

Chiesa e culture: lineamenti della missione coloniale tra metodica dominante e nuove strategie in Asia Orientale

Roberto Marinaccio*

Premessa

La questione della diversità culturale è tanto vecchia quanto nuova nella storia della Chiesa. Gli esempi che si possono richiamare sono molteplici. È stata oggetto di dispute in età patristica tra coloro che si opponevano al mondo “pagano” e chi si adoperò per tradurre col patrimonio culturale ellenistico il messaggio di fede. È al centro delle controversie tra l’ortodossia e le prime eresie cristologico-trinitarie. Sta alla base della formazione e differenziazione delle tradizioni particolari liturgiche e teologiche tra la Chiesa latina e greca. In epoca moderna ha interessato la Chiesa su scala mondiale, per via della scoperta oltreoceano di popolazioni dai tratti culturali e religiosi molto differenti rispetto alle culture europee e del vicino Medio Oriente. In quest’ultimo esempio, a differenza di quanto avvenuto in epoca patristica, spicca una certa impreparazione ed indisponibilità iniziale dei cristiani ad intraprendere nuovi processi di evangelizzazione delle culture. Imperizia che ha alimentato forme di missione *contra gentes* e processi di deculturazione delle popolazioni convertite, che hanno finito per velare, anche se non completamente, la dimensione della pluralità culturale nella vita della Chiesa.

* Roberto Marinaccio (1982) è esperto in teologia della missione e dell’inculturazione. Ha conseguito con profitto il Dottorato in Missiologia (2017) presso la Pontificia Università Urbaniana (Facoltà di Missiologia). Nel biennio 2011-2013 ha vinto una Scholarship dell’Ambasciata di Taiwan (ROC) presso la Santa Sede con la quale ha studiato lingua e cultura cinese presso l’Università Cattolica Fu Jen di Taipei. Nel 2013 ha ottenuto un contributo per la ricerca dall’Ufficio Nazionale per la Cooperazione Missionaria tra le Chiese (CEI). Nel 2014 il suo progetto di ricerca è stato premiato con una borsa di studio per dottorandi offerta dalle Università afferenti al “Comitato Regionale Coordinamento delle Università del Lazio e alla Conferenza dei Rettori delle Università Pontificie Romane”. E-mail: marinaccio.roberto@gmail.com.

Il modello coloniale è stato un *modus operandi* che ha inciso sulla storia della Chiesa missionaria per quasi cinquecento anni – dalla fine del XV secolo alla prima metà del XX secolo. Un lasso di tempo che per la sua ampiezza e portata ha reso tale modello un vero e proprio “paradigma” dell’evangelizzazione dei popoli per l’epoca moderna. Non sorprende, perciò, come ancora oggi, nonostante il rinnovamento missionario del XX secolo e la svolta in materia di missione e cultura operata dal Concilio Vaticano II, se ne possano rintracciare gli strascichi grammaticali su taluni modi di pensare in maniera monoculturale la teologia, la missione e i modi di essere Chiesa nel mondo contemporaneo.

Scopo del contributo è di tracciare un itinerario storico e concettuale sul tema del rapporto tra Chiesa e culture, circoscritto ad alcune questioni ermeneutiche e prospettive ecclesologiche relative all’epoca coloniale con particolare attenzione al contesto dell’Asia Orientale. L’indagine intende ricavare dall’analisi di alcuni eventi esemplificativi della storia della missione e di specifiche nozioni delle indicazioni utili alla qualificazione della tematica del rapporto tra la Chiesa e le culture locali in chiave post-coloniale. Sarà, inoltre, interesse del lavoro precisare il significato delle nozioni adoperate e dei processi implicati nell’argomento in oggetto, anche alla luce delle indicazioni provenienti dall’antropologia sociale e culturale.

Lo strumento adoperato per rileggere gli eventi storici e gli elementi teoretici cui si è fatto riferimento è il concetto di circolazione interculturale dei significati e dei saperi tra due “soggetti” in relazione: la Chiesa e le culture¹ indigene. Tale concezione fa leva su quattro elementi essenziali: l’interdisciplinarietà, l’interculturalità, la traduzione culturale e la diversità (socioculturale e religiosa).

Il contributo è suddiviso in due parti. Nella prima si sviluppa un’analisi sintetica del dispositivo teoretico che ha governato l’andamento delle missioni cattoliche in epoca moderna. Indagine che permette di mettere in evidenza gli elementi dominanti del paradigma della missione coloniale, il quale presenta un’interpretazione del rapporto tra la Chiesa e le culture improntato sulla negoziazione giuridica, sull’etnocentrismo europeo e sulla deculturazione dei popoli indigeni.

Nella seconda parte, più ampia della prima, si mettono in luce alcuni elementi di discontinuità con la metodica missionaria dominante e di riorientamento ermeneutico del binomio Chiesa e culture. In particolare si è scelto di prendere in esame, a titolo esemplificativo, i dati rintracciabili nelle strategie di accomodamento e di traduzione culturale del cristianesimo adottate dai gesuiti in Asia Orientale – e nello specifico in Cina (es. Matteo Ricci), nel processo germinale di recezione e trasformazione del

¹ Si utilizza il termine «cultura» secondo la definizione formulata da E. Tylor (*Primitive Culture*, 1871): «La cultura, o civiltà, intesa nel suo ampio senso etnografico, è quell’insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l’arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall’uomo come membro di una società»: U. FABIETTI – R. MALIGHETTI – V. MATERA, *Dal tribale al globale. Introduzione all’antropologia*, Milano 2002, 16.

cristianesimo nei primi neofiti cinesi (es. Xu Guanqi) e nelle linee programmatiche iniziali di Propaganda Fide nelle quali si riscontrano interessanti indicazioni sull'adattamento culturale e sulla formazione interdisciplinare dei missionari in partenza. Elementi, questi, che rappresentano dei "sentieri interrotti" di recezione contestuale del messaggio della fede e di un modo diverso di pensare la missione della Chiesa di evangelizzare in relazione ai molteplici spazi socioculturali.

1. Elementi dominanti nella grammatica della missione coloniale

Tra il IV e il XVI secolo il cristianesimo è stato progressivamente isolato dal resto del mondo allora conosciuto, a causa di circostanze sociopolitiche complesse che ne hanno ridimensionato lo spazio geografico. Sotto il profilo geopolitico il confine Nord-Est dell'Impero Romano cristiano fu ridisegnato dalle trasmissioni dei popoli euroasiatici, tra cui i Goti (già dalla seconda metà del III sec.) e gli Unni (nel V sec.). L'accerchiamento raggiunse il suo apice con l'espansione islamica (VII-XVIII sec.) verso le coste a Nord del Mediterraneo e lungo i Balcani, tagliando così i collegamenti degli stati cristiani con le popolazioni dell'Africa subsahariana e dell'Asia Orientale. L'isolamento geografico e culturale determinò la cristallizzazione dell'idea di una società, quella tardo-medioevale, già interamente cristianizzata, in cui la funzione della Chiesa consisteva, in sostanza, nel governarla salvaguardandone l'integrità dalle eresie e dagli scismi. Le esplorazioni geografiche del XV e XVI secolo ebbero l'effetto di minare tale convinzione: inaugurarono, infatti, un periodo del tutto nuovo nella storia della Chiesa, che lasciò i cristiani in un clima d'inquietudine dovuto alla scoperta, oltreoceano, di intere popolazioni non ancora battezzate. Ciò ripropose, in termini nuovi, la questione della salvezza degli altri² e dell'invio di missionari³.

² Ad andare in crisi furono in particolare due certezze: la convinzione che gli Apostoli avessero già adempiuto al mandato missionario con l'annuncio del vangelo in tutti i territori del mondo (Mc 16, 15-20); l'idea che al di fuori dei confini visibili e spirituali della società cristiana non era concepibile salvarsi. L'entità delle popolazioni con cui si entrò in contatto era tale che sembrò necessario avviare la ricerca di un'alternativa teologica all'esclusività della salvezza e al presupposto fondamentale della soteriologia del tempo: la colpevolezza dei non battezzati. Tre tesi bilanciarono l'interpretazione dell'*extra Ecclesiam*: l'ignoranza invincibile, la fede implicita e il battesimo di desiderio. Cfr. J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997, 151-172.

³ Dal punto di vista ecclesiale, il cattolicesimo si ritrovò arroccato tra l'Italia, la Spagna, il Portogallo e la Francia, a causa dei movimenti riformatori protestanti del XVI secolo che, da Lutero, si diffusero rapidamente in Europa centrale e settentrionale, frammentando la cristianità dall'interno e alimentando il collasso del negoziato carolingio tra papato e principati tedeschi, il quale costituiva l'elemento ideologico fondativo della cristianità. «Il regime riceveva la benedizione della Chiesa, e in cambio lo

L'epoca coloniale è stata caratterizzata dall'intreccio di molteplici interessi politici, economici, scientifici e religiosi, che determinarono la sottomissione dei territori scoperti e l'imposizione della schiavitù ai danni di ampie popolazioni afroamericane, giustificata da una visione etnocentrica del mondo secondo cui l'uomo europeo concepiva se stesso come culturalmente superiore al "selvaggio" autoctono⁴. Nel contempo ci fu l'avvio di una nuova e spinosa stagione missionaria segnata dall'alleanza dei pontefici con le corone di Spagna e Portogallo che permise alla Chiesa cattolica sia di arginare l'espansione islamica, sia di supplire la carenza di mezzi (economici e logistici) e di personale necessari alla cristianizzazione delle terre esplorate⁵.

