

Dizionario di Teologia Fondamentale (diretto da René Latourelle - Rino Fisichella), voce "Inculturazione", pp. 576-593.

I. PROBLEMATICA: 1. *Semantica del termine* - 2. *Fondamento biblico-teologico* - 3. *Nuova coscienza della necessità di una inculturazione* - 4. *Elementi indispensabili per una evangelizzazione inculturata* - 5. *Dati elementari di un modello di inculturazione* (M.C. Azevedo)

II. INCULTURAZIONE DEL VANGELO: 1. *Le lezioni della storia* - 2. *Nuovi aspetti dell'inculturazione* - 3. *Criteri dell'inculturazione* - 4. *Estensione dell'inculturazione* (H. Carrier).

1 Problematica**1.1 Semantica del termine**

È a partire dal Concilio Vaticano II, e soprattutto dal sinodo sull'evangelizzazione nel 1974 e dalla successiva pubblicazione della *Evangelii Nuntiandi* (8.12.1975) di Paolo VI, che nella riflessione teologica e nella prassi ecclesiale si va approfondendo la sensibilità al rapporto fede-cultura. Questo rapporto viene comunemente indicato col termine *inculturazione*. Questa non è un modismo teologico, missiologico o pastorale, ma una qualifica indispensabile della --> *rivelazione*, della --> *evangelizzazione* e della riflessione *teologica*. La rivelazione è avvenuta effettivamente nel contesto di un popolo e nel quadro evolutivo della sua formazione socioculturale (Eb 1,1-2). L'*evangelizzazione* deve allo stesso modo prendere in considerazione la realtà socioculturale molto diversificata dei suoi destinatari. La riflessione *teologica* si è sempre svolta anch'essa dentro e a partire da un universo socioculturale identificabile, che è significativo per la comprensione, interpretazione e valutazione di ciò che viene prodotto teologicamente.

Inculturazione è un termine teologico che ha una connotazione antropologico-culturale. Si distingue dalle nozioni puramente antropologiche di *acculturazione* (processo di trasformazioni di una persona o di un gruppo umano quando vengono a contatto con una cultura che non è la loro), di *enculturazione* (concetto analogo a *socializzazione* che indica un processo di iniziazione di una persona o di un gruppo alla propria cultura o società), di *transculturazione* (termine che denota o la presenza di determinati elementi culturali attraverso varie culture, o il trasferirsi etnocentrico e unidirezionale di elementi culturali da una cultura dominante a un'altra cultura, in generale subalterna). Si distingue pure da *adattamento*, preso come il corrispondere fenomenologico dell'evangelizzatore (modi di essere e di agire) e del messaggio (traduzione ed espressione) alla cultura destinataria.

Con *inculturazione* si indica il processo attivo a partire dall'interno stesso della cultura che riceve la rivelazione attraverso l'evangelizzazione e che la comprende e traduce secondo il proprio modo di essere, di agire e di comunicare. Mediante il processo di evangelizzazione inculturata viene gettato nel terreno della cultura il seme evangelico. Il germe della fede viene allora a svilupparsi nei termini e secondo l'indole peculiare della cultura che lo riceve.

L'*inculturazione* è dunque un processo di evangelizzazione per mezzo del quale la vita e il messaggio cristiano sono assimilati da una cultura in modo tale che non solo essi si esprimono attraverso gli elementi propri di tale cultura, ma vengono pure a costituirsi principio ispiratore, allo stesso tempo norma e forza di unificazione che trasforma, ricrea e rilancia la cultura stessa (Arrupe).

Inculturazione implica pertanto e connota sempre un rapporto tra *fede e cultura / e*, realtà che toccano e abbracciano la totalità della vita e della persona umana, sul piano individuale e comunitario. Per --> *fede* cristiana non si intende qui l'assenso razionale a un corpo di idee o di dottrine, nemmeno l'organizzazione religiosa, sociologicamente identificabile, di un insieme di credenze

o di un sistema simbolico di rituali e discipline. Fede cristiana è presa qui come la piena risposta esistenziale di accettazione data da una persona o da un gruppo umano al dono vivo di Dio in Gesù Cristo. Per *cultura* si intende qui non soltanto il gruppo umano in se stesso (dato etnologico) o ciò che di fenomenologico se ne può scrivere a riguardo (dato etnografico); nemmeno solo l'insieme dell'agire umano sulla natura o il complesso di creazioni dello spirito umano e delle sue espressioni d'ogni tipo (arte, scienza e tecniche). Il *termine cultura* viene qui assunto come l'insieme di sensi e significati, di valori e modelli, soggiacenti o incorporati all'azione e comunicazione di un gruppo umano o di una società concreta e da essi considerati espressioni proprie e distintive della loro realtà umana.

L'*inculturazione* non è quindi un atto, ma un processo; suppone cioè e include storia e tempo. È un processo attivo che esige reciproca accoglienza e dialogo, coscienza critica e discernimento, fedeltà e conversione, trasformazione e crescita, rinnovamento e innovazione. *Inculturazione* suppone interazione tra *fede viva* e *cultura viva*. Non è dunque archeologia culturale. Il processo di evangelizzazione inculturata non porta ad assolutizzare in astratto una cultura storica che si presuma valida, ma solo nella realtà del suo passato.

Inculturazione suppone interazione della fede con la /le cultura/e, così come questa/e esistono dal vivo, nel loro processo dinamico che integra tradizione e mutamento, fedeltà alle origini e nuove creazioni. L'*inculturazione* non si riduce nemmeno a una archeologia teologica. Il messaggio biblico-evangelico, fedele a se stesso e al Dio che si rivela in e per Gesù Cristo, viene però annunciato a persone e gruppi concreti. Le espressioni, le accentuazioni, le formulazioni, le mediazioni della comprensione si regolano sui ritmi umani. Esse devono accordarsi ai contesti specifici della vita in cui si attua il processo evangelizzatore. Come mostra la pedagogia di Jhwh nell'Antico Testamento, di Gesù e di Paolo nel Nuovo, e della chiesa sotto l'azione dello Spirito nel corso della storia, il processo di evangelizzazione articola tra loro le dimensioni di educazione e di --> comunicazione. L'una e l'altra presuppongono e implicano attenzione all'interlocutore, al suo universo caratteristico, al suo contesto storico, al suo livello di apprendimento e capacità di assimilazione. Metodologicamente non ci può essere dunque un modo unico e uniforme di evangelizzare. Evangelizzatore ed evangelizzando sono entrambi soggetti del processo e devono essere attenti ai rispettivi quadri storico-culturali e all'azione peculiare dello Spirito Santo.

Inculturazione, infine, non è un processo che privilegia l'evangelizzazione della *cultura* a detrimento o in sostituzione dell'evangelizzazione della società. Cultura e società sono concetti e realtà distinti; ma ogni cultura ha espressioni sociali, e ogni società poggia su presupposti culturali che essa sceglie e propugna, trasmette e rende effettivi. Ci può essere maggiore o minore coincidenza tra l'humus culturale di un gruppo umano e il quadro concreto delle sue mediazioni e istituzioni sociali. Ci può anche essere rottura e divergenza tra le due realtà. Nell'evangelizzazione inculturata è dunque implicito il rapporto *fede-cultura-società*. L'evangelizzazione inculturata non si dà quindi solo nel trasferimento o nella modificazione di linguaggi e metodi, di riti e simboli, di organizzazione e norme, di modi esterni di fare e di

esprimersi. Essa deve spingersi più a fondo fino a raggiungere i fondamenti, le radici della cultura (EN 19) cioè i suoi sensi e criteri di giudizio, la sua visione del mondo, l'ispirazione tacita o manifesta, ma realmente determinante, della prassi socio-culturale di questo gruppo umano e che si traduce nella elaborazione dinamica e nelle trasformazioni storiche del suo *éthos* socio-culturale. L'evangelizzazione inculturata tocca così il livello più profondo della realtà umana, sul piano individuale o sociale. Si attua dunque al livello della persona e a partire da essa, tenendo presente la complessa rete di relazioni delle persone tra loro e con Dio (EN 20), in una dinamica di conversione individuale e comunitaria. L'evangelizzazione si attua pure in tutto l'ambito delle espressioni etiche della fede, che portano con sé l'esigenza di trasformare e di perfezionare le strutture della società.

1.2 Fondamento biblico-teologico

Il fatto in sé dell'inculturazione è antico quanto la storia stessa della salvezza. La relazione di Dio con l'umanità, in particolare col popolo di Israele, testimonia questa rivelazione che Dio fa di sé come un dono gratuito, tenendo conto di contesti socioculturali ben definiti. L'inculturazione presuppone l'universalità del piano salvifico di Dio e la potenziale capacità di rispondergli da parte di tutti gli esseri umani, a partire dalla diversità socio-culturale in cui vivono. Da questo punto di vista è paradigmatica la realtà storica del popolo *d'Israele*. C'è una molteplicità di culture che rientrano nella elaborazione socio-culturale di questo popolo e si traducono nella realtà nomade o sedentaria delle sue tribù. Dio si serve di questa pluralità culturale (Mesopotamia, Egitto, Canaan, Persia, giudaismo postesilico, ellenismo, tardo giudaismo, cultura greco-romana) per veicolare all'umanità sfaccettature varie del suo mistero. Dio fa pure un uso non simultaneo ma successivo di tali culture, senza che il loro susseguirsi implichi rigetto, negazione o sostituzione dello stadio precedente. Si ha un processo continuo e discontinuo, interattivo e integrativo tra i vari elementi culturali, processo che farà di Israele un referenziale storico-culturale importante e inconfondibile per il processo di inculturazione (DV 15-16).

Questa manifestazione di Dio si compie a partire dalla realtà stessa della vita del popolo e dall'evolversi della comprensione che tale popolo viene ad avere di se stesso e del suo Dio. È un Dio che si comunica al popolo attraverso persone, situazioni, avvenimenti, espressioni contingenti e relative (DV 13). Da un lato, non si può assolutizzare una cultura, neppure quella di Israele, come modo unico e fisso di esprimere la rivelazione di Dio, pur restando Israele un referenziale indispensabile e decisivo, precisamente perché in questo popolo si è avuta l'inculturazione di Dio stesso in Gesù Cristo. D'altro lato però, non si può escludere nessuna cultura dalla sua condizione potenziale di essere in qualche modo portatrice di rivelazione, allo stesso modo che non si può privilegiare una cultura come mediazione preferenziale della rivelazione. Questa affermazione ha il suo fondamento nella fede e il suo sostegno nella realtà effettiva della storia della salvezza. Va quindi oltre una semplice equità in relazione alle culture, postulato dell'antropologia culturale.

L'inculturazione è dunque un problema di ordine teologico, sia pure avvalendosi della costatazione e dell'analisi antropologica della molteplicità delle culture, come espressione diversa della profonda unità umana. Il Verbo che è Dio, e senza cessare di esserlo, si fa pienamente uomo in *Gesù Cristo* (Gv 1,1-14; Fil 2,5-8). Traduce e realizza così, mediante l'incarnazione, la forma primigenia e più radicale di inculturazione. L'incarnazione si compie in uno spazio e tempo culturale definito e per questo verso dà la portata teologica del popolo di Israele e l'ispirazione fondamentale di ogni processo di inculturazione. Con l'incarnazione la natura divina assume la natura umana: Dio si fa uomo; relazione

da natura a natura. Con l'inculturazione la natura divina si traduce mediante *questo uomo* in questo popolo, in questa cultura, in questo gruppo umano nei quali si colloca, in questo tempo e in questo spazio, questo individuo umano che è Gesù. Mediante l'incarnazione, il Verbo, fatto uomo in Gesù, è uomo come lo sono tutti gli esseri umani. Mediante l'inculturazione, il Verbo si fa uomo come lo sono alcuni esseri umani, nella realtà diversificata della loro cultura e della loro società: i giudei del tempo di Gesù. Storicamente, in Gesù il Verbo si è fatto ugualmente e allo stesso tempo uomo-come-ogni-essere-umano (livello della natura) e uomo-ma-noncome-ogni-essere-umano (livello della cultura), perché giudeo (Beauchamps).

L'inculturazione che si compie oggi mediante il processo di evangelizzazione è come una replica di quella inculturazione realizzata esistenzialmente in Gesù. Fondata teologicamente e cristologicamente nel mistero dell'incarnazione, l'inculturazione si proietta nella evangelizzazione come espressione della missione. A sua volta Gesù, saldamente radicato nella propria cultura, mantiene tuttavia nei suoi confronti una libertà critica: in essa assume e conferma ciò che è evangelicamente valido; in essa corregge e orienta in modo nuovo, in una dinamica di conversione e di trasformazione, ciò che ha subito deviazioni o perversioni, attuando così il piano salvifico di Dio. Questo discernimento nei confronti della cultura, quella dell'evangelizzatore e quella dell'evangelizzando, è indispensabile alla inculturazione e ad essa inerente. In quanto realtà umana, infatti, ogni cultura è solo una tra le tante e partecipa dei limiti che contrassegnano l'essere umano sul piano ontologico e psicologico, morale e teologico. Nessuna cultura dunque può essere assolutizzata come veicolo adeguato e unico della rivelazione. In ogni cultura c'è spazio e necessaria esigenza di conversione, di trasformazione e di crescita. Il processo di impiantazione della chiesa nei suoi primordi e nel corso dei primi secoli della sua storia, rivela ugualmente una grande apertura alle culture e un costante adattarsi a esse. Semitica in origine, la chiesa impianterà comunità nella diaspora e lo farà all'interno di un ampio processo di mediazione culturale. Dapprima, col fissare per iscritto, mediante gli evangelisti, i contenuti della nuova alleanza, esprimendoli narrativamente in greco. In un secondo momento, col fissare nella dottrina dei concili il mistero cristiano, esprimendolo concettualmente e culturalmente in greco. Nella simbiosa greco-romana dell'Impero, i santi Padri insieme al monachesimo orientale e occidentale, getteranno praticamente le basi, in termini di cultura latina ed ellenistica, di tutto il primo millennio della nostra era cristiana. In tal senso si concretizzava il grande e forse unico processo completo di inculturazione della fede cristiana, nella misura in cui questa fede veniva assimilata e riespressa di fatto a partire dagli elementi e dal genio proprio della cultura che era stata evangelizzata. La lenta incorporazione cristiana dei popoli nordici (barbari) e slavi, pur attenta alle loro culture e sotto molti aspetti recettiva nei loro confronti, sarà ormai in buona parte condizionata da questo modello cristiano di estrazione culturale greco-romana.

Nei primi secoli del secondo millennio l'azione della chiesa sarà decisiva nel formare la grande sintesi multiculturale dell'occidente europeo, che ha nel cristianesimo medievale il suo catalizzatore e diventerà subito la cultura cristiano-cattolica. Sarà essa praticamente il referenziale dell'evangelizzazione per i tre quarti del secondo millennio. Sarà considerata come espressione preferenziale e non raramente legittimata come unica portatrice valida della rivelazione. La reazione alla Riforma protestante e il movimento missionario a partire dalla Controriforma, in coincidenza con la scoperta, la colonizzazione e l'evangelizzazione di nuovi continenti, saranno allo stesso tempo lo sforzo per costruire l'unità cristiana universale sulla uniformità culturale dell'occidente e sulla diffusione del messaggio evangelico nei termini esclusivi di quest'unica cultura: lo scotto da pagare sarà l'eclisse, la

repressione o la soppressione della dimensione culturale di altri popoli.

Possiamo pertanto dire che dal fatto *teologico-cristologico* dell'inculturazione biblica siamo passati al fatto *cristologico-ecclesiologicalo* dell'inculturazione dei primi secoli dell'era cristiana, mentre sullo scorcio del primo millennio e in buona parte del secondo sorge e si impone nell'occidente, e a partire da esso in varie parti del mondo, il fatto *storico-politico* della egemonia culturale cristiano-europea. Il cristallizzarsi e il diffondersi di questo modello culturale come veicolo privilegiato, per non dire unico, dell'evangelizzazione porta alla contrazione e alla scomparsa della inculturazione. Si consolida il predominio di una acculturazione e transculturazione egemonica dell'influenza occidentale, con la conseguenza di una dissociazione tra fede e cultura, tra fede cristiana nella sua veste occidentale culturale e la molteplicità di culture che entrano nella coscienza della storia mondiale. Per i popoli non europei abbracciare la fede significherà sempre più rinunciare alla propria cultura e introiettare il quadro culturale occidentale dentro il quale viene proposta tale fede. Paolo VI dirà che la dissociazione tra fede e cultura è il dramma del nostro tempo, come già lo era stato di altre epoche (EN 20).

1.3 Nuova coscienza della necessità di una inculturazione

Tre fattori soprattutto contribuiranno al ridestarsi della coscienza ecclesiale sulla necessità di una inculturazione: l'esperienza diversificata di una chiesa effettivamente mondiale; la valorizzazione delle chiese locali e le sue conseguenze; la riabilitazione o il riemergere di culture lungamente represses od oppresse, in seguito al formarsi degli stati nazionali o al processo di colonizzazione.

a. Coscienza di una chiesa mondiale - Contrariamente ai concili di Trento e Vaticano I, il concilio Vaticano II ha potuto contare sulla presenza significativa di vescovi da tutto il mondo: un mondo che, dopo la seconda guerra mondiale, è diventato cosciente sia della sua unità planetaria che della sua profonda diversità. Benché la teologia del Vaticano II sia stata formulata prevalentemente in termini europei, le decisioni del concilio e la loro graduale esecuzione hanno rispecchiato molto la vasta e molteplice presenza della chiesa. Ciò si sarebbe fatto sempre più chiaro a partire dai sinodi mondiali dei vescovi, tra i quali conviene segnalare, sotto questo aspetto, i sinodi sulla giustizia (1971), sull'evangelizzazione (1974) e sulla catechesi (1977). Tutti e tre i sinodi rivelarono questa dimensione geograficamente e culturalmente mondiale che caratterizza la chiesa nella seconda metà del secolo XX.

In tale contesto, già prima del Vaticano II e soprattutto nello stesso concilio e a partire da esso, si consolidarono due posizioni teologiche fondamentali che avrebbero avuto una portata enorme sul recente cammino storico della chiesa e quindi della fede cristiana nel mondo. La prima posizione, incentrata nella *Lumen Gentium*, proietta la sua luce su vari altri documenti conciliari. Mette in piena evidenza una chiesa-in-relazione, disposta al dialogo, aperta alla diversità della ricerca di Dio da parte degli esseri umani e alla molteplice traduzione concreta di questo sforzo (*Ad Gentes*). È una chiesa sensibile quindi alla dimensione ecumenica fra le tradizioni e denominazioni cristiane (*Orientalium Ecclesiarum* e *Unitatis Redintegratio*), ai rapporti con le religioni non cristiane (*Nostra Aetate*), e ciò conduce a impostare in modo nuovo la sua prospettiva missionaria (*Ad Gentes*) insieme all'indole e qualità stessa della sua presenza nel mondo (*Dignitatis Humanae*, *Apostolicam Actuositatem* e *Gravissimum Educationis*) e alla comunicazione reciproca con esso (*Inter Mirifica*).

La seconda posizione, incentrata nella *Gaudium et Spes*, esplicita e rafforza soprattutto la relazione tra chiesa e mondo. Essa lo

fa in particolare attraverso la chiave analitica ed ermeneutica offerta dalla *cultura* (GS 53-63). Questa viene presa in una prospettiva che, al di là del punto di vista filosofico-umanista dominante nel secolo XIX e ancor oggi in buona parte della riflessione teologica, integra e sottolinea il contributo attuale delle scienze sociali. In tal senso appunto si getta luce sulla molteplicità e diversità delle *culture*. Si ha una rivalutazione dell'importanza del rapporto tra fede e cultura/e. Usata al singolare, la cultura è vista sia come presenza e azione dell'essere umano sulla natura, sia come creazione dello spirito umano. Si dà fondamentalmente risalto al rapporto tra fede e cultura moderna, in una visione ottimista che contrasta con la diuturna rottura tra chiesa e mondo e con la divaricazione che il loro sviluppo ha registrato negli ultimi cinque secoli. Usato al plurale, il termine culture mette principalmente in rilievo la diversità di etnie e formazioni sociali, come pure di sensi, valori e visioni del mondo che si trovano insieme presenti in un mondo complesso e pluralista. La coscienza di essere dunque una chiesa effettivamente mondiale nell'esperienza vissuta di una realtà multiculturale avvia la chiesa verso una nuova sensibilità alla necessità di una inculturazione.

b. Valorizzazione delle chiese locali - Questo secondo fattore deriva anch'esso da una posizione teologica fondamentale di LG: l'importanza della collegialità episcopale e quindi dell'identità e autonomia relativa delle chiese locali (*Christus Dominus* e *Presbiterorum Ordinis*). Una delle principali conseguenze di questo processo è stato il maggiore avvicinamento tra pastori e fedeli, con una più acuta percezione delle loro situazioni, problemi, necessità e aspirazioni: un atteggiamento ecclesiale molto presente nei primordi del cristianesimo e nel corso di gran parte del primo millennio. Le conseguenze più importanti di questo punto di vista ecclesiologicalo adottato dal Vaticano II sono state: la lettura contestualizzata del concilio stesso, come testimoniarono, per esempio, le assemblee episcopali di Medellín (1968) e di Puebla (1979) per la realtà latinoamericana, ma con ampie ripercussioni su tutta la chiesa; la celebrazione dei sinodi mondiali, che hanno messo in rilievo la varietà delle sollecitudini pastorali a seconda delle diversità storiche e socio-culturali delle regioni; la crescente individuazione delle conferenze episcopali nazionali, regionali o continentali, con una trattazione specifica di problemi affini, come per esempio il diverso modo con cui l'episcopato nordamericano, tedesco e francese affrontano la questione nucleare relativamente alle situazioni e responsabilità dei rispettivi paesi; il moltiplicarsi di sintesi teologiche diversificate, in sintonia con la sensibilità per le realtà varie dell'America Latina, dell'Africa, di differenti aree dell'Asia, come, per esempio, India e Filippine; la puntuale riflessione teologico-pastorale su realtà transculturali quali sono le culture dei giovani, della donna, dei neri e altre ancora, dando origine a letture specifiche della bibbia e della tradizione, in funzione delle richieste provenienti dalle varie realtà vissute; a tutto ciò sarebbe da aggiungere l'esperienza culturale diretta di Paolo VI, ma soprattutto di Giovanni Paolo II attraverso i suoi viaggi pastorali. Si sa quanto la preparazione di tali viaggi e la loro realizzazione abbiano contribuito alla conoscenza, all'analisi e all'interpretazione dell'enorme varietà delle realtà culturali-ecclesiali che sono la vita quotidiana dei fedeli cristiani in varie parti del mondo. Sono rilevanti le successive ripercussioni reali o potenziali che questi viaggi hanno sull'interazione tra il papa e i rispettivi episcopati. Questo cumulo di dati e lo svilupparsi di nuove prese di coscienza ecclesiali derivanti dalla valorizzazione della collegialità e delle chiese locali hanno reso imperativa la prospettiva di inculturazione, pur essendo ancora lontano dal mettere a frutto tutte le loro potenzialità a servizio del popolo di Dio.

c. Riabilitazione o il riemergere delle culture - È questo un fattore di per sé estrinseco alla vita della chiesa, ma che ha avuto su di essa ripercussioni di vasta portata.

In primo luogo, gli studi di antropologia culturale e sociale durante gli ultimi cent'anni hanno offerto al mondo una conoscenza più completa e accurata della diversità delle etnie e dei loro presupposti storico-culturali. Già prima del concilio Vaticano II la lenta assimilazione di questi nuovi dati da parte della chiesa andava orientando in modo nuovo la sensibilità missionaria. Il vocabolario missiologico prendeva, attraverso l'evoluzione semantica, un nuovo assetto mediante parole come trapianto, adattamento, adeguamento, incarnazione, inserimento, indigenizzazione, contestualizzazione, inculturazione, rivelando tutta una nuova comprensione della relazione evangelizzatore-evangelizzando, in funzione di una prospettiva ecclesiologicala che si rifà al nuovo punto di vista antropologico sulla rivalutazione delle identità culturali.

In secondo luogo, il tramonto degli imperi e del processo di colonizzazione politica in vari continenti portò all'indipendenza di nuove nazioni, specialmente in Africa, Asia e Oceania. Benché non sempre siano state rispettate le frontiere culturali nel disegnarsi delle unità politiche, questo processo ha rappresentato una ripresa di identità culturali represses dalla colonizzazione. Quasi senza eccezioni questo fatto ha avuto ripercussioni sui rapporti tra la chiesa e queste nuove situazioni dei propri fedeli, avendo come principali conseguenze l'istituzione di un clero e di un episcopato autoctono, lo sviluppo di laicati attivamente impegnati e tutta una revisione dei processi educativi, pastorali e promozionali della chiesa in questi paesi.

In terzo luogo, la presa di coscienza di minoranze culturali represses, in occasione del formarsi degli stati nazionali nel mondo occidentale, suscitò la partecipazione della chiesa e la sua nuova sensibilità e realtà ibernates da secoli, com'è stato il caso di baschi e catalani in Spagna, del Québec in Canada, di situazioni analoghe nell'Europa centrale e, più recentemente, degli ispanici negli Stati Uniti.

In quarto luogo, la stessa possibilità pratica del rapporto interculturale attraverso sia la comunicazione e l'informazione, sia lo sviluppo accelerato dell'industria turistica, oltre che, da un lato, unificare o avvicinare il mondo, ha insieme rivelato, dall'altro, l'irriducibile diversità culturale delle popolazioni di questo stesso mondo. Anche la diffusione egemonica della moderna cultura occidentale, che a un certo punto aveva sollevato l'ipotesi del rapido avviarsi verso una cultura universale, va rivelando precisamente il contrario, cioè un crescente atteggiamento di salvaguardia della diversità e delle autonomie culturali e subculturali specifiche. Il fenomeno recente della progressiva disoccidentalizzazione dell'Estremo Oriente insieme al suo sviluppo e alla partecipazione crescente alle economie occidentali, è un dato significativo di questa trasformazione. Tale dato è stato preceduto dal tramonto degli imperi colonizzatori e dai moti di indipendenza che ne seguirono in vari paesi o dalla creazione di paesi nuovi, principalmente in Africa, in Asia e in Oceania. In Africa questo movimento è stato caratterizzato da una ripresa culturale. La paziente opera di preservazione di una ricca tradizione orale sta contribuendo alla rivalutazione del patrimonio e dell'identità culturale. Per quanto riguarda l'Asia, la densità di varie tradizioni scritte, intimamente legate a religioni millenarie, ha permesso che si conservassero profili culturali ben definiti, che hanno del resto avuto la meglio sotto forma di grandi maggioranze della popolazione di fronte a minoranze cristiane.

Questa diversità di situazioni pone all'inculturazione, in ognuna di queste aree culturali, problemi specifici di ordine antropologico e teologico, come viene mostrando l'esperienza, la ricerca e la bibliografia sempre più abbondante al riguardo. Conviene infine richiamare l'attenzione sulla creazione e l'attività di organismi internazionali multiculturali, come l'ONU e, collegate ad esso, UNESCO, FAO, UNICEF, ecc., accanto a istanze particolari quali le organizzazioni internazionali e multiculturali di

ogni genere, come pure i congressi e i convegni internazionali di natura tematica o corporativa.. Tutto questo ha rivelato l'esperienza e la coscienza della diversità culturale e dell'impossibilità reale di unità egemoniche costruite sull'uniformità o a partire da una inconsapevolezza o sottovalutazione della diversità socio-culturale storica così evidente nel mondo attuale. Questo riemergere e questa rivalutazione delle culture è un'altra via attraverso la quale la chiesa giunge a prendere coscienza della urgenza dell'inculturazione e a rielaborare costruttivamente un rapporto tra fede cultura.

1.4 Elementi indispensabili per una evangelizzazione inculturata

La nozione di cultura che abbiamo proposto, come insieme di sensi e significati, di valori e modelli soggiacenti e/o incorporati all'azione e comunicazione di un determinato gruppo umano è antropologicamente ben fondata e teologicamente operativa. È infatti applicabile sia alle macro-culture (culture nazionali o etniche), sia alle microculture (piccoli gruppi, ghetti urbani, ecc.), sia infine a ogni tipo di subcultura (organizzazioni e istituzioni, realtà transculturali dotate di una propria individualità, come la cultura dei giovani, dei poveri, delle donne, dei contadini, ecc.). In quest'ultimo senso una università, un ordine religioso, un partito politico o una organizzazione sindacale è e ha in certo modo una cultura, si distingue cioè per un insieme di sensi e significati, di valori e modelli, per un modo di intendere e di vedere il mondo attraverso il quale si afferma appunto la propria identità, in se stessa in relazione ad altri gruppi umani. L'inculturazione dunque, come processo di evangelizzazione in cui fede e cultura si articolano tra loro, non si limita solo all'evangelizzazione di gruppi e comunità alle quali il vangelo non era ancora stato annunciato (ai «territori di missione» o alle «missioni straniere», per usare termini preconiziari). L'inculturazione deve qualificare ogni processo di evangelizzazione di qualunque tipo, sia in relazione a gruppi umani di tradizione o di origine cristiana nella loro formazione culturale (come la maggior parte dei paesi occidentali, segnati oggi dalla cultura moderno-contemporanea), sia in relazione a gruppi che non hanno un passato cristiano precedente o determinante nella loro formazione culturale (come la maggior parte delle regioni dell'Asia, dell'Africa e dell'Oceania), sia infine in relazione a subculture all'interno di questi singoli gruppi (come organizzazioni, istituzioni, regioni specifiche, gruppi transculturali). La ragione di questa affermazione sta precisamente nel fatto che mediante l'inculturazione entrano in rapporto tra loro fede viva e cultura viva, caratterizzate entrambe dal dinamismo di trasformazione e di crescita. Un vero processo di evangelizzazione sarà dunque sempre attento a una triplice dimensione.

a. Non esiste un nucleo evangelico in astratto, che possa essere isolato e trasmesso da una cultura all'altra. Ciò che esiste di fatto è il messaggio evangelico già concretamente inculturato in una cultura, in questo caso nella cultura che evangelizza, proponendo il messaggio a un'altra cultura, quella che viene evangelizzata. In tal senso, proporre o trasmettere il messaggio (evangelizzare), come pure riceverlo e assumerlo (essere evangelizzati), è un'interazione tra culture. La fede che porta a proporre il messaggio e la fede che risulta dall'accoglienza del messaggio è la medesima fede (cioè la piena risposta esistenziale di accettazione data da una persona o gruppo umano al dono vivo di Dio in Gesù Cristo), ma anche una fede culturalmente qualificata e quindi differenziata nel modo con cui è percepita ed espressa.

b. In questo rapporto di culture, in cui consiste il processo di evangelizzazione, sia l'evangelizzatore che l'evangelizzando sono soggetti attivi. L'evangelizzazione pertanto non è una semplice trasmissione o traduzione unilaterale del messaggio evangelico nei termini della cultura che evangelizza. Non è mero

adattamento estrinseco o superficiale, sul piano unicamente fenomenologico dell'espressione. Non è nemmeno la ricezione passiva di tale messaggio così com'è veicolato dall'evangelizzatore. L'evangelizzazione è il processo di interazione dialogale tra le due culture, quella dell'evangelizzatore e quella dell'evangelizzando, dialogo che si svolge in funzione del messaggio. L'evangelizzazione inculturata è dunque un processo critico di discernimento in relazione sia alla cultura dell'evangelizzatore che alla cultura dell'evangelizzando. Non si chiede all'evangelizzatore di rinunciare alla propria cultura, ma di essere cosciente dell'identità che la caratterizza nel proprio modo di percepire e di vivere il messaggio evangelico e di non imporre questo modo come veicolo obbligatorio del messaggio. Gli si chiede inoltre di aiutare l'evangelizzando a capire, assimilare ed esprimere attivamente il messaggio a partire dall'identità della propria cultura, evangelizzandolo nei termini e secondo il genio di tale cultura.

c. Poiché l'evangelizzazione inculturata è un processo di rapporto tra culture in funzione del messaggio evangelico, è importante tener presente che, **nella concreta realtà della storia, il rapporto tra culture non è in generale simmetrico o fondato sull'uguaglianza, ma asimmetrico**. Le culture non sono in rapporto tra loro da pari a pari, ma come culture dominanti e culture subalterne. Così avviene sul piano politico ed economico, sociale e militare, e così è stato di certo anche sul piano ecclesiale, come dimostra l'evangelizzazione soprattutto negli ultimi cinque secoli.

