

Inculturazione e sfida educativa

Cristiano Casalini

Non coarctari a maximo, contineri tamen a minimo, divinum est.

0.

Lo scandalo di una religione monoteista (e che perciò si ritiene universale) è quello della *differenza*¹. La dottrina rivelata – sia la rivelazione dettata direttamente da Dio o per interposto profeta – non ammette pluralismo: il conflitto di interpretazioni, se c'è, non si dà tra ermeneutiche egualmente legittime, ma soltanto tra verità ed errore.

Ciò vale a maggior ragione nel caso in cui una religione di questo tipo si fondi sul precetto che il *logos*, fattosi carne, ha assegnato a un gruppo di uomini la fondazione della sua Chiesa. La pretesa universalità di una tale religione deve affrontare fin da subito la contraddizione della storicità di questo evento: dell'essere accaduta in un dato luogo e in un dato tempo, con palese esclusione di una umanità che quel dato luogo e quel dato tempo non ha condiviso.

Si crea una tensione irrisolvibile tra testo sacro e costruzione del dogma, tra religiosità e religione, tra individuo e *ecclesia*, tra atemporalità dell'esperienza di fede e storia dell'istituzione. Qui lo scandalo: la dottrina è una sola, derivata senza errore dal testo rivelato, e l'istituzione della chiesa, con tutti i necessari corollari dogmatici che essa deve trarre dal testo rivelato – ma che nel testo non sono esplicitamente o coerentemente dichiarati – non può permettersi né alcuna novità né alcun cambiamento. La teologia speculativa (che è scienza di Dio e di quel Testo) deve coincidere con quella positiva (che è scienza dei concili e dei decreti della Chiesa).

¹ Sterminata la letteratura cristiana su questo problema. Mi limito qui ad indicare alcuni titoli di riferimento: H. U. von Balthasar, *La verità è sinfonica*, Milano, Jaca Book, 1979², H. De Lubac, *Cattolicesimo. Gli aspetti sociali del dogma*, Roma, Studium, 1948 (ristampata in H. de Lubac, *Opera omnia*, vol. 7, Milano, Jaca Book, 1978); Id., *Per una teologia delle missioni*, Milano, Jaca Book, 1975 (ristampata in H. de Lubac, *Opera Omnia*, vol. 6: *Mistica e mistero cristiano*, Milano, Jaca Book, 1979, pp. 165-224, col titolo: «Il fondamento teologico delle missioni»); J. Daniélou, *Dio e noi*, Milano, Bur, 2012. Sulla questione del rapporto tra unità e temporalità nel cristianesimo, v.di l'ormai classico O. Cullman, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, Bologna, Il Mulino, 1965.

Allo stesso modo in cui non sembra possibile che un concilio o un papa sconfessino un loro predecessore, così non è possibile che i culti professati dai fedeli nei più diversi o remoti luoghi in cui la religione si è diffusa presentino un grado (pur) minimo di tollerabile diversità.

Per il cattolicesimo, il primo tipo di contraddizione è stato superato (a fatica e non senza contrasti) nel secolo XIX, con una semplice negazione, ovvero con il concetto di *infallibilità*, dietro il quale è stato anche possibile offuscare le più evidenti incongruenze. Sul secondo tipo di contraddizione, invece, si è prodotta nel tempo una vera e propria storia interna alla storia più generale del cattolicesimo, generata dagli spostamenti della linea della chiesa tra la polarità del centro e quella della periferia, tra la linea di Roma e quella adottata nei paesi di missione. Questi spostamenti sono stati sempre provocati dall'urgenza per i missionari di rendere più efficace la loro azione di proselitismo e di adottare strategie comunicative più adatte ai popoli da evangelizzare, ed è un'urgenza che in certi casi ha spinto verso una trasformazione tale del culto cristiano da risultare inaccettabile per la cattolicità stessa, difesa da Roma.

Tra i momenti più significativi di questa storia, merita senz'altro una attenzione particolare la stagione aperta dal Concilio Vaticano II, durante lo svolgimento del quale la "periferia" – secondo la ricostruzione di J. W. O'Malley – ha assunto una rilevanza rispetto al "centro" come mai era accaduto in tutta la cosiddetta "epoca tridentina", e il magistero della Chiesa si è spostato dal giuridicismo di canoni e decreti allo stile pastorale dell'esempio e del pagnirico². Con tali coordinate, la linea di tensione tra unità della dottrina e pluralità dei culti accettati ha inevitabilmente curvato verso la *differenza*, non senza generare tensioni anche di lunga durata.

1.

Inculturazione è un termine emerso nel patrimonio culturale della Chiesa cattolica, ed in particolare nell'ambito della Compagnia di Gesù, per esprimere il rapporto che il Cristianesimo instaura e/o deve instaurare con le culture con cui entra in contatto, e che ha goduto poi di notevole fortuna nell'ambito della catechesi e della dottrina sull'evangelizzazione. Fu infatti formalmente adottato da papa Giovanni Paolo II nella sua esortazione apostolica *Catechesi Tradendae* nel 1979 e, da allora, è divenuto uno di quegli slogan che si sentono

² Introducendo il suo *Cos'è successo nel Vaticano II*, O'Malley elenca così i tre principali problemi che vennero ad emersione durante il Concilio: « 1) Le situazioni in cui il cambiamento è opportuno nella Chiesa e gli argomenti con cui lo si può giustificare; 2) il rapporto tra centro e periferia nella Chiesa ovvero, più concretamente, la giusta distribuzione dell'autorità fra il papato, comprese le congregazioni (dipartimenti o uffici) della Curia vaticana, e il resto della Chiesa; 3) lo stile, il modello, in base al quale esercitare questa autorità» [J. O'Malley, *Cos'è successo nel Vaticano II*, Milano, Vita e Pensiero, 2010, p. 10].

spesso ripetere, ma raramente se ne sono approfonditi il significato storico e il contesto applicativo.

Il primo ad usarlo, per quanto in una accezione generica, fu Péter Nemeshegyi durante un incontro della Commissione Teologica internazionale (1972). Lo si sentì ripetere durante il Sinodo sull'evangelizzazione (1974); ma il momento in cui veramente è osservabile l'ingresso della parola *inculturazione* nel gergo pastorale della Chiesa è quello della XXXII Congregazione Generale della Compagnia di Gesù (1974), durante la quale venne usato proprio questo termine per rispondere alle sollecitazioni provenienti dalle remote province della Compagnia (si potrebbe dire, per estensione, dalla Chiesa stessa) a dare forma nuova all'evangelizzazione dei popoli, raccogliendo così la sfida lanciata pochi mesi prima dai padri sinodali.