Si assiste, *de facto*, alla rimodulazione del negoziato carolingio nelle istanze giuridiche del patronato e, più tardi, del protettorato francese sulle missioni estere⁶. Le buone relazioni tra il papato e le corone iberiche erano fondate su due principi: «reciproco appoggio nelle questioni di interesse politico, e subordinazione degli affari ecclesiastici al potere regio in Spagna e nelle Indie»⁷. I rapporti si rafforzarono durante il pontificato di Alessandro VI il quale, dopo la riconquista di Granada (1492) – Sultanato moro dal 1238 – per mano dell'alleanza militare iberica, emanò la bolla *Inter caetera* (1493) con la quale concesse ai reali Ferdinando II d'Aragona e Isabella I di Castiglia il mandato missionario sui possedimenti coloniali spagnoli.

stato garantiva alla Chiesa protezione e sostegno. [...] La dipendenza della Chiesa dal potere imperiale, financo nella sua opera missionaria, era contemporaneamente una necessità e un peso»: D. BOSCH, *La trasformazione della missione: mutamenti di paradigma in missiologia*, Brescia 2000, 312; cfr. M. SIEVERNICH, *La missione cristiana. Storia e Presente*, Brescia 2009, 72-75. La Chiesa, venendo meno il supporto dei principati in materia di missione, si trovò impreparata a fronteggiare l'evangelizzazione dei nuovi popoli. Ciò indusse il papato ad individuare una nuova forma di accordo con le corone cattoliche di Spagna e Portogallo, passato alla storia col nome di "patronato regio".

- ⁴ Nell'antropologia sociale e culturale il termine «etnocentrismo» designa «la tendenza a considerare il proprio gruppo come il centro di ogni cosa e a giudicare le altre culture secondo schemi di riferimento derivati dal proprio contesto culturale, a loro volta considerati più appropriati e umanamente autentici rispetto ai costumi di altri gruppi. [...] I barbari del mondo greco-romano, i selvaggi della civilizzazione occidentale sono alcuni termini che traducono il rifiuto nei confronti della diversità culturale, spesso connotato da tentativi di porre al di là della cultura, nella natura, coloro che non sono conformi alle norme e ai valori della propria società»: R. MALIGHETTI, *Etnocentrismo*, in U. FABIETTI – F. REMOTTI (edd.), *Dizionario di antropologia. Etnologia, antropologia culturale, antropologia sociale*, Bologna 1997, 273. «Espressione dell'etnocentrismo nella politica, ma anche nel processo della missione, furono all'inizio dell'età moderna soprattutto i tre modelli negativi dell'alterità, che parlavano di inferiorità, immoralità e idolatria»: SIEVERNICH, *La missione cristiana*, 322.
- ⁵ Cfr. M. MARCOCCHI, *Colonialismo, Cristianesimo e culture extraeuropee. L'istruzione di Propaganda Fide ai Vicari apostolici dell'Asia Orientale* (1659), Milano 1981, 15-21.
- ⁶ Il principale teorico del patronato regio (o vicariato regio) fu il giurista spagnolo Juan de Solórzano Pereira (1575-1654), autore dei due tomi del *De Indiarum iure, sive De iusta Indiarum occidentalium inquisitione, acquisitione, et retentione tribus libris comprehensam* (I, 1629; II, 1639). Cfr. A. EGANA, *La teoria del Regio Vicariato Español en Indias*, Roma 1958. Per una distinzione tra patronato e protettorato cfr. C. PRUDHOMME, *Missioni cristiane e colonialismo*, Milano 2007, 39-40.
- ⁷ CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, *Storia del Mondo Moderno. Il Rinascimento (1493-1520)*, I, Milano 1967, 466.

Il pontefice tracciò anche una linea di demarcazione geopolitica, la *raya* (dall'Artide all'Antartide), per separare l'espansione territoriale spagnola (a ovest della *raya*) da quella portoghese (a est della *raya*)⁸.

Il vicariato regio determinò l'interdipendenza tra missione e colonialismo: al diritto di possedere colonie corrispondeva il dovere di cristianizzarle. I re divennero vicari del Romano Pontefice, con piena autorità sulle Chiese fondate nei territori assoggettati, e acquisirono il potere di erigere parrocchie e diocesi, nonché controllare e autorizzare l'invio dei missionari nei loro domini. Lo stesso magistero pontificio aveva valore nelle colonie solamente col benessere della corona. Il diritto di patronato finì per essere interpretato dai sovrani iberici come un'investitura divina che li configurava come vicari di Dio e non più del pontefice. Tale inclinazione dei rapporti causò il cortocircuito tra le intenzioni evangeliche del papato e la conquista coloniale: la Chiesa fu di fatto espropriata del mandato missionario ai danni delle culture e delle popolazioni native⁹.

«Un fatto, tra tanti, è espressivo di questa situazione. Quando Paolo III indisse il concilio di Trento, i vescovi americani, che erano già una dozzina, non poterono aderire alla convocazione, perché il re impedì loro di partire. Carlo V non voleva che i problemi dell'America fossero portati a Trento e che dei vescovi estranei potessero interferire in questioni che egli considerava di sua competenza»¹⁰.

La ricognizione storica del periodo coloniale consente di mettere in luce le due principali caratteristiche del paradigma missionario coloniale, ovvero la negoziazione¹¹ e la deculturazione¹², coniugate secondo quattro concezioni che hanno segnato

⁸ Cfr. ALESSANDRO VI, *Inter caetera*, in *Bullarium Romanum*, V, Seb. Franco et Henrico Dalmazzo Editoribus, Augustae Taurinorum 1860, 361-364. La *Inter caetera* ricalca la bolla *Romanus Pontifex* di Nicola V del 1454 che legittimava con fini religiosi il colonialismo portoghese in Africa. Cfr. NICOLA V, *Romanus Pontifex*, in *ibid.*, 110-115.

⁹ «L'attività missionaria era inserita nell'azione di conquista. Si era perduto di vista il compito apostolico di fondare la Chiesa con la gerarchia locale»: C. COSTANTINI, *Le missioni cattoliche*, Milano 1949, 20-21. Cfr. H. JEDIN, *Chiesa della fede, Chiesa della storia*, Brescia 1972, 688-689.

¹⁰ MARCOCCHI, *Colonialismo*, 20.

¹¹ Con il termine «negoziazione» si intende quel processo continuo di costruzione della società in cui gli attori «non solo contrattano le loro relazioni interpersonali, ma anche i concetti alla base di questi legami sono sottoposti alla dinamica delle strategie individuali. Si negoziano identità e posizioni, norme e modelli di comportamento, in definitiva, i molti significati che costituiscono una cultura e che servono a determinare i rapporti di potere tra individui e gruppi»: P. SACCHI, *Negoziazione*, in FABIETTI – REMOTTI (edd.), *Dizionario di antropologia*, 519.

¹² Con il termine «deculturazione» si intende «il rifiuto della cultura originaria in seguito a un contatto acculturativo. Strettamente connesso al concetto di assimilazione, inteso come sostituzione della cultura aliena in luogo di quella nativa, ribadisce il presupposto etnocentrico europeo, non cogliendo la natura dialettica del rapporto interculturale, in base al quale ciascuna cultura reagisce e risponde all'impatto acculturativo»: R. MALIGHETTI, *Deculturazione*, in *ibid.*, 226.

il corso dell'evangelizzazione delle culture fino alla prima metà del Novecento: la contrattazione tra i poteri forti (concezione politica); la conquista territoriale e spirituale dei territori scoperti (concezione giuridico-religiosa); l'esaltazione dell'etnocentrismo europeo a discapito delle culture colonizzate (concezione antropologica); l'esclusivismo della salvezza (concezione ecclesiologica). Il processo di deculturazione dei comportamenti sociali e religiosi autoctoni, espresso secondo la metodica della *tabula rasa*¹³, è stato il tratto che ha segnato in maniera prevalente il contatto acculturativo¹⁴ tra gli europei e gli indigeni, determinando l'assimilazione anche forzata del messaggio cristiano e una risposta di fede per lo più passiva¹⁵. Le principali implicazioni ecclesiologiche di tale processo sono state, eccezioni fatte, l'impianto di Chiese non integrate nelle culture locali e la mescolanza religiosa. Le credenze tradizionali locali se da un lato furono demonizzate e marginalizzate dalla dottrina cristiana, dall'altro sopravvissero nelle pratiche della pietà popolare dei neofiti che non di rado le sovrapposero agli elementi della Tradizione cristiana assunta. È il caso delle interazioni tra le divinità afroamericane e i santi cattolici, tuttora rintracciabili nei culti del Candomblé in Brasile, del Santería e degli Orisha a Cuba¹⁶.

¹³ Il metodo della *tabula rasa* adottato dai *conquistadores* era di uso comune nel contesto tardo-medioevale (si pensi anche quanto avvenuto nell'incontro e scontro con l'Islam). Se da un lato presentava il merito di esaltare l'azione della grazia salvifica di Dio, dall'altro, rifiutava ogni pratica di adattamento del cristianesimo, percepita come pericolosa e destinata a contaminare la purezza del messaggio evangelico. Cfr. MARCOCCI, *Colonialismo*, 21; SIEVERNICH, *La missione cristiana*, 101-104. Va detto che la prassi della conversione forzata e l'alienazione della missione della Chiesa trovarono una tenace (anche se minoritaria) opposizione nel mondo cattolico già in epoca coloniale. Furono denunciate, per esempio, dallo spagnolo Bartolomé de Las Casas (1484-1566), vescovo domenicano di Chiapas in Messico, il quale difese la dignità dei popoli indigeni latinoamericani e la loro conversione pacifica. Cfr. BOSCH, *La trasformazione della missione*, 332, 432; G. GUTIÉRREZ, *Alla ricerca dei poveri di Gesù Cristo. Il pensiero di Bartolomé de Las Casas*, Brescia 1995; B. DE LAS CASAS – J. G. DE SEPÚLVEDA, *La controversia sugli indios*, a cura e con introduzione di S. di Liso, Bari 2006; M. MARTINELLI, *Il pensiero giuridico di Bartolomé de Las Casas e l'evangelizzazione delle Indie*, Roma 2011. Per una bibliografia sulla diffusione del cristianesimo nell'Africa subsahariana già a partire dalla tarda antichità cfr. F. A. OBOJJI, *La teologia africana e l'evangelizzazione*, Roma 2005², 47-58; SIEVERNICH, *La missione cristiana*, 82-97.