Ogni forma di rapporto tra culture – rapporto di acculturazione, transculturazione o inculturazione – deve rimanere aperto al sospetto della possibilità reale di dominio dell'una sull'altra. Tali rapporti interculturali non saranno quindi per se stessi rapporti naturalmente tranquilli e facili. Saranno al contrario rapporti marcati da tensione, conflitto e perplessità. Da qui la necessità di discernimento, che mira a purificare e a liberare da ogni elemento di imposizione e di pressione, di potere e di violenza. Il processo di evangelizzazione inculturata, come espressione di rapporto tra culture in vista della fede, è un processo dialettico di liberazione di entrambe le culture, quella dell'evangelizzatore e quella dell'evangelizzando, perché vi sia spazio all'azione dello Spirito sui soggetti dell'evangelizzazione nel proporre il messaggio e nel suscitare la sua accoglienza mediante la fede. In effetti la fede, risultato finale dell'evangelizzazione, non è una conquista dello sforzo umano né il prodotto di un metodo, ma il dono gratuito di Dio che si manifesta e si comunica. Il vero processo di evangelizzazione inculturata è dunque anche un processo di liberazione della cultura. A sua volta, il processo di evangelizzazione liberatrice e trasformatrice della società sarà autentico solo se sarà anche un processo inculturato. Non c'è contraddizione ma complementarità reciproca tra le tematiche teologiche dell'*inculturazione* e della *liberazione*: l'una chiama l'altra.

1.5 Dati elementari di un modello di inculturazione

Il vangelo non può identificarsi con le culture, ma non è nemmeno indipendente da esse, sia perché è stato rivelato nel contesto di una cultura (Israele), sia perché nel corso della storia è stato vissuto in contesti culturali concreti (tradizione), sia infine perché le persone alle quali viene proclamato si trovano inserite in culture specifiche. Il vangelo tuttavia non si confonde con nessuna cultura particolare, ma è destinato a tutte le culture e può essere accolto da tutte e animarle tutte. Esso non spunta come il prodotto spontaneo di una cultura qualsiasi, ma è sempre trasmesso a partire da un dialogo apostolico inevitabilmente associato a un dialogo tra culture concrete. Sono numerosi i modelli di evangelizzazione proposti negli studi missiologico-teologici. Nella prospettiva di una evangelizzazione inculturata sembra non si possa prescindere dai dati che seguono. Le quattro tappe che

descriveremo sono analiticamente distinte, pur potendo svolgersi in modo integrato e perfino simultaneo.

Prima tappa: identificazione antropologica della cultura. È fondamentale conoscere i tratti principali che permettono di identificare la cultura da evangelizzare: mediazioni, canali e veicoli che esprimono e nei quali sono incorporati i sensi, valori e criteri che caratterizzano la visione del mondo, l'azione e comunicazione di tale cultura. Gli appartenenti a essa sono la fonte principale di questa conoscenza, ma possono essere completati da altre fonti e documenti, soprattutto in relazione a ciò che è da loro vissuto in modo spontaneo e inconscio. Questa conoscenza antropologica precede la conoscenza teologica della cultura: come Dio ha agito ed è presente nella vita e nella storia di questa cultura prima dell'arrivo e dell'iniziativa dell'evangelizzatore? Dove si trovano le tracce di Dio, le impronte latenti o manifeste del suo amore nella storia di questo popolo o di questo gruppo umano? I criteri per tale lettura teologica sono l'uomo e Gesù Cristo. Gli eventuali dubbi sulla validità dei criteri relativi all'uomo – perplessità naturali in contesti pluralisti – avranno una loro possibilità di soluzione nel riferimento all'uomo-Gesù Cristo. Ciò che nella cultura risponde a tali criteri può essere conservato tale e quale si esprime nel codice della cultura. Come, a partire da qui, si può procedere e camminare con gli appartenenti a una data cultura? Come rispettarne l'identità e il ritmo, in vista della graduale e crescente accoglienza da parte loro del messaggio evangelico?

Seconda tappa: come è già stato detto, il limite è inerente a ogni realtà umana, personale o culturale. Esistono sempre deviazioni reali in relazione alla teleologia fondamentale del bene dell'essere umano, al quale per principio dovrebbe essere orientata la cultura. Queste perversioni o inflessioni della cultura sono in essa il marchio esistenziale del peccato, della fragilità, dell'incoerenza. Dopo avere identificato le sintonie profonde tra cultura e vangelo, il processo di inculturazione dovrà pure individuare e discernere criticamente le loro *incompatibilità*. Si possono avere incompatibilità *assolute* di ordine morale, strutturale o funzionale, quali per esempio la violenza, l'ingiustizia, l'oppressione, la discriminazione, legittimate e non raramente perfino istituzionalizzate dalla cultura. Si possono avere pratiche culturali incompatibili con la dignità umana o con l'insegnamento di Gesù Cristo. Vi sono pure incompatibilità *relative* tra vangelo e modalità concrete di una data cultura. Si tratta di aspetti in cui non c'è bisogno di conversione o di rottura, come nel caso precedente. Si richiede tuttavia un orientamento nuovo o una migliore esplicitazione di mezzi che aiutino la cultura a riscoprire o a riprendere la propria teleologia (per esempio: la posizione di Gesù in relazione al sabato). Il messaggio evangelico può anche aprire alla cultura una prospettiva di crescita in direzione del suo senso originario (per esempio: nel discorso della montagna, le contrapposizioni che Gesù stabilisce tra esigenze dell'antica e della nuova legge).

Queste due prime tappe in un modello fondamentale di evangelizzazione inculturata si occupano della cultura così com'essa è, nella sua realtà umana, concreta e attuale. In essa ricercano le sintonie esistenti o le correzioni e i perfezionamenti necessari o possibili in relazione all'accoglienza e assimilazione interattiva del vangelo, nella fedeltà sia al vangelo stesso che alla propria identità culturale. Si stabilisce, per questo verso, la relazione dialogale e dialettica tra fede e cultura, alla quale abbiamo già fatto riferimento. L'omologazione (*prima tappa*) o il nuovo orientamento della cultura (*seconda tappa*) alla luce dell'uomo e di Gesù Cristo sono già una forma implicita di proclamazione, che rimane tuttavia dentro l'orizzonte immanente alla cultura stessa.

Terza tappa: interviene a questo punto l'*annuncio* esplicito ai soggetti della cultura di ciò che è per loro il *dono*, la novità in rela-

zione alla cultura. Questo dono supera le capacità immanenti, proprie della cultura, ciò che essa può raggiungere per sua natura, nella realizzazione massima del suo potenziale umano. Questo dono è fatto da Dio a tutte le culture umane in e mediante Gesù Cristo. È un dono che non deve violentare né sfigurare le culture. Al contrario, deve portarle sia a ottenere i risultati ottimali cui possono giungere le loro capacità immanenti, nella piena realizzazione delle loro virtualità umane individuali e sociali, sia a trascendere questo piano, nell'apertura piena della cultura a Dio. In questa terza tappa ha luogo la proclamazione esplicita del vangelo e l'annuncio del suo progetto e della sua identità alla luce della totalità del mistero di Gesù Cristo.

Quarta tappa: tale annuncio viene fatto a partire da una comunità che ha accolto il vangelo e cerca di viverlo e condividere con altri il dono che rappresenta. Questa comunità di fede è la *chiesa*. Essa è portatrice della buona notizia, cioè del dono manifestato alla cultura nella terza tappa. Ma la chiesa è parte anch'essa del medesimo dono, è parte di ciò che è annunciato. Di fatto, l'accoglienza e l'esperienza viva della fede cristiana si fa sempre in comunità. In questo senso, la progressiva evangelizzazione di una comunità umana concreta, che è tale cultura, la porterà anche a essere, in quanto gruppo culturale specifico, parte della comunità evangelica di coloro che credono e condividono la fede nella speranza e nell'amore. Il processo evangelizzatore che si svolge secondo questo modello elementare suppone naturalmente la *testimonianza (martyrion)* coerente e affidabile di coloro che già vivono il messaggio e lo portano alla cultura. Implica parimenti l'interazione *dialogale* con gli appartenenti a quella cultura (*koinonía*). Include il potenziamento del servizio per la loro crescita umana e cristiana (*diakonia*). Conduce all'annuncio propriamente detto del messaggio evangelico come dono gratuito di Dio, in e per Gesù Cristo (*mystérion*), da vivere nella *comunità di fede ecclesiale (ekklésia)*. Il risultato di questo processo nel tempo è la crescente inculturazione della fede. È la creazione nuova di una comunità al tempo stesso *culturale ed ecclesiale*, nella fedeltà alle ispirazioni fondamentali della cultura e della fede insieme, dell'Uomo e di Gesù Cristo. Questo risultato sarà caratterizzato dalle sue mediazioni ed espressioni di azione e comunicazione. Esse avranno un'identità peculiare, in quanto tributarie di radici culturali specifiche. Godranno però anche di una unità profonda, tenuto conto che tutte queste comunità culturale-ecclesiali si ispirano all'identica fede, che diventa fonte e alimento della loro comunione e relazione interculturale. Si realizza così l'unità della fede e della chiesa. Questa unità non si basa sulla *uniformità* di un unico paradigma culturale, eventuale mediatore preferenziale o esclusivo della fede, indebitamente imposto di fatto alle varie culture. È invece una unità che si costruisce sulla *diversità* cosciente delle culture, impregnate però del medesimo vangelo e da esso configurate in modo nuovo alla luce della novità gratuita del dono.

Bibl. - A.A. Roest Crolius, «What is So New about Inculturation? A concept and its Implications» in *Greg* 59 (1978) 721-738; P. Beauchamp, *Le récit, la lettre et le corps*, Paris 1982; M. Azevedo, *Inculturation and the Challenges of Modernity*, Roma 1982; Id., *Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação da Fé*, São Paulo 1986, 255-377; K. Muller, «Accommodation and Inculturation in the Papal Documents», *Verbum/Svd* 24 (1983) 347-360; C. Kraft, *Christianity in Culture*, New York 1984; T. Nkeramihigo, «On Inculturation of Christianity», in A.A. Roest Crolius (ed.), *What Is So New about Inculturation?* Roma 1984, 21-29; H. Carrier, «Understanding Culture: The Ultimate Challenge of the World Church», in J. Gremillion (ed.), *The Church and Culture since Vatican Notre Dame* 1985; Id., *L'Église et cultures de Léon XIII à Jean-Paul II*, Città del Vaticano 1987; R. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, New York 1985; A. Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, New York 1988; L. Luzbetak, *The Church and Culture. New Perspectives in Missiological Anthropology*, New York 1988; P. Suess, «Companheiro-Peregrino na Terra dos Pobres, Hospede-Irmão na Casa dos Outros. Desafios para uma missiologia a partir da America Latina», in *REB* 48 (1988) 645-671; Id., «Inculturação, Desafios, Caminhos, Metas», in *REB* 49 (1989) 81-127; N. Standaert, «L'histoire d'un néologisme. Le terme "Inculturation" dans les documents romains», in *NRTh*, 110 (1988) 555-570;

Commissione Teologica Internazionale, «Fede e inculturazione», in *CivCatt* 140 (1989) 158-177.

2 Inculturazione del vangelo

L'inculturazione è un concetto che serve a descrivere i mutamenti culturali conseguenti alla penetrazione del vangelo in un ambiente umano. L'inculturazione è affine all'acculturazione, termine usato dagli antropologi della fine del secolo scorso per designare i mutamenti culturali che si verificano quando due gruppi umani si trovano a vivere a diretto contatto. L'incontro delle culture provoca generalmente molteplici cambiamenti, per esempio nella lingua, nelle usanze, nelle credenze, nei comportamenti. I cattolici iniziarono molto presto a usare il concetto di acculturazione per studiare i rapporti tra il cristianesimo e le culture. Oggi il termine *inculturazione* viene preferito ed è più frequente. Esso ha il vantaggio di sottolineare che l'incontro del vangelo con una cultura non si riduce semplicemente al rapporto tra due culture (acculturazione). Si tratta specificamente dell'interazione tra il *messaggio di Cristo* e una determinata cultura. Il termine *inculturazione* è usato tra i cattolici fin dagli anni '30, ma solo a partire dagli anni '70 la chiesa lo utilizza nei testi ufficiali. Nel 1988 la Commissione Teologica Internazionale ha pubblicato il documento «Fede e Inculturazione», preparato in collaborazione con il Pontificio Consiglio della Cultura, in cui leggiamo la seguente definizione al n. 11: «Il processo di *inculturazione* può essere definito come lo sforzo della Chiesa per far penetrare il messaggio di Cristo in un determinato contesto socio-culturale, chiamando quest'ultimo a crescere secondo tutti i valori che gli sono propri, purché siano conciliabili con il Vangelo. Il termine *inculturazione* include l'idea di crescita, di arricchimento reciproco delle persone e dei gruppi, in virtù dell'incontro del Vangelo con un ambiente sociale. "L'inculturazione è l'incarnazione del Vangelo nelle culture autoctone e, al tempo stesso, l'introduzione di queste culture nella vita della Chiesa"» (*Slavorum Apostoli*, 2 giugno 1985, n. 21).

È opportuno sottolineare gli aspetti al tempo stesso innovatori e tradizionalisti dell'inculturazione. Indicheremo più avanti le ragioni che fanno considerare l'inculturazione come un approccio rinnovato dell'evangelizzazione, tuttavia va detto che l'attuale riflessione sull'argomento beneficia di una lunga e ricca esperienza della chiesa.

2.1 Le lezioni della storia

Strettamente parlando, il processo di inculturazione, cioè la compenetrazione tra chiesa e culture, è vecchio quanto il cristianesimo stesso. Il vangelo si è rivelato fin dall'inizio come un potente fermento di trasformazione delle culture. I primi evangelizzatori hanno imparato a conoscere le lingue, i costumi e le tradizioni delle popolazioni a cui veniva annunciato il messaggio di Cristo. I primi pensatori cristiani hanno dovuto affrontare il problema posto dall'incontro del vangelo con le culture del loro tempo. Già nel secolo 11, nella *Lettera a Diogneto*, si trovano delle osservazioni molto pertinenti sullo stile di vita dei cristiani, «cittadini del cielo» e al tempo stesso pienamente inseriti negli usi del loro paese: «I cristiani infatti non si differenziano dagli altri uomini né per territorio né per lingua o abiti. Essi non abitano in città proprie né parlano un linguaggio inusitato; la vita che conducono non ha nulla di strano... Dimorano sulla terra, ma sono cittadini del cielo. Obbediscono alle leggi stabilite, e con la loro vita superano le leggi» (*Lettera a Diogneto*, V).

All'epoca dell'espansione coloniale e dello sviluppo delle missioni, la chiesa promulgò vere e proprie regole di inculturazione ante litteram. Ad esempio, la congregazione di Propaganda Fide pubblicava, nel 1659, la seguente direttiva: «Non mettete alcuno zelo e non adducete argomento alcuno per convincere questi

popoli a cambiare i propri riti, costumi e abitudini, se non qualora siano evidentemente contrari alla religione e alla morale. Non vi sarebbe nulla di più assurdo che trasportare presso i cinesi la Francia, la Spagna, l'Italia o altro paese d'Europa. Non introduceste presso di loro i nostri paesi, ma la fede, quella fede che non respinge, né ferisce riti e usi di alcun popolo, se non quando siano detestabili, e che invece li si vuole conservare e proteggere» (cfr. *Le Siège apostolique et les Missions*, Paris 1959).

Il periodo moderno conobbe uno sviluppo missionario notevole, caratterizzato da una sempre più attenta preparazione dei sacerdoti, religiosi e religiose inviati in Africa, Asia e America. Nel secolo XIX vennero creati molti nuovi Istituti missionari, che portarono il vangelo in vaste regioni dove la chiesa non era ancora penetrata né impiantata. Questi Istituti si specializzarono progressivamente nel modo di definire il compito missionario e i metodi di adattamento ai vari popoli.

Dopo la prima guerra mondiale furono molti i documenti della chiesa che i papi pubblicarono sulle missioni, in particolare: *Maximum Illud* (1919), *Rerum Ecclesiae* (1926), *Evangelii Praecones* (1951). In essi venivano enunciate chiare direttive per promuovere un migliore adattamento del vangelo al carattere e alle tradizioni di ciascun popolo. È indicata innanzitutto la necessità di possedere la lingua locale. Un'importanza del tutto particolare è data alla costituzione del clero indigeno. Il sacerdote autoctono dev'essere formato in modo da comprendere gli usi, i costumi e l'anima del suo popolo. Dev'essere accolto e rispettato dalla élite locale e un giorno dovrà poter accedere alle responsabilità di governo delle nuove chiese. I religiosi e le religiose sono quindi incoraggiati ad accogliere e a formare candidati indigeni. Tutti gli evangelizzatori dovrebbero trarre aiuto dalle scienze moderne per meglio conoscere e servire le popolazioni: linguistica, etnografia, storia, geografia, medicina.

Tali direttive contengono indicazioni preziose per l'inculturazione e rivelano una maturazione della teologia missionaria. La prima norma è quella di rispettare il carattere e il genio dei popoli da evangelizzare, coltivando i loro doni migliori, purificandoli ed elevandoli attraverso la fede cristiana. Pio XII, nella sua prima enciclica *Summi Pontificatus* (1939), invita tutta la chiesa «a comprendere più profondamente la civiltà e le istituzioni dei vari popoli e a coltivare le loro qualità e i loro doni migliori... Tutto ciò che, nelle tradizioni dei popoli, non è indissolubilmente legato alle superstizioni o agli errori dev'essere esaminato con benevolenza e, se possibile, conservato intatto». Vedremo come molti di questi orientamenti verranno poi ripresi dal Vaticano II, soprattutto nel decreto *Ad Gentes*.

2.2 Nuovi aspetti dell'inculturazione

Molti avvenimenti, che segnarono il mondo e la chiesa dopo la seconda guerra mondiale, avrebbero dato una urgenza nuova all'inculturazione. Con il movimento di decolonizzazione e di liberazione, le giovani chiese erano chiamate a ridefinirsi nei confronti delle nazioni che avevano portato loro il vangelo. I pastori e i teologi delle chiese d'Africa e d'Asia, ma anche molti occidentali con loro, procedettero a una revisione dei metodi di evangelizzazione utilizzati dai missionari. La chiesa era sì impiantata, ma le culture autoctone erano state davvero convertite in profondità? Molto spesso non era stato toccato il paganesimo soggiacente. D'altra parte, i missionari non avevano compreso e accettato consapevolmente le potenzialità religiose di molti usi o aspetti culturali. Altre critiche vennero rivolte agli evangelizzatori europei, talvolta esagerando: troppo spesso questi trapiantavano la propria lingua, le proprie istituzioni, il proprio modo di pensare dal loro paese a un altro. Bisognava quindi spogliare il cristianesimo del suo rivestimento occidentale, per inculturare la fede nelle culture locali e procedere così all'africanizzazione, indianizzazione o indigenizzazione delle chiese autoctone. Il

dibattito riguardava tutti gli aspetti della vita ecclesiale: il linguaggio, la teologia, la morale, la liturgia, fino all'eventuale accettazione da parte della chiesa di alcuni elementi delle religioni tradizionali (--> Religione, IV), quali i testi sacri e le forme di preghiera.

L'ampiezza e la gravità dei problemi sollevati sottolinearono la necessità urgente di studiare più approfonditamente le condizioni, i criteri e i metodi dell'inculturazione. Risultò chiaro che era necessario procedere a un riesame di tutto il problema alla luce dei principi teologici e di una migliore conoscenza antropologica.

2.3 Criteri dell'inculturazione

I criteri a cui attenersi si fondano sulla *natura dell'inculturazione*, intesa come metodo di approccio per evangelizzare le culture. Questo è il presupposto fondamentale che deve ispirare qualsiasi sforzo di inculturazione: lo scopo da raggiungere è l'evangelizzazione della cultura (—> Evangelizzazione della cultura). L'inculturazione del vangelo e l'evangelizzazione della cultura sono due aspetti complementari dell'unica missione evangelizzatrice. Per questo l'inculturazione si atterra alle norme che reggono i rapporti tra la fede e le culture. Nel processo di inculturazione è necessario il duplice rispetto delle realtà teologiche e antropologiche che vi entrano in gioco.

Il punto di partenza è il fatto gratuito dell'incarnazione di Gesù Cristo e la sua ripercussione sulle culture storiche. La diffusione del vangelo chiama ormai tutte le culture a un nuovo destino. Bisogna sottolineare il *significato culturale dell'incarnazione*. Gesù si inserì in una determinata cultura. «Cristo stesso, attraverso la sua incarnazione, si legò a determinate condizioni sociali e culturali degli uomini con cui visse» (AG 10). D'altra parte, l'incarnazione raggiunge ogni uomo e tutte le realtà dell'uomo. Cristo quindi raggiunge tutti gli uomini nella complementarità delle loro culture. Per un verso l'incarnazione del Figlio di Dio è stata anche una incarnazione culturale. L'incarnazione di Cristo richiede di per sé l'inculturazione della fede in tutti gli ambienti umani.

Il secondo principio a cui si deve attenere l'inculturazione è il *discernimento antropologico* delle culture da evangelizzare. Esso è richiesto dalla complessità della evangelizzazione negli ambienti in rapida trasformazione, che spesso attraversano crisi di identità culturale e religiosa. Uno sforzo metodico di ricerca e di riflessione è oggi indispensabile. È necessario imparare ad analizzare le culture per cogliervi ostacoli e potenzialità in rapporto alla ricezione del vangelo. L'inculturazione favorirà la conservazione e la crescita di tutto ciò che è sano negli usi, nelle tradizioni, nell'arte e nel pensiero dei popoli. La vita della chiesa, e la stessa liturgia, verranno arricchite dal patrimonio culturale delle nazioni da evangelizzare. Come afferma il Vaticano II, la chiesa non imporrà una rigida uniformità: «anzi (essa) rispetta e favorisce le qualità e le doti d'animo delle varie razze e dei vari popoli. Tutto ciò poi che nei costumi dei popoli non è indissolubilmente legato a superstizioni o ad errori, essa lo prende in considerazione con benevolenza e, se possibile, lo conserva inalterato, anzi a volte lo ammette nella liturgia stessa, purché possa armonizzarsi con gli aspetti del vero e autentico spirito liturgico» (SC 37).

Questi discernimenti non si possono improvvisare; essi richiedono sforzi concertati da parte delle chiese particolari, che dovranno sottoporre a «un nuovo esame» i dati della fede e gli elementi culturali di ciascuna regione, allo scopo di discernere se possono o meno essere integrati nella vita cristiana. Pur non utilizzando il termine *inculturazione*, il decreto del Vaticano II sulle missioni spiega chiaramente le regole che la devono guidare nella sua applicazione (cfr. AG 22).

Insomma, l'autenticità dell'inculturazione si fonda sul rispetto delle condizioni al tempo stesso teologiche ed etnologiche del

compito missionario. Non si può prescindere dalla piena comprensione delle realtà della fede e delle realtà culturali implicate nella evangelizzazione. Tale discernimento di natura socio-teologica è indispensabile per poter riconciliare gli elementi che entrano in tensione dinamica nel processo di inculturazione. In primo luogo, l'inculturazione deve salvaguardare la distinzione tra fede e cultura e, in secondo luogo, la necessità dell'unità e del pluralismo nella chiesa. Queste sono esigenze fondamentali nella pratica dell'inculturazione.

a. Distinguere fede e cultura - Innanzitutto la fede dev'essere riconosciuta come una realtà radicalmente distinta da qualsiasi cultura. La fede in Cristo non è il *prodotto* di una cultura, non si identifica con nessuna di esse, anzi se ne distingue proprio perché viene da Dio. Per le culture, la fede è «scandalo» e «follia», come si esprime S. Paolo (1 Cor 1,22-23). Ma tale distinzione tra fede e cultura non significa *dissociazione*. La fede è destinata a impregnare tutte le culture umane, per salvarle ed elevarle, secondo l'ideale del vangelo. Anzi, la fede è veramente vissuta solo se diventa cultura, cioè se trasforma le mentalità e i comportamenti. Vi è una dialettica da rispettare tra la trascendenza della parola rivelata e la sua destinazione a fecondare tutte le culture. Il respingere l'una o l'altra di queste esigenze significa esporre l'inculturazione al sincretismo, che confonde la fede con le tradizioni umane, o a un accomodamento fittizio e superficiale del vangelo con culture determinate.

b. Salvaguardare unità e pluralismo - D'altra parte, l'inculturazione dovrà salvaguardare sia l'unità della chiesa che il pluralismo dei suoi modi di espressione. L'evangelizzazione serve a costruire la chiesa nella sua unità e identità essenziali. È vero che il messaggio annunciato è stato tradotto, in passato, con categorie di pensiero mutate da culture particolari; tuttavia queste interdipendenze culturali non infirmo il valore permanente delle concettualizzazioni elementari della fede e delle strutture organiche della chiesa. L'evangelizzatore trasmette un insegnamento che è stato arricchito da generazioni di credenti, di pensatori, di santi, il cui contributo è parte integrante del patrimonio cristiano. È proprio questa identità essenziale e fondatrice che l'evangelizzazione è chiamata a trasmettere alle culture umane in termini a tutte accessibili.

Ma l'unità non va confusa con l'*uniformità*. L'inculturazione dovrà quindi saper riconciliare l'unità e la diversità nella chiesa. La lunga esperienza delle chiese orientali offre in proposito un modello che Paolo VI ha presentato come esemplare: «E proprio nelle Chiese orientali si ritrova storicamente anticipato e esaurientemente dimostrato nella sua validità lo schema pluralistico, sicché le moderne ricerche intese a verificare i rapporti tra annuncio evangelico e civiltà umane, tra fede e cultura, hanno già, nella storia di queste Chiese venerande, significative anticipazioni di elaborazioni concettuali e di forme concrete in ordine a detto binomio di unità e diversità». Il papa afferma inoltre che la chiesa «accoglie tale pluralismo come articolazione dell'unità stessa» (Al Pontificio Collegio Greco a Roma, 30 aprile 1977).

Il **principio guida** per qualsiasi sforzo di inculturazione della teologia, della predicazione e della disciplina, rimane quello della crescita della «communio Ecclesiae», la comunione della chiesa universale. Non si tratta, tuttavia, dell'unità di un sistema uniforme e indifferenziato, ma piuttosto di quella di un corpo che cresce organicamente. La chiesa universale è una comunione di chiese particolari. Per estensione essa è anche una comunità di nazioni, di lingue, di tradizioni, di culture. Ogni epoca od ogni civiltà porta i propri doni e il proprio patrimonio alla vita della chiesa. Attraverso l'inculturazione, le culture accolgono i tesori del vangelo e in cambio offrono a tutta la chiesa le ricchezze delle loro migliori tradizioni e il frutto della loro saggezza. È proprio questo complesso e delicato scambio che l'inculturazione deve

promuovere in vista della crescita insieme della chiesa e di ciascuna cultura.

2.4 Estensione dell'inculturazione

Uno sviluppo più recente della riflessione porta a estendere la pratica dell'inculturazione non solo ai tradizionali territori delle missioni, ma anche alle società moderne, le cui culture sono state cristianizzate e segnate da una crescente secolarizzazione. La cultura moderna pone ostacolo all'evangelizzazione e richiede uno sforzo metodico di inculturazione. Si tratta della sfida della *seconda evangelizzazione* degli ambienti dove la fede, sia essa addormentata, soffocata o rifiutata, rende difficile l'annuncio del vangelo in tutta la sua novità. Il documento «La fede e l'inculturazione» della Commissione Teologica Internazionale (1988) dedica l'ultima parte alla cultura della modernità. Vi si legge: «L'inculturazione del Vangelo nelle società moderne esigerà uno sforzo metodico e concertato di ricerca e di azione. Tale sforzo supporrà nei responsabili dell'evangelizzazione: 1. un atteggiamento di accoglienza e di discernimento critico; 2. la capacità di percepire le attese spirituali e le aspirazioni umane delle nuove culture; 3. la capacità di analisi culturale in vista di un reale incontro con il mondo moderno».

In questo modo l'inculturazione assume nuove dimensioni, poiché non riguarda più esclusivamente le persone, i paesi, le nazioni, le istituzioni in attesa del vangelo. Inculturare il vangelo significa anche raggiungere i fenomeni psico-sociali, le mentalità, i modi di pensare, gli stili di vita, affinché vi penetri la forza salvifica del messaggio cristiano. Riassumendo, si può dire che è necessario superare una concezione *geografica* dell'evangelizzazione, per giungere a una concezione maggiormente *culturale*. *Non* sono prospettive che si escludono tra loro, ma indicano il senso di uno sviluppo necessario della missione evangelizzatrice.

È vero che esistono regioni geografiche ancora da cristianizzare, ma la posta in gioco è ormai quella di evangelizzare le culture stesse. Bisogna che la luce del vangelo penetri nelle mentalità e negli ambienti di vita segnati dall'indifferenza e dall'agnosticismo. Queste correnti spirituali tendono a diffondersi ovunque penetri la modernità. Con discernimento e fiducia la chiesa intende annunciare Cristo alle culture di oggi, e ciò richiederà un lungo e coraggioso processo di inculturazione, come afferma lo stesso Giovanni Paolo II: «La Chiesa deve farsi tutta a tutti, raggiungendo con simpatia le culture di oggi. Vi sono ancora ambienti e mentalità, come pure paesi e regioni intere, da evangelizzare e questo richiede un lungo e coraggioso processo di inculturazione, affinché il Vangelo penetri l'anima delle culture vive, rispondendo alle loro attese più alte e facendole crescere fino alla dimensione stessa della fede, della speranza e della carità cristiane». Il termine —> *missione*, aggiunge Giovanni Paolo II, «si applica ormai anche alle vecchie civiltà segnate dal cristianesimo, eppure minacciate da indifferenza, agnosticismo o addirittura irreligione. Anzi, appaiono nuovi settori di cultura con obiettivi, metodi e linguaggi diversi. Il dialogo interculturale si impone quindi ai cristiani di tutti i paesi» (Al Pontificio Consiglio della Cultura, 18 gennaio 1983).

Bibl. - H. Carrier, *Vangelo e culture: da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano/Paris 1987; Id., *Évangélisation et Développement des Cultures*, Roma 1990; L.J. Luzbetak, *The Church and Cultures: New Perspectives in Missiological Anthropology*, Maryknoll 1988; Commissione Teologica Internazionale, «Fede e Inculturazione», in *CivCatt* 140 (1989) 158-177.

**Dizionario di Teologia Fondamentale (diretto da René Latourelle - Rino Fisichella),
voce "Evangelizzazione della cultura", pp. 415-426**

II. EVANGELIZZAZIONE DELLA CULTURA: 1. *La cultura come campo di evangelizzazione* 2. *Una lunga esperienza di evangelizzazione della cultura* 3. *Un rinnovato approccio all'evangelizzazione* 4. *La sfida della cultura di massa* 5. *La modernità come cultura* (H. Carrier).