Nel corso degli ultimi anni la Chiesa ha voluto esprimere più pienamente la sua cattolicità prestando maggior attenzione alla diversità dei suoi membri. Più che per il passato, essa cerca oggi di assumere l'identità dei gruppi e delle nazioni, e le loro aspirazioni sia a uno sviluppo socio-economico sia a una intelligenza del mistero cristiano, che siano in accordo con la storia e le loro proprie tradizioni³.

Fu la XXXII Congregazione generale a lanciare il tema: per la prima volta nella storia della Compagnia, infatti, il concetto di *inculturazione* venne fatto oggetto dei lavori di una specifica commissione, dapprima denominata "*de indigenizatione*", ma poi ragionevolmente cambiata in "*de inculturatione*". La Commissione lavorò alla stesura di una esplicita dichiarazione a riguardo, ma decise anche di redigere il decreto 5 "La promozione dell'opera di inculturazione della fede e della vita cristiana" demandando al Preposito generale il compito di dare «ulteriore sviluppo e una più ampia promozione dell'opera di inculturazione in tutta la Compagnia» [Decr. 5, n.2]⁴.

Ad essere investiti dall'applicazione del concetto di *inculturazione* non furono soltanto, per quanto emerge dai lavori della commissione, l'immaginario esotico o la dimensione "geografica" del vivere missionario⁵; la commissione aveva infatti di mira una estensione di questo concetto alla dimensione storica, grazie alla quale fu possibile parlare di «nuova incarna-

³ *Decreti della Congregazione Generale XXXII d. C. d. G. 1974-1975*, Roma 1977, p. 80.

⁴ Un ulteriore sviluppo che la Congregazione richiedeva al Preposito generale «raccomandandogli prima di tutto che, considerata attentamente insieme ad esperti la cosa, invii lettere o istruzioni a tutta la Compagnia sulla necessità che si promuova tale opera nella Compagnia e da parte della Compagnia» [Ibid., p. 89].

⁵ Dal comma 1 del decreto si evince che quest'opera era pensata prevalentemente nei riguardi delle culture del mondo non occidentale, dell'Africa e dell'Asia, non escluse parecchie regioni dell'America Latina. Il motivo di ciò va cercato anche nella non trascurabile (e inedita) presenza numerosa di padri nativi di quei continenti. Cfr. *Decreti della Congregazione Generale XXXII d. C. d. G. 1974-1975*, cit., p. 26.

zione del Vangelo» anche nel mondo Occidentale, divenuto esotico rispetto al Cristianesimo a causa della secolarizzazione e della diffusione delle cosiddette *ideologie atee*.

La Chiesa sa oggi che il problema della «inculturazione» non si pone soltanto in rapporti ai valori culturali propri a ciascuna nazione, ma anche in rapporto ai valori nuovi e universali che nascono da una comunicazione approfondita e continua tra le nazioni: la Compagnia di Gesù deve rendere il suo servizio alla Chiesa in tale compito di «aggiornamento» o inculturazione del Vangelo in questi nuovi valori di dimensione spirituale⁶.

Dalla Congregazione generale usciva così un'urgenza (tradurre lo spirito conciliare di "aggiornamento" in un atteggiamento missionario specifico), ma non una definizione univoca del concetto di *inculturazione* né, soprattutto, un'indicazione chiara di cosa comportasse una tale definizione per l'opera della Compagnia nel mondo. A rispondere a queste esigenze provvide Pedro Arrupe, che diede seguito al decreto 5 redigendo una lettera (14 maggio 1978) proprio sul concetto di inculturazione, divenuta celebre, che liberò di fatto questo tema alla discussione teologica dei successivi venti anni.

In questa, come in altre lettere di Arrupe, è possibile rendersi pienamente conto di quanto questo Preposito generale sia stato anche uomo di dottrina e speculazione, ben oltre quell'immagine di "uomo pratico" che ha lungamente affascinato cronisti e storici. Arrupe svolse il tema dell'inculturazione avendo bene a mente tre obiettivi precisi: 1) corrispondere a quello spirito di aggiornamento giovanneo che aveva generato tanto entusiasmo nella chiesa e nella Compagnia; 2) corrispondere alla necessità emersa nel medesimo Concilio di riequilibrare i pesi anche teoretici interni alla chiesa in favore della "periferia" (dove il cattolicesimo ormai era religione più diffusa che non nel primo mondo); 3) dare un senso nuovo e positivo ad una pratica di "adattamento" del

⁶ Ibid., p. 81. Sull'identificazione di inculturazione con aggiornamento, valore chiave del Concilio Vaticano II, e sulle conseguenze dell'incarnazione del Vangelo in un contesto ateo (comunista), rimando al mio *Lo spirito della frontiera. Pedro Arrupe: giustizia e educazione, "I problemi della pedagogia"*, LVI, 1-3 (2010), pp.155-180. Quanto al rapporto culturale tra evangelizzazione e umanesimo ateo, *topos* della letteratura cattolica e cattolico-comunista dagli anni '50 agli anni '70, la letteratura è vasta, e popolata da autori non trascurabili. V.di Mattei, F., *Ragione e antiragione in Roger Garaudy*, Bulzoni, Roma 1987; e Id., Roger Garaudy. *Mon tour du siècle*, "Educazione. Giornale di pedagogia critica", 2 (2012), pp. 89-108. Una anticipazione della tensione concettuale tra religione cristiana e ideologie atee del Novecento viene offerta da mons. Suenens nel suo *La chiesa in stato di missione*, Roma, Coletti, 1956: «Quando Cristo si impadronisce di un uomo, la presa soprannaturale è istantanea, ma l'influenza di questa presa su tutto il suo essere e sull'ambiente nel quale si inserisce avverrà secondo una lenta progressione in lotta con il gioco combinato dei fattori naturali e sociali. [...] Una volta che si è compresa questa lentezza, dovuta non a Dio ma alle cause seconde normali, si può accentuare senza timore il legame necessario tra l'evangelizzazione e la umanizzazione del mondo [pp. 38-39]. Sull'incontro tra cristianesimo e umanesimo, oltre alle opere di Daniélou e de Lubac, si veda, per un diverso approccio, J. M. Gonzalez-Ruiz, *Il cristianesimo non è un umanesimo*, Assisi, Cittadella, 1967.

cristianesimo che i Gesuiti avevano adottato fin dalle origini, ma che aveva anche causato loro storici problemi.

Seguire il ragionamento di Arrupe su questi tre assi significa cercare di dare risposta a tre domande fondamentali anche oggi, e ad un corollario pedagogico/educativo: Che cosa significa “inculturazione”? Qual è il problema posto alla Chiesa dal concetto di “inculturazione”? Ed, infine: quali sono le ricadute pratiche, sulla vita e l’opera del cristiano, del concetto di “inculturazione”?