¹⁴ Il termine «acculturazione» descrive «il processo di cambiamento culturale provocato dal contatto fra due culture autonome e precedentemente separate, con la relativa trasformazione nei modelli di cultura peculiari di ciascuna. Processo diacronico multiforme, è determinato dalla specificità dei condizionamenti storici, culturali e socioeconomici che lo caratterizzano: la situazione generale preliminare al contatto e la natura del rapporto fra le parti coinvolte; la misura del dislivello culturale fra di esse e i tratti culturali interessati; gli elementi agenti del rapporto acculturativo»: R. MALIGHETTI, *Acculturazione*, in FABIETTI – REMOTTI (edd.), *Dizionario di antropologia*, 16.

¹⁵ «In Messico e nell'America Meridionale l'evangelizzazione si realizzò, almeno nella prima fase, attraverso una disintegrazione delle culture ancestrali e dei culti indigeni. Visti come inganni diabolici, cosicché ai neofiti fu imposta la rottura totale con le loro tradizioni religiose, o attraverso una sostanziale misconoscenza delle culture indigene»: MARCOCCI, *Colonialismo*, 21-22.

¹⁶ «Il sincretismo allora si spiega con l'isomorfismo delle due religioni cui si prende parte [...]. Per cui, non ci sono due religioni, ma una sola, con tutto un sistema di corrispondenze e di traduzioni l'una nell'altra, che consente al discendente dello schiavo di inserirsi nella comunità nazionale, senza peral-

2. Elementi di discontinuità nello spazio della missione coloniale

Nella prassi missionaria del XVI e XVII secolo si coglie la presenza di alcuni elementi teorici di discontinuità con la grammatica dominante del colonialismo missionario che, seppure rimasti in ombra per alcuni secoli, hanno acquisito forza nel processo di trasformazione della missione e dell'interpretazione del binomio Chiesa e culture nel corso del XX secolo. Si tratta dei processi di traduzione culturale, adattamento e deoccidentalizzazione, rintracciabili, per esempio, nelle strategie di accomodamento della fede cristiana adottate dai gesuiti in Asia Orientale, nel processo germinale di recezione del cristianesimo nel pensiero dei primi cristiani mandarini e negli orientamenti programmatici iniziali di *Propaganda Fide*.

2.1. Accomodamento e traduzione culturale del messaggio di fede in Asia Orientale

In Asia Orientale le potenze europee si interessarono più all'organizzazione di centri commerciali e avamposti militari costieri, come per esempio a Taiwan (*Ilha Formosa* in portoghese), che a una vera e propria opera di espansione e dominio territoriale, eccezione fatta per la conquista spagnola delle Filippine (1571) che seguì i canoni del patronato regio. Portoghesi, olandesi, inglesi e francesi si contesero il mercato di metalli preziosi, spezie, oppio, tè, seta e porcellane provenienti dall'Asia Orientale.

Anche la missione assunse caratteristiche diverse rispetto alla conquista spirituale delle Americhe. I gesuiti, arrivati in India, Cina e Giappone, incontrarono culture e religioni percepite come maggiormente strutturate e solide rispetto a quelle degli indigeni afroamericani: «perciò in Asia l'adattamento svolse un ruolo particolarmente importante per la missione»¹⁷.

Accanto alle idee di superiorità del cristianesimo e di colonizzazione religiosa, prese piede una prassi missionaria dai tratti interdisciplinari e interculturali che, al-

tro tradire il suo gruppo specifico di provenienza»: R. CASTIDE, *I culti afroamericani*, in H. C. PUECH (ed.), *Storia delle religioni. Colonialismo e neocolonialismo*, VII, Roma-Bari 1978, 57-58. «Il cosiddetto "cattolicesimo popolare" non è una religione mista, ma un complesso di manifestazioni temporali e suppletive di un popolo che tende al compimento della propria evangelizzazione. Non si tratta dunque di una religione propriamente pagana, quanto, piuttosto, della manifestazione di una coscienza non interamente cristiana»: E. DUSSEL, *Storia della Chiesa in America latina (1492-1992)*, Brescia 1992, 127. Cfr. C. POMPA, *Conversione e traduzione nel Brasile coloniale*, in N. GASBARRO (ed.), *Le culture dei missionari*, Roma 2009, 175-195.

¹⁷ SIEVERNICH, *La missione cristiana*, 117.

meno fino agli inizi della controversia dei riti cinesi, fu un proficuo lavoro acculturativo mediato da alcuni *pasteurs*¹⁸ interculturali, quali furono Francesco Ingoli, Francesco Saverio, Alessandro Valignano, Matteo Ricci e compagni, Xu Guanqi, Li Zhizao e Yang Tingyun.

Nel 1542 Francesco Saverio¹⁹, di origini spagnole, raggiunse l'India sotto il patronato portoghese, con la nomina pontificia di nunzio apostolico. Arrivato a Goa si dedicò alla cura degli emarginati della casta dei *Paravas*, i pescatori di perle, seguendo il metodo della catechizzazione e dell'assimilazione del cristianesimo, tipico della missione coloniale. Compì continui viaggi esplorativi che lo portarono ad incontrare le popolazioni dell'Indonesia, dove entrò in contatto con l'Islam, della Malesia e di Cylon, l'odierno Sri Lanka. Nel 1549 raggiunse il Giappone dove incontrò i monaci buddisti e, rimasto affascinato dalla cultura nipponica, sperimentò un rudimentale metodo di adattamento che lo spinse ad adeguarsi ai costumi locali e a tradurre il catechismo in giapponese: «in questo modo egli diventò l'iniziatore di quel metodo che in seguito il Valignano seguirà in Giappone e il Ricci in Cina»²⁰. Morì nel 1552, durante un viaggio verso la Cina continentale. In dieci anni di attività imparò a cogliere le differenze culturali e comprese l'importanza dello studio delle lingue indigene per il lavoro missionario.

Alessandro Valignano²¹, visitatore delle missioni della Compagnia di Gesù nelle Indie orientali, tra il 1579 e il 1582 familiarizzò con la cultura nipponica, elaborando e mettendo in pratica, in maniera sistematica, la strategia dell'accomodamento, con un'ampia adozione delle consuetudini locali. Egli si pose in discontinuità con l'atteggiamento etnocentrico del gesuita portoghese Francisco Cabral (1529-1609), il quale aveva screditato il valore della cultura giapponese a favore dell'uropeizzazione dei nuovi battezzati²². Sievernich coglie nella concezione missionaria di Valignano

¹⁸ A. Riccardi suggerisce che l'espressione francese "*pasteur*" (traghettatore) «evoca figure che, in modo originale e quasi sempre individuale, si collocano tra due mondi, assumendo in se stessi la sofferenza generata dalla distanza che separa tali universi». Il *pasteur* è una persona che «ha compreso le connessioni profonde o possibili tra due universi contrapposti e, al fondo, cerca di esprimerla. [...] Spesso queste esistenze di *pasteurs* si concludono con un senso del fallimento perché l'opera di avvicinamento resta incompiuta»: A. RICCARDI, *Pasteurs tra Oriente e Occidente*, in E. GIUNIPERO (ed.), *Un cristiano alla corte dei Ming. Xu Guangqi e il dialogo interculturale tra Cina e Occidente*, Milano 2013, 32-33.

¹⁹ Cfr. P. M. D'ELIA, *Fonti Ricciane. Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615)*, I, Roma 1942-1949, LXXXIII-LXXXVI; B. MONDIN, *Francesco Saverio*, in *Dizionario storico e teologico delle missioni*, Roma 2001, 193-196. Cfr. pure J. BRODRICK, *S. Francesco Saverio apostolo delle Indie e del Giappone (1506-1552)*, Parma 1961; G. SCHURHAMMER, *Francis Xavier. His life, his times*, 3 voll., Rome 1973-1982.

²⁰ MONDIN, *Francesco Saverio*, 196.

²¹ Cfr. D'ELIA, *Fonti Ricciane*, LXXXVI-XCVII; A. C. ROSS, *Valignano, Alessandro*, in G. H. ANDERSON (ed.), *Biographical Dictionary of Christian Missions*, New York 1998, 694; B. MONDIN, *Valignano Alessandro*, in *Dizionario storico e teologico delle missioni*, 487-488.

²² La metodologia messa appunto da Valignano trova la sua più esemplare espressione nello scritto inti-

un cambiamento paradigmatico che orienta la missione verso la possibilità di una reciproca trasformazione tra il cristianesimo e le culture locali²³. Mondin intravede nella prassi dell'accomodamento un'anticipazione della teoria dell'inculturazione che sarà sviluppata nella stagione post-conciliare: «prima di Valignano i missionari non riuscivano a distinguere tra la Chiesa in se stessa e la Chiesa latina, tra il contenuto essenziale del Cristianesimo e le sue molteplici forme storiche e culturali»²⁴.

In Cina, l'accomodamento fu adottato dai gesuiti nel XVI e XVII secolo come strumento di negoziazione culturale e dispositivo ermeneutico per gestire la questione della traducibilità dei simboli linguistici e religiosi cinesi²⁵. Michele Ruggieri e Matteo Ricci arrivarono a Macao per lo studio della lingua cinese rispettivamente nel 1579 e nel 1582²⁶. Nel 1583 si trasferirono a Zhaoqing dove assunsero le vesti dei monaci buddisti in linea con le indicazioni di Valignano e con le consuetudini tipiche dell'impero cinese «dove ogni cittadino doveva essere identificato chiaramente per il ruolo che ricopriva nella società»²⁷. La somiglianza con i bonzi permise ai gesuiti di marcare la natura religiosa della loro presenza in Cina e di distinguersi dai mercanti portoghesi, di base a Macao. La strategia ebbe però un risvolto negativo: la popolazione li considerò come i fondatori di una nuova confessione buddista.