III. NUOVA EVANGELIZZAZIONE 1. *A chi si rivolge la nuova evangelizzazione?* 2. *Come rievangelizzare le culture?* 3. *Un'antropologia aperta allo Spirito* 4. *Per la redenzione delle culture* (H. Carrier)

3 Evangelizzazione della cultura

L'espressione «evangelizzare le culture» è relativamente nuova nella chiesa. Secondo la concezione tradizionale, l'evangelizzazione si rivolge strettamente alle persone, poiché ognuna di esse è invitata a rispondere all'annuncio della buona notizia di Cristo. Propriamente parlando, solo le persone sono capaci di convertirsi, di ricevere il battesimo, di porre l'atto di fede e di aderire alla chiesa. Pur riconoscendo che i primi destinatari dell'evangelizzazione sono anzitutto le persone, la chiesa oggi parla di evangelizzare le culture, cioè le mentalità, gli atteggiamenti collettivi, i modi di vita. Come comprendere questa estensione del concetto di evangelizzazione? L'evoluzione è spiegabile per due principali ragioni. Da una parte, si è verificato un ampliamento della nozione di cultura applicata non solo alle persone ma anche alle comunità umane: queste due accezioni individuale e collettiva, della cultura, sono ben tradotte da espressioni come «la cultura dello spirito», «una persona di cultura» o «la cultura italiana», «la cultura dei giovani». Dall'altra parte, la chiesa si è impegnata, sotto l'impulso del Vaticano II, in un nuovo dialogo con il mondo moderno e le sue culture, concepite come una posta in gioco vitale per l'avvenire religioso dell'uomo.

3.1 La cultura come campo di evangelizzazione

Fermiamoci dapprima sulla nozione di cultura. Tradizionalmente cultura si dice delle persone, del loro sviluppo intellettuale, della loro creatività artistica, delle loro produzioni scientifiche. In questo senso si parla di una persona colta, cioè erudita, istruita, che ha sviluppato i suoi doni e talenti. Questa accezione resta valida tuttora; ma a fianco di questa cultura definita «classica» o «umanista», si è imposto ai contemporanei un concetto «antropologico» della cultura. In questo senso si parla di identità culturale, di cultura popolare, di mutazioni culturali, di sviluppo culturale, di dialogo delle culture. La cultura designa allora i tratti caratteristici di un gruppo umano, i suoi tipici modi di pensare, di comportarsi, di umanizzare un dato ambiente. Ogni comunità umana si riconosce nella propria cultura.

Questa realtà culturale, collettiva e storica, è oggi percepita come *oggetto di evangelizzazione*. Non basta più semplicemente raggiungere gli individui uno per uno; è importante raggiungere anche la collettività nella sua cultura per evangelizzarla, come ha sostenuto con forza Paolo VI: «Per la Chiesa non si tratta soltanto di predicare il vangelo in fasce geografiche sempre più vaste o a popolazioni sempre più estese, ma anche di raggiungere e quasi sconvolgere mediante la forza del Vangelo i criteri di giudizio, i valori determinanti, i punti di interesse, le linee di pensiero, le fonti ispiratrici e i modelli di vita dell'umanità, che sono in contrasto con la Parola di Dio e col disegno della salvezza» (EN 19).

Il vangelo si rivolge dunque contemporaneamente alla coscienza individuale e collettiva, cercando di rigenerare la cultura delle persone e la cultura dei gruppi umani, cioè le mentalità tipiche di un dato ambiente.

Per cogliere, al di là delle formule, cosa significa «evangelizzare le culture», bisogna partire da un dato che potremmo definire

socio-teologico: il vangelo è da sé creatore di cultura. Giovanni Paolo II lo ricordava nel suo discorso all'Unesco (2 giugno 1980), quando sottolineava «il legame fondamentale del vangelo, cioè del messaggio di Cristo e della chiesa, con l'uomo nella sua stessa umanità. Questo legame è infatti creatore di cultura nel suo stesso fondamento». Tutta la storia del cristianesimo illustra il potere civilizzatore del vangelo.

3.2 Una lunga esperienza di evangelizzazione della cultura

Fin dall'inizio la chiesa ha esercitato la sua azione sulla cultura illuminando, purificando ed elevando lo spirito umano con l'annuncio del vangelo. I grandi pensatori cristiani come Origene, Agostino, hanno espresso il messaggio di Cristo in categorie intelligibili per i loro contemporanei. Più tardi alcuni teologi originali, come Tommaso d'Aquino, hanno arricchito il pensiero razionale e religioso elaborando audaci sintesi tra la filosofia classica e la dottrina di Cristo. Questo aspetto più intellettuale dell'evangelizzazione della cultura resta sempre attuale e costituisce, per ogni generazione cristiana, una sfida vitale per la chiesa. Tale sfida si estende anche alla creazione artistica. La storia testimonia un'autentica evangelizzazione dell'immaginario e del simbolico con creazioni pittoriche, architettoniche, musicali, poetiche, ispirate dalla fede cristiana (-> Bellezza). Si pensi, per esempio, alla sorprendente profusione delle immagini di Cristo e della Vergine Maria che hanno arricchito per sempre la storia dell'arte. Pensiamo al Beato Angelico che creava opere mirabili, pregando ed evangelizzando. Ricordiamo i tesori della musica gregoriana. Possiamo così tracciare un legame molto netto tra il progresso dell'evangelizzazione e la nascita di un autentico umanesimo cristiano.

La diffusione del vangelo in tutto l'impero romano aveva introdotto una nuova pedagogia delle intelligenze e delle coscienze. A partire da modeste scuole, centrate innanzitutto sullo studio della Scrittura, alimento di vita interiore e fonte della predicazione, la chiesa sviluppò le prime facoltà consacrate alla teologia e alle scienze allora conosciute. Così nacquero le università che segnarono profondamente tutta l'Europa e i paesi in cui questa ebbe influenza. La cultura fu segnata da un Umanesimo a un tempo teologico, letterario e scientifico, che formò l'élite intellettuale impegnata nella costruzione dell'Europa e della sua civiltà. Questa cultura dello spirito e del cuore produsse grandi esploratori e geniali evangelizzatori, come M. Ricci in Cina, R. de Nobili in India, Las Casas in America Latina.

Attraverso una lenta osmosi, tutta la civiltà fu allora impregnata dei valori del vangelo e tutti gli aspetti della società furono influenzati dallo spirito cristiano. Leone XIII ricordava questo risultato dell'evangelizzazione in una formula incisiva: «Fu un'epoca in cui la filosofia del vangelo governava gli Stati e in quel tempo la forza e l'influenza sovrane dello spirito cristiano avevano penetrato le leggi, le istituzioni, i costumi dei popoli e le organizzazioni dello Stato» (*Immortale Dei*, 1 nov. 1885, 9).

Queste brevi annotazioni storiche permettono di comprendere ciò che significa trasformare le culture con la forza del vangelo. Si

intravede come il vangelo agisce a livello delle persone, dei costumi, delle istituzioni. Questa azione della chiesa sulla cultura delle persone e delle comunità umane si è esercitata fin dalle origini del cristianesimo, cioè molto prima che i nostri contemporanei cominciassero a parlare di evangelizzare le culture. Dobbiamo allora chiederci come si spiega il sorprendente successo di questa espressione, relativamente recente, e dobbiamo riflettere sulla novità che essa connota nell'approccio pastorale della chiesa attuale.

3.3 Un rinnovato approccio all'evangelizzazione

La novità dipende da parecchi fattori. Vi è prima di tutto il fatto che tutte le culture sono ormai sottoposte a profondi e rapidi mutamenti. Tutti i contemporanei si chiedono quale sarà il futuro dei valori culturali che finora garantivano stabilità ai costumi, agli atteggiamenti, alle istituzioni, ai comportamenti tradizionali. Proiettati nell'era moderna, tutti i gruppi umani si interrogano sulla loro identità culturale e sentono la necessità di prendere in mano il loro avvenire secondo criteri di scelta la cui portata morale e spirituale è evidente a tutti. Questo ha molto sensibilizzato i contemporanei ai cambiamenti culturali, al loro significato, al loro orientamento. Le intuizioni degli antropologi e dei sociologi, che riguardano l'analisi e l'azione culturale sono oggi largamente condivise dalla maggioranza. I governi si sono quindi impegnati in audaci politiche culturali, creando ministeri della cultura e diversi organismi di promozione culturale.

La chiesa, soprattutto nel Vaticano II, ha accolto questa visione moderna delle culture come realtà umane da comprendere, discernere ed evangelizzare. Giovanni Paolo II ha creato a questo scopo il Pontificio consiglio della cultura per sensibilizzare tutta la chiesa ai compiti concreti dell'evangelizzazione delle culture e dello sviluppo culturale. La cultura è divenuta, anche per la chiesa, una categoria dinamica indispensabile per l'analisi sociale e per la definizione dell'impegno cristiano nel mondo moderno. In questa prospettiva storico-antropologica, in cui l'avvenire delle società esige d'ora in avanti l'*analisi culturale* in vista dell'*azione culturale*, si coglie tutto il significato che l'evangelizzazione delle culture riveste.

L'evangelizzazione culturale, che la chiesa realizzava un tempo con una lenta azione e una paziente osmosi negli spiriti e nei costumi, deve oggi essere intrapresa con uno sforzo molto più cosciente e metodico.

3.3.1 (a) Rottura tra fede e cultura

Il fatto massivo e drammatico della —> secolarizzazione esige d'ora in poi un ripensato approccio per l'evangelizzazione degli spiriti e delle mentalità. Nel mondo moderno religione e cultura non vanno più di pari passo come nelle società del passato. Le culture desacralizzate e scristianizzate sono diventate un nuovo terreno di evangelizzazione. È questa presa di coscienza che motiva e giustifica l'evangelizzazione della cultura. Paolo VI ne sottolineava la drammatica urgenza: «La rottura tra Vangelo e cultura è senza dubbio il dramma della nostra epoca, come lo fu anche di altre. Occorre quindi fare tutti gli sforzi in vista di una generosa evangelizzazione della cultura, o più esattamente delle culture» (EN 20).

Ciò richiede prima di tutto da parte dell'evangelizzatore la *percezione mentale* della cultura come campo specifico da cristianizzare. A ciò è necessaria una formazione all'osservazione, al discernimento e alla scoperta dei settori culturali in cui il vangelo potrà penetrare. Come dire che lo sforzo evangelizzatore deve esplicitamente perseguire nello stesso tempo la conversione delle coscienze individuali e la conversione della coscienza collettiva. Paolo VI descriveva così i due aspetti, personale e collettivo,

dell'evangelizzazione: «La Chiesa evangelizza allorché, in virtù della sola potenza divina del Messaggio che essa proclama, cerca di convertire la coscienza personale e insieme collettiva degli uomini, l'attività nella quale essi sono impegnati, la vita e l'ambiente concreto loro propri» (EN 18).

3.3.2 (b) L'éthos da evangelizzare

Percepire la cultura come campo di evangelizzazione significa distinguere, in un contesto culturale, ciò che da una parte è contraddittorio con il vangelo e ciò che richiede di essere purificato, rigenerato, elevato. Poiché la cultura è costruita proprio da modelli di comportamento e da modi tipici di pensare, di giudicare, di sentire, è a livello dell'agire collettivo che si deve far penetrare la luce e la forza del vangelo. Bisogna raggiungere l'*ethos* di un ambiente, cioè i codici di condotta comunemente recepiti da un gruppo umano. L'*ethos* può spesso essere in contraddizione con l'etica, proponendo come «normali» condotte che finiscono con il distruggere l'essere umano e la sua dignità: pensiamo alla pratica dell'aborto, dell'eutanasia, del razzismo; pensiamo alla permissività e all'individualismo eretti a stile di vita.

Evangelizzare le culture obbligherà spesso i cristiani a mostrarsi «contro-culturali»: dovranno criticare e denunciare ciò che nella loro cultura è recepito come qualcosa che va da sé e che tende a oscurare le coscienze e a indebolire il senso morale. La pressione esercitata dalle mode, dai giudizi e dagli interessi collettivi agisce in profondità sulle culture vive e condiziona i comportamenti comuni. Evangelizzare significherà discernere questi modelli di comportamento secondo i criteri dell'insegnamento di Gesù Cristo, venuto a salvare tutto l'uomo nella sua dimensione personale, sociale e culturale.

Tuttavia la denuncia del male, del peccato individuale e collettivo, richiederà positivamente l'annuncio dell'ideale evangelico che raggiunge le aspirazioni più segrete di ogni persona e di ogni cultura. Il vangelo dovrà influenzare i settori chiave dell'agire collettivo, come la famiglia, il lavoro, l'educazione, i divertimenti, gli ambienti sociali, economici e politici. Non si tratta solo di richiamare i principi di una morale sociale, ma di convertire le mentalità e di sconvolgere con la forza del vangelo le scale di valori che caratterizzano una cultura viva nel bene e nel male. Bisogna che gli effetti della redenzione trasformino i modi di pensare e l'ideale di comportamento di un ambiente particolare. Ogni cultura domanda di essere interpellata nelle sue mode, nei suoi costumi, nelle sue tradizioni. Molto concretamente, un dato ambiente culturale deve scoprire che c'è «un modo cristiano» di lavorare, di vivere in famiglia, di educare i propri figli, di dirigere una scuola, di servire il bene comune, di impegnarsi politicamente, di difendere i diritti umani. Questa azione sulle mentalità non è facile; si esercita prima di tutto attraverso le persone e le famiglie. Essa cerca di sensibilizzare le opinioni e i giudizi collettivi in vista di una conversione reale dei comportamenti.

3.3.3 (c) Conversione delle coscienze e delle culture

Certamente è indispensabile proporre un'etica sociale, ma l'insegnamento morale costituisce solo una prima tappa dell'evangelizzazione. Non vi è evangelizzazione senza conversione, senza cambiamento delle coscienze. La fede deve arrivare a trasformare la cultura viva di un ambiente. Certo la conversione delle culture va intesa in senso analogico rispetto alla conversione individuale, ma bisogna sottolineare che la coscienza collettiva ha anche un vero bisogno di purificazione e di *metánoia*. Esistono nelle società «strutture di peccato» o «colpe sociali» che derivano da molteplici peccati personali, da corresponsabilità o complicità più o meno ammesse, da omissioni, da cupidigie, da pregiudizi collettivi. La conversione della coscienza collettiva esigerà uno

sforzo comune e la collaborazione di un grande numero di persone, pronte a riconoscere il fatto del peccato socialmente diffuso e il bisogno di redenzione della cultura. L'evangelizzazione delle culture avviene allora con la mediazione delle persone che accettano il messaggio salvifico di Cristo nella loro vita individuale e nel loro ambiente di vita. Si produce così una sorta di influenza reciproca tra le conversioni individuali e le conversioni collettive. La fede deve dunque raggiungere nello stesso tempo le coscienze e le culture. Questa sintesi deve essere operata dall'evangelizzazione della cultura, come diceva Giovanni Paolo II: «La sintesi tra cultura e fede non è un'esigenza solo della cultura ma anche della fede. Una fede che non diventa cultura è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata e fedelmente vissuta» (Lettera di fondazione del Pontificio consiglio della cultura, 20 maggio 1982).

3.4 La sfida della cultura di massa

Per cogliere tutta la portata e anche la difficoltà di agire sulle culture di oggi è utile osservare attentamente la cultura di massa e l'impatto dei media sulle mentalità moderne. Oggi i mass-media offrono un mezzo particolarmente efficace per l'azione culturale. I media sono diventati potenti agenti di produzione e di trasmissione di una cultura di massa che condiziona gli spiriti e le coscienze. Ogni sforzo metodico di evangelizzare le culture dovrà accordare un'attenzione speciale ai media e i cristiani devono imparare a discernere e a criticare efficacemente la cultura prodotta da questi mezzi moderni. È importante soprattutto che i valori cristiani trovino la loro espressione nella produzione e nella diffusione dei mass-media. È questa una posta in gioco decisiva per l'avvenire della cultura e dell'evangelizzazione. Proprio l'irruzione dei media nella vita moderna ha radicalmente sconvolto i valori e le mentalità, al punto che le famiglie, le scuole e le chiese si sentono minacciate nel loro modo tradizionale di educare le nuove generazioni.

Se insistiamo sul significato dei mass-media nella società moderna non è perché li consideriamo come l'unica causa dei mutamenti culturali, ma prima di tutto perché i media rappresentano ai nostri occhi l'immensa posta in gioco di ogni azione sulle attuali culture. I media sono certamente produttori di cultura, ma sono soprattutto rivelatori della coscienza moderna con i suoi valori, i suoi gusti, le sue aspirazioni tipiche. È a questo livello che si situa il nuovo campo di evangelizzazione. E questo fatto di civilizzazione in quanto tale che interpella i cristiani.

3.5 La modernità come cultura

La questione nuova e molto complessa che si pone alla chiesa è quella di sapere se le prodigiose creazioni della civiltà moderna serviranno al bene spirituale o alla rovina delle coscienze. La -- modernità stessa deve essere compresa come una cultura da evangelizzare. La cultura contemporanea è segnata dall'impatto che i fenomeni di urbanizzazione e di industrializzazione esercitano continuamente sui modi di pensare e di agire. La cultura moderna si accompagna innegabilmente a progressi umani e ad attese che l'evangelizzatore deve saper assumere in vista di uno sviluppo culturale aperto alla speranza cristiana. Per contro, la cultura moderna deve essere criticata nei suoi tratti negativi che ostacolano il progresso umano e spirituale delle persone e delle società. La coscienza moderna deve ora affrontare problemi morali che hanno una dimensione planetaria, come la costruzione della pace, la solidarietà nello sviluppo di tutti, la protezione della natura. Questi problemi superano le capacità di ogni individuo, ma nessuno può sentirsi indifferente di fronte alle responsabilità comuni. Queste esigenze fanno ora parte della cultura emergente nel mondo.

Lo sforzo evangelizzatore deve ormai raggiungere questa vasta dimensione delle nuove culture. L'ampiezza della sfida suggerisce

che il compito non potrà essere condotto a buon fine senza uno sforzo più concertato e metodico di tutti i responsabili dell'evangelizzazione. Nessuna diocesi, nessuna parrocchia, nessun istituto o movimento religioso riuscirà da solo ad assumere la missione di evangelizzare le culture di oggi. Uno sforzo congiunto a tutti i livelli si dimostra ormai indispensabile. In ciò risiedono la novità e la promessa dell'evangelizzazione delle culture. Questo approccio è oggi oggetto di ricerche e di studi speciali, centrati sul connesso Problema dell'—> *inculturazione del vangelo*. I due problemi si chiariscono reciprocamente: l'evangelizzazione della cultura e l'inculturazione del vangelo vanno compresi nei loro mutui e complementari rapporti (—> Evangelizzazione, III).

Insomma si richiede una nuova sensibilizzazione dei responsabili dell'evangelizzazione. È chiesto loro di percepire la dimensione culturale dell'azione pastorale e di promuovere un approccio concreto, a livello di tutta la comunità cristiana, perché la fede penetri e rigeneri le culture vive. È una delle sfide più urgenti dell'evangelizzazione, come afferma Giovanni Paolo II: «Dovete aiutare la Chiesa a rispondere a queste domande fondamentali per le culture attuali: come è accessibile il messaggio della Chiesa alle nuove culture, alle attuali forme dell'intelligenza e della sensibilità? Come può farsi capire la Chiesa di Cristo dallo spirito moderno, così fiero delle sue realizzazioni e nello stesso tempo così inquieto per l'avvenire della famiglia umana? Chi è Gesù Cristo per gli uomini e per le donne di oggi?» (al Pontificio consiglio della cultura, 15 gennaio 1985).

Bibl. - H. Carrier, *Vangelo e culture: da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 1987; L.J. Luzbetak, *The Church and Cultures: New Perspectives in Missiological Anthropology*, Maryknoll, NY 1988. (Hervé Carrier)

4 (III) Nuova evangelizzazione

Il termine «nuova evangelizzazione» è divenuto di uso corrente nella chiesa ed è stato diffuso soprattutto dall'insegnamento di Giovanni Paolo II. Si usano delle varianti: seconda evangelizzazione, rievangelizzazione, nuova tappa dell'evangelizzazione. Il concetto si riferisce alle nuove condizioni dell'evangelizzazione nel mondo attuale. Infatti, il compito di evangelizzare le coscienze e le culture (--> Evangelizzazione, II) presenta oggi una nuova sfida, poiché accade spesso che gli ambienti da cristianizzare siano stati segnati un tempo dal passaggio di Cristo, ma la buona notizia è stata rimossa nell'indifferenza o nell'agnosticismo pratico. La società secolare ha particolarmente aggravato questo clima di fede inibita o addormentata. Così, si impone alla chiesa di intraprendere una *nuova evangelizzazione*. Chiediamoci qual è la differenza tra la prima e la nuova evangelizzazione.

La *prima evangelizzazione* è quella che rivela la novità di Cristo Redentore ai poveri, per liberarli, convertirli, battezzarli e per impiantare la chiesa. L'evangelizzazione si propaga nelle coscienze e nelle strutture portanti della fede: famiglia, parrocchia, scuola, organizzazioni cristiane, comunità di vita. C'è qui una vera evangelizzazione della cultura, cioè una cristianizzazione delle mentalità, dei cuori, degli spiriti, delle istituzioni, delle produzioni umane. Le culture tradizionali sono state così cristianizzate con un lento effetto d'osmosi. La conversione delle coscienze ha trasformato profondamente le istituzioni. Conosciamo bene i prototipi della prima evangelizzazione: Paolo, Ireneo, Patrizio, Cirillo e Metodio, Francesco Saverio.

Parecchi evangelizzatori del passato compirono una notevole opera di --> inculturazione, molto prima che fosse coniato il termine. Giovanni Paolo II ricordava che «i santi Cirillo e Metodio

seppero anticipare certe conquiste, che sono state assunte pienamente dalla chiesa nel concilio Vaticano II, sull'inculturazione del messaggio evangelico nelle diverse civiltà, prendendo la lingua, i costumi e lo spirito della razza in tutta la pienezza del loro valore» (discorso a Compostella, 9/11/1982). Notiamo che la prima evangelizzazione nel mondo non è terminata e spesso si rivela molto difficile: in India, in Giappone, negli ambienti islamici, buddhisti, in diversi settori della società refrattari ai valori religiosi. *La nuova evangelizzazione* si presenta in condizioni molto diverse. La seconda o la nuova evangelizzazione si rivolge a popolazioni che furono evangelizzate in passato, ma che vivono adesso in un clima secolarizzato, in cui il fatto religioso è svalutato, la religione è relegata nell'ambito del privato, a volte combattuta direttamente od ostacolata indirettamente con politiche e pratiche che emarginano i credenti e le loro comunità. E una situazione nuova che non si è mai presentata con una simile gravità nella storia della chiesa. Essa richiede uno sforzo collettivo di riflessione per scoprire i *soggetti* o i *destinatari* dell'evangelizzazione nuova, condizione indispensabile per *rievangelizzare le culture*.

4.1 A chi si rivolge la nuova evangelizzazione

Cerchiamo di capire la mentalità delle persone che sono le destinatarie dell'evangelizzazione nuova.

Sono i nuovi ricchi. Queste persone non si considerano psicologicamente come i «poveri del vangelo», ma come dei «ricchi», dei soddisfatti concentrati sul loro avere, la loro autonomia, la loro autorealizzazione. È questa psicologia collettiva che si deve penetrare con simpatia per farne cogliere i limiti di fronte all'Assoluto di Dio. Potrà così apparire la «povertà spirituale» che si nasconde spesso dietro atteggiamenti apparenti di soddisfazione o di indifferenza.

Una fede sradicata. In molte persone, la fede primaria non si è sviluppata per mancanza di radici e di approfondimento. Spesso la prima evangelizzazione è stata insufficiente, superficiale, e si è indebolita e spenta a poco a poco, per difetto di interiorizzazione e di motivazioni solidamente ancorate. La fede non è stata rinforzata da una esperienza personale di Cristo, dalla condivisione della fede nell'amore e nella gioia, né consolidata dal sostegno di una comunità cristiana, vicina e viva.

Una fede rigettata e repressa. Molti cristiani di nome, che vivono in una indifferenza pratica, hanno rigettato una religione rimasta, nella loro psicologia, a uno stadio infantile che appare ad essi come moralmente repressiva, poiché la cultura popolare confonde spesso religione e moralismo. Questa religione fa paura e agisce sulle angosce inconscie. In nome della libertà, la religione e la chiesa sono quindi rigettate come alienanti. Bisogna chiedersi quali deficienze della prima evangelizzazione hanno potuto provocare questa percezione mentale del cristianesimo.

Una fede addormentata. È difficile dire che, in queste persone, ogni fede sia morta, ma essa è in ribasso, inoperante, dimenticata, ricoperta da altri interessi e preoccupazioni: denaro, benessere, comfort, piacere, che spesso diventano veri idoli. In un contesto di cristianità, la pressione della religione abituale poteva bastare a mantenere i credenti in una pratica sacramentale regolare. Questa pressione sociale non invalida necessariamente il valore della religione popolare o tradizionale, che ha dato grandi cristiani e grandi cristiane. Costatiamo tuttavia che la nuova cultura lascia la persona spiritualmente sola, di fronte a se stessa e alle sue responsabilità spesso avvertite nella confusione. Il disincanto, l'incertezza spirituale rendono l'individuo fragile, angosciato ed esposto alla credulità. L'isolamento rende sensibili a una parola di accoglienza. Le ---> sette l'hanno capito, e qualche volta meglio di noi. Dobbiamo esplorare con cura questo approccio psicologico e spirituale.

Psicologie moralmente destrutturate. Un fenomeno ancora più inquietante è una specie di «demoralizzazione» innata che ha

fatto perdere alla persona ogni struttura morale o spirituale. Diventa quasi impossibile credere, quando l'individuo diffida di ogni ideologia, di ogni convinzione, di ogni grande causa che obbligano a uscire da se stessi. La tendenza è aggravata dal ritirarsi dell'individuo in una illusoria autarchia morale. La società moderna tende a erigere a sistema questo atteggiamento individualistico. L'evangelizzatore misura il temibile ostacolo da superare per raggiungere la coscienza di queste persone. Malgrado tutte le difficoltà, dobbiamo convincerci che in tutti i cuori, in fondo, c'è bisogno di speranza. Nessun individuo rifiuta per sempre la luce e la promessa della felicità.

Una speranza latente. L'uomo moderno ha angosce e speranze caratteristiche (--> Teologia fondamentale: destinatario). I cristiani sono entrati nello spirito profondo del concilio, che è stato così attento alla mentalità dei nostri contemporanei? Bisogna indovinare l'angoscia nascosta dietro tanti atteggiamenti e comportamenti apparentemente tranquilli. Mai come oggi forse si è rivelata una tale sete di --> senso e una ricerca così appassionata di ragioni di vita. Scoprire questo bisogno latente di speranza è una prima tappa importante dell'evangelizzazione. Al di là delle angosce, bisogna soprattutto avvertire le aspirazioni positive che si esprimono, spesso in modo confuso. Queste aspirazioni alla giustizia, alla dignità, alla corresponsabilità, alla fraternità, manifestano un bisogno di umanizzazione e una sete di Assoluto. L'evangelizzatore saprà leggersi una prima apertura al messaggio di Cristo. Queste preoccupazioni socio-pastorali si trovano in tutti i documenti del concilio, come un pensiero evangelizzatore molto concreto. Si deve rileggere il Vaticano II in questa prospettiva. Una speranza latente e una fame spirituale si nascondono in fondo ai cuori. È importante indovinarne la traccia nella cultura attuale, per apportare loro la risposta della fede. È una nuova tappa dell'evangelizzazione.

4.2 Come rievangelizzare le culture?

La cultura non è più un'alleata. In una situazione di seconda evangelizzazione, la posta in gioco è la cultura nuova. Non c'è più «una cultura di sostegno», come un tempo. Oggi la chiesa affronta una cultura di opposizione (persecuzione, oppressione), o una cultura d'indifferenza, o di eliminazione tranquilla, che relativizza tutte le convinzioni.

Notiamo che la *cultura pluralista*, che ha l'inconveniente di mettere tutte le convinzioni allo stesso livello, può offrire peraltro all'evangelizzatore una nuova *chance*, e la possibilità di far valere il suo punto di vista originale nel concreto delle opinioni. Spesso può perfino beneficiare dei mezzi moderni di diffusione per annunciare la *novità* del suo messaggio. Una educazione speciale per vivere e agire in una cultura pluralista è ormai necessaria.

Rivelare gli ostacoli alla nuova evangelizzazione. Questi ostacoli possono variare molto da un paese all'altro o da una regione all'altra. In parecchi paesi di vecchia cristianità, la chiesa è stata come sfigurata da una lenta erosione, da un processo di evacuazione o di rigetto della fede, da parte di una cultura progressivamente secolarizzata. Questo ha dato vita a una cultura dell'indifferenza, ostacolo tra i più temibili per la *rievangelizzazione*, poiché la religione non sembra più interessare, coinvolgere, interpellare una massa sempre più grande di individui spiritualmente «altrove», che vivono in un universo «areligioso».

Notiamo che la situazione della miscredenza è molto diversa a seconda dei paesi. In diverse nazioni, infatti, la rievangelizzazione si rivolge a popolazioni la cui memoria porta le tracce delle persecuzioni, delle guerre religiose, delle rivoluzioni, delle politiche aggressivamente atee. Altre hanno provato la colonizzazione straniera, lo sfruttamento, o anche la perdita della classe operaia nel secolo scorso. La cosa più importante è di afferrare bene la psicologia collettiva segnata dall'esperienza storica di ogni gruppo da evangelizzare.

Infrangere il muro dell'indifferenza. Nei paesi occidentali, la secolarizzazione ha diffuso un clima di indifferenza religiosa, di non-credenza, d'insensibilità spirituale, di disinteresse per il fatto religioso. Il dramma è che il vangelo non è affatto ignorato e non è affatto nuovo. Ci troviamo di fronte a una psicologia religiosa ambigua. La fede è come presente e assente negli spiriti. Il sale evangelico è divenuto insipido, le parole stesse hanno perduto la loro intensità. Le parole vangelo, chiesa, fede cristiana, non sono più nuove, sono consumate, banalizzate. L'identificazione della cultura con il cristianesimo, è divenuta superficiale: si guardi, per esempio, la sorte riservata alle celebrazioni di Natale, di Pasqua, e il loro ricupero commerciale e mondanizzato. La buona notizia fa parte dei costumi, come le tradizioni, come il folclore e i tratti culturali dell'ambiente. I cristiani devono rivalorizzare il loro tesoro nell'opinione pubblica, nei mass-media, nei comportamenti comuni. Si deve reagire contro una *culturalizzazione del cristianesimo* ridotto a parole, a fatti secolarizzati, a costumi desacralizzati.

Non lasciarsi emarginare. I cristiani non possono rassegnarsi a divenire degli emarginati, dei respinti dalla cultura dominante. Si deve prendere coscienza che i nostri valori centrali sono progressivamente eliminati. Notiamo, per esempio, le parole diventate tabù nel nostro ambiente culturale: virtù, vita interiore, rinuncia, conversione, carità, silenzio, adorazione, contemplazione, croce, risurrezione, vita nello Spirito, imitazione di Cristo. Queste parole tipiche della vita spirituale hanno ancora un senso nel linguaggio corrente? Se i nostri contemporanei non capiscono più le parole che esprimono la nostra speranza, come possiamo attirarli a Gesù Cristo? I giovani soprattutto sono particolarmente colpiti dallo spirito del tempo che svaluta radicalmente il fatto religioso. I giovani sono i testimoni e le vittime della crisi religiosa, ma sono anche e soprattutto i rivelatori delle aspirazioni contemporanee. Con loro potremo creare veramente una nuova cultura della speranza.