2.

Inculturazione, nell’uso che ne fece Arrupe, voleva significare qualcosa di diverso da ciò che l’antropologia, come disciplina, chiamava allora *ac-culturation* o *en-culturation*. Con la prima si designa infatti il processo di incontro e ibridazione tra due culture differenti, incontro reso possibile dai “punti di contatto” che queste hanno in partenza, cioè da ciò che esse hanno di comune prima del loro reciproco adeguamento. Con la seconda, invece, si designa il processo di educazione di un individuo da parte del suo ambiente sociale, già dotato di valori condivisi, pratiche, abitudini e costumi, processo che solitamente coinvolge l’individuo durante l’infanzia. Si tratta di ciò che in pedagogia viene normalmente chiamato educazione informale. *In-culturazione*, secondo Arrupe, vuol invece significare l’incontro del Cristianesimo con le culture, ed in particolare con le culture diverse da quella con cui il Cristianesimo è stato storicamente più in contatto: la cultura europea.

Inculturazione significa incarnazione della vita e del messaggio cristiano in una concreta area culturale, in modo tale che questa esperienza non solo riesca a esprimersi con gli elementi propri della cultura in questione (il che sarebbe soltanto un adattamento superficiale), ma diventi il principio ispiratore, normativo e unificante, che trasforma e ricrea quella cultura dando origine a una “nuova creazione”⁷.

Questo incontro è necessariamente asimmetrico, non avviene – secondo Arrupe – cioè allo stesso piano: una cultura è un insieme determinato di norme, consuetudini, valori morali – è in sostanza un *ethos* – che appartiene ad una data società, in un dato momento del suo esistere. Il Cristianesimo è invece anzitutto una religione, una religione che si concepisce come *la* religione, universale e cioè cattolica: come ha detto Henri De Lubac in *Catholicisme*, essa comprende ed abbraccia tutta l’umanità anche nel momento in cui non si è ancora geograficamente estesa ai popoli di tutto il globo⁸. È ciò che intende Origene quando dice: «Per orbem terrae, ecclesiae latitudo diffusa», esprimendo cioè, come altri Padri della Chiesa, più un’esigenza intrinseca che

⁷ P. Arrupe, *Lettera sull’inculturazione (14 maggio 1978)*, in *Inculturazione. Concetti, problemi, orientamenti*, Roma, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1979, p. 145.

⁸ H. De Lubac, *Cattolicesimo. Gli aspetti sociali del dogma*, cit.

non uno stato di fatto⁹. La Chiesa comprende ed abbraccia le culture di tutti i popoli, ma non tutto delle culture dei popoli:

l'influsso innovatore e trasformatore dell'esperienza cristiana in una cultura contribuisce, dopo una possibile crisi di confronto, a una nuova coesione di questa cultura. In secondo luogo, aiuta ad assimilare quei valori universali che nessuna cultura è capace di esaurire. Inoltre, invita ad entrare in una nuova e più profonda comunione con altre culture, in quanto tutte sono chiamate a formare, arricchendosi e completandosi mutuamente, un "variopinto tessuto" della realtà culturale dell'unico pellegrinante Popolo di Dio¹⁰.

Quando Arrupe usa la parola "inculturazione", dunque, sta guardando proprio all'asimmetria dell'incontro: se si ponesse sullo stesso piano, il cristianesimo sarebbe a sua volta una semplice cultura, e verrebbe così a coincidere ed esaurirsi con la cultura europeo-occidentale (ed anzi, addirittura solo una parte di essa). L'incontro si trasformerebbe perciò in un mero "adeguamento" del Cristianesimo alla cultura con cui entra in contatto. Perderebbe la sua unità. Il cristianesimo degli africani sarebbe infatti sostanzialmente diverso da quello dei cristiani cinesi, da quello dei cristiani sudamericani e, alla fine, da quello degli europei, cioè da quello di Roma¹¹.

Il cattolicesimo esige unità: e anche nel periodo del concilio Vaticano II, il grado massimo di tensione verso la differenza, o verso il pluralismo, poteva corrispondere a quanto un teologo degli stessi anni di Arrupe, Hans Urs von Balthasar, scriveva sul concetto di verità, ovvero che è "sinfonica": suona su registri diversi ma la melodia è una sola. Allo stesso modo Arrupe intende l'"inculturazione": essa trae origine dal fatto determinante che Cristo è anzitutto l'incarnazione di Dio; incarnazione, cioè il luogo concreto in cui Dio (il Dio dei cristiani e, per gli stessi cristiani, di tutti i popoli) entra nella storia facendosi uomo tra gli uomini.

⁹ Sullo stesso argomento si veda l'interessante articolo *Il problema dell'inculturazione oggi*, comparso su "La civiltà cattolica", quaderno 3082 (18 novembre 1978), pp. 313-322.

¹⁰ P. Arrupe, *Lettera sull'inculturazione* (14 maggio 1978), in *Inculturazione. Concetti, problemi, orientamenti*, cit., p. 146.

¹¹ Più recentemente, padre Sorge ha delineato il profilo di ciò che un gesuita intende per inculturazione: «L'inculturazione non è un «accomodamento» a mentalità e a costumi mutevoli, quasi che, per rendere accettabile il Vangelo, esso vada ridotto solo ad alcuni suoi aspetti o annacquato. L'inculturazione non è neppure sinonimo di eclettismo o di sincretismo, quasi si tratti di mettere insieme elementi eterogenei, presi alcuni dalla fede cristiana e altri dalle differenti credenze religiose o concezioni culturali. Nemmeno è la ricerca di una minima verità comune, per fermarsi a questa, rinunciando all'annuncio integrale di tutta la verità. L'inculturazione invece è un processo aperto che, muovendo dagli elementi positivi (e contrastando quelli negativi) di una data cultura, la faccia evolvere verso l'accettazione sempre più piena della verità, quale risplende in Cristo» [B. Sorge, *Nuova evangelizzazione e comunicazione di massa*, in "Aggiornamenti Sociali", 2 (1997), p. 107].

Il prefisso “in” vuol richiamare proprio questo legame con l’*in*-carnazione, e così la definizione, per Arrupe, è finalmente data: l’inculturazione non è altro che l’incarnazione del Cristianesimo entro una cultura come *lievito* di quella cultura. Dice il gesuita: «Il Vangelo da una parte non si può separare dalla cultura, ma deve andare fino al fondo di essa, trasformandola e purificandola, allo stesso tempo arricchendosi di tanti valori quanto vi apportano le culture. Dall’altra parte, il Vangelo non si identifica con nessuna cultura; sta sopra di esse».

3.