Trascorsi una decina d'anni, Ricci si rese conto della scarsa stima che i bonzi

tolato *Il cerimoniale per i missionari del Giappone* (1583) e si articola secondo quattro elementi fondamentali: l'apprendimento della lingua, l'assunzione del rango dei monaci buddisti, dell'etichetta comportamentale giapponese e dei canoni edilizi locali per la costruzione degli edifici abitativi e di culto (traduzione culturale); l'acculturazione attraverso l'istituzione di scuole e l'editoria col fine di formare una mentalità cristiana (trasformazione culturale); la formazione del clero e di collaboratori laici giapponesi (edificazione ecclesiale); l'elaborazione di un catechismo che, accanto alla dottrina e alla morale, includeva un confronto critico con lo shintoismo e il buddismo (interculturalità). Cfr. A. VALIGNANO, *Il cerimoniale per i missionari del Giappone*, Roma 2011.

²³ Cfr. SIEVERNICH, *La missione cristiana*, 118-119. 185-188.

²⁴ MONDIN, *Valignano Alessandro*, 487.

²⁵ Cfr. E. CORSI, *El debate actual sobre el relativismo y la producción en las misiones católicas durante la primera edad moderna: ¿Una lección para el presente?*, in ID. (ed.), *Órdenes religiosos entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México 2008, 17-54.

²⁶ Ricci è conosciuto dai cinesi col nome mandarino 利瑪竇 Li Mǎdòu e con il titolo di cortesia 西泰 Xītài (L'occidentale straniero). Cfr. N. STANDAERT, *Ricci Matteo*, in YAO XINZHONG (ed.), *RoutledgeCurzon Encyclopedias of Confucianism*, II, London-New York 2003, 505; ID., *Matteo Ricci and the Chinese: spaces of encounter between the Self and the Other*, in *Euntes Docete* 1 (2010) 101-122; ID., *Matteo Ricci e la cultura cinese*, in *La Civiltà Cattolica* 3832 (2010) 319-332; D. E. MUNGELLO, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Honolulu 1989, 44-105; G. ZHAO, *L'azione apostolica di Matteo Ricci vista da un cinese*, in *Ad Gentes* 1 (2011) 93-100. Per una bibliografia più articolata su Ricci cfr. G. CRIVELLER, *Matteo Ricci: missione e ragione. Una biografia intellettuale*, Milano 2010, 103-112. 116-123. Su Michele Ruggieri cfr. D'ELIA (ed.), *Fonti Ricciane*, XCVII-C; J. W. WYTEK, *Ruggieri, Michele*, in ANDERSON (ed.), *Biographical Dictionary of Christian Missions*, 581-582. La traslitterazione dei caratteri cinesi segue il sistema *pinyin*.

²⁷ CRIVELLER, *Matteo Ricci*, 59.

riscontravano nella società cinese e individuò nei letterati confuciani i suoi interlocutori privilegiati, per via delle somiglianze funzionali che gli parve di cogliere con il clero cristiano in Europa. Gli intellettuali confuciani erano considerati i principali responsabili dell'educazione morale della nazione e della custodia dei riti tradizionali: il culto del Cielo (祭天 *jìtiān*), riservato all'imperatore; il culto pubblico dei sapienti e dei virtuosi (祭聖賢 *jìshèngxián*), tra cui Confucio; il culto familiare degli antenati (祭祖 *jìzǔ*). Inoltre, essi erano impegnati anche nella vita politica ed amministrativa del paese in veste di pubblici ufficiali²⁸. Nel 1595 il gesuita decise di adottare il profilo del letterato confuciano e assunse un marcato atteggiamento critico nei confronti delle dottrine buddiste, daoiste e delle pratiche della religione popolare cinese, comunemente additate come idolatre e sincretiche dagli ambienti missionari occidentali²⁹.

Gli obiettivi formali della missione di Ricci furono sostanzialmente due: la predicazione del vangelo per la conversione dei cinesi e l'impianto della Chiesa cattolica in Cina³⁰. Egli cercò di accostare e adattare il messaggio cristiano al contesto cinese sulla base di alcuni punti di contatto con la visione etica riconducibile alla più antica tradizione confuciana, desunta dalla lettura dei libri classici mandarini³¹.

Sotto il profilo acculturativo, la strategia ricciana si pose in discontinuità con il modello coloniale, il quale tendeva a occidentalizzare i destinatari dell'annuncio. Il

²⁸ Sul confucianesimo cfr. L. G. THOMPSON, *Chinese religion. An introduction*, Belmont CA 1996⁵; YAO XINZHONG, *An Introduction to Confucianism*, Cambridge 2000. Per uno studio comparato tra confucianesimo e cristianesimo cfr. N. STANDAERT, *Confucian and Christianity*, in YAO XINZHONG (ed.), *RoutledgeCurzon Encyclopedias of Confucianism*, I, London-New York 2003, 106-109; J. CHING, *Confucianism and Christianity: a comparative study*, Tokyo 1977; YAO XINZHONG, *Confucianism and Christianity. A comparative study of Jen and Agape*, Brighton (UK) 1996.

²⁹ «L'opera di Ricci ha concorso a delineare un panorama religioso in cui la preminenza attribuita agli aspetti etici e politici del Confucianesimo aveva relegato il Daoismo e il Buddismo, e maggiormente la religione popolare, a occupare un ruolo conflittuale nei confronti del Cattolicesimo e un ruolo secondario, subordinato al Confucianesimo nell'ambito della società cinese»: A. DELL'ORTO, *Racconti di templi e divinità. La religione popolare cinese tra spazi sociali e luoghi dell'aldilà*, Roma 2014, 46.

³⁰ Sul tentativo fallito di formare un clero cinese ZHAO, *L'azione apostolica di Matteo Ricci vista da un cinese*, 93-94, scrive: «Padre Ricci, consapevole che in un paese come la Cina solo la presenza di evangelizzatori o sacerdoti cinesi poteva garantire il successo della missione, avviò la formazione di alcuni giovani cinesi. [...] Purtroppo il tentativo [...] di ammettere al sacerdozio alcuni candidati cinesi incontrò l'opposizione di Roma, dove si riteneva che la cristianità non fosse ancora matura per tale passo».

³¹ A. Dell'Orto osserva che «al Confucianesimo fu ascrivito un ruolo privilegiato proprio grazie a quelle presunte affinità etico-morali, condivise dalla classe mandarinale, che ai primi missionari era parso di scorgere e che potevano costituire il terreno fecondo nel quale il messaggio cristiano doveva innestarsi. Quanto poi tale processo interpretativo fosse condotto sacrificando tutto il complesso delle pratiche culturali che pure appartenevano al Confucianesimo, è già stato segnalato da studiosi quali Paul A. Rule e Lionel M. Jensen»: DELL'ORTO, *Racconti di templi e divinità*, 44. N. Standart sostiene che Ricci sia stato largamente responsabile della declassificazione del confucianesimo a filosofia e prassi culturale civile. «He preferred to use terms such as 'civil' or 'political' for *ru* rituals. Moreover, he considered Confucius a "philosopher" in the broad sense which the term had at the time»: STANDAERT, *Confucian and Christianity*, 107.

gesuita si dedicò al recupero di alcuni termini cinesi da lui ritenuti idonei a designare l'identità del Dio cristiano: 上帝 *Shàng Dì* (Il sovrano supremo in cielo), 天 *Tiān* (Cielo) e il neologismo 天主 *Tiānzǔ* (Signore del Cielo)³², espressioni dedotte dal canone confuciano (五經 *Wǔjīng* I Cinque Classici e 四書 *Sì Shū* I Quattro Libri)³³. Ricci contribuì anche alla traduzione in cinese di diverse opere occidentali di carattere scientifico e si impegnò in dispute su argomenti empirici (es. geografia, geometria, astronomia), teologici (es. immortalità dell'anima, unità di Dio) ed etici (es. virtù).

L'approccio dell'accomodamento ricciano insisteva su due punti: l'unità tra l'attività scientifica e la predicazione cristiana; il carattere etico del patrimonio confuciano distaccato dalla molteplicità e globalità delle pratiche culturali a esso collegate. Tale modo di procedere fu certamente condizionato dalla mentalità rinascimentale che il gesuita acquisì a Roma durante gli studi di diritto romano presso l'università La Sapienza (1568-1571) e di filosofia scolastica, retorica, poesia, matematica, geometria, astronomia, cartografia e meccanica nel Collegio Romano (1572-1577), prestigioso polo universitario della Compagnia di Gesù (oggi, Pontificia Università Gregoriana)³⁴.

Le relazioni amichevoli che Ricci coltivò con i dotti mandarini e la discreta stima che vantava presso gli ambienti vicini alla corte imperiale, influirono positivamente sulla conoscenza che egli ebbe del mondo culturale e religioso cinese. Nel 1603 il gesuita arrivò a sostenere, seppure con prudenza, il carattere non idolatrico e, probabilmente, anche non superstizioso dei riti in onore degli antenati, permettendone la pratica ai cristiani:

«La cosa più solenne tra questi letterati [...] è le offerte che ogn'anno fanno di carne, di frutta, profumi, e pezze di seta o di carta nei più poveri, ai loro ante passati già morti, in certi tempi dell'anno. Et in questo pongono la loro osservantia a'suoi parenti, ciò di "servir gli morti come se fossero vivi". Né per questo pensano che i morti veghina a mangiare le dette cose, o che habbino bisogno di esse; ma dicono far questo per non saper altro modo con che mostrino l'amore e grato animo che hanno verso di loro. [...] Né loro riconoschino in questi morti nessuna divinità,

³² «Ricci affermò che gli antichi credevano in Dio creatore: i termini antichi "Sovrano dall'alto" (*Shangdi*) e "Cielo" (*Tian*), non sono impersonali e immanenti, ma personali e trascendenti»: CRIVELLER, *Matteo Ricci*, 67. Sulla controversia terminologica sui nomi di Dio tra Ricci, Longobardo e i gesuiti giapponesi si veda S. KIM, *Strange names of God. The missionary translation of the divine name and the Chinese responses to Matteo Ricci's "Shangti" in late Ming China (1583-1644)*, New York 2004, 177-180.

³³ Ricci riteneva che lo studio della lingua e dei classici cinesi fosse la strategia decisiva per il successo della missione in Cina. Convinzione che si trova esplicita in una lettera dell'8 marzo 1608 inviata da Pechino a Claudio Acquaviva (1543-1615), generale della Compagnia. «Per questa causa faccio tutto il possibile che tutti i nostri padri studino molto bene i libri della Cina e procurino di saper componere; perché nel vero, cosa che non facilmente si crede, più si fa nella Cina con libri che con parole»: M. RICCI, *Lettere (1580-1609)*, Macerata 2011, 470.