4.3 Un'antropologia aperta allo Spirito

Una delle «novità» più importanti della nuova evangelizzazione è il fatto che essa mira esplicitamente alla conversione non solo delle persone, ma anche delle culture. Ed evangelizzare le culture suppone un nuovo approccio antropologico della pastorale. Le scienze umane possono rendere un servizio prezioso per operare i discernimenti e le analisi indispensabili. Il principale vantaggio dell'antropologia moderna è quello di «definire» l'uomo attraverso la *cultura* e di raggiungerlo così nel contesto psico-sociale in cui si svolgono la sua vita associativa, le sue produzioni, le sue speranze e le sue angosce. Giovanni Paolo II ha più volte insistito su questo approccio nell'evangelizzazione: «l'uomo diventa in maniera sempre nuova la strada della Chiesa» (*Dominum Vivificantem* 58). La percezione dell'uomo come un essere dotato di ragione e di libertà, si arricchisce molto attraverso la visione culturale della realtà umana, fornita dall'antropologia moderna. Giovanni Paolo II lo diceva in questi termini: «I recenti progressi dell'antropologia culturale e filosofica dimostrano che si può ottenere una definizione non meno precisa della realtà umana riferendosi alla cultura. Questa caratterizza l'uomo e lo distingue dagli altri esseri, non meno chiaramente della ragione, della libertà e del linguaggio» (Discorso all'Università di Coimbra, 15/6/1982).

Raggiungere l'uomo storico al centro delle culture vive permette all'evangelizzatore di scoprire il dramma di tante esistenze che soffrono per una specie di agonia spirituale, condizione crudelmente risentita da molti, crediamo. Se gettiamo lo sguardo ancora più in profondità, vediamo, forse, che questa angoscia spirituale prepara spesso alla scoperta della salvezza di Gesù Cristo. P. Tillich descriveva così questa esperienza della precarietà umana che può predisporre alla fede: «Solo quelli che hanno provato lo

choc della precarietà della vita, l'angoscia in cui si prende coscienza della propria finitudine, la minaccia del nulla, possono comprendere che cosa significa la nozione di Dio. Solo quelli che hanno sperimentato le tragiche ambiguità della nostra esistenza storica e che hanno totalmente messo in causa il senso dell'esistenza, possono capire che cosa significa il simbolo del regno di Dio» (*Systematic Theology*, Chicago 1951). Saper leggere i segni dello sconforto morale, ma anche l'immenso bisogno di speranza provocato dalla cultura secolarizzata, aprirà una via nuova all'evangelizzazione.

4.4 Per la redenzione delle culture

Infine, l'evangelizzazione pone le culture di fronte al mistero di Cristo morto e risorto. È inevitabile una rottura radicale, «scandaloso per gli ebrei, follia per i gentili», diceva Paolo. È richiesta una —> conversione costante. Il dinamismo evangelizzatore si realizza soltanto nell'incontro con Gesù Cristo. Lui è l'unico mediatore attraverso il quale diventa realtà il regno di Dio. L'evangelizzazione delle culture come delle persone trova la sua unica efficacia nella forza dello Spirito, nella preghiera, nella testimonianza di fede, nella partecipazione al mistero della croce e della redenzione. Sarebbe un tentativo vano voler cambiare le culture con un semplice intervento psico-sociale o sociopolitico. L'evangelizzazione, soprattutto nella notte oscura della fede — nella notte spirituale delle culture — suppone una conversione al mistero della croce. Soffrire questa purificazione e sperare nelle vie, misteriose ma sicure, dello Spirito è una disposizione indispensabile per affrontare il lavoro della rievangelizzazione. Non è confortevole vivere nelle angosce di un nuovo mondo che prende forma in maniera oscura intorno a noi.

In definitiva, rievangelizzare significa annunciare continuamente la salvezza radicale in Gesù Cristo, che purifica ed eleva ogni realtà umana, facendola passare dalla morte alla risurrezione. In un certo senso, ogni evangelizzazione è nuova, poiché proclama il bisogno permanente di conversione. Le culture hanno un ardente desiderio di speranza e di liberazione. Evangelizzare diventa allora la forma eminente di elevazione delle culture e delle coscienze, che aspirano alla liberazione da tutti gli egoismi che ostacolano il regno di Dio. Evangelizzare esige questo annuncio della salvezza definitiva in Gesù Cristo e questo vale sia per le persone sia per la culture, come ricorda Giovanni Paolo II: «Poiché la salvezza è una realtà totale e integrale, essa riguarda l'uomo e tutti gli uomini, raggiungendo così la realtà storica e sociale, la cultura e le strutture comunitarie in cui essi vivono». La salvezza non si riduce alle sole azioni terrene o alle sole capacità dell'uomo. «L'uomo non è il salvatore di se stesso in maniera definitiva: la salvezza trascende ciò che è umano e terreno, è un dono dall'alto. Non esiste auto-redenzione, poiché soltanto Dio salva l'uomo in Cristo» (Discorso all'Università Urbaniana, 8/10/1988).

La nuova evangelizzazione si rivolge a tutte le persone e a tutte le culture. Giovanni Paolo II ne ha proclamato la necessità in tutti i continenti. Questa evangelizzazione, ha detto, sarà «nuova nel suo ardore, nuova nei suoi metodi, nuova nella sua espressione» (Discorso al Celam, 9 marzo 1983).

Bibl. - H. Carrier, *Vangelo e culture: da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano, 1987; Id., *Évangélisation et Développement des Cultures*, Roma 1990. (Hervé Carrier)

Oralità e lingua sarda

Dall'orale allo scritto, dallo scritto all'orale? Su un auspicato ruolo della Chiesa nell'attuale dibattito sulla lingua sarda.

Testo a partire da una Conferenza tenuta al Convegno Unitre "La Sardegna nell'Europa di ieri, di oggi e di domani" (Oristano 3-4 Dicembre 2004). Ora in Aa.Vv., *La Sardegna nell'Europa di ieri, di oggi e di domani*, Convegno Unitre nel XX anniversario di fondazione, Oristano 3-4 Dicembre 2004, "Quaderni dell'Unitre", pp. 77-94)

L'area di riferimento indicata dal titolo proposto, "oralità e lingua sarda", è tanto vasta da permettere una selezione e restrizione di argomento che tenga conto di diversi fattori. Senza stare a elencarli, dico subito che la mia relazione sarà strutturata in due parti. Una prima consisterà in un approccio più teorico ad alcune questioni dibattute oggi circa la lingua sarda, in particolare circa il suo passaggio da una molteplicità orale a una standardizzazione scritta, passaggio visto come condizione indispensabile per la stessa sopravvivenza orale della lingua. Una seconda parte sarà invece più pratica, a partire da una recente iniziativa portata avanti nel Comune e nella Parrocchia di Senis a proposito dei *Gòsos*, e che presenteremo come tentativo pratico di realizzare i "principi" conclusivi della prima parte.

5 PRIMA PARTE : DALL'ORALE ALLO SCRITTO?

Nell'attuale dibattito sulla lingua sarda due convinzioni sembrano abbastanza diffuse, anche se non sempre sono condivise, e anzi danno luogo a opinioni contrastanti.

Una *prima convinzione* è che la scelta di una lingua standard costituisca un passo indispensabile per la salvezza del sardo. Questa convinzione è condivisa sia da chi poi sostiene la proposta della Commissione Regionale sulla Lingua Sarda Unificata (LSU), sia da chi sostiene la proposta alternativa della cosiddetta *Limba de mesania*. Una terza proposta, con il titolo *Sa limba de Elianora*, si candida come "lingua sarda di compromesso basata sulla varietà arborense della Carta de Logu". Chi non vede la necessità di una standardizzazione del sardo, sembra tuttavia condividere la convinzione che sia utile arrivare almeno a una sistema di scrittura uniforme.

Una *seconda convinzione* è quella che si sente espressa sovente alla base della richiesta rivolta alla Chiesa di approvare una liturgia in limba, e che possiamo riassumere come segue: l'importanza della tradizione religiosa in Sardegna è tale che l'approvazione dell'uso del sardo nella liturgia potrebbe costituire un fattore di importanza quasi decisiva per la sopravvivenza della lingua stessa.

Tenendo sullo sfondo questo contesto di discussione, facciamo alcune affermazioni, a modo di premessa, per concluderle con tre domande.

5.1 "Impero" romano e "Europa"

L'approccio "europeo" di riguardo o di favore verso le minoranze linguistiche costituisce una novità certamente positiva rispetto agli approcci sfavorevoli tipici degli "imperi" o degli stati nazionali moderni, che in genere hanno stabilito un rapporto privilegiato con una particolare lingua assunta

come "ufficiale" o, appunto, "nazionale". Da questo approccio europeo sovente si spera una "salvezza" per la lingua sarda. Si sente dire: La lingua sarda, che lo stato nazionale italiano ci ha tolto, ci sarà restituita dalla comunità Europea delle nazioni.

Tuttavia, l'approccio positivo europeo verso le minoranze linguistiche non è nella storia delle lingue una novità assoluta. L'impero romano aveva fondamentalmente un simile approccio positivo verso le lingue locali, ed esso fu talvolta potenziato o prolungato dall'unione della mentalità romana con gli aspetti universalistici del cristianesimo. Infatti, le numerose discussioni degli studiosi sul collegamento più o meno stretto tra cristianesimo e cultura occidentale, al di là della questione di merito, stanno certamente ad indicare la capacità e il ruolo del cristianesimo nel promuovere le culture, e non solo una cultura.

Stando anche solo a livello della lingua, se è vero che il successo e la conservazione del Latino mostrano la Chiesa come custode della tradizione occidentale romana, è anche vero che lungo la sua storia non sono mai mancate le difese delle lingue vernacolari.

Ad esempio, proprio nel periodo dell'egemonia del latino, durante l'impero carolingio, Otfried von Weissenburg, il primo poeta conosciuto per nome nella letteratura germanica, fu uno dei maggiori promotori d

Un secondo esempio riguarda sia il livello della lingua sia il livello della cultura e si situa nella generale concezione antica dello stato, che vedeva il pluralismo culturale come un'opportunità a favore di una società forte e stabile. Quando Santo Stefano re d'Ungheria (ca. 969-1038) concepì lo stato ungarico come "regno apostolico" e avamposto della cristianità all'est, lo concepì sul modello della grandezza romana, che egli attribuiva proprio al suo carattere pluralista: "nam unius linguae, uniusque moris regnum imbecille et fragilum" ("infatti debole e fragile è quel regno che abbia una sola lingua e un solo costume").¹

Con tutto questo, se attorno all'anno 100 della nostra era si possono contare nel territorio dell'impero romano circa 60 lingue, cinquecento anni dopo, nell'anno 400, solo 10 di

1. Christopher Dawson, *Religion and the Rise of Western Culture*, London: Sheed and Ward, 1950, p. 137. Il testo completo è come segue: "Gli ospiti e gli stranieri devono occupare un posto nel tuo regno. Accogliili bene e accetta i lavori e le armi che possono recarti; non aver paura delle novità; esse possono servire alla grandezza e alla gloria della tua corte. Lascia agli stranieri la loro lingua e le loro abitudini, giacché il regno che possiede una sola lingua e da per tutto i medesimi costumi è debole e caduco. Non mancare giammai di equità né di bontà verso coloro che sono venuti a stabilirsi qui, trattali con benevolenza, affinché essi si trovino meglio presso di te che in qualsiasi altro paese".

queste 60 lingue sono ancora in uso e troveranno dei successivi sviluppi.²

Ecco dunque la prima domanda: se il confronto tra l'atteggiamento positivo dell'impero romano e quello dell'Unione Europea è viabile, è veramente fondata la speranza che oggi in Europa possa avvenire il contrario di quanto è successo nell'impero romano, e che le minoranze linguistiche possano sopravvivere come lingua di uso quotidiano?

5.2 L'esempio più recente dell'Irlanda e il ruolo delle istituzioni, soprattutto scolastiche

Guardiamo più in dettaglio alcune politiche più recenti di plurilinguismo. Vediamo un primo esempio concreto. Il raggiungimento dell'autonomia in Irlanda nel 1922 ha coinciso con l'inizio di una forte politica a favore di una educazione in Irlandese, in declino ormai da tre secoli. Nel 1911, solo il 17 per cento della popolazione parlava irlandese. Dal 1922 il Governo Irlandese obbligò gli insegnanti a imparare l'irlandese e nelle scuole dove insegnanti competenti erano già presenti, rese obbligatorio almeno un'ora al giorno di insegnamento dell'Irlandese. Tra il 1930 e il 1960, un terzo dei nuovi insegnanti erano parlanti nativi o fluenti in Irlandese. Altre misure di ordinamento civile e burocratico furono prese, come ad esempio l'obbligo che in alcune regioni dove l'Irlandese era più parlato nell'uso quotidiano, gli impiegati statali dovevano essere o diventare fluenti in Irlandese.

Ebbene, alcuni risultati si sono ottenuti. L'Irlandese è accettato come lingua nazionale, in principio con dignità uguale o anche superiore a quella dell'Inglese. Parole prestate dall'Irlandese sono presenti non solo nell'Inglese dell'Irlanda, ma anche nell'Inglese internazionale. La segnaletica stradale e altre indicazioni topografiche sono presenti in Irlandese in tutto il paese. Un milione di persone dichiarano di essere fluenti in Irlandese, ciò che corrisponde a più del doppio di quanto dichiarato nel 1922. E tuttavia, questi risultati sono molto al di sotto delle aspettative. Si contava che al massimo nel 1940 la maggior parte dell'educazione arrivasse ad essere condotta in Irlandese. Non è così nemmeno oggi. Si contava in un aumento della percentuale dei parlanti nativi in Irlandese. Ebbene, si è scesi dal 17 % del 1911 e dal 15 % del 1922 al 3 % del 1981.

Ecco allora la seconda domanda: Conosciamo purtroppo quale è stata l'efficacia della scuola nel promuovere le lingue nazionali a svantaggio delle parlate locali. Se gli stati nazionali, la scuola e gli insegnanti hanno potuto tanto contro le lingue locali, potranno ora ricostruire quello che hanno distrutto? I dati di esperienza sembrano orientare la risposta verso un no senza appello.

5.3 Il ruolo delle famiglie nell'esperienza del bilinguismo promosso dal "Native American Languages Act"

Un'altra esperienza appena più recente conferma e precisa questo dato. Ci riferiamo al cambiamento di mentalità, da

2. Per l'analisi approfondita degli avvenimenti linguistici di allora, cfr. Andrew Daube, *Language in danger. How languages loss threatens our future*, Allen Lane Penguin Press, London 2002, pp. 39-81.

negativa a positiva, verificatasi negli Stati Uniti, timidamente a partire dagli anni trenta (proibizione delle punizioni e delle umiliazioni per gli indiani che parlavano la propria lingua nativa), più decisamente e con leggi specifiche a partire dagli anni 70, fino a giungere al 1990 e al 1992 con i due *Native American Languages Act*. I risultati, anche qui, non sono stati e non sono incoraggianti, sia perché alle leggi non sono seguiti adeguati finanziamenti, sia soprattutto perché l'aver dato alla scuola la responsabilità di insegnare la propria madrelingua sembra aver fornito ai genitori, ormai già poco motivati, un ulteriore motivo di non impegnarsi ad insegnarla e non parlarla in famiglia con i loro figli. Sembra dunque che, confrontata con una lingua prevalente nell'uso per i bisogni di lavoro e di sopravvivenza, una condizione di bilinguismo familiare dura al massimo tre generazioni. In altre parole, in una famiglia con i due genitori fluenti nella lingua nativa, i figli sentono parlare o parlano anch'essi in casa questa lingua, ma fuori casa usano sempre di più per i bisogni di ogni giorno la lingua "ufficiale". Questi figli, a loro volta diventati genitori, non hanno più motivazioni per parlare attivamente in casa la lingua nativa, e di fatto i loro figli crescono parlando l'unica lingua "ufficiale" o "nazionale".

Ecco dunque una terza domanda: Se la perdita di una lingua sembra sempre collegato al suo cessato uso in famiglia, poiché essa non serve più per soddisfare i bisogni di sopravvivenza e di crescita del benessere economico, quali motivazioni possono essere portate perché i genitori apprezzino la loro lingua nativa e continuino ad usarla?

Una risposta a questa domanda non potrà essere data sul piano pratico, poiché su questo piano dell'uso quotidiano la storia delle lingue non sembra offrire vie di scampo alle lingue native minoritarie. È forse inevitabile dunque abbandonare ogni speranza e ogni tentativo di ravvivare l'uso della propria lingua nativa?

5.4 Il ruolo eventuale della Chiesa o di una lingua "rituale"

Da diverse parti, per quanto riguarda il sardo, sembra si voglia cercare una risposta a questa domanda chiedendo per il sardo un ruolo nella liturgia della Chiesa cattolica. I vescovi, dal canto loro, non sembrano reagire molto bene quando si chiede l'uso liturgico del sardo come strumento per assicurarne la sopravvivenza. Debbo riconoscere che i dialoghi che ho sentito a questo proposito non mi sembrano molto ricchi e articolati. Mi riferisco qui soprattutto alle "risposte" dei vescovi. A parte tutte le premesse e i discorsi tirati a lucido del Concilio Plenario Sardo, giunto il momento pratico ho sentito da parte dei vescovi quattro tipi di risposta, che riporto senza commenti in particolare:

i) La liturgia ha la sua propria natura culturale e celebrativa, e non può essere ridotta a strumento per secondi fini. Prima di ripetere certe richieste, bisognerebbe frequentare un corso di liturgia.

ii) È possibile pregare benissimo in italiano.

iii) Aspettiamo che l'esigenza di avere una liturgia in limba sia più estesa, e non solo circoscritta ad alcuni ambienti.

iv) Aspettiamo che si risolva il problema di una lingua "unitaria", così da avere una liturgia "unica" per tutta la Sardegna, o almeno nelle due varianti principali, logudorese e campidanese.

Ripeto, non è il momento di commentare in particolare queste singole risposte. In realtà, sia la richiesta di una liturgia in sardo come strumento di sopravvivenza, sia le risposte da parte dei vescovi non si sono mosse finora sul piano più pertinente dal punto di vista dei contenuti e più favorevole dal punto di vista strategico per una soluzione positiva. Esse, cioè, hanno entrambe necessità di essere sostanziate con riflessioni più approfondite, derivanti non solo dalla storia della lingua, ma insieme anche dall'antropologia e dalla teologia.

5.4.1. Considerazioni linguistiche e culturali

Certo, nella storia delle lingue è attestato che "nei casi in cui il bilinguismo è sopravvissuto più a lungo, noi sappiamo che credenze religiose o rituali erano presenti sullo sfondo, mantenendo la distinzione della comunità minoritaria. Se ogni generazione, di volta in volta, cresce nella fiducia che tali credenze e pratiche sono necessarie e desiderabili, e che esse sono in qualche modo migliori di quelle della maggioranza, c'è una buona possibilità che la differenza sopravviva. Se i rituali sono accompagnati da, ed espressi in, una lingua particolare, anche quella lingua continuerà" (Daube, pp. 103-4; nostra traduzione).

Continuerà, però, soltanto per un certo tempo. Accanto al caso ben noto del latino, possono ricordarsi quello dello slavo e dell'etiopico (*ge'ez*), per non parlare dell'inglese sopravvissuto nel *Book of Common Prayer* (1662) e senza risalire al caso della lingua vedica. Inoltre, un uso rituale così limitato della lingua non richiede nemmeno più che sia compresa da tutti. "Si dà un caso, in un'isola delle Hawaii, che la lingua nativa è usata oramai solo nei riti che vengono rappresentati a beneficio dei turisti, che evidentemente non capiscono niente della lingua stessa. Ma anche nei casi in cui la lingua è compresa, qualora la sua sopravvivenza sia particolarmente motivata dalla sua necessità nel rituale, è attestato che tale sua sopravvivenza non dura a lungo" (Daube, p. 107).

In altre parole, accettare la richiesta di avere una liturgia in limba con la sola motivazione di salvare l'uso del sardo, potrebbe significare soltanto inaugurare l'ultima tappa di vita della lingua stessa.

Da un punto di vista più di antropologia, cito un testo di Marianne Mithun (docente di linguistica presso l'University Of California, Santa Barbara, studiosa delle lingue amerindie e austronesiane, nella quale Università opera un Linguistic Minority Research Institute): "Quando una lingua scompare, scompaiono insieme anche i più intimi aspetti della cultura: i modi fondamentali di organizzare l'esperienza in concetti, di relazionare le idee le une con le altre, di interagire con le altre persone. Ugualmente si perdono i generi più consapevoli dell'arte verbale: le tradizioni rituali, oratorie, i miti, le leggende, e anche l'umorismo. I parlanti notano in genere che quando parlano una diversa lingua, essi dicono anche cose diverse, e anzi hanno anche diversi pensieri". Queste frasi possono non essere del tutto condivise da un punto di vista strettamente linguistico (da un punto di vista universalistico, infatti, si oppone che ogni lingua trova il suo modo di dire tutto quanto si può dire in un'altra lingua), ma meritano grande attenzione da un punto di vista antropologico e culturale. Continua infatti la Mithun: "la perdita di una lingua

rappresenta una definitiva separazione di un popolo dalla propria eredità. Essa rappresenta anche una perdita irreparabile per tutti, la perdita dell'opportunità di intravedere vie alternative per dar senso all'esperienza umana"³.

Questa considerazione antropologica porta con sé delle conclusioni che Daube esprime con una serie di frasi tutte cominciati con la medesima espressione "abbiamo bisogno": "Abbiamo bisogno dunque che le lingue minoritarie non si perdano, *abbiamo bisogno* di conservare i diversi modi con cui nelle diverse lingue uomini diversi guardano diversamente il mondo e lo interpretano [...] Se le lingue sono in contatto, le visioni del mondo sono in contatto. In termini umani: le lingue sono in contatto e le visioni del mondo sono in contatto soltanto se ci sono persone bilingui" (p. 275). "Abbiamo bisogno delle lingue minoritarie, e delle altre lingue in genere, poiché [...] *abbiamo bisogno* della conoscenza che esse conservano e trasmettono" (p. 283). "Abbiamo bisogno delle lingue minoritarie, e delle altre lingue in genere, perché *abbiamo bisogno* delle intuizioni, dei punti di vista che esse ci offrono sul modo in cui le cose possono essere, *abbiamo bisogno* di esse per le loro alternative visioni del mondo" (p. 284). "Abbiamo bisogno delle lingue minoritarie, e di una molteplicità di lingue in genere, poiché è l'interazione con altre lingue che mantiene la nostra propria lingua flessibile e creativa" (p. 285). Da questo punto di vista, non è solo la lingua minoritaria che deve preoccuparsi della sua sopravvivenza, ma sono soprattutto le lingue maggioritarie che devono essere consapevoli di ciò che perdono se fanno morire le lingue minoritarie.

Lo scopo immediato di simili considerazioni è quello di mostrare come "il nostro futuro a lungo termine è minacciato dalla scomparsa delle lingue" (Daube, p. 287). "Il loro scopo non è di persuadere quelli che stanno ora passando a un'altra lingua: forse, niente li può persuadere. Il loro scopo è di persuadere noi stessi, scrittori, persone dei mass media, operatori commerciali e tutti in genere coloro che cerchiamo un benessere a breve termine e nel mentre favoriamo un'unica lingua comune o una unica lingua nazionale, che i nostri nipoti hanno bisogno che noi smettiamo un simile comportamento e troviamo invece una via diversa" (Daube, p. 288).

5.4.2. Considerazioni a partire dalla teologia

L'avvertimento dei linguisti o degli antropologi ad essere consapevoli di quanto si perda con la perdita di una lingua, dovrebbe essere preso dalla Chiesa, o almeno dalla Chiesa, dice qualcuno, in seria considerazione. Per farlo, la Chiesa ha a disposizione i suoi strumenti concettuali. Di questi fa parte il concetto di "inculturazione".

5.4.2.1 Il termine "inculturazione"

Il termine "inculturazione" apparve per la prima volta nella allocuzione tenuta dal papa Giovanni Paolo II alla Commissione Biblica, in data 29 aprile 1979 (AAS LXXI, n. 8).

3. Marianne Mithun, *The Languages of Native North America*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 2 (nostra traduzione).

In essa, "inculturazione" e "acculturazione" sono trattati come sinonimi.

Nel 1988, la Commissione Teologica Internazionale, in collaborazione con il Consiglio Pontificio della Cultura, ha pubblicato il documento *La Fede e l'inculturazione*, in cui si legge la seguente definizione: «Il processo d'inculturazione può essere definito come lo sforzo della Chiesa per far penetrare il messaggio del Cristo in un dato ambiente socio-culturale, chiamando questo a crescere secondo tutti i valori propri quando questi siano conciliabili col Vangelo. Il termine inculturazione include l'idea della crescita, del reciproco arricchimento delle persone e dei gruppi, posto il fatto dell'incontro del Vangelo con un ambiente sociale» (n. 11).

Nel 1993, la Pontificia Commissione Biblica, nel documento *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, al paragrafo IV.B, mette anzitutto il termine "inculturazione" in rapporto con quello di "attualizzazione" dicendo:

«Allo sforzo di attualizzazione, che consente alla Bibbia di conservare la sua fecondità anche attraverso i mutamenti dei tempi, corrisponde, per la diversità dei luoghi, lo sforzo di inculturazione, che assicura il radicamento del messaggio biblico nei terreni più diversi. Questa diversità non è del resto mai totale. Ogni autentica cultura, infatti, è portatrice, a suo modo, di valori universali fondati da Dio».

5.4.2.2 Due tappe indispensabili e preliminari: "tradurre" e "interpretare".

Dopo aver precisato che il fondamento teologico dell'inculturazione è «la convinzione di fede che la Parola di Dio trascende le culture nelle quali è stata espressa e ha la capacità di propagarsi nelle altre culture, in modo da raggiungere tutte le persone umane nel contesto culturale in cui vivono», la Commissione Biblica fa due affermazioni importanti circa il processo dell'inculturazione.

La prima tappa consiste nel tradurre la Scrittura ispirata nella lingua del posto, e la Commissione Biblica tiene a precisarne il perché: «Una traduzione infatti è sempre qualcosa di più di una semplice trascrizione del testo originale. Il passaggio da una lingua a un'altra comporta necessariamente un cambiamento di contesto culturale: i concetti non sono identici e la portata dei simboli è differente, perché mettono in rapporto con altre tradizioni di pensiero e altri modi di vivere».

La traduzione della Bibbia nella lingua locale è però soltanto una prima tappa, indispensabile ma non sufficiente ad assicurare una vera inculturazione. La seconda tappa consiste in «un'interpretazione che metta il messaggio biblico in rapporto più esplicito con i modi di sentire, di pensare, di vivere e di esprimersi propri della cultura locale».

Queste due tappe sembrano essere considerate come dei preliminari indispensabili per passare alle altre tappe successive dell'inculturazione «che portano alla formazione di una cultura locale cristiana, che si estende a tutte le dimensioni dell'esistenza (preghiera, lavoro, vita sociale, costumi, legislazione, scienza e arte, riflessione filosofica e teologica)».

5.4.2.3 Duplice compito dei cristiani rispetto alla cultura.

Dopo aver ricordato ancora che il fondamento teologico dell'inculturazione sta nel fatto che la Parola di Dio è «un seme che trae dalla terra in cui si trova gli elementi utili alla sua

crescita e alla sua fecondità (cf *Ad Gentes*, 22)», la Commissione trae due conclusioni circa il rapporto dei cristiani con le particolari culture: «Di conseguenza, i cristiani devono cercare di discernere "quali ricchezze Dio nella sua munificenza ha dato ai popoli; ma nello stesso tempo devono tentare di illuminare queste ricchezze alla luce del vangelo, di liberarle e di riferirle al dominio di Dio salvatore" (*Ad Gentes*, 11)».

5.4.2.4 iv) Reciproco arricchimento tra "fede" e "cultura".

Rispetto ai testi precedenti di Giovanni Paolo II (1979) e della Commissione Teologica Internazionale (1988), il testo del 1993 della Commissione Biblica tiene infine a specificare in modo più chiaro un duplice movimento di reciproco arricchimento tra "fede" e "cultura": «Non si tratta, come si vede, di un processo a senso unico, ma di una 'reciproca fecondazione'. Da una parte, le ricchezze contenute nelle diverse culture permettono alla Parola di Dio di produrre nuovi frutti e, dall'altra, la luce della Parola di Dio permette di operare una scelta in ciò che le culture apportano, per rigettare gli elementi nocivi e favorire lo sviluppo di quelli validi. La piena fedeltà alla persona di Cristo, al dinamismo del suo mistero pasquale e al suo amore per la Chiesa fa evitare due false soluzioni: quella dell' 'adattamento' superficiale del messaggio e quella della confusione sincretista (cf *Ad Gentes*, 22)».

5.4.2.5 Estensione dell'inculturazione al tempo presente.

Se, infine, qualcuno fosse tentato di pensare che il processo dell'inculturazione riguarda soltanto i paesi di missione, la Commissione Biblica ritiene necessario in conclusione precisare che l'inculturazione non può «mai essere considerata conclusa; al contrario, deve essere ripresa costantemente, in rapporto con la continua evoluzione delle culture».

5.5 Conclusioni circa il ruolo della Chiesa

Applicando brevemente tutto quanto detto al nostro caso in questione, concludo questa parte esprimendo la mia convinzione che sia nella richiesta di concedere un ruolo rituale ufficiale alla lingua sarda sia nelle risposte dei vescovi, non si tratta dunque di fermarsi alle questioni di "logistica" (quali varianti, quale scrittura, statistiche di gradimento), quanto di andare alla radice delle cose e porre la discussione sul piano del rapporto tra lingua e cultura e tra cultura e fede, in una parola teologica sul piano della "inculturazione della fede", con tutto quello che ne può conseguire sui tre piani della traduzione, della interpretazione e della continua formazione di una cultura locale cristiana.

5.5.1. Prima tappa: Traduzione

Sul piano della **prima tappa della traduzione** dei testi sacri, dobbiamo escludere subito alcuni possibili equivoci. Il primo equivoco sarebbe di pensare il problema immediatamente nei termini di "traduzione ufficiale" preparata dai vescovi, nel loro insieme, per il loro popolo. Una simile impostazione è in Italia posteriore al Concilio Vaticano II, quando la Conferenza Episcopale Italiana decise di preparare una

versione ufficiale della Bibbia per l'uso liturgico. Nei secoli precedenti, a partire dall'incarico dato a San Gerolamo dal papa Damaso, il Magistero o non si era più posto un simile problema o lo aveva risolto in modo negativo, ad esempio nel Concilio di Trento.

Un secondo equivoco sarebbe quello di pensare il problema nei termini attuali di una cultura letteraria o scritta. Data la prevalenza del carattere "orale" che la cultura sarda ha a lungo mantenuto, dobbiamo anzitutto pensare che questa tappa di "traduzione" dei testi sacri non è da ricercare in primo luogo in pubblicazioni complete a stampa di libri biblici, quanto nelle tracce "scritturistiche" che dalla predicazione in lingua locale sono poi rimaste appunto nei testi tradizionali.

Da questo punto di vista, sarebbe utile cominciare la raccolta in una base-dati di tutti i versetti biblici che si trovano tradotti o nei manoscritti di prediche a noi pervenuti o nei testi tradizionali. La distinzione fra traduzioni dirette, tipiche di una cultura "letteraria", e parafrasi, tipiche di una cultura "orale", sarà da tenere presente, ma non da sopravvalutare in questa fase.