Il fatto che il termine “inculturazione” emerga proprio dalla cultura gesuitica non è casuale. Fin dagli inizi la Compagnia, nella sua missione evangelizzatrice, ha dovuto fare i conti o con culture si erano allontanate dal cattolicesimo occidentale, o con culture che poco o nulla avevano di storicamente condiviso con il Cristianesimo; ovvero la fede, che i missionari gesuiti dovevano annunciare, doveva essere compresa ed accettata da popoli che ne erano ignari o che fino ad allora erano rimasti all’oscuro perfino dell’esistenza degli stessi europei (per i pellerossa erano gli ormai celebri “uomini bianchi”, mentre per i melanesiani erano “gli uomini rossi”)¹².

Sul primo fronte, contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare, non fu la Riforma a costituire l’ambito di sperimentazione di una rinnovata inculturazione del cristianesimo cattolico. Certo, il cattolicesimo germanico, combattendo direttamente sul fronte, avrebbe risentito in modo notevole della cultura (soprattutto dell’etica) protestante, acquisendo caratteristiche specifiche che ne avrebbero accompagnato lo sviluppo fino al Concilio Vaticano II. L’ambito su cui, invece, si applicò per prima una sensibilità cattolica in direzione dell’inculturazione fu quello del cristianesimo ortodosso dei popoli slavi, presso i quali l’attività di proselitismo era resa ancor più difficile rispetto a quelli dell’Europa centrale in conseguenza di una frattura culturale consumata – sotto il profilo teologico – centinaia di anni prima. Abbiamo testimonianza di questa sensibilità, e della tensione a cui la difficoltà della sfida sottoponeva l’unità dottrinale cattolica, in diversi scritti del gesuita mantovano Antonio Possevino (1539-1611), la cui intensa attività diplomatica

¹² Arrupe fa risalire l’attitudine gesuitica verso l’inculturazione alla spiritualità del fondatore: «La spiritualità ignaziana, con la sua visione unitaria della storia della salvezza e il suo ideale di servizio a tutto il genere umano [...] fu un tentativo geniale, al dire degli specialisti, di incorporare la sensibilità e le caratteristiche culturali del secolo XVI nella corrente della spiritualità cristiana, senza però arenarsi in un’epoca, la sua, ma piuttosto mantenendo attivi sia il dinamismo dello Spirito che la creatività umana nel corso della storia, in un costante processo di necessario adattamento a tutti i paesi e a tutti i tempi» [P. Arrupe, «Lettera sull’inculturazione» (14 maggio 1978), in *Inculturazione. Concetti, problemi, orientamenti*, cit., p. 147].

per conto di Gregorio XIII ed educativa per conto della Compagnia (fondò i collegi più importanti dei paesi baltici), gli consentì una frequentazione assidua della cultura ortodossa.

Dopo aver trattato la pace tra la Polonia di Stefano Bathory e la Russia di Ivan il Terribile (il cui resoconto apologetico è tracciato dal Possevino nella sua *Moscovia*), Possevino ebbe modo di riflettere e scrivere intorno alle differenze di dottrina e cultura tra il cattolicesimo romano e l'ortodossia dei *Ruteni*. Il risultato di queste riflessioni, in cui si rivela un apologeta molto meno aggressivo nei confronti degli ortodossi che non nei confronti di luterani e calvinisti, si riversa nelle pagine di alcuni pamphlet sulla liturgia, ma soprattutto in un libro dell'opera più importante di Possevino, la *Bibliotheca Selecta*, interamente dedicato al modo di trattare *amabilmente* i Ruteni. In questo libro, Possevino traccia i contorni necessari alla penetrazione del cattolicesimo in una mente slava, e i primi lineamenti dell'inculturazione.

La variabilità e la necessità di un adattamento della dottrina al *genius loci* è, secondo Possevino, una condizione imprescindibile per lo stesso Cristianesimo. Frutto forse della cultura cabbalistica ed ermetica dell'umanesimo a cui il Possevino aveva attinto durante la sua formazione, oppure di un saper pratico che aveva maturato durante i suoi lunghi e incalzanti viaggi, il concetto a cui si deve il corollario dell'inculturazione è quello della presenza in tutte le culture, in tutte le lingue, in tutti i popoli di alcune *scintille di quella verità* che risale, attraverso la Scrittura, alla mente di Adamo. Per questo, perfino nei contesti cattolici, Possevino suggerisce che, tra la sicurezza "monolitica" della dottrina di Tommaso d'Aquino o la plastica mobilità del *genius loci*, è sempre e senz'altro il secondo a dover essere preferito dal gesuita in cerca di anime da convertire:

Ergo omnis doctrina duas res consequatur, soliditatem, quae omni temeritate vacet, & consensionem. [...] Quae vero opiniones (cuius cumque auctoris sint) in aliqua provincia, vel civitate, multos Catholicos graves, doctos, & pios offendere scientur, eas expedit ut nemo doceat aut defendat, quamvis alibi sine offensione doceantur.¹³

Sul secondo fronte, ovvero su quello dell'incontro con culture che poco o nulla avevano avuto a che fare col Cristianesimo, occorre ricordare le incredibili trasformazioni a cui l'immaginario occidentale, proprio nel periodo della fondazione della Compagnia, era andato incontro. Come dice Carl Schmitt in *Terra e Mare*, la modificazione della percezione spaziale (le scoperte geografiche e astronomiche) ha sempre preceduto e determinato trasformazioni radicali nella cultura europea.

Siamo così nella seconda metà del Cinquecento, le Americhe sono state scoperte da poco più di mezzo secolo, il Portogallo va assestando le sue rocce-

¹³ *Bibliotheca Selecta*, L. I, cap. VII "De cultura ingeniorum perspicacium, & hebetum", p. 41 lettera c.

forti commerciali dall'India alla Cina, dalle Molucche fino al Giappone. Interi popoli, diversissimi tra loro e portatori di civiltà altrettanto variegata, con culture a volte raffinatissime e tecnologie complesse (pensiamo al Celeste Impero cinese e al Giappone, per esempio), non sanno nulla o quasi del Cristianesimo. I Gesuiti dovettero anzitutto affrontare il problema di come annunciare il Cristianesimo a questi popoli, e sanno benissimo che non sarà con la scolastica ed il latino che si faranno capire da loro. L'atteggiamento che ne deriva è radicalmente nuovo, e la cosa non è di poco conto: il mito infatti della *naïveté* dei popoli selvaggi, di una loro "nascita" al momento dell'incontro con gli scopritori-conquistatori-evangelizzatori europei, era allora e sarà duramente persistente nella cultura occidentale. Come dice l'antropologo Marshall Sahlins, tale mito sarà così radicato nella cultura europea, da contagiare, attraverso la stagione illuminista, le più moderne discipline antropologiche:

Certe illusioni nate dalla presa di coscienza occidentale della "civilizzazione" si sono così rivelate più illuminanti. [...]Anzitutto, analizziamo le lacune associate al carattere cosiddetto *non storico* delle culture indigene – chiaramente in contrasto con la progressività occidentale. Margaret Jolly rimarca che quando *noi* cambiamo, c'è progresso, ma quando sono *loro* che cambiano, in particolare per adottare alcune delle nostre ricette di progresso, essi subiscono una perdita di cultura. Dunque, prima del loro incontro con noi, gli abitanti delle Americhe, dell'Asia, dell'Australia o delle isole del Pacifico erano "aborigeni" e "puri". È come se essi non avessero avuto relazione storica con altre società, non fossero mai stati costretti ad adattarsi gli uni agli altri. Di più, fino alla comparsa degli Europei, essi erano stati «isolati» – cioè semplicemente noi non eravamo stati là. Essi erano «lontani» e «sconosciuti» – cioè erano lontani da noi, e noi non eravamo al corrente della loro esistenza.¹⁴

Di fronte al gesuita appena sbarcato in Oriente (nelle Indie occidentali il problema è analogo, come testimonia l'opera straordinaria di José de Acosta)¹⁵ si pone anzitutto un problema di lingua: passi pure (poniamo che l'antropologia non abbia accertato il contrario) che la religiosità sia un dato naturale umano, e che perciò tutti i popoli stiano coltivando una qualche forma di culto, e che quindi possano cogliere il cristianesimo come un'altra forma religiosa, ma come tradurre concetti come Trinità, Incarnazione, Madre di Dio, Resurrezione e così via? Il Cinese non possiede queste parole, non può

¹⁴ M. Sahlins, *La lanterna dell'antropologo*, Milano, Medusa, 2012, p. 19.

¹⁵ José de Acosta, *Historia natural y moral de los Indios*, 1590. Nel Proemio dell'opera, il gesuita Acosta si dimostra consapevole della novità che la sua antropologia storica introduceva nella evangelizzazione dei popoli delle Indie: «Molti autori hanno scritto diversi libri, e relazioni del Nuovo mondo [...] ma fin'ora non ho visto autore, che dichiarare le cagioni, e le ragioni di tali novità [...] nè meno ho trovato libro, il cui argomenti sia dei fatti, e dell'istoria dei medesimi indiani antichi» [J. de Acosta, *Historia Naturale e morale delle Indie*, traduzione di Bernardo Basa, Proemio al Lettore]. Acosta si occupò anche del catechismo degli Indi in *Doctrina Christiana y Catecismo para instrucción de indios... con un Confesionario*, ed. trilingüe (Lima 1584; ed. facs. Madrid, 1985). V.di anche Thayne R. Ford, *Stranger in a foreign land: José de Acosta's Scientific realization in XVI century*, 1998.

possederle perché la sua religione e la sua cultura non hanno il Cristianesimo alle spalle. Ecco allora la prima difficoltà: Matteo Ricci, uno dei primi gesuiti entrati in Cina, si trova a dover redigere un catechismo, e lo compone in lingua cinese: è il celebre *Tianzhu shilu*, che traduce il concetto cristiano di “Dio” con “Signore del Cielo”. Ma cosa capivano, in realtà, i Cinesi con questa espressione? Era per loro del tutto inedita? Naturalmente no, e già questo fatto indica uno specifico stile gesuita verso la differenza: Ricci aveva consapevolmente usato un’espressione del confucianesimo originario (*Xianru*), contro quella neo-confuciana che interpretava il Cielo (*Tian*) nel contesto metafisico di un principio razionale (*li*) e di un’energia fisica, ma impersonale (*qi*). Il catechismo cristiano si inseriva linguisticamente, in realtà, in una disputa tutta interna alla religione cinese. E altrettanto naturalmente questo catechismo ebbe qualche problema con Roma.

La lingua, dunque, innanzitutto. E il Cristianesimo che adegua i suoi concetti ai termini usati dai cinesi. Ma – come diceva Lutero – la lingua è il fodero in cui è custodito il coltello dello spirito. Il pensiero concreto coincide con le parole o, per dirla à la Wittgenstein, con i giochi linguistici *usati* in contesti sociali determinati. Per questo si può parlare di un adeguamento linguistico del Cristianesimo alle culture dei popoli. Ma, oltre la lingua, ci sono altri problemi. Il Cinese che vede arrivare un gesuita si chiede subito chi sia, e quale ruolo quest’uomo svolga nella sua società; e quand’anche gli si rispondesse che il gesuita è un “sacerdote”, egli non riuscirebbe a comprendere a quale delle varie categorie cinesi di “sacerdote” esso corrisponda: esistevano infatti i bonzi, i mandarini (che sono più uomini di cultura che non di religione) ecc... I missionari prima di Ricci avevano fallito proprio nel dare questa risposta. Consapevoli che si dovesse stabilire un contatto e, quindi, si dovesse divenire familiari con le tradizioni del popolo ospitante, i missionari precedenti (non conoscendo adeguatamente la cultura cinese) avevano sbagliato la scelta, e si erano fatti passare per omologhi dei bonzi buddisti.

Ricci invece, avendo a lungo studiato la cultura cinese, si rende conto che i bonzi non sono ascoltati come predicatori, sono ritenuti rozzi, e non svolgono le funzioni che il sacerdote svolge in Europa: sceglie così di qualificarsi con un’altra figura del panorama culturale e religioso cinese, e cioè di come mandarino, scommettendo tutto il suo prestigio sulla cultura e conoscenze matematiche occidentali impiegate per *maravigliare* un popolo così raffinato e interessato¹⁶. Sarà lui – non i finti bonzi – ad entrare a corte dell’Imperatore:

¹⁶ Dice Adolfo Nicolás, attuale Preposito generale della Compagnia di Gesù, commentando il *De amicitia* ricciano tradotto in cinese: «L’amicizia è dunque lo stile, la maniera di guardare e abitare il mondo, che lo modella, lo cambia e lo rinnova. Matteo Ricci comprende che è al confucianesimo più antico che deve fare riferimento, se vuole riuscire a comunicare il Vangelo in un contesto così lontano nello spazio e nello stile, quale quello del «Paese di Mezzo» (l’espressione cinese per designare la Cina). Divenendo amico, egli stesso cambia, cresce, diventa in maniera più consapevole servitore di quel Cristo che è l’amico di ogni uomo,

Perciò, s'impegnò in una vera e propria opera di «inculturazione» della fede, traducendo il messaggio cristiano nei termini, nei simboli e nelle categorie della cultura confuciana. Allontanandosi dal modo comune di pensare degli ecclesiastici del tempo, che facevano coincidere la evangelizzazione con la diffusione della cultura occidentale, il padre Ricci si mise a tradurre il messaggio cristiano nei concetti e nei termini della cultura confuciana ufficiale. Grazie a questo impegno e ai suoi scritti scientifici e apologetici (tuttora ritenuti tra i migliori modelli della letteratura cinese), molti dotti cinesi e numerosi mandarini trovarono la via della fede e chiesero il battesimo.¹⁷

L'esempio di Matteo Ricci è indicativo per capire il secondo livello di “adeguamento” che i Gesuiti hanno operato sul Cristianesimo quando si è trattato di comunicarlo ai popoli.