³⁴ Cfr. CRIVELLER, *Matteo Ricci*, 19-38.

né gli chiedano, né sperino da essi niente, sta tutto questo fuori di ogni idolatria, e forse che anco si possi dire non essere nessuna superstizione»³⁵.

Da un lato, egli metteva in risalto la natura civile e non propriamente religiosa di tali rituali; dall'altro, era convinto che, con il passare del tempo, i fedeli stessi avrebbero saputo modificare i culti tradizionali eliminando i presunti elementi superstiziosi, come l'uso di bruciare le banconote rituali, introducendo così i simboli liturgici tipici del cristianesimo, come per esempio la croce³⁶.

La metodica ricciana poneva una chiara distinzione tra il catechismo (predicazione indiretta) e la dottrina cristiana (predicazione diretta), secondo un percorso di evangelizzazione da svolgere a tappe, in cui l'annuncio esplicito di Gesù Cristo rappresentava il punto di arrivo. I contenuti del catechismo si basavano sulle tematiche apologetiche della rivelazione naturale (es. esistenza di Dio; retribuzione del bene e del male, immortalità dell'anima) e potevano essere modulati a seconda dei predicatori, degli interlocutori, delle situazioni e dell'ambiente sociale. I destinatari del catechismo erano i letterati confuciani e lo scopo consisteva nell'argomentare le formule della fede con «ragioni naturali»³⁷. La dottrina proponeva gli insegnamenti iniziatici e invariabili della rivelazione positiva (es. la Trinità, l'Incarnazione e la Redenzione, la Sacra Scrittura, i Sacramenti, le preghiere cristiane) al fine di farli imparare a memoria dai catecumeni e dai battezzati³⁸.

Una testimonianza esemplare del metodo catechetico di Ricci la si trova nel volume *Il vero significato del Signore del Cielo* 天主實義 *Tiānzhǔ shíyì*, pubblicato a Pechino nel 1603³⁹. Il gesuita tratta, in forma dialogica, alcune questioni su Dio, l'uomo e l'immortalità dell'anima⁴⁰. Lo stile può essere paragonato all'*Ottavio* di Minucio Felice che, in epoca patristica, aveva tessuto un dialogo con il mondo filosofico ellenistico. Ricci espone gli insegnamenti cristiani su un piano prettamente descrittivo e storico-fenomenologico, con un uso marginale delle fonti bibliche: Dio Creatore

³⁵ D'ELIA (ed.), *Fonti Ricciane*, I, 117-118. Sul culto degli antenati cfr. P. EBREY, *Jizu* 祭祖», in YAO XINZHONG (ed.), *RoutledgeCurzon Encyclopedias of Confucianism*, I, 289-290.

³⁶ Cfr. N. STANDAERT (ed.), *Handbook of Christianity in China (635-1800)*, I, Leiden-Boston 2001, 681; CRIVELLER, *Matteo Ricci*, 58.

³⁷ *Lettera di Ricci a Costa (Shaozhou, 12 ottobre 1594)*, in RICCI, *Lettere*, 189.

³⁸ Cfr. P. M. D'ELIA (ed.), *Fonti Ricciane. Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615)*, II, Roma 1942-1949, 289-298; CRIVELLER, *Matteo Ricci*, 68-79; ID., *Preaching Christ in Late Ming China. The Jesuits' Presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*, Taipei-Brescia 1997, 39-40; ID., *La controversia dei riti cinesi. Storia di una lunga incomprensione*, in *Ad Gentes* 1 (2011) 40-41; STANDAERT (ed.), *Handbook of Christianity in China*, 608-616.

³⁹ Cfr. A. OLMÍ (ed.), *Catechismo. Il vero significato di «Signore del Cielo». Sommario: un sincero dibattito su Dio*, Bologna 2013, 99-486.

⁴⁰ Gli interlocutori sono un letterato occidentale (西士 *xīshì*) e un letterato cinese (中士 *zhōngshì*).

(cap. I); la ricerca di Dio in polemica con i buddisti e i daoisti (cap. II); l'immortalità dell'anima umana (cap. III); la differenza tra gli esseri umani e il resto dell'universo, in polemica con l'immanentismo e il panteismo neoconfuciano (cap. IV); la confutazione delle dottrine buddiste sulla reincarnazione e la trasmigrazione delle anime (cap. V); la vita etica e la remunerazione del bene e del male (cap. VI); la bontà della natura umana e le virtù (cap. VII); i costumi e le usanze occidentali, il celibato dei missionari, la missione di Gesù e la sua nascita in Occidente (cap. VIII)⁴¹. L'ultimo capitolo presenta Gesù Cristo (il Signore del Cielo) nelle vesti di maestro operatore di miracoli, inviato da Dio e superiore a tutti i saggi, santi e re del passato, senza descriverlo esplicitamente come figlio di Dio e redentore⁴². Il *Catechismo* si conclude con l'esortazione alla conversione e all'ingresso nella Chiesa cattolica per mezzo del battesimo⁴³.

Negli anni successivi la morte di Ricci (1610) l'accomodamento dei gesuiti trovò la crescente opposizione dei francescani e dei domenicani (in Cina dal 1632), nonché dei missionari francesi delle Missioni Estere di Parigi (dal XVIII secolo). Essi considerarono i riti cinesi come pratiche superstiziose e accusarono i gesuiti di nascondere l'identità religiosa della missione cristiana, la specificità del cristianesimo e di ingannare i neoconvertiti. Le dispute sulle distinte questioni terminologiche e culturali finirono per intrecciarsi tra loro e con le rivalità delle congregazioni religiose europee, ancora fortemente dipendenti dalle logiche politiche del patronato, degenerando nell'aspra controversia dei riti cinesi⁴⁴.

Nel 1742 Benedetto XIV pose fine alla contesa con l'emanazione della costituzione apostolica *Ex quo singulari* che proibì i riti in onore di Confucio e dei defunti e l'uso dei termini 天 *Tiān* e 上帝 *Shàng Dì*, mentre fu permesso l'uso del neologismo 天主 *Tiānzǔ*. Ai missionari fu imposto l'obbligo del giuramento contro i riti cinesi e la cessazione di qualsiasi disputa, scritta e orale, sull'argomento⁴⁵. Le proibizioni

⁴¹ Cfr. M. RICCI, *Sommario. Un sincero dibattito su Dio*, in OLMI (ed.), *Catechismo*, 471-486.

⁴² Ricci esponeva con prudenza ogni riferimento esplicito alla crocifissione perché potevano destare sospetti e scandalo negli ambienti cinesi che non erano in grado di comprenderne il significato in assenza di adeguate spiegazioni teologiche. Cfr. D'ELIA (ed.), *Fonti Ricciane*, II, 115. Francescani e domenicani adottarono invece una predicazione (esplicita e diretta) di strada con l'esposizione del crocifisso nelle mani del predicatore. Cfr. D. E. MUNGELLO, *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*, Lanham (Md.) 2013⁴, 31.

⁴³ Cfr. D'ELIA (ed.), *Fonti Ricciane*, II, 298; CRIVELLER, *Matteo Ricci*, 71-72.

⁴⁴ Sugli sviluppi della controversia dei riti cfr. D. E. MUNGELLO (ed.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, Nottetel 1994; N. STANDAERT, *Chinese voices in the rites controversy. Travelling books, community networks, intercultural arguments*, Roma 2012.

⁴⁵ Cfr. BENEDETTO XIV, *Ex quo singulari* (5 luglio 1742), in *Iuris Pontificii De Propaganda Fide*, III, Roma 1890, 73-82. C. Costantini osserva che la controversia dei riti ha creato un pregiudizio nella popolazione e nelle autorità civili che hanno iniziato a vedere nel cristianesimo una religione straniera e avversa alla virtù della pietà filiale (孝 *xiào*), elemento cardine del tessuto sociale, culturale e religioso cinese.

saranno revocate solamente agli inizi del Novecento con i decreti di Propaganda Fide del 1935 e del 1939, quando cambiarono i tempi e furono permessi gli onori agli antenati defunti e a Confucio. La partecipazione dei cristiani ai suddetti culti tradizionali fu concessa nei termini di *assistentia passiva* a un culto civile (*de culto mere civili*), escludendo ogni riferimento alla dimensione religiosa di tali rituali⁴⁶.

2.2. Recezione embrionale della fede nel pensiero dei primi cristiani cinesi: la figura di Xu Guanqi

È uso comune riferire l'evangelizzazione della Cina alla figura di Ricci. Va ricordato che egli non svolse il suo apostolato da solo ma fu espressione di una generazione di missionari gesuiti e di cristiani cinesi che intavolarono, in un periodo di quasi duecento anni, una densa circolazione di significati tra i saperi occidentali e orientali come via maestra per l'evangelizzazione della Cina. Tra i sostenitori del metodo sviluppato da Ricci meritano di essere almeno menzionati i gesuiti Alfonso Vagnoni (1566-1640), Giulio Aleni (1582-1649), Adam Schall von Bell (1591-1666)⁴⁷, Ludovico Buglio (1606-1682)⁴⁸, Prospero Intorcetta (1625-1696)⁴⁹, Matteo Ripa

«La pietà filiale [...] non si arresta al rispetto dei genitori, ma risale il tempo e abbraccia gli antenati. Il capo di famiglia è il sacerdote di questo culto familiare. Ora, per la disputa dei riti e per la proibizione delle onoranze ai defunti (in verità non si sa come onorare i morti perché le prostrazioni sono proibite e alcuni dicono che sono proibite anche le inclinazioni del capo) i pagani credono che la religione cattolica vada contro la pietà filiale: e questo basta per condannarla inappellabilmente»: C. COSTANTINI, *Con i missionari in Cina (1922-1933). Memorie di fatti e di idee*, I, Roma 1946-1947, 92. Cfr. P. EBREY, *xiao 孝*, in YAO XINZHONG (ed.), *RoutledgeCurzon Encyclopedias of Confucianism*, II, 680-681; ID., *Confucianism and Family Rituals in Imperial China: A Social History of Writing About Rites*, Princeton (New Jersey) 2014.