5.5.2. Seconda tappa: Interpretazione

Per quanto riguarda la **seconda tappa della interpretazione**, si potrebbe partire dall'osservare i contesti immediati delle suddette citazioni, dirette o indirette, e vedere se essi rivelano qualcosa del modo con cui i testi biblici riferiti sono messi in rapporto con i «*modi di sentire, di pensare, di vivere e di esprimersi propri della cultura locale*». In questa fase, si farà attenzione non solo a particolarità della traduzione che possono rivelarsi significative, ma soprattutto si farà attenzione alle parafrasi e alle "espansioni" del testo, probabili indici rivelatori del modo con cui il testo biblico di partenza viene recepito, vissuto e riespresso nella cultura di arrivo.

5.5.3. Terza tappa: Formazione di una cultura cristiana locale

Per quanto riguarda la **terza tappa della formazione di una cultura cristiana locale**, è chiaro che la sua verifica supera i limiti dell'attenzione ai "testi tradizionali" per entrare nel campo più largo della ricerca antropologica e teologica. L'analisi dei "testi", in questa fase, pur estendendo il termine "testi" oltre il campo strettamente letterario fino ad includere ogni "espressione" culturale tangibile e in qualche modo duratura, non può che essere il momento iniziale di una riflessione più estesa e più approfondita, che porti a sintesi gli apporti provenienti da una analisi diversificata dei vari fattori culturali.

Anche la Chiesa sarda, insieme con quella italiana, ha iniziato a promuovere un cosiddetto "**progetto culturale**" coordinato a livello regionale. Per il momento, recependo le indicazioni centrali di Roma, l'attenzione sembra rivolta soprattutto ai problemi di bioetica, mentre l'attenzione alle tradizioni locali sembra per ora ancora di tipo archivistico e tendenzialmente abbastanza folcloristico. Non mancano però segni che promettono un passaggio da una semplice "memoria" a un "progetto" che sappia ritrovare le capacità di "innovazione fedele" tipiche di una tradizione viva e capace di interpretare i nuovi tempi.

In un discorso che si mantenesse coerente con i principi dell'inculturazione, potrebbe trovare soluzione più adeguata anche la preoccupazione, tipica della gerarchia cattolica, di avere una "uniformità" regionale, almeno a livello delle due macrovarianti. Infatti, sia il concetto di "inculturazione" sia il concetto di "chiesa" celebrante non in astratto ma in individuate e singolari "assemblee locali", potrebbe permettere di apprezzare più positivamente la capacità cristiana di ogni comunità di esprimere "*a sa moda nostra*" le verità e le preghiere di tutti.

6 SECONDA PARTE: DALLO SCRITTO ALL'ORALE?

La seconda parte di questa relazione, come annunciato, seguirà un approccio più pratico, a partire da una recente iniziativa portata avanti nel Comune e nella Parrocchia di Senis a proposito dei *Gòsos*, e che presentiamo come tentativo di realizzare i "principi" conclusivi della prima parte. L'iniziativa di Senis nasce due anni fa da una constatazione e da una proposta del nuovo Parroco, condivisa subito e con convinzione dallo stesso comune di Senis e dalla Provincia di Oristano.

La *constatazione* era che nel paese di Senis si era persa qualsiasi memoria di *Gòsos* cantati in occasione della festa patronale di San Giovanni Battista. Una simile tradizione, pur viva in altri paesi anche vicini, era a Senis interrotta da almeno un secolo, poiché il ricordo del canto di *Gòsos* era del tutto scomparso, anche nella memoria delle persone più anziane e ultranovantenni del paese. Si poneva dunque la domanda se fosse possibile ridare vita a una tradizione scomparsa da tanto tempo e soprattutto con quali modalità sarebbe stato opportuno riproporre una tale "rinascita".

La proposta è stata quella di dar vita a una serie di incontri di vario tipo e a scadenza annuale, in loco, sull'argomento. Il titolo scelto per gli incontri fu quello di *Atòbiu in sa pratza de preguntas e torradas*, con lo scopo di offrire l'occasione di un dialogo creativo tra popolo, studiosi e artisti, in vista non solo e non tanto di una comprensione e di un recupero del passato, ma anche e soprattutto di un "aggiornamento" al contesto culturale di oggi di quei significati e di quelle funzioni che la tradizione dei *Gòsos* avevano svolto nel contesto culturale di ieri.

In breve, il risultato è stato il seguente. Nell'*Atòbiu* del settembre 2003, insieme a conversazioni di tipo culturale, storico, culturale e musicale, proposte da alcuni studiosi, furono presentate anche quattro nuove composizioni di *Gòsos* per il patrono San Giovanni Battista da parte di altrettanti "poetas" che avevano accettato la proposta di partecipare creativamente all'iniziativa, condividendone lo spirito di "aggiornamento". Questi stessi *Gòsos* furono presentati nelle loro caratteristiche testuali e artistiche messe in confronto con quelle dei testi tradizionali già conosciuti, e alcune strofe di questi *Gòsos* furono anche presentate in canto nella parte musicale e corale del convegno. Nell'*Atòbiu* del novembre 2004, veniva presentato il volume degli Atti, stampato a cura della Provincia di Oristano,⁴ e, mentre il dialogo di *preguntas e torradas* fra studiosi, artisti e pubblico partecipante, dava

4. Roberto Caria (a cura di), *I Gòsos: fattore unificante nelle tradizioni culturali e culturali della Sardegna. Convegno di Senis 26 settembre 2003*, Provincia di Oristano (Assessorato alla cultura), PTM Mogoro 2004.

adito a una discussione sulla lingua sarda, parlata e scritta, due cori proponevano alcune esperienze passate e contemporanee di canti tradizionali di Gòsos. Veniva anche comunicato, da parte del parroco, che la Parrocchia aveva cominciato ad adottare una delle nuove composizioni di Gòsos per i riti annuali della festa del patrono, iniziando così a far rinascere una tradizione interrotta da più di cento anni.

Per quanto riguarda il nostro titolo "oralità e lingua sarda" e la prima parte della presente relazione, evidenziamo tre aspetti emersi in questa esperienza.

6.1 Perdurante interrelazione tra "mentalità orale" e "mentalità letteraria"

Un primo aspetto è che i Gòsos e il loro uso tradizionale mostrano che essi si trovano all'incrocio tra "oralità" e "scrittura", confermando quanto gli studi linguistici e antropologici ci insegnano sul *continuum* formato dalla reciproca e permanente interazione tra "mentalità orale" e "mentalità letteraria". Ciò appare soprattutto dal modo diciamo "adattativo e libero" con cui nelle singole comunità si tramandano i Gòsos, anche quando essi hanno all'origine un testo scritto "pubblicato" da un autore ben preciso e conosciuto.⁵

6.2 Non solo fedeltà al passato, ma fedeltà al presente e al futuro

Mettendo a confronto i nuovi Gòsos, composti per la circostanza, con quelli tradizionali diffusi in varie zone della Sardegna, è apparsa una capacità di produrre testi religiosi tradizionali "non archeologici", cioè capaci di entrare in risonanza con le sensibilità della cultura di oggi.⁶ Se, ad esempio, nei Gòsos e in altri testi tradizionali, anche della poesia profana (come alcune *modas* di Remundu Piras) trovavano ampio spazio i temi della nascita straordinaria di Giovanni Battista da una madre sterile, della sua vita dura nel deserto, e il tema morale dell'accusa contro la vita matrimoniale di Erode, nei nuovi Gòsos questi temi sono scomparsi (i primi due) o molto modificati (il terzo), per lasciare spazio al tema della giustizia sociale della predicazione di Giovanni Battista (del tutto assente negli antichi Gòsos), a quello della corruzione che nasce dal potere, fino ad arrivare ai temi ecologici per il tramite delle acque vivificanti del battesimo nel Giordano.⁷

Appare dunque che i poeti, più facilmente forse di altre istanze istituzionali, sono capaci di entrare in sintonia con il

presente e l'animo profondo del loro tempo, secondo uno spirito che si muove certo sul filo della "memoria" delle radici ma è nello stesso tempo "visione" introspettiva del presente e "sogno" costruttivo di un futuro che nasce da questa duplice fedeltà al passato e al presente. Forse non è un caso che il termine "ispirazione" sia comune ai testi poetici e a quei testi "sacri" che la Chiesa ritiene più importanti per la propria vita.

6.3 Il ruolo della "parola"

Nei nuovi Gòsos è apparsa non solo la consapevolezza di una ricerca linguistica talvolta raffinata, ma anche la consapevolezza di un amore alla parola, nella sua materialità sonora e storica, duplice consapevolezza che non è lontana dall'evocare la fede cristiana in una parola "eterna", ma "incarnata", e perciò nello stesso tempo forte e debole, nella storia. I versi dell'ultima strofa dei Gòsos per San Giovanni Battista, composti da Juanni Antiogu Mura di Ghilarza, sono da questo punto di vista significativi: «*Donzi coro sa tristura / licantzet cun sos faeddos, / craros che i sos isteddos / diant anzelica ermosura, / ispricados cun misura / che ispera in terra apriga*». Ogni trasformazione sognata nelle strofe precedenti, e soprattutto la trasformazione di quelle contese cui faceva allusione la strofa sette («*Sa pianta e sa malesa / creschida in custa terra / nos ponet in cuntierra, / abacande nobilesa / inzurius e offesa / trumentana zente amiga*»), ebbene queste trasformazioni sognate quasi in modo messianico («*Sa Sardinna in tribulias / isettat sa manu santa, / ca si tue ses accanta / prapant fogu e tirannias, / a sas malas vizilias / sa bontade fatzat diga*»), sono viste arrivare e farsi vere attraverso una rinnovata "presa di parola": *sos faeddos*, come rinnovate incarnazioni della "voce" del precursore, e quindi "precursori" essi stessi, sono visti ora dal poeta come non solo capaci di addolcire la tristezza del cuore, ma anche di provocare una sorta di palingenesi cosmica, davvero da tempi finalmente salvifici, parole la cui bellezza convoca la "bellezza angelica" di chiare notti stellate, e la cui "espressione misurata" illumina di speranza una "terra soleggiata e protetta": "*Faeddos ... ispricados cun misura che ispera in terra apriga*".

Si in d-una bidde e in d-una cresia si cantant torra custus Gòsos o segundu su spìridu de custus Gòsos, de siguru s'ant a pesai ancora e de nou òminis e fèminas "fidelis", fidelis a Deus e a su èssiri issus etotu òminis e fèminas de su logu insoru e de su tempus insoru, personas e familias de sa sociedadadi e de sa crèsia, pesaus in s'idea chi sa limba sarda est un'arrichesa e un'eredidadi chi non podeus in manera peruna lassai a pèrdi.

[Se in una comunità parrocchiale si cantano anche questi Gòsos, o secondo lo spirito di questi Gòsos, credo sia ancora possibile che crescano e ancora nascano e rinascano uomini e donne "fedeli", fedeli a Dio e al loro essere uomini e donne di un luogo e di un tempo, persone e famiglie, civili ed ecclesiali, convinte che la lingua sarda è una ricchezza che non ci possiamo permettere il lusso di continuare a perdere.]

5. Si veda ad esempio il modo con cui sono stati tramandati e sono tuttora utilizzati in diverse zone della Sardegna i Gòsos a *sa Natividade de Santu Iuanne Baptista*, pubblicati nel 1736 dal Delogu Ibba nel suo *Index Libri Vitae*. Cfr. Antonio Pinna, "Cenni di critica testuale su quattro forme tradizionali comuni di Gòsos a San Giovanni Battista", in Caria (a cura di), *I Gòsos: fattore unificante*, cit., pp. 105-139. Le diverse tradizioni di questi Gòsos e di altre tre forme diffuse in tutta la Sardegna sono presentate in appendice attraverso tavole sinottiche nelle pp. 124-139.

6. Questi Gòsos si trovano ora in Caria (a cura di), *I Gòsos: fattore unificante*, cit., pp. 99-104. In particolare: Salvatore Chessa (Nuoro 29 agosto 2003), *Gòsos de Santu Jubanne*, pp. 99-100; Juanni Antiogu Mura (Ilarzi, cabudanni 2003), *Gòsos pro Santu Juanni Battista*, p. 101; Giovanni Andrea Migheli (Santulussurgiu 2003), *Santu Zuanne Battista*, p. 102; Pippinu Palimodde (Oliena 2003), *Gòccios pro Santu Juvanne*, p. 103-104.

7. Per un approfondimento di questo punto, cfr. Antonio Pinna, "Inculturazione della fede e canto dei Gòsos. Una tradizione capace di rinnovare il dialogo tra fede e cultura locale", in Caria (a cura di), *I Gòsos: fattore unificante*, cit., pp. 73-97.

INCULTURAZIONE E CONCILIO PLENARIO SARDO

(testo da integrare con gli sviluppi orali sui nn. 63 e 84)

2 Presenza e applicazione del concetto di "inculturazione" nel Concilio Plenario Sardo

2.1 Il capitolo introduttivo. La "teoria"

La parola "inculturazione" non appare nell'Introduzione, dove si poteva supporre la presenza, trattandosi dell'impostazione generale del Concilio. Vi appare però il termine "*implantatio*", accanto al termine "cultura". Il punto di vista del Concilio è primariamente quello di fare un'analisi della "attuale società sarda di fronte ai valori annunciati dal Vangelo" (è appunto il titolo del n. 3) ed è all'interno di questa prospettiva che il testo conciliare fa riferimento a più riprese alle "specificità" dei valori tradizionali, con lo scopo di osservarne le trasformazioni recenti. L'attenzione, però, è rivolta soprattutto a queste ultime, e non ci sarà da meravigliarsi se il Concilio sarà più preciso riguardo a un'analisi sociologica attuale e più generico rispetto ad un'analisi antropologica dei valori identitari della "sarditas", come più volte ama chiamarla. La prospettiva di fondo poi sembra esplicitamente quello di una "efficace opera di evangelizzazione" (n. 1):

§ 1. Le dieci diocesi che sono in Sardegna, porzione autentica del popolo di Dio in cui è veramente presente ed operante la Chiesa di Cristo, sono in ascolto del Signore Gesù, che ha detto ai suoi discepoli: "Andate in tutto il mondo e predicate il vangelo ad ogni creatura" (Mc 16,15). Al sorgere del terzo millennio cristiano questa missione è in qualche modo "ancora agli inizi" (G.P. II, Redemptoris missio, n. 1): il vasto e complesso cambiamento che è in atto nella società attuale richiede **una nuova 'implantatio' evangelica**. Le Chiese diocesane dell'Isola, coscienti che la cooperazione fra di esse è indispensabile perché possa attuarsi un'efficace opera di evangelizzazione, si riuniscono in Concilio plenario, per interrogarsi sulle attuali comuni sfide, **nascenti dalla cultura e dalle problematiche peculiari della nostra terra**. I Vescovi della nostra Regione, con la lettera pastorale comune "La Chiesa oggi in Sardegna per evangelizzare, santificare e servire", hanno tracciato il senso, la prospettiva e l'intento di questo Concilio.

Al n. 2 si parla di "tratti originali" in modo del tutto generale, ma con la prospettiva di mettere in luce le "caratteristiche più rispondenti alla realtà sarda":

Guardando alla società sarda – nel contesto della cultura occidentale - di cui la Chiesa dell' Isola si sente parte viva e solidale, appare evidente che essa attualmente è soggetta a rapida evoluzione, **pur rimanendo fortemente connotata da tratti originali**. Tutto ciò chiama la Chiesa di Dio nell' Isola ad una nuova evangelizzazione, che tenda a rifare il tessuto cristiano della società e, prima di tutto, il tessuto cristiano delle comunità ecclesiali, nella prospettiva di "mettere in luce **le caratteristiche più rispondenti alla realtà sarda**".

Si specifica qualcosa invece al n. 3,1, dove si allude a "un patrimonio di valori religiosi, morali e culturali condivisi", che "ha permesso la creazione e la tenuta di un tessuto comune, in cui si sono ritrovati gli abitanti dell'Isola". Del resto, il seguito vede che i cambiamenti in corso rischiano di "mortificare la sua identità peculiare, fortemente ispirata dalla fede cristiana". Di nuovo, il riferimento all'identità peculiare è generico, mentre sono precisate per i giovani alcune conseguenze dell'abbandono dei "valori propri della tradizione", e cioè "vuoto interiore, tensioni, insicurezza e paura del futuro":

3. L'attuale società sarda di fronte ai valori annunciati dal Vangelo.

§ 1. La società sarda risente del **clima culturale tipico del mondo occidentale**, segnato dal pluralismo e dalla frantumazione. Nella sua storia la Sardegna ha sofferto non poche lacerazioni: le diverse aree geografiche del nord e del sud, i paesi, persino le famiglie, hanno conosciuto, anche nel recente passato, momenti di divisione e di conflitto; tuttavia **un patrimonio di valori religiosi, morali e culturali condivisi** ha permesso la creazione e la tenuta di un tessuto comune, in cui si sono ritrovati gli abitanti dell'Isola. Attualmente però la nuova facilità di comunicare con il più vasto mondo che lo circonda, se arricchisce di risorse e di capacità di espressione il nostro popolo, crea anche **il rischio di mortificare la sua identità peculiare, fortemente ispirata dalla fede cristiana**, e di accentuare profonde differenziazioni nella visione

del mondo e della vita. La velocità dello sviluppo e il fascino del nuovo portano sovente **all'abbandono dei valori propri della tradizione, soprattutto da parte dei giovani**, provocando vuoto interiore, tensioni, insicurezza e paura del futuro. La perdita della fede in Dio, nel quale l'uomo trova la sua pace, si accompagna con l'offuscamento del senso della vita.

Dopo che il punto 3.2 precisa per gli adulti le conseguenze di "soggettivismo e relativismo", il punto 3.3 appare scendere nel dettaglio per quanto riguarda i valori tradizionali della famiglia, senza precisare invece le conseguenze negative su di essa dell'attuale cambiamento culturale. Si noterà che non si allude alle vendette o faide familiari della "tradizione", alle quali invece sembrava fare allusione il n. 3,1 quando affermava che "i paesi, persino le famiglie, hanno conosciuto, anche nel recente passato, momenti di divisione e di conflitto":

3, § 3. La società isolana ha sempre avuto nella **famiglia** un suo forte riferimento: **luogo di solidarietà, di profondi affetti, di fedeltà, di trasmissione fedele di valori e di fede cristiana**. Oggi la struttura e la concezione della famiglia sono fortemente in discussione. La crisi e la fragilità di questo luogo primario delle relazioni, fondate sull'amore e sulla fedeltà, risentono, e nello stesso tempo sono all'origine, della più vasta crisi della società.

Il punto 3.4 parla del ruolo della donna nella società sarda, accennando sia pure in modo generico ad alcune sue caratteristiche tradizionali, e affermando che le trasformazioni in atto richiedono anche da parte della Chiesa "un nuovo atteggiamento". Anche se non è nominato il termine, siamo chiaramente in una prospettiva di "inculturazione", che fa sperare in successive precisazioni:

3, § 4. Nell'attuale mutamento culturale è coinvolto in primo piano **il ruolo della donna**. Nella società sarda la donna è sempre stata riconosciuta con grande onore come madre e sposa e ha sempre svolto ruoli importanti all'interno della famiglia e nel complesso dei rapporti sociali. Oggi la nuova realtà sociale e la nuova coscienza di sé impegnano la donna in nuovi ruoli nell'ambito professionale, culturale e politico e le richiedono un nuovo modo di essere, un rinnovato equilibrio interiore, un diverso stile di presenza nella famiglia e nella società; richiedono inoltre, da parte della società e della Chiesa, nei confronti della donna, un nuovo atteggiamento e l'offerta di nuove opportunità e nuovi servizi.

Il numero 3,5 parla in modo generico del "senso di separatezza, di alterità, talvolta persino di estraneità o di contrapposizione" presente in "diverse aree della società sarda". Ma sia la precisazione sulle "diverse aree" sia la focalizzazione sui rapporti con lo Stato italiano e sulle sue inefficienze, fanno capire che la prospettiva conciliare non è ora quella dell'analisi dei fondamenti culturali di una simile "alterità", ma solo quella dell'osservazione storica:

3, § 5. È presente in **vaste aree della società sarda un senso di separatezza, di alterità**, talvolta, persino di estraneità o di contrapposizione nei riguardi dello Stato italiano. Alle **cause storiche** di questo atteggiamento si aggiungono oggi talvolta disattenzione e latitanza degli organismi statali nei confronti delle attese e dei diritti della popolazione. Fenomeni di inefficienza e di corruzione nell'amministrazione pubblica favoriscono il serpeggiare di un senso di sfiducia verso lo Stato, e verso gli organismi amministrativi e politici locali. Tutto questo alimenta atteggiamenti in contrasto con le esigenze del bene comune.

Nei paragrafi successivi 6-9 del n. 3 non si fa riferimento a valori tradizionali, mentre si precisano le osservazioni su alcune situazioni nuove rispetto al passato: la denatalità e la nuova distribuzione geografica della popolazione (§ 6), la disoccupazione e le sue conseguenze (§ 7), un certo miglioramento del benessere economico (§ 7), la presenza di immigrati da paesi più poveri e di diversa religione (§ 8). Sul piano del confronto con la precedente tradizione si situa la seguente affermazione del § 8:

3, § 8: [...] Purtroppo, l'omologazione a stili di vita propri della società del benessere può condurre ad una concezione praticamente materialistica dell'esistenza e, in questo contesto, paiono accentuarsi forme di egoismo, di competizione, di devianza e **nuove forme di violenza**; prevalgono sovente l'interesse particolare di singole persone, **di famiglie** o di gruppi, oppure l'interesse immediato e il consumismo.

La parola "inculturazione" non appare nemmeno nel n. 4, che passa a "rimarcare alcuni tratti positivi dell'attuale situazione del nostro popolo". Tuttavia, il contenuto è, almeno incoattivamente, presente, dal momento che non si tratta di un processo a senso unico, ma di una reciproca fecondazione. Da una parte, le ricchezze contenute nelle diverse culture permettono alla Parola di Dio di produrre nuovi frutti e, dall'altra, la luce della Parola di Dio permette di operare una scelta in ciò che le culture apportano, per rigettare gli elementi nocivi e favorire lo sviluppo di quelli validi» (Documento della Pontificia Commissione Biblica, L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa, IV B, che rimanda a sua volta all'Ad Gentes, 22).

Tra i “molti segni di bene e di speranza radicati nel cuore e nella vita della nostra gente”, il **n. 4,1** elenca i seguenti, secondo le parole della lettera pastorale dei Vescovi della Sardegna per il Concilio Plenario Sardo (8 sett. 1993) “La Chiesa oggi in Sardegna per evangelizzare, santificare e servire”:

4, § 1: [...] l'anelito ad una nuova qualità della vita, il servizio laborioso e onesto, l'ospitalità e l'accoglienza, i segni di riconciliazione e di perdono, la dedizione dei volontari al mondo della sofferenza, il senso di giustizia e il desiderio di pace, i gesti concreti di solidarietà, il rispetto della dignità dell'uomo e della donna, l'emergere di nuovi valori, l'esigenza di autenticità, il desiderio e la ricerca di relazioni più umane e fraterne, un animo fundamentalmente religioso.

Più vicino al nostro attuale punto di vista è il paragrafo **4,4** che parla di “marcata identità unitaria” e di “sardità”, ma la identifica semplicemente nella “secolare cultura cristiana”, senza entrare nemmeno qui in più precise specificazioni:

4, § 4. La gente, pur così diversificata nelle varie zone, mantiene ancora oggi **una marcata identità unitaria**. Si può parlare con verità di "popolo sardo", con una sua caratteristica culturale originale e una sua propria lingua. Questo spiega il forte senso di appartenenza della popolazione alla propria terra e ad una "**sardità**", profondamente segnata dalla secolare cultura cristiana, riconosciuta come ricchezza umana da custodire e da coltivare.

Il termine “inculturazione” è ancora assente come tale al n. **6,4**, ma, di nuovo, dobbiamo dire che ne è presente il contenuto, sia pure, e anche qui ci dobbiamo ripetere, in modo incoativo e parziale, dal momento che non sembra situato all'interno di quel consapevole dialogo reciproco di cui parlano i più recenti documenti sull'argomento. Infatti, il “portare il Vangelo al cuore della cultura” sembra muoversi più sul piano dell'efficace evangelizzazione, già menzionata al n. 1 e qui del resto esplicitamente ripresa, che sul piano della reciprocità profonda e autentica fra cultura e evangelizzazione. Ecco il testo:

6 § 4. La Chiesa, per annunciare che "Cristo è verità", deve parlare in modo efficace alle donne e agli uomini, **portando il Vangelo al cuore della loro cultura**. Il secondo tema sul quale si confronta il Concilio è: "La missione evangelizzatrice della Chiesa".

Concludendo queste riflessioni iniziali sul capitolo introduttivo, ci sembra di poter dire che in esso, e quindi nella sua impostazione teologica, il termine “inculturazione” non appare come tale, ma è fundamentalmente presente il suo contenuto, però con una limitazione importante che ci sembra avrà le sue conseguenze: l'attenzione alla “cultura del popolo sardo” sembra percepita più sul livello di un'evangelizzazione “efficace” che su quello di una evangelizzazione dialogante, secondo il movimento di “reciproca fecondazione”, come esplicitato dal Documento della Pontificia Commissione Biblica.

2.2 Il testo. La “pratica”

2.2.1 Istituti di Scienze Religiose

La prima volta che il termine “inculturazione” appare nel testo del Concilio Plenario Sardo è al cap. **VI,44,4**, quando parlando degli **Istituti di Scienze Religiose** si dice:

44,4: Essi sono anche “luoghi” privilegiati nelle diocesi per la ricerca e la presenza culturale cristiana locale e per l'elaborazione delle linee della pastorale, **dell'evangelizzazione e della inculturazione della fede sul territorio**.

L'accostamento dei due termini, evangelizzazione e inculturazione, appare significativo. Tuttavia, l'evidenziare gli Istituti come “luoghi” privilegiati nelle diocesi, sembra giocare sull'ambiguità del senso teologico e geografico del termine “luogo”, in definitiva privilegiando l'aspetto funzionale del termine. E anche se è presente il termine “ricerca”, l'aspetto cui si sta pensando sembra piuttosto quello della “presenza”, cioè quello della maggiore vicinanza degli Istituti ai destinatari dell'evangelizzazione. Anche qui, in altre parole, sembra prevalere piuttosto un concetto pratico di “efficacia” strategica, e a senso unico, privo di quella reciprocità di cui parlano i testi pontifici prima citati.

Questa compresenza di aspetto “pratico” e di “ricerca” appare confermata nel **cap. XVI, n. 116,1**, quando si parla dello studio della pietà popolare:

116,1: Per verificare e reimpostare in modo serio, nelle Chiese dell'Isola - entro l'ambito dell'impegno delle stesse Chiese per una nuova evangelizzazione - il raccordo tra pietà popolare, liturgia ecclesiale e autenticità di fede e di vita cristiana, si richiede un vasto e delicato lavoro, a livello delle singole diocesi e a livello

regionale, caratterizzato anche da rigoroso studio scientifico. Il Concilio perciò fa voto che, in collegamento con il "Centro regionale di pastorale" - eventualmente come suo settore di impegno - si costituisca una qualche forma di "Osservatorio regionale della pietà popolare in Sardegna", con il quale potranno collaborare la Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, altre istituzioni e altri studiosi, **in particolare gli Istituti di scienze religiose che, dislocati e radicati nelle diverse aree sociali e culturali della regione, più direttamente interagiscono** con gli operatori pastorali impegnati sul campo, parroci, rettori di chiese, consigli pastorali. Si studieranno le radici antropologiche, sociologiche e storiche della pietà popolare e delle sue manifestazioni; ma soprattutto le implicazioni teologiche, ecclesiali, catechetiche e celebrativo-liturgiche, ai fini dell'elaborazione di linee pastorali che possano conferirle la configurazione di espressione di fede cristiana vera e di evangelizzazione efficace.

La parte conclusiva di questo numero, certamente, può aprire maggiormente a un concetto più completo e reciproco di "inculturazione", e tuttavia sembra ancora rimanere prevalentemente sul piano di un'efficace elaborazione di linee pastorali, senza entrare veramente nel piano di una reciprocità tra cultura e evangelizzazione.

È significativo, a questo proposito, che solo ora viene introdotta la menzione della Facoltà Teologica, mentre, quando si era esplicitamente affrontato il suo ruolo, al n. 43,4, non si era per essa nominato il termine di "inculturazione". Si diceva infatti:

43,4: La Facoltà **sviluppi sempre più lo studio della cultura sarda**, evidenziandone gli aspetti, la storia e le tradizioni; intensifichi il dialogo e la collaborazione già in atto con le Università sarde e le altre istituzioni culturali. Curi costantemente la pubblicazione di opere scientifiche.

Si avrà ragione a dire che, anche se il termine "inculturazione" non appare, in realtà è presente proprio tutto quello che il concetto di inculturazione richiede di fare. Eppure, a livello di insieme, mi pare si resti al di qua delle reali "implicazioni teologiche, ecclesiali, catechetiche e celebrativo-liturgiche" di cui parla il n. 116,1 a proposito del "raccordo tra pietà popolare, liturgia ecclesiale e autenticità di fede e di vita cristiana". Queste, cioè, sembrano rimanere delle formule vuote di reali contenuti, e, del resto, nel tempo di più un decennio dello svolgimento del Concilio, si sarebbe fatto in tempo non solo a esortare a studiare, ma a studiare di fatto e a dare degli esempi concreti di "inculturazione", invece di parlarne solo in modo generico e incompiuto.

2.2.2 La formazione nella Facoltà Teologica e nel Seminario Regionale

Questa impressione di genericità sembra confermata, poi, dal fatto che quando si parla dei compiti specifici sia della Facoltà sia del Seminario Regionale, non si nomina mai esplicitamente né per l'una né per l'altro un'attenzione formativa alla "reciprocità" tra evangelizzazione e cultura, reciprocità evidenziata nei più recenti documenti pontifici come un aspetto fondamentale del concetto di "inculturazione".

Ovviamente, questa affermazione può subito non solo apparire ma essere dichiarata falsa se si confronta con quanto si dice al n. 115,8, dove effettivamente, di nuovo, pur non essendo presente il termine "inculturazione", vi sono però presenti tutti i contenuti, e per di più riferiti proprio al periodo di "formazione" nel Seminario e nella Facoltà Teologica:

115,8: Nella formazione dei seminaristi, sia negli studi teologici, sia nelle esperienze di ministero, venga rinnovato lo studio e l'amore per le tradizioni liturgiche e la storia agiografica della Sardegna, alla luce delle recenti acquisizioni; inoltre, affinché gli studenti di teologia siano meglio attrezzati a comprendere e a favorire i rapporti tra fede, pietà popolare e cultura, **vengano inseriti nei programmi della Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna adeguati studi di antropologia culturale in rapporto alla religiosità sarda. Gli operatori della catechesi, istruiti anch'essi nell'agiografia, nella liturgia e nell'antropologia culturale**, si sforzino di realizzare una sintesi pastorale tra la presentazione biblica delle verità della fede e le caratteristiche personali dei Santi, che vengono celebrati come Patroni e che vengono proposti ai fedeli come esempi di santità; e sappiano illuminare le persone sulla differenza tra le vere forme di pietà cristiana e le forme devianti.

Riconosco che questo paragrafo sarebbe da incorniciare e da esporre idealmente come criterio esemplare e orientativo in ogni sede decisionale e in ogni aula di studio della Facoltà e del Seminario. Riconosco anche che si ha proprio in questo numero l'esplicitazione di un esempio concreto di "inculturazione" da realizzare sia a livello di studio agiografico sia a livello di pastorale in occasione delle feste patronali, così ricche di tradizioni. Eppure, resto anche qui con un'impressione di "non finito", e con l'impressione che, alla fine, ciò che si ha in mente è soprattutto arrivare, in modo univoco, a individuare e combattere con maggiore efficacia "le forme devianti". Ciò che è solo una parte, e non la prima, del concetto di "inculturazione".