C'è un terzo livello, ed è quello dell'“inculturazione”: quali riti, quale spiritualità, quale spazio di introiezione e “personalizzazione” della religione può essere accettato da parte del Cristianesimo, senza perdere la sua essenza e sfigurarsi fino a divenire irriconoscibile? Questa è la domanda che i gesuiti, Ricci e Valignano in particolare, si pongono nei confronti della loro missione. I Cinesi, infatti, una volta riconosciuta l'autorevolezza dei “mandarini occidentali” e finalmente ascoltati nella propria lingua, facevano fatica ad abbandonare la propria tradizione, gli usi e i costumi per abbracciare qualcosa di totalmente inedito per loro. L'atteggiamento diffuso tra i cinesi disponibili alla conversione, osservato da Ricci, era piuttosto quello di cercare e riconoscere uno spazio nel Cristianesimo per alcuni, se non tutti, i riti e i culti tenuti in precedenza. Il peso attribuito al culto della Madonna, per esempio, non avrebbe potuto essere lo stesso voluto dal Concilio di Trento: Maria non poteva essere declinata come la stessa figura del culto occidentale. Per i gesuiti di allora, e di oggi, l'inculturazione significava trovare il punto di equilibrio tra la forma e la sostanza del Cristianesimo, questa dovendo rimanere identica a se stessa, quella potendo tagliarsi come un abito su misura. Si dirà: si tratta pur sempre di adeguamento da parte del Cristianesimo, e perciò di sua trasformazione. In realtà, il concetto di inculturazione sottolinea proprio il processo inverso: è il Cristianesimo che si arricchisce di valori che la cultura europea (sottolineo, la cultura) non conosce, di cui l'occidente non è portatore. In un certo senso, il Cristianesimo raggiunge la sua universalità scoprendosi nei valori coltivati da culture che lo incontrano solo in un dato momento della storia, proprio quando il Cristianesimo pensava di essere costruito per sempre, un messaggio finalmente confezionato. Invece, esso si nutre della sua apertura, è sempre in dialogo col tempo.

l'amico che si è incarnato nella vita di ogni uomo. Anche Matteo Ricci è stato modellato dall'incontro con i cinesi» [A. Nicolás, *Matteo Ricci: l'amicizia come stile missionario*, in “Aggiornamenti sociali”, 3 (2010), p. 177].

¹⁷ B. Sorge, *La Chiesa apre alla Cina*, in “Aggiornamenti sociali”, 12 (2001), p. 815.

D'altronde, la prima inculturazione del Cristianesimo avviene fin dalle origini: occorre infatti risalire a Paolo, per trovare la prima ibridazione tra l'ispirazione ebraica e la cultura ellenica e latina del suo tempo. Oggi non c'è chi non riconosca che la religione cristiana sia il prodotto dell'incontro culturale tra Gerusalemme, Atene e Roma. Il messianismo ebraico, la filosofia greca, la cultura giuridica romana sono i tre pilastri, le tre culture, in cui il Cristianesimo si è inculturato per la prima volta, dando vita alla società occidentale. Una struttura di questo genere appare in tutta la sua problematicità a Daniélou, il quale, ragionando intorno alla prospettiva dell'incontro tra cristianesimo e civiltà in epoca moderna, ritorna sui problemi incontrati dal cristianesimo al tempo della sua prima diffusione:

Il cristianesimo si è talmente radicato nella cultura occidentale, ne ha derivato a tal punto le forme teologiche, le forme liturgiche, le organizzazioni comunitarie che non si vede come potrebbe riuscire a sciogliersene. Non bisogna dimenticare tuttavia che un passaggio di questo genere si verifica alle origini del cristianesimo. Ma questo trasferimento del mondo semitico al mondo greco-latino è stato appunto una operazione delicatissima che ha richiesto secoli. Quando S. Giovanni ha tradotto l'ebraico *dabar* con il greco *logos*, ha compiuto un gesto di grande audacia.¹⁸

E prima ancora di questa traduzione, già quella alessandrina della Bibbia ebraica aveva rappresentato un evento – secondo Daniélou – «di portata incalcolabile». Ma queste traduzioni hanno richiesto tempo e sforzo, e hanno incontrato non piccole difficoltà¹⁹. Si pensi dunque a quelle incontrate dal cristianesimo con i guaraní del Paraguay, i mandarini cinesi, gli inuit, i tibetani, i maori, i senegalesi, nessuno dei quali possedeva nelle sue strutture culturali o sociali alcuno dei tre pilastri sopra menzionati, fondandosi queste culture su paradigmi e concetti radicalmente differenti. La vocazione universale del Cristianesimo ne impedisce la limitazione alla forma culturale europea: non sarebbe né universale, né tanto meno cattolico.

Ciò pone il grande problema dell'unità e cattolicità della Chiesa. La Chiesa deve essere *Ecclesia una*, una sola Chiesa, perché non vi è che un solo Dio, un solo Battesimo, un solo Cristo. Ma questa unità della Chiesa è, nello stesso tempo, una unità cattolica: l'unità delle civiltà, delle nazioni nella Chiesa, nel rispetto delle loro diversità singole. Ora, v'è sempre la tentazione di ridurre l'unità all'uniformità, di concepirla sotto forma di una centralizzazione, sul piano dell'organizzazione, o sotto forma d'un modo comune di espressione per quanto riguarda le formulazioni teologiche. Ma l'unità vera è quella che è nello stesso tempo cattolicità; quella che internamente all'unità della fede, all'unità della Chiesa, all'unità del dogma, all'unità dell'Eucarestia, si esprime attraverso il differenziarsi delle mentalità, delle culture, delle civiltà.²⁰

¹⁸ J. Daniélou, *Saggio sul mistero della storia*, Brescia, Morcelliana, 1957, p. 47.

¹⁹ «La parola *logos* era carica di risonanze panteistiche o razionalistiche che è stato necessario eliminare. Le eresie dei primi secoli sono state la espressione delle resistenze della lingua greca alle nuove realtà che le si voleva far esprimere» [*Ibidem*].