⁴⁶ Cfr. *Instructio circa quasdam caeremonias et iuramentum super ritibus sinensibus* (8 dicembre 1939), in AAS 32 (1940) 24-26; *Ad Excellentiam Suam Mons. Augustum Gaspais, Vicarium Apostolicum de Kirin* (28 maggio 1935), in J. METZLER (ed.), *Sacrae Congregationis De Propaganda Fide memoria rerum. 350 anni a servizio delle missioni (1622-1972)*, II/2, Rom-Freiburg-Wien 1976, 786-788.

⁴⁷ Adam Schall von Bell lavorò alla riforma del calendario cinese con Ferdinand Verbiest (1623-1688). Cfr. W. WITEK, *Schall von Bell, Johann Adam*, in ANDERSON (ed.), *Biographical Dictionary of Christian Missions*, 595; ID., *Verbiest, Ferdinand*, in *ibid.*, 699-700.

⁴⁸ Ludovico Buglio tradusse in mandarino il Messale, il Rituale Romano, il Breviario e la *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino. Scrisse anche opere liturgiche come l'Ufficio dei Defunti, le preghiere per la raccomandazione dell'anima e uno studio in parallelo sul calendario europeo e quello lunare cinese. Cfr. M. BARBERA, *Il p. Buglio della compagnia di Gesù: missionario in Cina nel XVII secolo*, Roma 1927.

⁴⁹ «Intorcetta was a pioneer in developing a technique for producing Sino-European xylographic works (woodblock printing) in which both Chinese and Latin characters appeared on the same page. A prolific writer and editor, he published Latin translations of the Chinese classics, Chinese translations of the *Rules of the Society of Jesus* and the *Exercises of Saint Ignatius*, and countless other Christian works. He also authored a long treatise in Latin defending the Jesuit position on the Chinese Rites honoring ancestors and Confucius»: W. WITEK, *Intorcetta, Prospero*, in ANDERSON (ed.), *Biographical Dictionary of Christian Missions*, 320.

(1682-1746)⁵⁰ e i tre grandi pilastri del cattolicesimo cinese quali furono Xu Guangqi (1562-1633), Yang Tingyun (1562-1627) e Li Zhizao (1565-1630). Questi ultimi facilitarono l'inserimento del cristianesimo e dei gesuiti nella società mandarina. La loro attività, intellettuale e politica, favorì l'incontro fra i saperi orientali e occidentali secondo un processo di aggiunta – e non di sostituzione – dei contenuti scientifici e religiosi europei alla tradizione confuciana cinese. Xu Guanqi, Li Zhizao e Yang Tingyun lavorarono accuratamente alla trasformazione del confucianesimo in una via del cristianesimo, ponendo in essere un germinale processo di recezione della fede cristiana e di riconfigurazione dei bisogni sociali, politici, etici e religiosi confuciani, negli orizzonti aperti dalla rivelazione e dai saperi positivi occidentali⁵¹.

Una posizione di rilievo nella storia della Chiesa cinese è comunemente riconosciuta a Xu Guangqi, a motivo della sua particolare amicizia con Ricci e per il ruolo di mediatore che ebbe tra i gesuiti e la corte imperiale. Intellettuale confuciano convertitosi al cristianesimo, rappresenta un esempio di buona riuscita della strategia missionaria adottata dai gesuiti, dedicata al dialogo con l'élite della società mandarina⁵². Fu battezzato nel 1603 col nome di Paolo; lavorò con Ricci alla resa in lingua cinese della geometria euclidea 幾何原本 *Jihé yuánběn* (*Elementi di Geometria*, 1607). Egli era del parere che il cristianesimo avrebbe dovuto completare la tradizione confuciana in opposizione al buddismo, idea che appare chiara nella prefazione (1612) che scrisse al *Catechismo* (1603) di Ricci e nel suo lavoro apologetico in difesa del cristianesimo *Biànxué zhāng shū* 邊學章疏 (*Memoriale in difesa della scienza*) del 1616. Xu fece convergere nella sua esperienza di cristiano cinese l'interesse per lo studio, con l'apertura ai saperi empirici e religiosi stranieri, colti come opportunità per la riqualificazione sociale e politica del decadente impero Ming e di completamento del confucianesimo in chiave cristiana, anziché buddista⁵³.

⁵⁰ Matteo Ripa è stato il fondatore del Collegio dei Cinesi a Napoli (1724-1732), la più antica scuola di orientalistica d'Europa (oggi, Istituto Universitario Orientale). Fu tra i primi a sostenere la necessità di formare un clero indigeno per l'evangelizzazione della Cina. Cfr. M. RIPA, *Giornale (1705-1724)*, 2 voll., introduzione, testo critico e note a cura di M. Fatica, Napoli 1991-1996; N. TCHANG-TI-C'IEN, *La fondazione del collegio cinese di Napoli (1732) e la formazione del clero cinese fatta da Matteo Ripa*, Roma 1943.

⁵¹ Cfr. YAO XINZHONG, *An Introduction to Confucianism*, 239-240. N. STANDAERT, *Xu Guangqi*, in YAO XINZHONG (ed.), *RoutledgeCurzon Encyclopedias of Confucianism*, II, 712; ID., *Yang Tingyun*, in *ibid.*, 740; ID., *Li Zhizao*, in YAO XINZHONG (ed.), *RoutledgeCurzon Encyclopedias of Confucianism*, I, 371.

⁵² Secondo W. EICHHORN, *La Cina. Culto degli antenati, Confucianesimo, Daoismo, Buddismo, Cristianesimo dal 1700 a.C. ai nostri giorni*, Milano 1983, 396: «il successo più importante di Ricci come missionario sia consistito nel tentativo riuscito di convertire una serie di cinesi colti insieme alle loro famiglie. Il Cristianesimo si trasformò allora in una questione riservata ad un piccolo gruppo di famiglie che incominciavano, analogamente a quelle confuciane, a formare tra loro un nucleo ben saldo». Sulla funzione dei legami familiari nell'assetto della società tradizionale cinese cfr. LATOURETTE, *The Chinese. Their History and Culture*, 182-242.

⁵³ Il declino è interpretato da Xu, da un lato, come la prova dell'inadeguatezza del neoconfucianesimo

Il dispositivo teoretico dell'apostolato di Paolo Xu si articola secondo tre obiettivi: dimostrare la familiarità del cristianesimo alla tradizione cinese, facendo leva anche sul ritrovamento nel 1625 della stele nestoriana di Xi'an (781) risalente all'epoca Tang (618-907); ottenere il favore imperiale verso la presenza dei gesuiti, sfruttando le loro competenze nelle scienze occidentali (es. agraria, idraulica, meccanica, ingegneria bellica) utili a fronteggiare la crisi economica e le minacce militari da parte dei mancesi; divulgare, nel cattolicesimo popolare, l'etica e la devozione religiosa cristiana, con l'istituzione delle confraternite e la pratica delle opere di misericordia spirituali e corporali (anche in opposizione alle confraternite buddiste)⁵⁴.

Il negoziato (politico, sociale e religioso) intavolato dai pilastri del cattolicesimo cinese, se non fosse stato congelato dalla controversia dei riti avrebbe, forse, potuto operare un cambiamento, a lungo termine, di vedute teologiche e contribuire a generare un modello contestualizzato di Chiesa sino-cattolica distinto dal modello romano-tridentino, conservando l'unità della fede cattolica e apostolica. I riflessi dei contrasti tanto politici quanto teologici tra gesuiti e domenicani – nonché quelli interni agli stessi ordini⁵⁵ – trasbordati dall'Europa all'Asia Orientale, la carenza in alcuni missionari di un'attitudine specifica per lo studio interdisciplinare e la traduzione culturale, l'obiezione all'inserimento graduale del cristianesimo nell'ambiente mandarino, le resistenze alla costituzione di un clero indigeno in grado di assumere la direzione della Chiesa locale, sono elementi che «hanno reso drammaticamente sterile il laboratorio più interessante dei rapporti tra identità religiosa (cristiana) e alterità culturale (cinese)»⁵⁶.

2.3. Gli orientamenti di Propaganda Fide tra l'opera del segretario F. Ingoli e l'Istruzione per i vicari apostolici in Asia Orientale

Nel periodo delle grandi esplorazioni geografiche Roma acquisì un'importanza crescente come centro di raccolta ed elaborazione del materiale etnografico prove-

e del buddismo nel regolare la vita sociale; dall'altro, come opportunità di cogliere nei saperi stranieri una soluzione all'arretratezza delle tecnologie tradizionali, soprattutto negli ambiti astronomici e militari. Cfr. D. GUIDA, *Xu Guangqi e la ricostruzione della legittimità della dinastia Ming attraverso il pensiero occidentale*, in GIUNIPERO (ed.), *Un cristiano alla corte dei Ming*, 89-102.

⁵⁴ Cfr. M. NICOLINI-ZANI, *Xu Guangqi, discepolo dell'insegnamento luminoso*, in *ibid.*, 125-142; DONG SHAOXIN, *Fede religiosa e ideali politici in Xu Guangqi alla luce della persecuzione di Nanchino*, in *ibid.*, 161-187; GUIDA, *Xu Guangqi*, 89-102. Sulla nascita e la funzione delle confraternite cattoliche nella società cinese cfr. G. ZHAO, *L'azione apostolica di Matteo Ricci vista da un cinese*, 95-99; ZHU XIAOHONG, *Le opere di carità di Xu Guangqi e il loro fondamento teologico*, in GIUNIPERO (ed.), *Un cristiano alla corte dei Ming*, 143-159.

⁵⁵ Si pensi, per esempio, alla controversia tra gli stessi gesuiti sulla scelta del nome di Dio da tradurre in cinese.