D'altra parte, una tale impressione di "non finito" o di "vuoto" potrebbe essere confermata se la si affianca a una certa apparente tendenza di non pochi vescovi e di alcuni seminaristi a pensare non solo di concludere gli studi teologici a Roma, ma anche di abbandonare fin dai primi anni di teologia la sede formativa regionale. Evidentemente, si ha poco presente ciò che può significare uno studio teologico realmente "inculturato" in un preciso territorio.

Che il termine "inculturazione", in definitiva, non sia proprio usato nel suo senso specifico, ma per indicare un più generico rapporto della evangelizzazione con la "cultura", sembra apparire dal modo con cui il termine è introdotto nel **cap. XIII, n. 87,1**, quando il Concilio parla di insegnamento della Religione Cattolica nelle Scuole dello Stato Italiano:

87,1: Nella prospettiva delle attuali leggi dello Stato italiano, l'insegnamento della religione cattolica nella Scuola ha una finalità educativa e culturale. Questa è certamente - nonostante molti discutibili limiti della legislazione, rispetto alla quale si dovrà collaborare ad ogni possibile miglioramento - un'istituzione privilegiata di **inculturazione del messaggio evangelico**.

Certo, anche qui ci si può dire di essere più "positivi" e di pensare che dal momento che il termine è usato, esso deve essere certamente usato nel suo senso propriamente teologico, indicato dai documenti ufficiali che ne parlano. In realtà, tuttavia, dubito che qualsiasi persona che legga un tale testo termini la sua lettura avendo presente quel lavoro di comprensione e di interazione reciproca tra evangelizzazione e cultura, che il concetto di "inculturazione" implica. Nel testo e nel contesto del n. 87, a me sembra che un lettore comunemente resterà sul piano dell'approccio "culturale" (e non propriamente "teologico") che è tipico dell'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche.

2.2.3 La pietà popolare

Per ritrovare il termine "inculturazione" bisogna arrivare al capitolo XVI della Parte Terza ("La missione santificatrice della chiesa mediante la liturgia e i sacramenti"), e in particolare al n. 114,2 dedicato a "I criteri dell'impegno pastorale nei confronti della pietà popolare":

114 § 2. Le forme concrete e le espressioni particolari della pietà popolare sono frutto di una catechesi efficace e di una profonda **inculturazione liturgica**, che hanno coinvolto nel credere e nel vivere, oltre l'espressione linguistica, la pienezza della persona e la totalità socio-culturale del gruppo umano: corpo e spirito, fantasia ed intelligenza, sentimento e ragione, creatività e ordine, canto e danza, rievocazioni e rappresentazioni, simboli e istituzioni.

Sembra intanto significativo che il termine di "inculturazione" non sia stato nominato nei numeri precedenti in riferimento alla liturgia come tale, ma solo in relazione alla pietà popolare. Eppure, il rimando, fatto in nota, ai nn. 28-29 del documento "La liturgia romana e l'inculturazione" di per sé avrebbe dovuto orientare in tal senso. In essi, infatti, il concetto di inculturazione non è collegato alla pietà popolare, ma proprio alle celebrazioni liturgiche ufficiali. Ne deriva che la bella e incisiva descrizione degli effetti di una "catechesi efficace" e di una "profonda inculturazione", in realtà maschera un approccio riduttivo al concetto stesso di inculturazione, confermando, mi pare, l'impressione di discorso "non compiuto" che abbiamo rilevato già diverse volte nel testo del Concilio.

2.2.4 Il ruolo dei beni culturali

Un contesto invece in cui non era scontato ritrovare il termine di "inculturazione" lo troviamo al Cap. XVII ("La cura dei luoghi e degli arredi consacrati al culto liturgico"), e precisamente al paragrafo 4 del n. 123, intitolato "La cura dei luoghi e degli arredi consacrati al culto liturgico":

123 § 4. Gli edifici del culto e gli arredi sacri, insieme a una enorme quantità di altri manufatti appartenenti alla Chiesa e che sono nati dalla fede religiosa delle popolazioni cristiane lungo i secoli - palazzi, sculture, pitture, argenterie, musei, biblioteche, archivi - costituiscono un enorme patrimonio artistico che si configura come una parte relevantissima dei beni culturali dell'umanità, verso il quale l'uomo d'oggi sente fortemente l'esigenza di conservazione, valorizzazione, fruizione e incremento. Così è pure nella nostra Isola e la Chiesa intende porre la massima cura nella tutela di questo patrimonio. Per questo scopo è già operante da diversi anni la "Consulta regionale per i beni culturali ecclesiastici della Sardegna". Tra i suoi compiti c'è quello di sensibilizzare il clero e i laici cristiani, ma anche l'opinione pubblica - tramite gli incaricati diocesani e attraverso i mezzi di comunicazione sociale - circa questa problematica; **nella consapevolezza che i beni culturali ecclesiastici hanno anche un grande valore di testimonianza e di veicolo della fede e sono di aiuto alla catechesi e all'inculturazione del Vangelo**.

Si intravede, in questo numero, come il testo conciliare è ben consapevole della grande estensione del concetto di "inculturazione del Vangelo". Nello stesso tempo, tuttavia, l'attenzione principale sembra rivolta piuttosto al passato e alla "cura" degli oggetti che da esso provengono, mentre per quanto riguarda il presente, e quindi il momento della "creazione" di nuovi beni culturali, il termine "inculturazione" era rimasto nei numeri precedenti di per sé assente. Anche qui, tuttavia, si deve riconoscere che, pur assente il termine, il testo conciliare non ha dimenticato però il concetto stesso di inculturazione. Al termine, infatti, del paragrafo 1 del n. 119 ("La chiesa come luogo dell'assemblea celebrante"), leggiamo:

119, § 1. [...] La progettazione, l'utilizzo e l'adeguamento degli spazi celebrativi deve fondarsi sulla concezione teologica, ecclesiologicala e liturgica scaturita dal Concilio Vaticano II, senza tralasciare le **indicazioni provenienti dalla tradizione, soprattutto locale, armonizzabili con quella concezione.**

Dove non c'è assolutamente da meravigliarsi se il testo conciliare risulta certo ricco di precisazioni sulla concezione teologica degli spazi e degli arredi di culto, ma ancora una volta molto vago circa le possibili indicazioni provenienti dalla tradizione locale. Certo, non era compito del testo conciliare entrare in questi dettagli, e tuttavia si rinnova l'impressione che il discorso di inculturazione resti non solo non compiuto, ma forse ancora da cominciare davvero.

2.2.5 Inculturazione e violenza

Non ci sarà da stupirsi se il termine inculturazione appare per l'ultima volta nella Parte quarta ("La missione della chiesa di servire gli uomini testimoniando il vangelo della carità"), al cap. XIX ("Il servizio della Chiesa alla vita della comunità civile"), nel momento in cui il Concilio affronta esplicitamente il tema della violenza in Sardegna, al § 1 del n. 142, intitolato "Linee dell'impegno pastorale contro la violenza":

n. 142 § 1. Di fronte a fatti così gravi, attuati da persone che sono nate e sono state educate nelle nostre comunità cristiane e che hanno ricevuto i sacramenti e seguito le catechesi è doveroso, come Chiesa, domandarci a quale profondità il cristianesimo sia penetrato in certe persone e in certi ambienti e, soprattutto, che cosa sia necessario fare. I Vescovi della nostra Isola, in un recente forte messaggio alle comunità cristiane circa la piaga dei sequestri di persona, asserivano che essa indica "quanto poco abbia inciso il Vangelo di Cristo sulla vita e sul comportamento di tanti cristiani battezzati". La domanda circa l'efficacia della predicazione del Vangelo, in verità si pone in tutti i tempi della storia e in tutti i territori del mondo. **Essa sottolinea l'esigenza di un'evangelizzazione e di un'inculturazione cristiana che facciano crescere l'interiorizzazione della fede e spingano i cristiani a passare da un'adesione formale nei confronti della proposta evangelica ad una scelta di vita coerente. Si tratta di scalzare dalla cultura attitudini ancestrali di peccato e di violenza, per sostituirla con la proposta di vita del Signore Gesù, incentrata unicamente sul bene, sulla giustizia, sull'amore e sul perdono.**

Mentre il Concilio ha il coraggio di porsi le giuste domande di fronte alla situazione di violenza tradizionale che ancora sembra permanere, si conferma da parte della Chiesa una insufficiente analisi non solo sociologica e antropologica (tali analisi sono notoriamente venute da studi laici e non ecclesiali), ma anche teologica, dal momento che la reciprocità fecondante del concetto di "inculturazione" qui viene semplicemente sostituita dalla dinamica dello "scalzare e sostituire", quasi che i termini usati di "bene, giustizia, amore, perdono" fossero del tutto assenti dal contesto sociale che si vuole evangelizzare.

Sembra doversi così confermare e precisare la conclusione proposta alla fine della prima parte. Un'analisi del concetto di "inculturazione" nel Concilio Plenario Sardo non può limitarsi ai contesti in cui questo termine è usato. Sovente, infatti, anche quando il termine è assente, è presente però il concetto stesso di inculturazione. Tuttavia, in entrambi i casi, il discorso conciliare sembra non tanto proporre un discorso "compiuto" sul tema, quanto evidenziare la necessità di iniziare davvero all'interno della chiesa sarda un discorso di evangelizzazione inculturata e inculturante. Il Concilio così traccia autorevolmente un cammino, e lo traccia, ci sembra di dover dire, con tanto maggiore coraggio quanto più sembra esso stesso non voler nominare o non conoscere in anticipo tutte le tappe che lo attendono lungo la strada indicata.

CONCETTO E CONTENUTO DELL'IDENTITÀ NEL CONCILIO PLENARIO SARDO

3 IL CONCETTO DI "IDENTITÀ SARDA" NEL CONCILIO PLENARIO SARDO

3.1 Identità come "segno di speranza"

Nell'*excursus* sul concetto di "inculturazione" nel Concilio Plenario Sardo, abbiamo constatato che il testo, pur preferendo il termine *implantatio*, ne afferma l'indispensabilità per la nuova evangelizzazione che si prefigge. Nello stesso tempo, però, era apparso che, nell'applicazione del concetto, l'aspetto della "reciproca fecondità", in positivo, tra la cultura sarda e l'annuncio del vangelo, passava in secondo piano, o scompariva del tutto, rispetto all'approccio prevalente, inteso soprattutto a "correggere, purificare" gli aspetti negativi.

Cerchiamo ora di vedere più in particolare la presenza, la funzione e i contenuti del concetto di "identità sarda". Dovremo talvolta rileggere i medesimi testi già citati, ma in questo caso non più per evidenziare la profondità e l'estensione del concetto di inculturazione, ma per individuare quali contenuti il testo esplicita o suppone quando parla di "sardità".

È di notevole interesse notare che nel capitolo introduttivo, dopo vari riferimenti generici, fatti quasi *en passant*, ai "tratti originali" (n. 2), alle "caratteristiche più rispondenti alla realtà sarda" (n. 2), a un "tessuto comune" (n. 3), a una "identità peculiare" (n. 3), ai "valori propri della tradizione" (n. 3), la prima affermazione diretta e solenne dell'identità sarda è fatta al n. 4.4 sotto il titolo "Segni di speranza".

4, § 4. La gente, pur così **diversificata** nelle varie zone, mantiene ancora oggi una **marcata identità unitaria**. Si può parlare con verità di "**popolo sardo**", con una sua **caratteristica culturale originale** e una sua propria lingua. Questo spiega il **forte senso di appartenenza** della popolazione alla propria terra e ad una "**sardità**", profondamente segnata dalla secolare cultura cristiana, riconosciuta come **ricchezza umana** da custodire e da coltivare.

Pur restando ancora molto generica riguardo ai contenuti, una tale affermazione è notevole sotto diversi aspetti. Anzi-tutto, la "**diversità**" delle varie zone dell'isola sembra nel testo conciliare non tanto sminuire quanto arricchire quella "**marcata identità unitaria**" che permette di parlare di "**popolo sardo**". In secondo luogo, il "**forte senso di appartenenza** alla propria terra", che sovente viene posposto al riferimento al comune contesto occidentale, è ora visto non solo tra i "molti segni di bene e di speranza radicati nel cuore e nella vita della nostra gente" (§ 1), ma soprattutto è considerato come indice di una "inculturazione" già avvenuta, in quanto interpretata come "appartenenza ad una «**sardità**» **profondamente segnata dalla secolare cultura cristiana**. Il riconoscimento finale che tutto questo costituisce una "**ricchezza umana da custodire e da coltivare**" sembra spiegare il perché gli estensori del testo conciliare abbiano scelto di inserire una tale affermazione identitaria tra i "segni di speranza".

3.2 Unità nella diversità: ricchezza e chiamata

Il primo inciso sulla "diversità" delle varie zone, nel n. 4.4 appena letto, merita uno sviluppo. Tale diversità viene menzionata altre volte nel testo conciliare. È interessante che ogni volta, come del resto già notato per il testo precedente, il Concilio non si limita a una semplice constatazione del fatto, ma ne offre una interpretazione in senso positivo.

Nella Parte Prima, dopo il Capitolo Primo, introduttivo, tutto dedicato a valorizzare in termini teologici la "varietà dei ministeri e delle chiese particolari", il Capitolo Secondo passa a trattare "del ministero della Gerarchia". È in questo contesto che, parlando dei vescovi, il n. 10 afferma:

n. 10 § 4. La **particolare unità territoriale** dell'Isola costituisce **un segno di chiamata** di Dio ai Vescovi delle **diverse Chiese diocesane** perché la loro reciproca collaborazione si esprima con speciale intensità ed efficacia e diventi modello di comunione tra le singole Chiese. Ciò è confermato dall'invito dell'intero episcopato italiano per le Chiese d'Italia: "Dobbiamo intensificare anche la comunicazione e lo scambio dei doni tra le Chiese".

La "particolare unità territoriale" di cui si parla è in realtà quell'unità "isolana" formata dalle varie "zone", di cui si parlava al n. 4, e che qui sono nominate come "diverse chiese diocesane". Nel "fatto" della diversità delle "zone" o delle

“chiese”, il Concilio legge però una “chiamata” a una reciproca collaborazione dei Vescovi, dando ad essi l’opportunità di diventare “modello di comunione tra le singole chiese”.

Una ancora più esplicita valorizzazione della “diversità” è affermata nel n. 41, dove introducendo il tema delle strutture regionali si dice:

n. 41 “L’**articolazione in dieci diocesi** della comunità cristiana sarda è una **ricchezza della Chiesa dell’Isola che deve favorire e non mai essere di ostacolo alla comunione** e all’efficacia dell’unica missione evangelizzatrice e pastorale. La fonte dell’unità tra le Chiese locali è l’azione dello Spirito Santo, ma tale unità, nel rispetto della legge dell’incarnazione di Dio nella storia, per esprimersi e attuarsi esige delle strutture efficaci; su alcune di queste, data la loro particolare importanza questo Concilio vuole fermare la sua attenzione”. Cf anche il n. 10,4.

Oltre a interpretare esplicitamente come “ricchezza” questa diversità, ora del resto nominata come “articolazione”, è notevole che in questo testo si metta anche in guardia proprio dall’interpretazione contraria, cioè dal vedere una tale diversità come “ostacolo” alla comunione e alla collaborazione tra le chiese e le zone dell’Isola. Evidentemente, c’erano dei buoni motivi per una tale esplicitazione. Il proverbio sardo “centu concas, centu berritas” la dice lunga sui “particolarismi isolani”. Ma, come dice un altro proverbio, tra il dire e il fare, soprattutto in un’isola, c’è di mezzo il mare. Così, vedremo che nel dibattito post-conciliare sull’uso della lingua sarda nella liturgia, una delle maggiori difficoltà opposte dai vescovi, in pubblici e privati dibattiti, è proprio la “diversità” delle “parlate”. E ciò nonostante la lingua sarda sia stata nominata nel precedente testo n. 4,4 tra i fattori identificanti l’unità del “popolo” sardo.

3.3 Il popolo sardo

Il Concilio fa uso dell’espressione “popolo sardo” quattro volte. La prima è al n. 4, che abbiamo già visto. La seconda si trova al n. 63, all’inizio della Seconda Parte, dedicata alla missione evangelizzatrice della Chiesa. Se al n. 4 si trattava di un’affermazione in qualche modo di principio, forte ma generica, sull’esistenza di un popolo sardo, giustificata da un richiamo globale a una cultura originale, a una lingua propria, a un forte senso di appartenenza, ora si tratta invece di un’affermazione circa una particolare caratteristica di questa cultura, l’amore del “popolo sardo” verso le “celebrazioni della croce”. Si tratta di un’affermazione ben comprensibile da parte di chi conosce le profonde e diffuse tradizioni della settimana santa e i canti popolari che le accompagnano, con la grande parte in essi riservata alla figura di Maria, “mama de dolores”.

Dal nostro punto di vista, è importante notare che il contesto di questa affermazione può considerarsi uno dei pochi punti in cui il Concilio fa esplicitamente, o quasi, un **esempio concreto di “inculturazione”**. Il n. 63, infatti, sta parlando dei “contenuti essenziali” dell’annuncio evangelico; ma mentre il paragrafo 1 è esclusivamente centrato sul lato, diciamo, della “dottrina” da annunciare, il paragrafo 2 introduce, anche senza usare questo termine, il carattere di “reciproca fecondità” tra annuncio di partenza e cultura di arrivo (“la prima evangelizzazione ... deve cercare di incontrare le domande esistenziali e culturali delle persone e valorizzare i ‘semi di verità’ di cui sono portatrici”), il paragrafo arriva a suggerire, anche se in modo implicito, che l’annuncio “centrale” e “inattuale” dello “scandalo della croce”, definito come “costitutivo essenziale del messaggio evangelico”, va fatto tenendo presente la particolare sensibilità del “popolo sardo” agli aspetti che avvicinano la croce del Cristo alla propria stessa storica esperienza delle sofferenze dell’uomo:

n. 63 § 3. La proposta di accogliere il piano di Dio va fatta con tutta la carica del suo contenuto inatteso e “inattuale”, che è sempre controcorrente nei confronti della comune, ovvia logica di vita. Non si può mai attenuare “lo scandalo della croce” (Gal 5, 11; 1 Cor 1, 23), che è costitutivo essenziale del messaggio evangelico. Bisogna aver fiducia nella verità e forza divina di questa proposta radicale, sconvolgente ma capace di rispondere alle attese più profonde e segrete degli uomini e delle donne di ogni tempo. **Il popolo sardo ha sempre amato le celebrazioni della croce**, perché in Gesù crocifisso vede la reale vicinanza di Dio alle sofferenze dell’uomo.

Se il messaggio della croce è “capace di rispondere alle attese più profonde degli uomini e delle donne di ogni tempo”, il fatto che si nomini a questo punto l’amore del popolo sardo per le celebrazioni della croce può significare che esso ha particolari attese “profonde e segrete”, capaci di entrare in dialogo con il messaggio della croce, non solo per riceverne risposta, ma anche, secondo il principio della reciprocità dell’inculturazione, per offrire un terreno in grado di far crescere più forti e aperte speranze.¹

La terza e la quarta occorrenza dell’espressione “popolo sardo” si trovano nel Capitolo Sedicesimo, dedicato alla “pietà popolare”. Riportiamo il primo paragrafo del n. 112, con il titolo “La pietà popolare nella nostra isola”:

n. 112 § 1. Il popolo sardo è sempre stato un popolo con una religiosità innata, **intimamente e quasi pudicamente vissuta a livello personale**, eppure manifestata ed espressa in **forme artistiche e corali** di grande e fervente celebrazione. Esso custodisce un suo millenario patrimonio di tradizioni religiose cristiane, **armonizzando, secondo un proprio timbro inconfondibile, apporti provenienti nei secoli** dal Nordafrica e dall'Oriente bizantino, dalla penisola italiana e da quella ispana. Per questo motivo il presente Concilio sente fortemente il dovere di esortare i fedeli della Sardegna a riconoscere con gratitudine il patrimonio di devozione cristiana che essi hanno ricevuto dai loro Padri e Madri nella fede e a ravvivare quella stessa fede.

Si noti, anzitutto, come in questo numero ritroviamo la frequente attenzione del Concilio a non isolare la cultura isolana dal mondo circostante, ma a vederla sempre in dialogo non solo sincronico con il mondo occidentale contemporaneo, ma in questo caso anche diacronico con le culture storiche con le quali è venuta in contatto, e i cui apporti ha saputo "armonizzare secondo un proprio timbro inconfondibile". In secondo luogo, appare interessante per il nostro punto di vista dell'inculturazione e dell'identità, il paradosso appena accennato di una religiosità "intimamente e quasi pudicamente vissuta a livello personale, eppure manifestata ed espressa in forme artistiche e corali di grande e fervente celebrazione". Questa apparente contraddizione viene ripresa e forse risolta nel paragrafo 4 dello stesso numero, suggerendo implicitamente una riuscita opera di inculturazione, nella misura in cui la pietà popolare riesce a valorizzare quanto di positivo, in termini di "intimità e pudore" (cf par. 3), è presente nell' "istintivo individualismo" del carattere sardo, proprio nel momento in cui lo inserisce come fattore di "intensità" in una dimensione comunitaria e festosa, che lo apre a una speranza che supera il "chiuso della vita quotidiana":

n. 112 § 4. La pietà popolare sarda si manifesta anzitutto nelle **espressioni comunitarie**: le novene, i tridui, le veglie in preparazione delle feste specialmente della Madonna e dei Santi patroni; le processioni; i pellegrinaggi ai santuari nell'Isola; le celebrazioni extraliturgiche della settimana santa; la Via Crucis; le feste patronali; la venerazione delle reliquie. Durante il tempo della novena per le feste di alcuni santi, il popolo usa dimorare nei locali costruiti intorno al santuario, nei "muristenes", o "cumbessias", o "novenariu". Particolarmente sentite e significative sono le processioni legate a tali feste, o durante la settimana santa e la Domenica di Pasqua. Sono realtà che una parte del **popolo sardo** vive intensamente, da protagonista, coralmente. In esse la gente **riacquista la dimensione comunitaria e festosa, superando il suo istintivo individualismo, riconoscendosi come parte del tutto, e fuoriuscendo dal chiuso della vita quotidiana.**

3.4 L'identità "peculiare": affermazioni forti, ma generiche

Dopo aver evidenziato gli atteggiamenti fondamentali positivi di "speranza" e di "ricchezza/chiamata" con cui il Concilio affronta il tema della "sardità" e delle "diversità" zionali (cf sopra 3.1 e 3.2), sulla scia delle prime caratterizzazioni esplicitate in collegamento con l'espressione "popolo sardo" (cf 3.3), vedremo ora se e come il Concilio offre ulteriori precisazioni della "peculiarità" della identità sarda, più volte affermata. Per far questo, può sembrare ovvio cominciare dai contesti in cui si parla esplicitamente di "identità" sarda. Solo che, come abbiamo visto al n.4.4 che parla di "identità unitaria", questi contesti costituiscono delle affermazioni tanto forti quanto generiche. È quello che avviene, sempre nella parte introduttiva, anche al n. 3.1, sotto il titolo di "L'attuale società sarda di fronte ai valori annunciati dal Vangelo":

n. 3 § 1. La società sarda risente del clima culturale tipico del mondo occidentale, segnato dal pluralismo e dalla frantumazione. Nella sua storia la Sardegna ha sofferto non poche lacerazioni: le diverse aree geografiche del nord e del sud, i paesi, persino le famiglie, hanno conosciuto, anche nel recente passato, momenti di divisione e di conflitto; tuttavia un patrimonio di valori religiosi, morali e culturali condivisi ha permesso la creazione e la tenuta di un **tessuto comune**, in cui si sono ritrovati gli abitanti dell'Isola. Attualmente però la nuova facilità di comunicare con il più vasto mondo che lo circonda, se arricchisce di risorse e di capacità di espressione il nostro popolo, crea anche il rischio **di mortificare la sua identità peculiare, fortemente ispirata dalla fede cristiana**, e di accentuare profonde differenziazioni nella visione del mondo e della vita. La velocità dello sviluppo e il fascino del nuovo portano sovente all'abbandono dei valori propri della tradizione, soprattutto da parte dei giovani, provocando vuoto interiore, tensioni,

1. Se ci si interroga sulle radici profonde di questo "amore del popolo sardo per le celebrazioni della croce", si potrebbe forse ripensare a quanto Antonio Pigliaru diceva a proposito della concezione della vita dell'uomo barbarico, che egli qualificava come "estremamente pessimistica" in quanto anche "rigorosamente naturalistica" (cf Antonio Pigliaru, *Il banditismo in Sardegna. La vendetta barbarica*, Ed Il Maestrale, Nuoro 2000, cap. III "La salvezza dell'azione nell'etica barbarica", pp. 209-242). Ci si può domandare non solo se una tale diagnosi sia estendibile alla cultura sarda in genere, ma anche se i cambiamenti intervenuti nei rapporti con la "natura", in specie nei suoi aspetti economici e produttivi, non possa suggerire di vedere in modo nuovo e più complesso proprio questa tradizionale "sintonia" che il Concilio evidenzia tra popolo sardo e messaggio evangelico della croce.

insicurezza e paura del futuro. La perdita della fede in Dio, nel quale l'uomo trova la sua pace, si accompagna con l'offuscamento del senso della vita.

Si ha l'impressione che, nella giusta preoccupazione ricorrente di inserire il riferimento all'identità sarda nel "clima culturale tipico del mondo occidentale", alla fine ci si accontenti di descrivere la situazione attuale sarda sullo sfondo di quella del mondo occidentale in genere, senza veramente chiarire ciò che essa avrebbe di "peculiare". Restano così non precisati quei "valori religiosi, morali e culturali condivisi" che hanno permesso "la creazione e la tenuta di un tessuto comune" agli abitanti dell'Isola. In questo contesto in cui l'identità peculiare sembra semplicemente coincidere con una "forte ispirazione cristiana", anche l'interessante accenno al processo di "deculturazione", anche se riferito soprattutto ai giovani, sembra coincidere, almeno alla radice, semplicemente con il processo di "cristianizzazione" o di "secolarizzazione" del mondo occidentale in genere, lasciando non dette quelle precisazioni necessarie per fare del testo conciliare veramente un discorso sulla "peculiarità" dei processi in atto nell'Isola.¹

Si noti, tuttavia, che si tratta di un capitolo introduttivo, che lascia supporre un discorso più concreto man mano che il Concilio passerà ad affrontare le singole problematiche. Ora, da questo punto di vista, può essere interessante confrontare quanto sui giovani si dice al Capitolo Undicesimo (nn. 74-76).

Al n. 75, dopo il consueto ed esplicito allargamento iniziale al contesto del mondo occidentale, il passaggio a una descrizione più precisa della situazione dell'Isola avviene con due approfondimenti, introdotti il primo dalle parole "Così anche dal mondo giovanile della Sardegna..." e il secondo con la frase "Tutto questo nella nostra Isola avviene in un contesto dove...":

n. 75 Così anche dal mondo giovanile della Sardegna emergono contemporaneamente, mescolati insieme, segnali contraddittori: ci sono segnali di desiderio di fede e di spiritualità autentica, che si traduce in esperienze di preghiera e di servizio generoso; c'è una vivace realtà di volontariato, di obiezione di coscienza al servizio militare per un servizio civile alternativo; c'è una forte istanza di solidarietà. Ma ci sono, insieme, realtà di segno opposto: difficoltà a impegni definitivi, a precise scelte morali e di stile di vita coerenti con la fede, ad una accoglienza piena della Chiesa; difficoltà a considerare l'impegno nell'ambito sindacale o politico, o nelle aggregazioni e nei movimenti sociali più ampi, o nell'amministrazione del proprio Paese, come un'alta forma di carità evangelica; paura di affrontare i problemi e le dialettiche della società complessa e pluralista. **Tutto questo nella nostra Isola avviene in un contesto dove** la disoccupazione giovanile è altissima, coinvolgendo più della metà dei giovani; con conseguenze umane drammatiche, che incidono anche sul concetto di fondo che i giovani si fanno del proprio futuro e del senso e dei valori della vita; disoccupazione rispetto alla quale i giovani hanno l'impressione che gli adulti e la classe politica non vogliano realmente, o non siano capaci di trovare vie di soluzione. La scuola per lo più non è in grado di aiutare a elaborare in modo giusto e formativo queste problematiche esistenziali e la famiglia è generalmente impreparata e disorientata rispetto ad esse. C'è, così, tra i giovani, spesso, una grande solitudine, anche se non di rado mascherata.

Il procedimento di vedere la situazione dell'Isola sullo sfondo dei grandi cambiamenti del mondo occidentale è certamente corretto, ma di nuovo, nonostante le pur presenti precisazioni, sembra anche portare più a una descrizione omologata dell'"universale" che a una identificazione specifica del "particolare". Ciò del resto può apparire anche dal fatto che le scelte operative proposte nel n. 76 a partire da questa analisi della situazione giovanile, pur interessanti e suggestive, non sembrano avere niente di particolarmente "personalizzato" rispetto alle "peculiarità" dell'Isola, ma potrebbero benissimo essere pensate come rivolte non da un Concilio Sardo agli operatori della pastorale verso i giovani sardi, ma dai Vescovi italiani in genere a una qualsiasi comunità della penisola (i documenti citati in nota sono del resto della Cei).

3.5 Alcune identità peculiari principali più "identificate"

In questo quadro a tendenza generalizzante, risultano tanto più significativi quei testi in cui il Concilio arriva a precisare alcune "peculiarità" più specifiche. Per il momento ci limitiamo a riportare in modo schematico le seguenti citazioni,

1. Siccome il testo conciliare fa riferimento soprattutto alla situazione dei giovani, è utile ricordare le precisazioni contenute a questo proposito in Bachisio Bandinu, *Lettera a un giovane sardo*, Edizioni Della Torre, Cagliari 1996.1997.2000 (seconda ristampa). Il discorso del n. 3.1 sulla "deculturazione" lo si ritrova quasi identico al n. 85,1, ma questa volta con il termine esplicito di "sradicamento culturale": *"Una via privilegiata della creazione e della trasmissione della cultura, fatta di atteggiamenti, valori e mentalità, è oggi quella dei mezzi della comunicazione sociale. Essi sono una delle cause fondamentali del mutamento culturale in atto nell'Isola, come nel resto del mondo; mutamento che si configura come una vera rivoluzione antropologica. Non si tratta infatti di semplici strumenti, ma di nuovi linguaggi e processi di comunicazione, che trasformano le attitudini psicologiche, i modi di sentire e di pensare, le abitudini di vita e di lavoro, l'organizzazione stessa della società. Le radicate tradizioni che hanno costituito l'identità del nostro popolo si confrontano oggi con la forza suggestiva di modelli e di proposte diversi, offerti dai media. Questo fatto, se da un lato concorre ad arricchire l'esperienza umana della popolazione, dall'altro comporta rischi di sradicamento culturale e di assimilazione acritica di messaggi spesso in contrasto con i valori morali umani della sua cultura e della fede cristiana"*.

lasciando più ampi commenti a un successivo sviluppo.