²⁰ *Ibid.*, p. 53.

4.

Vengo all'ultima domanda: quali le ricadute pratiche sul cristiano (a questo punto posso aggiungere, occidentale) del concetto di inculturazione? Dopo il Concilio Vaticano II – durante il quale si segnarono gli interventi di Maximus V Saigh, maronita capace di mostrare ad un vasto pubblico la Chiesa cattolica orientale come il prodotto storico di un'inculturazione diversa da quella latina²¹ – il concetto di “inculturazione” è divenuto determinante nella pratica del cristiano. Come ritiene O'Malley, si è spostato il baricentro europeizzante della “cultura cristiana” – il Concilio disinnescò di fatto san Tommaso e la scolastica, base della formazione seminariale dei preti, aprì il dialogo inter-religioso e spinse l'ecumenismo, dando nuova linfa e nuovo spirito al tema dell'evangelizzazione dei popoli – e hanno iniziato a rientrare, dalle terre di maggior diffusione del Cristianesimo (quelle non europee) contributi teologici e culturali capaci di incidere sulla dottrina.

In certi casi, e proprio secondo un specifico stile conciliare, questi contributi hanno de-intellettualizzato il problema, come possiamo vedere in un recentissimo contributo di Peter Turkson, Presidente del Pontificio consiglio della giustizia e della pace:

Ammiriamo davvero tanto i doni che questi missionari hanno portato dall'Europa e dal Nord America. Poiché essi hanno introdotto e adattato tali doni alle situazioni locali, possiamo usare il termine «inculturazione», che al tempo di Ricci era una inculturazione cosiddetta «alta»: la trasmissione della cultura umanistica italiana ed europea con l'intento di «condurre» l'intelletto dell'uomo confuciano alla verità e all'etica cristiana, riuscendo a trovare la base morale naturale comune per la comprensione della proposta cristiana. Oggi, dato che «le società camminano e le culture hanno a che fare con la storia», l'inculturazione si gioca sul terreno dell'incontro, nella vita quotidiana, umile, nascosta di coloro che hanno sì una domanda di senso religioso, ma che non riconoscono più quella comune base morale naturale che li rende aperti all'accoglienza della novità cristiana.²²

La de-intellettualizzazione dell'inculturazione, frutto in realtà dello *Zeitgeist* conciliare, è maturata fino ad oggi, sotto la spinta anche del pontificato wojtiliano, decisamente orientato verso la pastoralità – e, in questo aspetto, senz'altro continuo rispetto al Vaticano II.

De-intellettualizzandosi, il tema dell'inculturazione è divenuto eminentemente un tema educativo, ed è stato interpretato in molti casi come un problema di “tecnica” dell'incontro tra le culture, di comunicazione tra il cristiano e il non-cristiano.

La condizione di asimmetria fondamentale in cui si trovano le strutture cristiano-cattoliche diffuse nel mondo rispetto ai soggetti che si relazionano

²¹ J. W. O'Malley, *Cos'è successo al Concilio Vaticano II*, Milano, Vita e Pensiero, 2010.

²² P. K. A. Turkson, *La Compagnia di Gesù, una storia aperta*, in “Aggiornamenti sociali”, 6 (2010), pp. 458-459.

ad esse, siano essi singoli migranti o interi popoli, pone infatti il problema dell'inculturazione entro il quadro di una relazione tipicamente educativa.

Tale asimmetria, che in termini di analisi delle relazioni di potere (per come evidenziato dallo strutturalismo francese degli anni '60 e '70) espone perfino l'agire caritatevole alla riproduzione ideologica dello sfruttamento capitalistico, ha inizialmente spinto larga parte della pedagogia cattolica a teorizzare le condizioni di una relazione educativa *peer-to-peer*, antiautoritaria e de-strutturata. In questo senso va interpretata la direzione fondamentale delle pedagogie di un Illich o di un Freire; ma in questo senso vanno interpretate anche le tensioni teologiche (pratiche, oltre che teoriche) che hanno contraddistinto il cattolicesimo centro e sud-americano negli anni '80. Il concetto pedagogico di fondo era che l'unica condizione di possibilità non-ideologica per l'inculturazione del Cristianesimo è il realizzarsi pratico di una simmetria tra i soggetti-in-educazione: realizzarsi che Illich vede al di fuori dell'educazione formale; che Freire vede nella coscienza dell'oppresso e che i teologi della liberazione vedono nell'eliminazione delle strutture di perpetuazione dell'ingiustizia sociale.

I problemi teologico-politico-sociali sollevati da queste risposte alla questione educativa posta da un'inculturazione de-intellettualizzata, hanno imposto alla Chiesa un cambio di rotta, che troviamo perfettamente esemplificato nelle considerazioni del Presidente della Congregazione per la Dottrina della Fede., l'allora card. Ratzinger. Nel 1993, in un discorso pronunciato ai Vescovi dell'Asia, egli dichiarava: «Non dovremmo più parlare di “inculturazione”, ma di incontro di culture o di “interculturalità”». L'interculturalità «appartiene alla forma originaria del cristianesimo» e implica sia un'attitudine positiva verso le altre culture e verso le altre religioni che ne costituiscono l'anima, sia un'opera di purificazione e un “taglio coraggioso” indispensabile a ogni cultura che voglia restare aperta e viva.

Ratzinger riposizionava così il problema dell'inculturazione su un piano teorico, e, proprio per disinnescare l'aspetto tensivo e/o rivoluzionario delle recenti interpretazioni, avanzava una critica del concetto, per sostituirlo con quello di “interculturalità” (che avrà così larga fortuna nelle scienze sociali). In questo modo, il concetto perdeva ogni connotato “attualistico” per riguadagnare una dimensione statica (osmotica, forse; *liquida*, ma non certo dialettica) in cui il cristiano poteva ritrovarsi finalmente in pace con la sua coscienza anti-capitalistica e, al contempo, libero di attrezzarsi per “comunicare” meglio il messaggio religioso ad un portatore di cultura altrà.

Mentre la cultura gesuita, seguendo le tracce di Pedro Arrupe, continuava a ricercare l'azione nell'incontro tra cristianesimo e culture, la strada aperta da Ratzinger consentiva una traduzione didattica della questione interculturale. Il piano del discorso era così spostato, e – apparentemente nel rispetto del Vaticano II – le scuole cattoliche potevano collocarsi all'avanguardia della didattica interculturale, sia nel contesto occidentale (penso ai tanti progetti di questa natura che si svolgono ancora oggi durante l'anno scolastico nelle

scuole primarie), sia nel contesto di missione. Se la prima enciclica di Benedetto XVI ha riguardato proprio la Carità, dichiarandone i possibili sviamenti quando non illuminata dalla fede, il motivo va ricercato nel coerente atteggiamento del card. Ratzinger di fronte al reagente culturale che proprio in terra di missione riporta la questione dell'inculturazione su un piano pratico rivoluzionario, anziché tecnico-didattico.