⁵⁶ M. MENIN, *Chiesa e Cina: la missione tra identità religiosa e alterità culturale*, in *Ad Gentes* 1 (2011), 3.

niente dalle missioni cattoliche «sotto forma di lettere, relazioni, carte geografiche – che ne fecero un luogo unico di conoscenza e di studio degli aspetti geografici e culturali delle regioni via via raggiunte dalle potenze cristiane e dai missionari»⁵⁷. Le strutture centrali della Chiesa cattolica non furono in grado, da subito, di rispondere adeguatamente ai cambiamenti epocali in corso di svolgimento⁵⁸. I pontefici, come già detto, affidarono l'attività missionaria ai sovrani iberici con il conferimento dei diritti e dei doveri del patronato regio. Il negoziato che fu posto in essere favorì la nascita di «una nuova primavera missionaria»⁵⁹ che, da un lato, presentò alcuni vantaggi immediati per l'espansione della cristianità: gli stati coloniali si preoccuparono del finanziamento dei viaggi e del sostentamento dei missionari; furono erette diocesi, costruite chiese, monasteri e nominati vescovi. Dall'altro, le ingerenze delle autorità politiche in materia ecclesiastica aumentarono progressivamente coinvolgendo l'attività missionaria negli affari e nelle contese coloniali tra spagnoli e portoghesi. A queste difficoltà si aggiunsero altre problematiche interne agli ambienti ecclesiali: la mancanza di attività missionaria nelle zone del mondo non interessate dall'espansione coloniale (es. alcune aree del continente americano e africano; l'entroterra indiano e cinese); le rivalità tra gli ordini religiosi; l'inadeguata formazione pluridisciplinare dei missionari europei con il conseguente mancato adattamento ai nuovi contesti, fattori che incisero marcatamente sulla questione dei riti cinesi.

«Si imponeva, dunque, categoricamente la necessità di trovare un rimedio efficace per ovviare a tutti questi mali, al fine di assicurare una migliore organizzazione missionaria, ed una sistematica evangelizzazione dei popoli [...] secondo criteri ecclesiastici e non secondo quelli coloniali, cioè con l'intento di costruire delle Chiese locali – secondo il metodo degli Apostoli, al quale il primo Segretario di Propaganda, Francesco Ingoli, si riferirà ripetutamente – e non delle Chiese coloniali»⁶⁰.

La creazione di *De Propaganda Fide* (6 gennaio 1622) rappresentò un punto di svolta decisivo per l'affermazione della nozione di territorialità del primato giuridico e spirituale del papa sulle attività missionarie e sulla Chiesa universale. Il nuovo dicastero avviò «una strategia politica in grado di limitare gli aspetti negativi del patronato regio»⁶¹, favorendo la centralizzazione dell'attività missionaria nelle mani della

⁵⁷ F. TOSI, *La memoria perduta di Propaganda Fide*, in F. INGOLI, *Relazione delle quattro parti del mondo*, Roma 1999, VII.

⁵⁸ Cfr. J. DELUMEAU, *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, Milano 1994³, 123-127.

⁵⁹ J. METZLER, *Storia della Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli o 'De Propaganda Fide'*, in *Problemi attuali dell'evangelizzazione* (Pro manuscritto), Roma 1975, 102.

⁶⁰ *Ibid.*, 103.

⁶¹ M. MARTINELLI, *La 'svolta missionaria' e le origini di Propaganda Fide: i precursori*, in *Ius missionale* 4 (2010) 96.

Santa Sede e il suo conseguente controllo sui missionari⁶². Gregorio XV diede al nuovo dicastero romano un triplice compito, così sintetizzato da J. Metzler: «promuovere l'evangelizzazione dei Popoli; assicurare ed organizzare il ministero pastorale tra i fedeli cattolici che vivevano con protestanti e ortodossi, e iniziare o continuare il dialogo con questi ultimi»⁶³. Le intenzioni del pontefice si possono riassumere in quattro passaggi chiave: svincolare le missioni dai legami patronali⁶⁴ e metterne in luce l'orientamento spirituale⁶⁵; affermare la direzione delle stesse sotto l'autorità ecclesiastica centrale del papato e arginare i conflitti tra gli ordini religiosi⁶⁶.

Il primo segretario Francesco Ingoli⁶⁷, in carica dal 1622 al 1649, riuscì a catalizzare le intenzioni di Gregorio XV dando a *Propaganda Fide* «un funzionale e lungimirante ordinamento amministrativo»⁶⁸. Le linee programmatiche da lui sviluppate insistono su cinque elementi centrali: deoccidentalizzazione e adattamento del cristianesimo (processo di acculturazione); depoliticizzazione e accentuazione del carattere religioso delle missioni cattoliche (concezione religiosa); minimizzazione del fenomeno del congregazionalismo e accentramento istituzionale della missione (concezione giuridica); reperimento di un'adeguata documentazione sulle condizioni sociali e i costumi locali, formazione linguistica e scientifica dei missionari europei finalizzata all'adattamento (concezione etnografica); istituzione e formazione del clero indigeno (concezione ecclesiologica)⁶⁹.

⁶² Cfr. P. CHIOCCETTA, *Il mondo politico e religioso all'inizio del sec. XVII*, in METZLER (ed.), *Sacrae Congregationis De Propaganda Fide memoria rerum*, I/1, 3-15.

⁶³ J. METZLER, *La situazione della Chiesa missionaria*, in *ibid.*, 105.

⁶⁴ Cfr. *Considerazioni intorno alli 15 punti contenuti nelle lettere del Collettor di Portogallo delli 8 di giugno 1630. Circa le materie della Propagazione della Fede nell'Indie Orientali, et provisione di diversi abusi cola introdotti* (25 settembre 1630), in ID. (ed.), *Sacrae Congregationis De Propaganda Fide memoria rerum*, III/2, 686-689.

⁶⁵ Il carattere spirituale delle attività missionarie è una tematica che torna di frequente nei primi documenti della Congregazione. Si veda ad esempio la *Lettera enciclica S. C. de Prop. Fide Ad Omnes Nuntios Apostolicos* (15 gennaio 1622), in *Collectanea Sacrae Congregationis De Propaganda Fide*, I, Roma 1907, 2.

⁶⁶ Sul diritto di *Propaganda* di esaminare e approvare i missionari destinati alle missioni cfr. il decreto del 24 giugno 1623, in *Collectanea*, I, 5; sull'obbligo per i superiori degli Ordini di chiedere il consenso prima di trasferire un missionario dalle zone di missione cfr. il decreto del 30 gennaio 1629, in *ibid.*, 12-13; sulla sottomissione delle missioni cattoliche all'autorità giuridica pontificia cfr. il decreto del 5 dicembre 1640, in *ibid.*, 28; sui conflitti di territorialità tra gli Ordini religiosi si veda il decreto dell'11 gennaio 1656, in *ibid.*, 36.

⁶⁷ Cfr. R. GRAY, *Ingoli Francesco*, in ANDERSON (ed.), *Biographical Dictionary of Christian Missions*, 318-319; *Ingoli Francesco*, in MONDIN, *Dizionario Storico e Teologico delle Missioni*, 249-250; J. METZLER, *Mezzi e modi per l'evangelizzazione dei popoli secondo Francesco Ingoli*, Roma 1969, 3-15.

⁶⁸ METZLER, *Storia della Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli*, 108.

⁶⁹ Sulle linee programmatiche della Congregazione cfr. ID., *Orientation, programme et premières décisions (1622-1649)*, in ID. (ed.), *Sacrae Congregationis De Propaganda Fide memoria rerum*, I/1, 146-196.

L'Istruzione per i vicari apostolici in Asia Orientale del 1659 riflette il pensiero d'Ingoli ed è considerata dai missiologi, per la sua rilevanza storica, la *magna charta* dell'adattamento culturale⁷⁰. Il documento della Congregazione insiste sull'atteggiamento da assumere nel processo d'ingresso dei missionari negli ambienti socioculturali extraeuropei e mette in luce alcuni elementi chiave per l'attività missionaria: superare il patronato; marcare il carattere spirituale delle missioni e proibizione per i missionari di impegnarsi in attività temporali; orientare la diffusione del cristianesimo sul modello della Chiesa apostolica, che ha acquisito alcuni elementi significativi del mondo greco-romano traducendoli in chiave cristiana; conservare e proteggere le consuetudini dei popoli extraeuropei; formare il clero indigeno; scegliere i candidati per le missioni in base alle loro capacità di adattamento al temperamento e ai costumi indigeni; curare la corrispondenza tra missioni e *Propaganda*; centralizzazione dell'attività missionaria; evitare le ingerenze tra istituti religiosi nelle zone di missione; evitare le controversie o risolverle pacatamente; tradurre la Bibbia e la dottrina nelle lingue locali; fondare scuole per l'educazione cristiana della popolazione indigena. L'*Istruzione*, da un lato, mette in crisi lo schema del patronato fondato sull'alleanza tra corona e papato; dall'altro, si discosta dal metodo dell'accomodamento ricciano che si confrontava con i processi tipici dell'ambiente cinese, insistendo sulla conversione della classe dominante, e interagiva con elementi interdisciplinari che toccavano, inevitabilmente, anche alcune questioni politiche (es. la riforma del calendario cinese). Il documento si chiude con il suggerimento di leggere alcune opere utili alla formazione dei missionari destinati alle missioni delle Indie Orientali. Non si fa, tuttavia, alcun riferimento agli scritti di Valignano, Ricci o di altri gesuiti coevi. Tra le opere del tempo si raccomandano, in particolare, «la vita di san Francesco Saverio e soprattutto le sue lettere [...]. Leggete anche il Vericello soprattutto quella parte che tratta dei problemi relativi ai Cinesi. Leggete Bozio e [...] Tommaso di Gesù»⁷¹. L'*Istruzione*, pur presentando l'intenzione di valorizzare il patrimonio delle tradizioni culturali indigene, non riuscì, tuttavia, ad orientare in maniera fruttuosa gli sviluppi della questione dei riti, né a limitare il sopravvento dell'etnocentrismo europeo nel pensiero e nella prassi missionaria a discapito dei popoli nativi.