3.5.1 La famiglia

Non ci sarà nessun motivo di stupirsi se le prime precisazioni più approfondite arrivano all'inizio della Seconda Parte, dopo il capitolo introduttivo (nn. 62-65), quando si cominciano ad affrontare i vari settori di impegno dell'evangelizzazione, con il Capitolo Decimo dedicato alla famiglia (nn. 66-73). Dopo aver inquadrato "la situazione della famiglia oggi nell'Isola" nell'orizzonte delle "profonde trasformazioni della società e della cultura negli ultimi decenni", il n. 66, al paragrafo 6, passa a considerare alcune situazioni "particolarmente accentuate in alcune zone dell'Isola":

n. 66, § 6. Accanto ai fenomeni negativi nuovi o con forme nuove, permangono residui di **fenomeni negativi antichi, tradizionali**, particolarmente accentuati in alcune zone dell' Isola: un **familismo troppo chiuso in se stesso e nella difesa dei propri interessi, che condiziona la giusta libertà dei figli e genera diffidenza e conflittualità verso l' esterno, fino ad arrivare in alcuni casi a forme di violenza e di faide tra famiglie.**

3.5.2 La donna nella società, nella famiglia, nella Chiesa

Dopo alcuni numeri dedicati ai problemi generali relativi all'evangelizzazione della famiglia nelle nuove situazioni che si verificano "anche in Sardegna" (nn 67-71), il testo conciliare, partendo dai cambiamenti intervenuti nel ruolo della donna nell'attuale cultura contemporanea, e sviluppando quanto già accennato nel capitolo introduttivo generale (n. 3.4), al n. 72 fa delle osservazioni sul ruolo del "padre", che sono, anche se non esplicitamente, in relazione con le situazioni specifiche tradizionali dell'educazione familiare sarda:

72. § 1. La donna, per lunga tradizione storico-culturale, ha avuto un ruolo educativo particolarmente incisivo nella famiglia. Oggi ella ha nuova coscienza di sé e nuovi ruoli nella stessa coppia e famiglia, così come nella società, nel mondo del lavoro, nella cultura, nell' economia e nella Chiesa. Tuttavia, la sua vocazione costitutiva di portatrice della vita umana nel suo grembo la colloca in modo particolare vicino ai figli nei primi tempi della loro esistenza. Si può dire in qualche maniera che "Dio le affida in un modo speciale l'uomo, l'essere umano", maschio e femmina, "proprio a motivo della sua femminilità". È necessario che la società ed ella stessa in prima persona, nel contesto della **positiva novità di ruoli e di identità**, sappiano trovare le vie giuste per l'adempimento del suo fondamentale compito formativo verso i figli. Questo richiede **specularmente da parte dell'uomo una rimeditazione del proprio ruolo** in rapporto allo stesso compito educativo, con una "co-presenza" assai più significativa e responsabile di quanto talvolta avveniva nel passato.

Il paragrafo 2 dello stesso numero arriva a precisazioni ancora più specifiche, ben comprensibili da parte di chi conosce la situazione sarda, senza che ci sia bisogno ora di più ampi commenti:

n. 72 § 2. Questo Concilio, **avendo presente la realtà della nostra Isola**, ritiene opportuno invitare la donna e l'uomo, moglie e marito, madre e padre a svolgere il loro compito educativo verso i figli **con particolare attenzione ai valori umani e cristiani della concordia, del perdono e della mitezza, in positivo superamento di talune istanze della cultura dominante, orientate all' orgoglio, alla divisione, alla vendetta e alla violenza.**

3.5.3 La formazione al dialogo e al perdono

Non ci sarà nemmeno da stupirsi se altre precisazioni più specifiche le troviamo nel contesto della Terza Parte, dedicata alla vita sacramentale, quando il Concilio affronta il tema del sacramento della Riconciliazione. Il procedimento, anche se meno esplicito, è sempre quello di partire dal mondo in genere per poi guardare più da vicino la realtà sarda (cf. n. 107, § 1 : Anche nella nostra Isola...). Così i riferimenti alle "peculiarità" della cultura isolana, pur precise, arrivano come ultima osservazione nel paragrafo conclusivo:

n. 107 § 10. Lo spirito di riconciliazione e di penitenza deve permeare la vita quotidiana del cristiano fino a trasformarsi in stile di vita, in spirito di dialogo, in concreti quotidiani gesti nelle famiglie e nei rapporti sociali. **Nella nostra Isola, dove, per complesse ragioni storico-culturali, lo spirito della divisione e della vendetta ha talvolta manifestazioni particolarmente forti**, l'azione pastorale della Chiesa deve sottolineare in maniera peculiare **l'appello cristiano alla riconciliazione e al perdono**. Ai cristiani è chiesto di essere convinti testimoni e costruttori di una **mentalità di dialogo, di pace, di perdono, soprattutto all'interno delle famiglie e tra le famiglie, superando ogni spirito di vendetta, di contrapposizione e di violenza.**

3.5.4 Antiche e nuove violenze

Questi accenni ai fenomeni tradizionali e nuovi della violenza, che abbiamo visto apparire già diverse volte soprattutto in testi concernenti la famiglia, trovano ampio sviluppo nella Parte Quarta, dedicata alla testimonianza della carità (nn. 124-145), nei numeri praticamente conclusivi del Concilio, quando si affronta "il servizio della Chiesa alla vita della comunità civile" (nn. 132-145). Si tratta chiaramente di una sezione che ha impegnato in modo particolare i lavori conciliari. La maggiore estensione e profondità dell'analisi delle "peculiarità" dell'Isola in questo campo è dovuta non solo ai precedenti pronunciamenti dei Vescovi sardi sull'argomento, ma anche agli studi sociali e antropologici che istituzioni e studiosi hanno reso disponibili nel corso dell'ultimo secolo. Questi studi appaiono recepiti soprattutto a partire dal paragrafo 2 del n. 141. In esso, dopo il carattere un po' riduttivo del paragrafo 1, si fa riferimento a "motivazioni antropologiche, culturali, storiche e sociali specifiche", sulle quali si innestano i desideri del nuovo consumismo, non più sottoposti alle "regole e proporzioni" del tradizionale "controllo sociale della comunità". Come già notato, pur in presenza di un maggiore approfondimento dell'identità sarda, sembra restare predominante e quasi esclusivo l'approccio di tipo negativo, a scapito del concetto di quella "reciproca fecondità" che caratterizza l'inculturazione dell'annuncio cristiano e che sarebbe capace di valorizzare anche quei valori positivi che certamente sono presenti nel "codice di comportamento non scritto" cui si fa riferimento. Il concetto "a senso unico" che il Concilio, al di là delle sue affermazioni esplicite, sembra mantenere appare soprattutto nel n. 142,1, dove accanto alla domanda coraggiosa sulla effettiva "penetrazione del cristianesimo in certe persone e in certi ambienti", manca la domanda se il cristianesimo, dal canto suo, si sia mai davvero preoccupato di conoscere e valorizzare davvero gli aspetti positivi della cultura che intendeva evangelizzare.

Ci limitiamo ora a evidenziare alcune parole chiave che evidenziano il progredire dell'analisi e delle scelte proposte.

141. Il fenomeno della violenza

§ 1. Episodi di violenza e di criminalità piccoli o gravi avvengono, purtroppo in ogni società e in ogni parte del mondo. In alcune zone della nostra Regione gli episodi più gravi - per le loro conseguenze e **per la mentalità da cui scaturiscono** - sono episodi di omicidio per vendetta, di sequestro di persona per estorsione e rapina, di attentati dinamitardi a scopo intimidatorio contro istituzioni pubbliche; episodi di incendio doloso e di abigeato. Sono crimini dovuti a **poche persone o gruppi, o famiglie**, ma che per le loro gravissime conseguenze di malessere e per la loro risonanza negativa danneggiano intere popolazioni e diffamano la stragrande maggioranza della gente che vive in grande onestà; creano un ambiente di sospetti, di minacce, di omertà e di disagio, che innesca una catena di violenza ben difficile da spezzare. Questi episodi nascono da **persone, o gruppi o famiglie** nel cui animo domina lo spirito dell'odio e della vendetta o una spietata sete di arricchimento ad ogni costo, fino al punto di scavalcare qualsiasi norma e valore, anche il più sacro: un odio a lungo covato in un cuore sempre meno alimentato dalla Parola del Vangelo e ancor meno guidato da preoccupazioni di fede o semplicemente religiose. E ciò oggi trova **ulteriori motivazioni nel mito del consumismo**, nella "filosofia" dell'edonismo e quindi nella "necessità" di raggiungere ad ogni costo un tenore di vita benestante, che consenta una collocazione sociale più elevata. Talvolta questi crimini sono perpetrati in nome del **ristabilimento di una pretesa "giustizia", che però ha come punto di riferimento solo il proprio punto di vista individuale, o familiare o di gruppo** e il relativo tornaconto, onde si trasforma in vendetta o in sommo egoismo, cioè in somma ingiustizia: la violenza non fa progredire di un passo né il singolo, né la collettività. Essa è anticivile, antiumana, anticristiana.

§ 2. Oltre alle cause radicate nel cuore umano, comuni alla violenza dovunque essa avvenga, gli episodi di criminalità della nostra Isola hanno anche **motivazioni antropologiche, culturali, storiche e sociali specifiche**. Hanno pesato sull'animo di certe popolazioni, secolari abbandoni, prepotenze subite, ingiustizie sofferte, isolamento e solitudine, dovute alla geografia e ai governi degli Stati che lungo i secoli hanno dominato la Sardegna. Proprio i lunghi periodi di abbandono da parte dello Stato e di violenza istituzionalizzata hanno portato nel passato alla formazione di una concezione di **rapporti sociali regolati da un codice di comportamento non scritto**. Si tratta di una normativa che deriva dalla vita concreta di una comunità, la cui struttura portante è la pastorizia allo stato brado. Una comunità esclusiva nella quale ci si sente gruppo, per cui un illecito perpetrato o subito da un membro è sentito contro tutto il gruppo. In mancanza, o per una totale sfiducia nell'ordinamento giuridico dello Stato, è il gruppo-famiglia che si ritiene in dovere di vendicare l'offesa ricevuta, determinandone il modo e le circostanze. Oggi, in certi episodi di criminalità, **lo spirito consumistico si innesta sullo spirito dell'antica violenza, mentre viene meno il controllo sociale della comunità, che imponeva regole e proporzioni. Così in tali episodi esplose una crudeltà al di fuori di ogni logica e limite**.

§ 3. In ogni caso, influisce negativamente su certe popolazioni dell'Isola la **sfiducia nelle istituzioni pubbliche**, che hanno l'incarico dell'amministrazione della giustizia e dell'ordine pubblico, onde anche gli

onesti, talvolta, fanno fatica a vedere in esse un possibile alleato e, piuttosto, le sentono come una controparte; influisce negativamente **la giustificazione dell'omertà**, come l'unico atteggiamento per poter trascorrere una vita tranquilla, che non avrebbe altrimenti alcuna protezione e sicurezza; gli autori del crimine sanno di poter contare su tale omertà: chi ha visto, tace per paura.

142. Linee dell' impegno pastorale contro la violenza

§ 1. Di fronte a fatti così gravi, attuati da persone che sono nate e sono state educate nelle nostre comunità cristiane e che hanno ricevuto i sacramenti e seguito le catechesi è doveroso, come Chiesa, **domandarci a quale profondità il cristianesimo sia penetrato in certe persone e in certi ambienti** e, soprattutto, che cosa sia necessario fare. I Vescovi della nostra Isola, in un recente forte messaggio alle comunità cristiane circa la piaga dei sequestri di persona, asserivano che essa indica **“quanto poco abbia inciso il Vangelo di Cristo sulla vita e sul comportamento di tanti cristiani battezzati”**. **La domanda circa l'efficacia della predicazione del Vangelo, in verità si pone in tutti i tempi della storia e in tutti i territori del mondo. Essa sottolinea l'esigenza di un'evangelizzazione e di un'inculturazione cristiana** che facciano crescere l'interiorizzazione della fede e spingano i cristiani a passare da un'adesione formale nei confronti della proposta evangelica ad una scelta di vita coerente. Si tratta di scalzare dalla cultura attitudini ancestrali di peccato e di violenza, per sostituirla con la proposta di vita del Signore Gesù, incentrata unicamente sul bene, sulla giustizia, sull' amore e sul perdono.

§ 2. I Vescovi della nostra Chiesa, sono intervenuti coralmemente, con assoluta severità, contro la violenza. Il Concilio rimanda alle diffuse indicazioni pastorali di quel documento. Inoltre fa proprio l'appello dei Vescovi italiani a una “mobilitazione delle coscienze perché sia recuperata, assieme ai grandi valori dell'esistenza, la legalità e sia superata l'omertà che non è affatto attitudine cristiana”, e il loro richiamo a coloro che hanno responsabilità politiche e amministrative: “La criminalità organizzata viene favorita da atteggiamenti di disimpegno, di passività e di immoralità nella vita politico-amministrativa”.

§ 3. L' impegno della formazione delle coscienze non può essere affidato solo a gesti episodici o dettati dall'emergenza. Esso, invece, richiede un itinerario educativo che abbia stabilità e continuità. In questo senso emerge con chiarezza l'importanza della catechesi organica e sistematica, che coinvolga tutta la vita, personale e sociale. Questo è il compito primo della pastorale della Chiesa contro la criminalità. Attraverso l'opera educativa occorre mirare a ridurre l'esperienza della solitudine delle persone, delle famiglie e delle popolazioni, che sta alla radice della violenza: a ridurre la mancanza di affetto e di esperienza d' amore. L'impegno pastorale, inoltre, va indirizzato a costruire una cultura della vita e della sua sacralità; una cultura che faccia superare il “culto dei falsi ideali, del facile guadagno, dello smodato uso del denaro e delle cose, dello scarso rispetto della vita e della persona (...) **i falsi miti della forza e della “balentia”** e il preoccupante distacco tra fede e vita”; **una cultura che superi la mentalità della inevitabilità della violenza, che vinca il fatalismo del subire passivamente le situazioni perverse.**

§ 4. Deve diventare patrimonio comune delle coscienze la convinzione che, di fronte ai gravi crimini di vendetta, di omicidio e di sequestro di persona **“chi sa e non parla**, perché non è in grado di trovare il modo più opportuno di dare informazioni utili a chi di dovere senza il rischio fondato di gravi ritorsioni (...) ha ugualmente l'obbligo morale grave di impegnarsi positivamente per cooperare con la giustizia e di cercare il modo possibile di farlo. Chi sa e non parla solo per evitare fastidi, o per omertà, o per una mentalità individualista e distorta, che porta l'individuo a occuparsi solo dei ‘fatti propri’ (...) partecipa positivamente in misura più o meno grave alle responsabilità morali” connesse con i delitti.

§ 5. È necessario e urgente **educare al perdono**. Il perdono delle offese, fino all'amore per il nemico, fa parte essenziale del messaggio cristiano. Chi coltiva un'altra mentalità, o vi acconsente, o la propone, si colloca al di fuori della comunità dei discepoli di Gesù Cristo. Bisogna dare rilievo alle testimonianze di perdono che sono emerse nella nostra terra, in diversi episodi di gravi offese e danni subiti. Esse evidenziano la possibilità cristiana di andare **contro corrente rispetto alla mentalità dell'ambiente, dove è “normale” e quasi “doveroso” reagire in modi ben diversi**. Questi gesti di perdono indicano che è possibile cambiare le cose, uscire dalla spirale della violenza e, perciò, sono un forte annuncio della “buona notizia”.

§ 6. Un ruolo delicato e fondamentale spetta alla **famiglia**. Essa “non può restare ‘chiusa’ né sentirsi soltanto ‘vittima’. Dev'essere scuola di vita, spazio di apertura e palestra di umanità. Sappiamo che la carenza della famiglia, talvolta la connivenza o, peggio, l'incoraggiamento della famiglia, alimentano le faide e altre forme di devianza criminosa. È a partire dalla famiglia, invece, come luogo di educazione integrale della persona, che bisogna interrompere i circuiti della degenerazione morale e sociale”. Le coppie cristiane devono assumere in pienezza l'impegno di essere, nella famiglia, educatrici ai valori della mitezza, della pace e del perdono, espressi da Gesù (cf. Mt 5).

§ 7. In ordine ad una formazione delle coscienze che faccia superare la mentalità nella quale nasce la violenza, **la parrocchia**, oltre al fondamentale compito di offrire una catechesi e un cammino educativo integrale, ha il compito di farsi "soggetto sociale" nel proprio territorio, spazio di liberazione e di promozione umana, "casa aperta a tutti e al servizio di tutti". Essa "non può ridursi solo al culto, e tanto meno all' adempimento burocratico delle varie pratiche".

3.5.5 Una forma particolare di violenza: gli incendi

143. Gli incendi e le altre minacce all' ambiente naturale. Il compito affidatoci da Dio

§ 1. Dio ha fatto dono alla Sardegna di una natura particolarmente bella, con tratti che la rendono quasi "unica", nel cuore del Mediterraneo. L'ambiente dell'Isola esprime tuttora la traccia di un carattere rimasto immutato per millenni e **la traccia di un rapporto tra l'uomo e il territorio che coinvolgeva ogni aspetto della comunità, in un singolare amalgama; due caratteristiche che costituiscono anche oggi, per molti versi, la singolarità e la vera ricchezza dell'Isola.** Molti fattori, anche nella nostra terra, minacciano tuttavia il rapporto armonico dell'uomo con l'ambiente: l'eccessiva cementificazione, talvolta per motivi di speculazione economica; la presenza di alcune industrie massivamente inquinanti e ingombranti; lo smaltimento di masse di rifiuti sempre più consistenti; episodi di vandalismo e di mancanza di rispetto per cose pubbliche e private, che porta a distruggere, danneggiare e imbrattare. Ma particolarmente gravi per la loro devastazione quasi irreparabile, per la loro frequenza e soprattutto per la negatività dell'atteggiamento morale che sta alla loro origine, quasi sempre volontaria e dolosa, sono gli incendi.

§ 2. I Vescovi, singolarmente e collegialmente, più volte, negli anni scorsi, in particolare a partire dall'evento nefasto degli incendi, hanno levato la loro voce, perché ciascuno prenda coscienza delle proprie responsabilità nell'impegno per la tutela globale dell'ambiente e della gravità del peccato contro Dio e contro gli uomini perpetrato da chi consapevolmente attenta alla natura, danneggiando la terra e il futuro dell'umanità. Questo Concilio richiama ciò che essi scrivevano nel 1990: "La Chiesa sa che può e deve giocare un ruolo vitale nella ricerca di un atteggiamento nuovo verso la natura, insegnando, prima di tutto, che tutte le cose in relazione a Dio hanno un valore specifico che va rispettato e salvaguardato". **Le cause di fondo della minaccia all'ambiente sono nella mentalità, negli atteggiamenti e nello stile di vita dell'uomo.** Perciò è necessaria soprattutto "un'etica ecologica (...) risultato di un dialogo permanente nella ricerca del bene comune" tra tutte le istituzioni della società. L'azione catechetica, educativa e pastorale delle comunità cristiane deve con insistenza ripetere che è compito di ogni cittadino la difesa del pubblico decoro e della pulizia dell'ambiente, anche nei locali pubblici, nelle strade e nelle piazze; deve avere il coraggio di proporre con costanza e sistematicità la beatitudine evangelica della "povertà", ossia uno stile di vita che rifiuta il superfluo, il consumismo, lo sfruttamento e la sopraffazione e cerca invece l'essenziale, l'armonia con la natura, la parsimonia e la solidarietà con tutti i fratelli del mondo, in un atteggiamento di fiducia nella Provvidenza (cf. Mt 6, 25-34). Bisogna educare a questo stile di vita soprattutto i giovani e le nuove famiglie.

§ 3. Una responsabilità fondamentale a tutela dell'ambiente naturale l'hanno **le istituzioni pubbliche.** Questa tutela è un loro preciso, ineludibile dovere. È necessaria una "severa" politica ambientale, nella difficile ricerca del giusto equilibrio tra natura e opera dell'uomo, per la valorizzazione del territorio e la promozione del turismo e dell'occupazione lavorativa. La tutela e la programmazione ambientale dovrebbero diventare una dimensione prioritaria nell'azione del governo della Regione. È necessario che le autorità pubbliche "intervengano con intelligenza e tempestività per dare una soluzione ai problemi sociali che possono essere causa degli attentati alla natura e, per quanto riguarda in particolare gli incendi (...) provvedano ad un'intelligente opera di prevenzione e a studiare un'efficace strategia di immediati interventi".

§ 4. Ci sono **non pochi segni di speranza** per un migliore rapporto tra l'uomo e la natura **anche qui nella nostra Isola. La cultura dell'ambiente** raccoglie sempre più adesioni. Sembra che si sia rotto un certo immobilismo e una certa indifferenza. Ci sono alcune leggi regionali che tutelano meglio l'ambiente; alcune amministrazioni locali promuovono studi sul territorio per un migliore equilibrio ecologico. Si è iniziato in alcuni casi un grosso lavoro di risanamento di ambienti degradati. Esistono progetti o esperimenti di informazione per le scuole, altri se ne dovranno programmare. Non mancano gruppi di volontari per la promozione del territorio e delle zone interne; si fa strada la coscienza che la difesa dell'ambiente è un dovere. L'egoismo di molti continuerà costantemente a minacciare l'ambiente, ma questi segni di speranza sono già una realtà che va nella linea del progetto del Dio creatore, che ha affidato alla cura amorosa dell'uomo la terra, assicurando la sua benedizione su di essa.

3.6 Altre identità peculiari più "descrittive" di singole situazioni

Riportiamo di seguito alcuni testi che ci sono sembrati attinenti in qualche modo al nostro soggetto, ma che restano in qualche modo più di dettaglio rispetto alle considerazioni precedenti. Li riportiamo nell'ordine progressivo delle "Parti" conciliari, anche se ciò comporta alcune ripetizioni e sovrapposizioni, già presenti nel testo stesso.

3.6.1 Parte Prima. La Chiesa nelle sue varie componenti

3.6.1.1 Assenteismo maschile

n. 27 § 1 ... In certi ambienti tradizionali dell'Isola, fino a qualche anno fa, l'impegno di corresponsabilità nella Chiesa era visto quasi come una **cosa di cui vergognarsi, in particolare da parte dei fedeli adulti maschi**. Oggi invece sono sempre più numerosi i segni di una nuova presa di coscienza e di responsabilità, con l'attiva partecipazione alla vita delle parrocchie, dei gruppi, dei movimenti e delle associazioni ecclesiali, e con la frequentazione degli Istituti di scienze religiose e delle "Scuole di fede e coscienza politica".

3.6.1.2 Nuove aggregazioni che interpretano le diverse situazioni culturali

n. 33 § 1. Anche nelle Chiese della nostra Isola si può parlare di "una nuova stagione aggregativa dei fedeli laici" per il germogliare di movimenti e sodalizi nuovi, con fisionomie e finalità diverse, suscitati dalla ricchezza e dalla versatilità delle risorse che lo Spirito alimenta nel tessuto ecclesiale e dalla capacità d'iniziativa e la generosità dei laici stessi.

n. 33 § 2. C'è una particolare congenialità tra molte delle aggregazioni laicali sorte recentemente e la nuova evangelizzazione. Di fatto esse sono nate proprio per **rispondere in modi nuovi alle esigenze attuali** dell'annuncio del Vangelo e si sono **affiancate alle forme aggregative tradizionali delle Confraternite, dei "Terzi ordini" e di molti altri sodalizi, talvolta passati attraverso forti crisi e poi profondamente rinnovatisi**. Per molte di esse il campo specifico della propria attività apostolica è "il mondo vasto e complicato della politica, della realtà sociale, dell'economia; così pure della cultura, della scienza e delle arti, della vita internazionale, degli strumenti della comunicazione sociale; e anche di altre realtà particolarmente aperte all'evangelizzazione, quali l'amore, la famiglia, l'educazione dei bambini e degli adolescenti, il lavoro professionale, la sofferenza".

n. 33 § 3. Oltre alle aggregazioni laicali ecclesiali, **sono sorte anche in Sardegna** "organizzazioni di ispirazione cristiana", nelle quali i fedeli laici **"interpretando le diverse situazioni culturali**, professionali, sociali e politiche, agiscono in nome proprio, come cittadini, guidati dalla coscienza cristiana. Alla luce e con la forza della fede, essi operano nelle realtà temporali sotto la propria responsabilità personale o collettiva, per farle crescere secondo le prospettive di un autentico umanesimo plenario". In rapporto ad esse l'autorità pastorale della Chiesa non assume responsabilità diretta, ma le considera di **decisiva importanza per la presenza dei cristiani nel sociale**.

n. 33 § 8. Un'attenzione particolare dev'essere data alle **Confraternite, antiche istituzioni che nel corso dei secoli hanno lodevolmente contribuito a vitalizzare la fede e l'impegno cristiano dei laici nelle nostre popolazioni**. Sia sempre molto curata la formazione dei loro membri e si tenga la tradizione di far precedere alla loro professione un corso di esercizi spirituali. Esse siano fedeli alle proprie finalità apostoliche, ai loro Statuti e alle loro Regole; abbiano una cura scrupolosa nell'amministrazione dei loro beni economici, in conformità al diritto canonico, alle leggi civili e alle disposizioni dell'Autorità ecclesiastica competente, specialmente alle norme della Conferenza Episcopale Italiana, senza sottrarsi alla vigilanza e agli indirizzi del vescovo.

n. 33 § 10. Strumento e luogo di incontro e di comunione delle aggregazioni laicali con tutta la comunità ecclesiale e con le altre aggregazioni deve essere la **"Consulta delle aggregazioni laicali"** che già è presente **anche nelle Chiese della Sardegna, sia a livello di singole diocesi, sia a livello regionale**. Il Concilio esprime la volontà che l'opera di collaborazione e di comunione posta in atto da queste Consulte venga resa sempre più efficace.

3.6.1.3 Nuove condizioni culturali nel discernimento vocazionale

n. 35 § 3. Nel curare il discernimento vocazionale, si tengano presenti **le nuove condizioni culturali e sociali**. La chiamata di Dio raggiunge i giovani **là dove essi vivono e nella situazione in cui si trovano**. Là si manifestano e vanno interpretati i segni di una vocazione.

3.6.1.4 Istituti Religiosi e comprensione adeguata della cultura locale

n. 37 § 1. La Chiesa della nostra Regione fin dai primi secoli ha visto fiorire nel suo seno e ha generosamente promosso la vita consacrata. **L'apporto dei consacrati è stato determinante per l'evangelizzazione**, la pastorale e, in generale, per la sua vita...

n. 37 § 2. Ancora oggi, il nostro popolo manifesta attenzione e apprezzamento per la vita consacrata, ma c'è anche in Sardegna, come in altre regioni, un grande calo di vocazioni. Ciò deve impegnare tutti i membri della nostra Chiesa alla riscoperta dell'istanza profetica, del primato del regno di Dio e della dimensione escatologica che la vita consacrata è chiamata ad esprimere come suo peculiare carisma.

n. 39 § 4. Il nostro secolo accanto alle forme di vita consacrata tradizionali, registra la presenza degli "Istituti Secolari", alcuni dei quali hanno avuto origine nella nostra Chiesa. I membri di tali Istituti sono chiamati a vivere la loro consacrazione con la professione dei consigli evangelici nel "mondo". Il loro carisma costituisce una via significativa per la nuova evangelizzazione, mediante l'impegno peculiare ad avvicinare ogni tipo di persone e di ambienti professionali, a santificare le realtà mondane, a portare dentro la comunità ecclesiale una particolare attenzione per le realtà sociali e culturali, a impegnarsi per la giustizia e la civile convivenza e a far crescere una sempre più matura spiritualità dei laici.

n. 40 § 1. Coloro che sono stati chiamati da Dio alla vita consacrata sono da considerarsi appartenenti "sotto un particolare aspetto alla famiglia diocesana". Essi devono essere testimoni eminenti della comunione ed ispirare a tale testimonianza il loro servizio nella comunità ecclesiale locale. **Abbiano una conoscenza adeguata della storia, della realtà e dei problemi dell'Isola e della singola diocesi in cui operano, per meglio comprenderne la cultura e meglio vivere la comunione con il suo popolo.** A loro volta Vescovi, presbiteri, diaconi e laici abbiano una conoscenza, per quanto possibile approfondita, delle varie forme di vita consacrata presenti nella loro diocesi e nella Sardegna.

3.6.1.5 I Seminari minori e la conformità geografica e culturale dell'Isola

n. 51 § 4. Data la conformità geografica e culturale della Sardegna e il fatto che ordinariamente i seminaristi di tutta l'Isola proseguiranno i loro studi nell'unico Seminario maggiore regionale, venga elaborato tra tutti i Seminari minori diocesani un "progetto educativo" che abbia linee comuni.

3.6.1.6 La tradizione delle Foranie e le nuove situazioni

n. 58 § 1. Nelle nostre diocesi, le Zone pastorali generalmente coincidono con i Vicariati foranei, che sono, nella nostra tradizione, la più consolidata istituzione di collaborazione e di condivisione pastorale interparrocchiale. Tale collaborazione pastorale di zona diventa oggi più che mai indispensabile ed è assolutamente necessario accrescerne l'intensità e darle nuovi modi di attuazione...

n. 58 § 2. La collaborazione tra tutte le componenti ecclesiali della zona pastorale è più che mai necessaria nelle situazioni in cui lo spopolamento, la diminuzione dei sacerdoti e la necessità di una pastorale organica, che non si limiti al regolare svolgimento delle sacre funzioni.

3.6.2 Parte Seconda. La missione evangelizzatrice della Chiesa

3.6.2.1 Le feste locali e patronali

n. 65 § 4. La "pietà popolare", intesa come espressione della fede attraverso le tradizionali "devozioni" cristiane, se autentica e ben orientata, è un mezzo efficace di evangelizzazione e di presentazione della vita cristiana mediante il riferimento alla vita di Gesù, della Vergine Maria, e dei Santi patroni. **Le tradizioni largamente diffuse e vissute in Sardegna in questo ambito**, che coinvolgono nelle loro manifestazioni di festa esteriore anche molte persone al margine della comunità cristiana, vanno accolte, purificate e perfezionate con intelligente discernimento. Dal punto di vista pastorale, esse costituiscono un'occasione preziosa da riscoprire, evidenziando meglio la loro anima di fede cristiana e facendone un momento di nuovo annuncio di fede. Dev'essere accolto l'invito dei Vescovi italiani alle parrocchie perché privilegino le scelte pastorali più idonee a "sollecitare la graduale trasformazione della pratica religiosa e devozionale di molti in adesione personale e vissuta al Vangelo".

n. 65 § 5. Il "seme" dell'annuncio evangelico porterà il suo frutto se sarà unito alla testimonianza autentica e coerente della comunità cristiana: la fedeltà al Signore, l'amore reciproco, il perdono del nemico, la volontà di riconciliazione, il rifiuto di ogni violenza, la cura preferenziale dei poveri, lo stile di vita modellato sul servizio, la condivisione dei beni. Questi atteggiamenti evangelici da parte della comunità cristiana sono

tanto più necessari in Sardegna per far penetrare l'annuncio di Gesù Cristo **nella cultura della nostra terra, ove permangono antichi gravi fenomeni antievangelici** - omicidi, vendette, sequestri di persona, incendi dolosi - e insorgono nuove forme di violenza.

3.6.2.2 Nuove identità privatistiche nella situazione giovanile

n. 75 Aperture e difficoltà dei giovani rispetto alla fede, ai valori e agli impegni morali.

La cultura attuale pone davanti ai giovani, **nella nostra Isola come in tutto il mondo occidentale, una forte tentazione di rifugiarsi nel proprio interesse privato e in una impostazione materialistica e consumistica** della vita. In tale contesto la fede cristiana spesso appare loro come non significativa per la vita "reale" e non più atta a illuminare il mondo moderno... Così **anche dal mondo giovanile della Sardegna** emergono contemporaneamente, mescolati insieme, segnali contraddittori: ... **Tutto questo nella nostra Isola** avviene in un contesto dove la disoccupazione giovanile è altissima, coinvolgendo più della metà dei giovani; con conseguenze umane drammatiche, che incidono anche sul concetto di fondo che i giovani si fanno del proprio futuro e del senso e dei valori della vita; disoccupazione rispetto alla quale i giovani hanno l'impressione che gli adulti e la classe politica non vogliano realmente, o non siano capaci di trovare vie di soluzione. La scuola per lo più non è in grado di aiutare a elaborare in modo giusto e formativo queste problematiche esistenziali e la famiglia è generalmente impreparata e disorientata rispetto ad esse. C'è, così, tra i giovani, spesso, una grande solitudine, anche se non di rado mascherata

n. 76 § 5 ... La proiezione missionaria verso gli altri giovani e l'apertura alla missionarietà "ad gentes" è più che mai necessaria in una società nella quale aumenta il numero dei giovani che restano ai margini delle comunità cristiane e che si costruiscono **una propria, "privata", identità religiosa**, o che permangono in un atteggiamento di superficiale indifferenza. La pastorale giovanile deve uscire dai confini strettamente ecclesiali per **cercare i giovani**: ...