In questo, tuttavia, l'inculturazione di Arrupe (e, come abbiamo visto, di un Ricci) viene definitivamente depotenziata da un punto di vista teorico e dottrinale, e si riduce a quella strategia dell'"accoglienza" che abbiamo visto e che, come massima ambizione, può avere quella di trasformare il cristiano in uno smaliziato educatore.

Vi insiste infatti da qualche anno in particolare la CEI: il problema dell'educazione, in tempo di migrazione e globalizzazione, pone anzitutto il problema di personalizzare il messaggio nei riguardi di un destinatario portatore di proprie caratteristiche genetiche, di suoi interessi, di una sua storia (individuale, familiare, sociale), ma soprattutto di una cultura propria. Ciò che invece indicava Pedro Arrupe col problema dell'inculturazione, era la conversione del problema educativo da questione meramente tecnico-comunicativa a correlato indispensabile della dimensione teologica nell'incontro tra religione e culture. In tale contesto, l'educazione diventa potentissima prassi rivoluzionaria, sia per le culture altre sia per lo stesso cristianesimo:

La trasformazione dell'umanità deve avvenire secondo l'ideale di questa vita trinitaria, per cui tutti possiedono tutto in comune perché tutti esistono in comunione e dandosi vicendevolmente, e, ricevendo se stesso nell'altro, vivono in perfetta reciprocità [...].Così come il Figlio assunse mediante l'Incarnazione la particolarità di una natura umana, lo Spirito è presente in tutte le particolarità di ogni nuova inculturazione, manifestando la ricchezza della Chiesa, Corpo Mistico di Cristo.

In questa azione dello Spirito si giustifica il legittimo e ragionevole pluralismo nell'unità della Chiesa. Ogni manifestazione rappresenta il tutto della Chiesa, riflessa in una particolarità. Così la Chiesa realizza la sua cattolicità²³.

Il Cristianesimo non verrà veicolato, come fosse un messaggio da trasmettere, con maggiore o minore precisione, attraverso fini o meno fini tecniche comunicative, ma sarà la germogliazione di un seme religioso inserito in una cultura individuale, che rende viva quella cultura e forma una personalità.

Riferimenti bibliografici

AA.VV., *Inculturazione: Concetti, problemi, orientamenti*, Roma, Ed. Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1979.

²³ P. Arrupe, *Lettera sull'inculturazione» (14 maggio 1978)*, in *Inculturazione. Concetti, problemi, orientamenti*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma 1979, pp. 316-317.

- F.-V. Anthony, *Ecclesial praxis of inculturation. Towards an Empirical-theological Theory of Inculturizing Praxis*, Roma, LAS, 1997.
- H. Carrier, *Vangelo e culture da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Roma, Città Nuova, 1990.
- Y.M. Congar, *Cristianisme comme foi et comme culture*, in AA.VV., *Evangelizzazione e culture*, (Atti del congresso internazionale scientifico di missiologia. Roma, 5-12 ottobre 1975), Roma, Urbaniana University Press, 1976, pp. 83-103.
- G. De Fiore, *Strategie di evangelizzazione nell'oriente asiatico tra Cinquecento e Settecento*, in G. Martina, U. Doveve, *Il cammino dell'evangelizzazione. Problemi storiografici*, Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 97-162.
- M. Dhavamony, *Inculturazione. Riflessioni sistematiche di antropologia sociale e di teologia cristiana*, Roma, San Paolo Edizioni, 2000.
- M. Fini, *Evangelizzazione e inculturazione*, in Studio Teologico Accademico Bolognese, *Teologia ed evangelizzazione*, a cura di E. Manicardi, Bologna, EDB, 1993.
- P. Hünermann, *Evangelización y cultura en la historia de la Iglesia*, in AA.VV. (Colegio Máximo de San José – Facultad de Teología – Universidad del Salvador), *Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1988, pp. 27-49.
- L. La Bella (a cura di), *Pedro Arrupe. Un uomo per gli altri*, Bologna, Il Mulino, 2007.
- A. Marazzi, *Lo sguardo antropologico: processi educativi e multiculturalismo*, Roma, Carocci, 1998.
- G. Martina, *Evangelizzazione e inculturazione*, in G. Martina, U. Doveve, *Il cammino dell'evangelizzazione. Problemi storiografici*, Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 9-39.
- L. Meddi, *Cultura e catechesi: un rapporto naturale*, in S. Currò (a cura di), *Alterità e catechesi*, Torino, Ldc, 2004, pp. 51-67.
- A. Nicolás, *Matteo Ricci: l'amicizia come stile missionario*, in "Aggiornamenti sociali", 3 (2010), p. 177
- J. W. O'Malley, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, Milano, Vita e Pensiero, 2010.
- R. Panikkar, *L'incontro indispensabile: dialogo delle religioni*, Milano, Jaca Book, 2001.
- Id., *Pace e interculturalità*, (a cura di M. Carrara Pavan), Milano Jaca Book, 2002.
- Id., *Pluralismo e interculturalità*, (a cura di M. Carrara Pavan), Milano, Jaca Book, 2009.
- A. A. Roest Crolius, T. Nkéramihigo, *What is So New about Inculturation?*, Gregorian & Biblical BookShop, 1991.
- M. Sahlins, *La lanterna dell'antropologo*, Milano, Medusa, 2012.
- E. Scognamiglio, A. Trevisiol (a cura di), *Nel convivio delle differenze: il dialogo nelle società del terzo millennio* (atti del Convegno internazionale promossa da, Pontificia Università Urbaniana, Facoltà di Missiologia, Pontificio

- consiglio per la cultura, Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso, Pontificia Università Urbaniana, 11-12 gennaio 2007), Roma, Urbaniana University Press, 2007.
- A. Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, Wipf & Stock, 2006
- B. Sorge, *Nuova evangelizzazione e comunicazione di massa*, in “Aggiornamenti Sociali”, 2 (1997), p. 107
- Id., *La Chiesa apre alla Cina*, in “Aggiornamenti sociali”, 12 (2001), p. 815.
- P. Stockmeier, *Ellenismo e cristianesimo*, in K. Rahner (ed.), *Sacramentum Mundi*, Morcelliana, Brescia, 1975, 3, pp. 429-442.
- R. F. Thayne, *Stranger in a foreign land: Josè de Acosta's Scientific realization in XVI century*, 1998.
- P. K. A. Turkson, *La Compagnia di Gesù, una storia aperta*, in “Aggiornamenti sociali”, 6 (2010), pp. 458-459.