Le indicazioni sull'adattamento di *Propaganda Fide*, le linee sull'accomodamento elaborate da Valignano e gli sviluppi del metodo ricciano, pur esprimendo una discontinuità con la grammatica della missione coloniale, non superarono del tutto la visione etnocentrica del cristianesimo europeo. A riguardo, D. Bosch mette in luce alcune delle ragioni che hanno limitato il successo delle strategie di adattamento inta-

⁷⁰ Cfr. *Ad Vicarios App. Societatis Mission. ad exteris*, in *Collectanea*, I, 42-43; MARCOCCHI, *Colonialismo*, 62-88; BOSCH, *La trasformazione della missione*, 321-323; SIEVERNICH, *La missione cristiana*, 100-101; 323-324.

⁷¹ MARCOCCHI, *Colonialismo, Cristianesimo e culture extraeuropee*, 88.

volate in epoca moderna. Anzitutto, non includevano la modifica dell'impianto teologico occidentale. L'utilizzo degli elementi culturali tradizionali era per lo più inteso come una concessione fatta ai cristiani indigeni e non come processi di *receptio fidei* e di inculturazione finalizzati alla trasformazione del cristianesimo in una forma locale. Potevano, infatti, essere impiegati quegli elementi percepiti dalle istanze ecclesiali e dalla teologia del tempo come neutrali, naturalmente buoni e non contaminati da significati religiosi "pagani". La scelta degli elementi ritenuti adatti implicava una concezione disarticolata della cultura che poteva essere grossomodo scomposta in elementi isolabili l'uno dall'altro e riconducibili nel solco della Tradizione cristiana occidentale⁷². In seconda istanza, l'adattamento era una questione che interessava solo i territori extraeuropei. Il termine "adattamento" veicolava l'idea di un cambiamento facoltativo e superficiale del cristianesimo locale e non interessava i contenuti della fede trasmessi. In ultimo, l'iniziativa dell'adattamento veniva presa principalmente, se non esclusivamente, dai missionari e non dai nuovi convertiti. Le Chiese locali erano, infatti, concepite come giuridicamente, economicamente e spiritualmente dipendenti dalle Chiese europee o assoggettate alle politiche del patronato⁷³.

Il modello coloniale prevalse *de facto* sulle linee programmatiche di *Propaganda* fino alla prima metà del Novecento, quando l'idea della conquista spirituale continuava a fare da guida per l'evangelizzazione. Nonostante ciò, «l'iniziativa romana contribuì notevolmente a separare la missione dagli interessi politici e commerciali»⁷⁴ del tempo, pur determinando una più marcata dipendenza delle Chiese extraeuropee da quelle del vecchio continente. L'indebolimento missionario che si registrò nel Settecento, dovuto al groviglio delle vicende politiche che investirono la Chiesa cattolica in epoca illuminista, contribuì a eclissare le strategie di adattamento e la ricerca di un approccio interdisciplinare alle culture indigene⁷⁵.

Per il rilancio dell'attività missionaria si dovrà aspettare la seconda metà dell'Ottocento, quando fiorirono nuovi istituti e associazioni specializzate nell'invio di per-

⁷² È bene precisare che la complessità delle culture sarà messa in luce solamente a partire dagli studi antropologici dell'Ottocento, che andranno poi ad influenzare il rinnovamento missionario del XX secolo e la nuova concezione di evangelizzazione delle culture che dal Vaticano II in avanti prenderà piede in termini di inculturazione e contestualizzazione del messaggio di fede. Per un'introduzione alla teologia dell'inculturazione nella stagione si rimanda a COLZANI, *Missiologia contemporanea*, 129-185.

⁷³ «Si tratta di qualcosa di facoltativo, e comunque soltanto di una questione di *metodo*, di *forma*, e non di *contenuto*. La filosofia sottostante era quella di una divisione tra "nocciolo" e "guscio". La fede, nei termini in cui era concepita e canonizzata nella chiesa occidentale (in altri termini, il *depositum fidei*), era il nocciolo autentico; i rivestimenti culturali di coloro presso cui si recavano i missionari erano il guscio sacrificabile. Nel processo di adattamento il nocciolo doveva rimanere intatto, ma adattato alle forme della nuova cultura, la quale doveva essere adattata a sua volta, al "nocciolo": BOSCH, *La trasformazione della missione*, 620.

⁷⁴ STEVERNICH, *La missione cristiana*, 101.

⁷⁵ Cfr. BOSCH, *La trasformazione della missione*, 366-399.

sonale per le missioni estere⁷⁶. I contenuti dell'*Istruzione* del 1659 furono ripresi in tre istruzioni successive di *Propaganda Fide*: la *De clero indigena* del 1845 sul clero indigeno; la *Quae a praesulibus* del 1883 per i vicari apostolici in Cina sulle qualità dei missionari e sul divieto di occuparsi di questioni temporali; la *Cum postremis* del 1893 per i vescovi dell'India sull'ordinazione del clero indigeno⁷⁷. Nonostante i richiami del magistero all'adattamento e alla decolonizzazione, gli atteggiamenti eurocentrici ed etnocentrici continuarono a persistere lungo tutto il XIX secolo⁷⁸.

Per un cambiamento di vedute sul rapporto tra la Chiesa e le culture locali si dovranno attendere gli sviluppi teologici e missiologici del Novecento, quando i temi dell'adattamento culturale, della formazione della Chiesa locale e il riconoscimento dei valori presenti nelle altre religioni interessarono più da vicino il magistero ecclesiastico. Ne sono una testimonianza le encicliche *Maximum illud* (1919) di Benedetto XV, *Rerum ecclesiae* (1926) di Pio XI, *Evangelii praecones* (1951) e *Fidei donum* (1957) di Pio XII, *Princeps pastorum* (1959) di Giovanni XXIII, le costituzioni conciliari *Gaudium et spes* e *Lumen gentium*, assieme ai decreti *Nostra aetate* e *Ad gentes*.

Annotazioni conclusive

Le analisi sviluppate hanno consentito di mettere in luce gli elementi portanti del paradigma missionario coloniale, riassumibili in tre concetti chiave: la negoziazione giurisdizionale (il patronato) per la gestione delle attività missionarie; l'etnocentrismo europeo (visione eurocentrica del mondo); la deculturazione come soluzione d'incontro dei missionari con le culture indigene. Si tratta di un modo di pensare e di porre in essere la missione di evangelizzare caratterizzato da una circolazione di significati sostanzialmente unidirezionale, che procede dal mondo occidentale cristiano ai nuovi mondi scoperti. Le principali implicazioni ecclesologiche di tale processo sono state l'impianto di Chiese particolari decontestualizzate dalle culture locali e, non di rado, l'alienazione del cristianesimo dal vissuto storico, culturale e religioso (*background*) delle popolazioni o dei gruppi convertiti.

⁷⁶ Cfr. *ibid.*, 403-409. Sulla nascita di nuovi organismi e istituti missionari cattolici e protestanti cfr. SIEVERNICH, *La missione cristiana*, 132-137; J. LLUNGA MUYA (ed.), *Le Pontificie Opere Missionarie. Statuti, Storia e Teologia*, Città del Vaticano 2006.

⁷⁷ Cfr. *Collectanea*, I, 543; *Collectanea*, II, 188.192.288.

⁷⁸ «L'etnologia di questo tempo fu fortemente influenzata dal senso di superiorità, che interpretava evolutivamente le culture extraeuropee. Così la monumentale e influente opera *The Golden Bough* (1890) di James Frazer vide l'apice della civiltà raggiunto, dopo gli stadi provvisori della magia e della religione, nella scienza e nella cultura europea»: SIEVERNICH, *La missione cristiana*, 128. Cfr. G. GOYAU, *Rôle civilisateur des missionnaires*, Bruxelles 1924.

Nel corso dell'indagine è stato poi constatato che il colonialismo spirituale e intellettuale – per quanto predominante – non ha del tutto impedito la diffusione di pratiche di evangelizzazioni differenti, seppure molto circoscritte e non esuli da risvolti problematici. Sono stati esaminati, in via esemplificativa, alcuni elementi teoretici di discontinuità col paradigma coloniale – quali l'accomodamento, la traduzione culturale, il concetto di deoccidentalizzazione delle missioni estere – relativi all'esperienza missionaria in Asia orientale.

Il modello coloniale e l'ideale della conquista spirituale, nonostante le eccezioni virtuose riscontrabili tanto in Asia quanto negli altri continenti, s'imposero nella prassi missionaria fino alla prima metà del XX secolo. Saranno il rinnovamento missionario del primo Novecento e il Concilio Vaticano II a offrire i contributi decisivi per lo sviluppo di una grammatica dell'evangelizzazione delle culture dai tratti post-coloniali che sarà poi sviluppata nella stagione post-conciliare in termini di inculturazione del messaggio di fede e di contestualizzazione teologica ed ecclesiologica.

Riassunto

Il contributo traccia un itinerario storico e concettuale sul tema del rapporto tra Chiesa e culture, circoscritto ad alcune questioni ermeneutiche e prospettive ecclesologiche (dominanti e di discontinuità) relative all'epoca della missione coloniale con particolare attenzione al contesto dell'Asia Orientale. L'indagine ricava dall'analisi di alcuni eventi esemplificativi della storia della missione e di specifiche nozioni delle indicazioni utili alla qualificazione della tematica del rapporto tra la Chiesa e le culture locali in chiave post-coloniale. Il contributo precisa, inoltre, il significato delle nozioni adoperate e dei processi implicati nell'argomento in oggetto, anche alla luce delle indicazioni provenienti dall'antropologia sociale e culturale.

Abstract

The paper tackles the relationship between the Church and local cultures tracing the historical and conceptual evolution of the subject. It focuses on hermeneutical questions and ecclesiological perspectives at the time of the colonial mission, especially in the East Asian context. The analysis selects showcases from the history of the mission and specific notions able to provide some hints for a post-colonial interpretation of Church/local-cultures relationship. Furthermore, the paper draws from theories and approaches of social and cultural anthropology to define the concepts used and the processes ingrained within the analysed relationship.