3.6.2.3 Catechesi e situazioni vecchie e nuove

n. 79 § 2. **L'attuale situazione socio-culturale e religiosa** mostra evidente anche per la Chiesa l'urgenza di impegnarsi con rinnovato slancio missionario a diffondere tra gli adulti, in modo capillare e sistematico, la conoscenza e l'assimilazione, cosciente, chiara e profonda, dell'insieme della dottrina derivante dalla fede cristiana. Si rivela necessario superare la diffusa ignoranza, la confusione, la mescolanza di verità e di errori, la professione superficiale della fede congiunta con l'indifferenza, il pratico ateismo, la devozione unita alla superstizione, l'adesione al richiamo delle nuove sette religiose o delle altre religioni presenti anche nella nostra Regione. Pertanto è urgente: ...

n. 81 § 3. **Anche nella nostra Isola si presenta un certo numero di richieste del Battesimo per fanciulli e ragazzi**. La pastorale presti un'attenzione particolare a questi casi, ...

3.6.2.4 Presenza cristiana nelle Università e nelle Scuole

n. 86 § 2. In Sardegna non è piccola, né insignificante la presenza di cattolici nel mondo dell'Università. C'è, però, un notevole insieme di forze, di creatività intellettuale e di capacità di incidenza, che per mancanza di coordinamento, di aggregazione e di coraggio della testimonianza personale rimane come sopito, disperso e, in qualche modo, nascosto e anonimo. Eppure c'è bisogno più che mai di presenza cristiana convinta, scientificamente competente e creativa, specialmente in certi ambiti di ricerca e di studio, nei quali sono in gioco grandi valori umani e cristiani, come per esempio nel campo della biologia, della genetica, della medicina, dell'economia, delle scienze sociali e politiche e, in generale, nei campi di ricerca delle Facoltà delle scienze umane. Urgono, dunque, nuove iniziative per favorire un'espressione più cosciente, creativa e incisiva - dal punto di vista dei valori evangelici - della presenza di intellettuali, ricercatori, studiosi e docenti cristiani nel mondo delle università e nel mondo intellettuale dell'Isola.

§ 3. È inoltre necessario che nell'ambito universitario della nostra Regione la pastorale della Chiesa sia più presente e organizzata...

3.6.2.5 Rapporto tra evangelizzazione e religiosità popolare

n. 88 Alla religiosità popolare questo Concilio dedica una riflessione particolare (cf nn. 112-117). Qui desideriamo soltanto ricordare che **nell'ambito del fondamentale rapporto tra evangelizzazione e cultura bisogna porre in primo piano la relazione tra evangelizzazione e religiosità popolare**

specialmente nella nostra terra. Infatti **la religiosità popolare è uno dei tratti caratterizzanti della cultura della Sardegna. Un'evangelizzazione che voglia radicarsi profondamente nella cultura dell'Isola deve rapportarsi in modo attento, corretto e continuato con le espressioni della religiosità popolare.**

3.6.3 Parte Terza. La missione santificatrice della Chiesa mediante la liturgia e i Sacramenti

3.6.3.1 Pietà popolare come "base" di partecipazione

n. 91 § 2 È alta la richiesta dei sacramenti che segnano i momenti fondamentali della vita... La pietà popolare è tuttora profondamente radicata e sebbene debba essere purificata da ambiguità, tramanda ricchezza di fede sincera, suscita energie spirituali e manifesta, da parte del popolo, l'istanza di esprimere la fede con calore e con spontaneità e di partecipare attivamente alla celebrazione.

§ 3. Questi aspetti positivi non devono, tuttavia, far tacere i limiti e gli aspetti negativi. **Anche nella nostra terra ...**

§ 9. La **religiosità popolare** non sempre confluisce verso l'alveo della vera liturgia cristiana. Essa rischia spesso di **restare folklore** o di assumere forme in cui sono presenti elementi di superstizione; l'azione pastorale delle nostre Chiese nei suoi confronti non è abbastanza incisiva e si riduce talvolta ad accomodamenti dettati dall'opportunità del momento, sovente dopo estenuanti contese con i comitati delle feste.

3.6.3.2 Antiche e nuove scansioni liturgiche: i tempi e la domenica

n. 94 § 2. Nel passato i tempi liturgici scandivano la vita della comunità e dei singoli, anche sul piano della vita civile; i tempi liturgici si identificavano con precise pratiche, che coinvolgevano tutta la popolazione. Si auspica che anche oggi la pastorale delle nostre Chiese proponga alla comunità credente forme concrete di prassi che rispecchino ciò che la liturgia del tempo proclama: ...

n. 95 ... § 1 La domenica dev'essere il centro dell'azione pastorale ed evangelizzatrice. Urge che le nostre Chiese facciano una sistematica, efficace opera perché nella coscienza e nella vita dei cristiani la domenica, sia realmente "santificata", anche **nell'attuale contesto di una cultura e di una società che tendono a banalizzarne il senso** e il modo di viverla.

3.6.3.3 Competenza liturgica dei Presbiteri fra tradizione e adattamento alle situazioni storiche

n. 97 § 2 "È necessario che i candidati al ministero sacerdotale siano formati alla comprensione dei testi eucologici che diranno, delle pagine bibliche che proclameranno e dei simboli che tratteranno; che siano educati a un uso rispettoso e creativo dei libri liturgici, secondo le disposizioni contenute nei libri stessi, **così da saper unire al linguaggio della tradizione l'indispensabile adattamento alle situazioni storiche della comunità celebrante**". Questo impegno formativo investe, prima di tutto, la responsabilità della Facoltà Teologica della Sardegna, del Seminario Regionale Sardo, della Commissione liturgica regionale, della Commissione presbiterale regionale.

3.6.3.4 Particolari modalità celebrative tradizionali: salmi e vespri, repertorio tradizionale, cori

n. 99 § 4 ... Va, inoltre, tenuto conto che **certi salmi e alcune celebrazioni vesperali sono parte del repertorio tradizionale di alcune comunità cristiane della nostra Isola, secondo uno stile "sardo"**. Tutto questo richiede studio attento e perspicace, sensibilità pastorale e una lucida conoscenza dello spirito della liturgia, della musica e dei modi di educazione delle assemblee.

§ 5. Lo studio attento del **repertorio regionale sardo di canto polifonico, non solo in lingua sarda, ma anche in lingua latina** - repertorio che ha una sua riconosciuta dignità artistica - deve aiutare le assemblee liturgiche delle nostre Chiese a salvare il loro peculiare patrimonio, accanto a quello della Chiesa universale. Bisogna operare perché i cori tradizionali delle nostre Chiese, che hanno una rimarchevole storia e tuttora una notevole vita, sappiano discernere il vero e valido "tradizionale" da ciò che non lo è; e perché, nello stesso tempo, sappiano evolvere, senza tradire la loro esperienza, verso un canto partecipato, in continuità con il passato e in sintonia col cammino proposto dal Vaticano II. Va curata la formazione delle corali, delle "scuole", dei gruppi musicali di canto sacro. Non sembra esserci problema per l'educazione musicale, che ha una buona tradizione di Maestri. C'è, invece, il problema della formazione spirituale e di

fede dei membri delle corali, per l'acquisizione di un adeguato senso cristiano della liturgia, per una coerente partecipazione alla stessa e per un giusto inserimento del loro ruolo musicale in essa, a servizio del coinvolgimento attivo di tutta l'assemblea. Per questo è importante che i parroci, i Pastori d'anime in generale, gli "Uffici liturgici diocesani" e la "Commissione liturgica regionale" facciano un'opera di collaborazione con i Maestri di musica, rispettando la giusta creatività e competenza di ognuno.

3.6.3.5 *Lingua, testi, tradizionale modo di pensare e di sentire e comunicazione incarnata della fede*

n. 100. L'uso della lingua sarda nella liturgia

Il Concilio, accogliendo una diffusa istanza, che vede anche nella lingua sarda un singolare strumento comunicativo della fede per il nostro popolo, ne auspica un'adeguata valorizzazione. Riconosce come per suo mezzo sia stato tramandato per generazioni **un grande patrimonio di fede e di sapienza cristiana, incarnate nella cultura e nella quotidianità di vita della gente dell'Isola.** La nostra lingua materna sarda va anche apprezzata e onorata nelle forme di preghiera, individuali o collettive, che ci sono state tramandate e che sarà opportuno ricercare e utilizzare: esse hanno in sé, **oltre le ricchezze di contenuti spesso eccellenti, anche il fascino evocativo di un patrimonio che ha le sue radici nel nostro tradizionale modo di pensare e di sentire.** Pertanto, nel rispetto e nell'osservanza delle attuali norme e disposizioni liturgiche, è possibile utilizzare la lingua sarda, con canti e testi opportunamente scelti, in alcuni momenti celebrativi e di preghiera, oltre che in occasioni particolari della vita delle nostre comunità. Andranno, inoltre, studiati con serietà culturale e con adeguata competenza teologica e pastorale, possibili, ulteriori ampliamenti della sua utilizzazione nella liturgia. Ciò dovrà essere fatto **nello spirito di valorizzazione del patrimonio trasmessoci dalle generazioni precedenti, di ricerca di una più incarnata comunicazione della fede nella realtà quotidiana della popolazione sarda,** e di sincera comunione ecclesiale.

3.6.3.6 *Repertorio sardo di celebrazioni e di canti*

n. 102 ... preparando anche, eventualmente, **schemi per la celebrazione della Parola e un repertorio di canti liturgici, che esprimano la sensibilità culturale della Sardegna.**

3.6.3.7 *Nuove situazioni per il Battesimo, la Confermazione, la Riconciliazione e "lo spirito di perdono"*

n. 104 § 4. Questo cammino catecumenale, o uno simile, in ogni caso dev'essere obbligatoriamente attuato per gli adulti che chiedono il Battesimo. **Anche nelle nostre Chiese questi casi sono in aumento.** Comincia, inoltre, ad essere considerevole il numero **dei ragazzi e delle ragazze non battezzati** per i quali le famiglie chiedono, o almeno consentono, secondo il loro desiderio il Battesimo...

n. 105. § 1. Nel contesto della nostra società sarda la **Confermazione** rientra ancora nel numero dei sacramenti richiesti più o meno universalmente, anche se va **umentando il numero dei battezzati che non lo richiedono nell'età della fanciullezza e dell'adolescenza,** bensì nell'età del Matrimonio. Questo è un notevole segnale di allarme per la pastorale. Il sacramento rischia di essere richiesto, sia dai confermandi, sia dai loro genitori, non come un evento fondamentale interiore e personale di fede, bensì come un "lasciapassare".

n. 107 § 1. Anche nella nostra Isola dobbiamo constatare una grande diminuzione della frequenza al sacramento della Riconciliazione e Penitenza. I cristiani vi si accostano sempre di meno, anche continuando la partecipazione alla Comunione eucaristica. Tra le molteplici cause possiamo indicare: ...

§ 10. Lo **spirito di riconciliazione** e di penitenza deve permeare la vita quotidiana del cristiano fino a trasformarsi in stile di vita, in spirito di dialogo, in concreti quotidiani gesti nelle famiglie e nei rapporti sociali. **Nella nostra Isola, dove, per complesse ragioni storico-culturali, lo spirito della divisione e della vendetta ha talvolta manifestazioni particolarmente forti,** l'azione pastorale della Chiesa deve sottolineare in maniera peculiare l'appello cristiano alla riconciliazione e al perdono. Ai cristiani è chiesto di essere convinti testimoni e costruttori di una mentalità di dialogo, di pace, di perdono, soprattutto all'interno delle famiglie e tra le famiglie, superando ogni spirito di vendetta, di contrapposizione e di violenza.

3.6.3.8 *Pietà popolare come base per incarnare la preghiera della Chiesa universale*

n. 114 § 2. Le forme concrete e le espressioni particolari della pietà popolare sono frutto di una catechesi efficace e di una profonda inculturazione liturgica, che hanno coinvolto nel credere e nel vivere, oltre

l'espressione linguistica, la pienezza della persona e la totalità socio-culturale del gruppo umano: corpo e spirito, fantasia ed intelligenza, sentimento e ragione, creatività e ordine, canto e danza, rievocazioni e rappresentazioni, simboli e istituzioni. La pietà popolare, nella sua vena genuina, è espressione di aneliti di preghiera e di vitalità carismatica. Di fronte a celebrazioni liturgiche eseguite con precisione formale, ma talvolta fredde e distanti, quasi senz'anima, la pietà popolare riattiva il ruolo partecipativo del popolo, ridona spazio alla gratuità dei gesti e alla ricchezza simbolica ed espressiva dei segni, esprime in modo vitale la comunicazione circolare tra Dio e il suo popolo. Essa può offrire alla liturgia un dinamismo di creatività che, se umilmente colto, dà indicazioni e stimoli al non facile compito di incarnare la preghiera della Chiesa universale nel "genio" della comunità locale.

3.6.3.9 Pietà popolare come base per rinnovare il processo di inculturazione

n. 115 § 3. I parroci e i rettori delle chiese e dei santuari non devono semplicemente eseguire le celebrazioni popolari organizzate da altri, quasi "subendole". Non devono a priori considerarle i momenti più ricchi di vitalità cristiana per le proprie comunità: ciò è da verificare; per renderle tali, essi devono con equilibrio pastorale, con rispetto e con fermezza realizzare un'opera di presenza nel tessuto socio-religioso-culturale del proprio ambiente, per valorizzare e purificare quanto la tradizione degli antenati ha lasciato. **Non si considerino le tradizioni popolari come istituzioni così ferree da impedire ogni creatività. Questa anzi aiuta il permanere e il rinnovarsi continuo delle feste stesse e la partecipazione più consapevole e attiva delle nuove generazioni.**

§ 6. Nelle feste della pietà popolare **vengano rivivificati in particolare due elementi tipici nella nostra Isola: il pellegrinaggio e la partecipazione ai sacramenti della Penitenza e dell'Eucaristia** in modo che le feste, anche quelle "campestri", diventino reale occasione di conversione, in un contesto comunitario gioioso. **Si curi che diventino "tradizione popolare" anche nuovi cammini di preparazione cristiana a tali feste.**

3.6.3.10 Magia e pratiche superstiziose

n. 117 § 1. Si constata in Sardegna, come in altre regioni, un preoccupante diffondersi di credenze e di pratiche superstiziose, talvolta in un atteggiamento ateo, o agnostico, esplicitamente contrario alla fede religiosa, tal'altra in forme devianti di essa, il più delle volte in una mescolanza contraddittoria di questi due atteggiamenti. ...

§ 2 ... In qualche occasione, alcune pratiche inquinate di elementi magici hanno ricevuto l'avvallo di sacerdoti: "benedizioni" di oggetti e persone, preparazione di unguenti e "medicamenti", preghiere contro il "malocchio" (la cosiddetta "medicina dell'occhio"). **Queste forme di magia verniciata di cristianesimo sono contrarie alla vera fede, anche se le persone operano in buona coscienza. Dio viene in qualche modo "utilizzato", attribuendo efficacia a una parola - quella umana - che efficacia non ha e svolgendo pratiche che non richiedono la conversione e che avvicinano ad un "sacro" lontano dall'autentica Rivelazione.**

3.6.3.11 Arredi liturgici "tradizionali" testimoni e veicoli dell'inculturazione della fede

n. 119 § 1 ... La progettazione, l'utilizzo e l'adeguamento degli spazi celebrativi deve fondarsi sulla concezione teologica, ecclesiologica e liturgica scaturita dal Concilio Vaticano II, **senza tralasciare le indicazioni provenienti dalla tradizione, soprattutto locale**, armonizzabili con quella concezione.

§ 6 ... In ogni caso è indispensabile uno stretto coordinamento tra committenti, Commissione diocesana per l'arte sacra, progettisti e organismi civili preposti alla tutela dei beni artistici e architettonici, in modo che, nel rispetto delle competenze di ciascuno e della legge, sia canonica, sia civile, **venga valorizzata la tradizione architettonica ecclesiale e locale.**

n. 121 ... Deve essere tenuto nella massima considerazione il patrimonio di arredi, suppellettili e vesti antichi, che dovranno essere custoditi con cura e sapientemente restaurati, **nel rispetto della loro identità religiosa, storica e artistica.** Sono tassativamente proibite le alienazioni e le modifiche arbitrarie. "Creatività e conservazione, adattamento nella salvaguardia": sono questi i criteri che devono guidare tutti coloro che si impegnano nella risistemazione di ambienti e spazi antichi per il culto e nella creazione di nuove strutture e suppellettili per la liturgia.

n. 123 § 4 ... § 4. Gli edifici del culto e gli arredi sacri, insieme a una enorme quantità di altri manufatti

appartenenti alla Chiesa e che sono nati dalla fede religiosa delle popolazioni cristiane lungo i secoli - palazzi, sculture, pitture, argenterie, musei, biblioteche, archivi - costituiscono un enorme patrimonio artistico che si configura come una parte relevantissima dei beni culturali dell'umanità, verso il quale l'uomo d'oggi sente fortemente l'esigenza di conservazione, valorizzazione, fruizione e incremento. Così è pure nella nostra Isola e la Chiesa intende porre la massima cura nella tutela di questo patrimonio. Per questo scopo è già operante da diversi anni la "Consulta regionale per i beni culturali ecclesiastici della Sardegna". Tra i suoi compiti c'è quello di sensibilizzare il clero e i laici cristiani, ma anche l'opinione pubblica - tramite gli incaricati diocesani e attraverso i mezzi di comunicazione sociale - circa questa problematica; **nella consapevolezza che i beni culturali ecclesiastici hanno anche un grande valore di testimonianza e di veicolo della fede e sono di aiuto alla catechesi e all'inculturazione del Vangelo.**

3.6.4 Parte Quarta. La missione della Chiesa di servire gli uomini

3.6.4.1 Povertà tradizionali e nuove

n. 125 ... **Anche nella nostra regione** si presentano insieme **povertà tradizionali e povertà "nuove"**. Questo Concilio attira l'attenzione su alcune categorie di persone che sembrano essere le più bisognose attualmente, anche secondo la rilevazione fatta dalle diocesi dell'Isola.

3.6.4.2 L'ospitalità e le forme di solidarietà tradizionale

n. 126 § 4 ... f) **valorizzare il senso di accoglienza dell'ospite, tipico in molte parti della nostra Isola, riproponendo o reinventando** gesti concreti di condivisione e di accoglienza anche nei confronti dei "diversi", degli immigrati, dei nomadi, degli uomini di altre culture; ...

h) riscoprire le opere di misericordia corporale e spirituale nella vita quotidiana, recuperando i rapporti di vicinato, di condominio, di parentela; in generale, aggiornando e **rivalutando tutte le forme di solidarietà presenti nella nostra cultura;** ...

3.6.4.3 L'aggiornamento delle istituzioni di carità tradizionali

128. L'aggiornamento delle istituzioni ecclesiali di servizio ai poveri, ai malati e agli anziani.

In Sardegna, lungo i secoli, la Chiesa ha espresso mirabili esempi di uomini e donne che hanno manifestato il volto amoroso di Dio attraverso opere di servizio ai poveri. **In particolare gli ultimi due secoli hanno visto sorgere nell'Isola diverse di queste opere,** specialmente per iniziativa di fondatori e fondatrici di istituti religiosi, che hanno tessuto una rete di servizi, i quali, ancora oggi, offrono risposte significative ai molteplici bisogni della popolazione e danno testimonianza dell'amore preferenziale di Dio per i poveri. Tuttavia, proprio per essere fedeli all'esemplare intuizione evangelica e alle finalità per cui esse sono sorte, **si impongono per tali opere assistenziali una verifica e un'eventuale coraggiosa revisione** da parte degli istituti che le gestiscono.

3.6.4.4 Il volontariato

n. 130 § 1. Un'espressione privilegiata della testimonianza della carità è l'impegno nel volontariato locale e internazionale. **Esso negli ultimi anni ha assunto anche in Sardegna una dimensione nuova,** sia come numero di persone coinvolte, sia come valori che esprime, sia come incidenza sociale.

§ 2. Questo Concilio giudica molto positiva la realtà del **volontariato nella nostra terra.** Non c'è dubbio che nella gratuità dell'impegno per l'uomo e per il suo mondo, anche fuori dell'ambito cristiano, c'è una consonanza con lo spirito del Vangelo di Gesù Cristo. **Esso è un "segno dei tempi", indice di una presa di coscienza più profonda e viva della solidarietà.**

3.6.4.5 La cura degli immigrati

n. 135 § 1. La Sardegna, soprattutto in questo secolo, ha vissuto il drammatico, forzato esodo all'estero, o nella penisola italiana, di numerosi suoi figli in cerca di lavoro. Attualmente oltre un quinto dei Sardi vive fuori dell'Isola. Questi emigrati, pur bene integrati nel paese ospitante, generalmente **mantengono una decisa propensione alla difesa della propria identità originaria. La Sardegna appare sempre il loro punto di riferimento culturale e religioso.** Per questo i loro temporanei rientri sono sovente programmati per i periodi forti della vita religiosa delle proprie comunità d'origine.

3.6.4.6 Spostamenti e diminuzione di popolazione

n. 138 § 1. Chiesa è lo spostamento della popolazione all'interno del territorio della Sardegna. Questo fenomeno impoverisce sempre di più i paesi dell'interno, sino a minacciare la scomparsa di non pochi di essi e a porre gravi problemi alla presenza dei servizi di base (scuole, poste, ospedali, ferrovie, farmacie, guardia medica, presenza del sacerdote, servizi religiosi) in molti altri. **Esso crea nella popolazione un senso di scoramento e di abbandono, e gravi problemi di relazioni umane e di prospettive di futuro, soprattutto per i giovani**, innestando un circolo vizioso che accelera ancora di più la fuga da essi. Dall'altro lato esso crea **nuovi quartieri nelle città**, con problemi non solo abitativi, ma soprattutto umani; **problemi di integrazione culturale e civile, con il sorgere di comunità eterogenee, dove le relazioni umane sono limitate, le solitudini più marcate e il rischio di devianze giovanili più frequente.**

§ 2 ... Per quanto riguarda la Chiesa questo fenomeno, unito alla grande diminuzione del clero, impone nuove forme di servizi pastorali: creazione e rafforzamento delle "zone pastorali" o vicariali, istituzione delle "Unità pastorali", maggiore collaborazione tra preti diocesani, religiosi, diaconi, religiose e laici, in una più decisa mentalità e azione comunionale. Per la loro presenza capillare in tutta l'Isola e la loro possibilità di diventare punto di riferimento per le popolazioni, **le comunità ecclesiali - in particolare le parrocchie - hanno la grande responsabilità di difendere e ridare vitalità a un patrimonio storico-culturale di valori umani e cristiani** e anche di risorse economiche, quali sono le comunità civili presenti nell'interno della Sardegna e minacciate dall'estinzione. Impegnarsi in questo servizio da parte della Chiesa, è cooperare a **mantenere vivo un humus umano di fondamentale importanza per l'accoglienza e lo sviluppo del seme del Vangelo.**

§ 3. Oltre allo spopolamento di certe zone c'è il fenomeno del "**pendolarismo**" quotidiano verso i centri maggiori, che interessa soprattutto masse di giovani studenti, per lo più adolescenti. ...

3.6.5 Turismo, dialogo con altre culture e valori della terra d'accoglienza

n. 139 § 1. Una delle espressioni dell'attuale mobilità delle persone è il turismo. La Sardegna, data la sua posizione geografica e la bellezza del suo territorio, è una delle mete preferite del turismo nazionale e internazionale, con un flusso molto elevato di forestieri. **Ciò ha una grande influenza sulla popolazione dell'Isola, sulla sua cultura e anche, perciò, sulla sua fede religiosa.** La missione evangelizzatrice della Chiesa deve a questa realtà una grande attenzione per la sua ambivalenza. Infatti da un lato il turismo può essere **uno stimolo per aprirsi alla realtà spirituale e trascendente, a Dio e al dialogo con altre culture; dall'altro può essere un modo di vita che mette a repentaglio certezze, modi di vita e valori della terra di accoglienza**

§ 2 ... Qui vuole soltanto fortemente ricordare che l'azione pastorale deve mirare:

a) a educare le nostre comunità cristiane perché, da un lato, non si lascino contagiare dagli aspetti meno positivi del clima talvolta moralmente "lassista" che il turismo potrebbe trasmettere e, dall'altro lato, esse acquisiscano **sempre più coscienza del valore dell'ospitalità** come servizio reso all'uomo turista, considerato sempre come persona non da sfruttare, bensì da servire, offrendo con generosità i beni che il Creatore ha dato a questa nostra terra, sempre nel rispetto dell'etica e della giustizia; ...

b) a creare attivamente occasioni di spiritualità e di evangelizzazione, promovendo e predisponendo adeguate e accessibili forme di servizio religioso, **di incontri ecumenici e di incontri di amicizia e di dialogo culturale. La presenza nel territorio della nostra Isola di chiese, di monasteri, di manifestazioni popolari religiose e di tradizioni di musica sacra molto significative dal punto di vista spirituale, artistico e storico, deve essere valorizzata**, predisponendo iniziative che aiutino a veicolare il messaggio di Gesù Cristo, dal quale questi beni culturali ecclesiastici hanno tratto ispirazione e per la cui lode hanno avuto origine.

FEDE, CULTURA E LINGUA: ALL'INCROCIO TRA GLOBALE E LOCALE

Una rilettura del Concilio Plenario Sardo
di Bachisio Bandinu

4 FEDE, CULTURA E LINGUA NEL CONCILIO PLENARIO SARDO: UNA PROSPETTIVA DA RINNOVARE

4.1 Analisi antropologico-linguistica e decisioni pratiche

Gli *Atti del Concilio Plenario Sardo*¹ dedicano all'uso della lingua sarda nella liturgia poco meno di una pagina. La questione non viene neppure posta: c'è un generico auspicio di "un'adeguata valorizzazione", mentre l'utilizzo è circoscritto ai "canti e testi opportunamente scelti in alcuni momenti celebrativi e di preghiera, oltre che in occasioni particolari della vita delle nostre comunità". Neppure un piccolo passo avanti rispetto alle disposizioni già note, si riconferma la "osservanza delle attuali norme e disposizioni liturgiche".

Eppure viene attribuita alla *limba* il ruolo di "un singolare strumento comunicativo della fede del nostro popolo", si riconosce "come per suo mezzo sia stato tramandato per generazioni un grande patrimonio di fede e di sapienza cristiana incarnate nella cultura e nella quotidianità di vita della gente dell'Isola". Ricorre l'insistenza di un chiaro apprezzamento: "la nostra lingua sarda va anche apprezzata e onorata nelle forme di preghiera individuali e collettive che ci sono state tramandate e che sarà opportuno ricercare e utilizzare: esse hanno in se, oltre le ricchezze di contenuti spesso eccellenti, anche il fascino evocativo di un patrimonio che ha le sue radici nel nostro tradizionale modo di pensare e di sentire".

È del tutto **evidente il dislivello** tra l'attribuzione di valore alla lingua e il suo reale confinamento in un ruolo complementare, se non proprio marginale, rispetto al canone liturgico.

La lingua è vista come "segno della chiesa di Dio in Sardegna... si può parlare con verità di popolo sardo con una sua caratteristica culturale originale e una sua propria lingua", per concludere che grazie alla lingua e alla cultura si è formata "una identità peculiare cristiana dei sardi, un tessuto cristiano della società sarda".

Un intero capitolo è dedicato alla "pietà popolare" che "custodisce un suo millenario patrimonio di tradizioni cristiane armonizzando, secondo un proprio timbro inconfondibile, apporti provenienti nei secoli dal Nord-Africa e dall'Oriente bizantino, dalla penisola italiana e iberica". Riti e feste comunitarie, canti e preghiere, pratiche di pietà personale che "danno alla fede il colore e il sapore più genuino di un vissuto e di una cultura originali e irripetibili... espressione esteriore di una religiosità interiore radicata nella gente".

Viene riconosciuta "la grande opportunità che ancora oggi la pietà popolare offre all'opera della Chiesa per l'evangelizzazione e la santificazione del nostro popolo". Questo universo religioso e antropologico è vissuto e parlato in sardo, "frutto di un'inculturazione liturgica che ha coinvolto nel credere e nel vivere, oltre l'espressione linguistica, la pienezza della persona e la totalità socio-culturale del gruppo umano: corpo e spirito, fantasia e intelligenza, sentimento e ragione, creatività e ordine, canto e danza, rievocazioni e rappresentazioni, simboli e istituzioni".

Risulta chiaro che **l'analisi antropologico-linguistica riferita all'esperienza religiosa non è affatto povera e anzi coglie in maniera pertinente il vissuto profondo della pratica di fede**. Bisogna **interrogarsi sul perché ad una ricerca così puntuale corrisponda una deliberazione inadeguata** e una povertà di decisione circa l'uso del sardo nel canone liturgico. Un lavoro di ascolto e di parola, di incontri e di dibattiti, di letture e traduzioni, di approfondimenti e di confronti per riconfermare le disposizioni esistenti. La montagna ha partorito un topolino. Si attribuisce alla lingua e alla cultura sarda una medaglia al valore per un servizio storico-religioso ma non si riconosce loro carismi e funzioni di pienezza liturgica né efficacia e potenzialità di nuova evangelizzazione.

4.2 Una prospettiva in ritardo sul presente

Forse questa visione socio-antropologica risente della metodologia e degli indirizzi degli studi sardi che hanno caratterizzato gli Anni '60-'90 circa il rapporto cultura egemone-cultura subalterna, tradizione-innovazione, antico-moderno. Una contrapposizione che ha prodotto anche nella mentalità della gente la convinzione che il locale-tradizionale fosse connotato negativamente come antiquato, rozzo, arretrato, marginale. Una dialettica oppositiva che attribuiva alla eredità

1. Il testo dell'articolo è stato pubblicato su "Il Portico", giornale della Arcidiocesi di Cagliari, nelle date del 30 gennaio e del 6 febbraio del 2005. Il titolo, i tioletti e i neretti di evidenziazione sono stati aggiunti da noi per le opportunità del corso.

del passato il carattere di peso e di impedimento verso i processi di modernizzazione. Una visione gnostica che ha prodotto danni e che ha impedito una dialettica positiva tra tradizione e modernità.

Negli Atti del Concilio plenario sardo si può leggere in filigrana un'ambivalenza e una contraddizione irrisolta: tradizione religiosa positiva ma non rispondente ai tempi, patrimonio di grande rilievo ma incapace di propulsione innovativa. Un concetto di "patrimonio" inteso come bene statico che certamente è da difendere e da valorizzare ma che non può costituire il dispositivo di nuove risposte alle esigenze del tempo attuale. In questa prospettiva di nuove pratiche di fede e di più attuale evangelizzazione, l'eredità religiosa potrebbe avere una funzione complementare come lascito patrimoniale ma non può essere tramite fondamentale per una nuova produzione di senso e per esperienze di vita religiosa della contemporaneità.

Si tende a rimarcare lo stacco temporale tra l'eredità del passato e le novità attuali secondo la concezione del superamento delle fasi storiche lungo il linearismo dei tempi di sviluppo.

Occorre andare oltre questo tipo di analisi che ha caratterizzato studi e convinzioni dell'ultimo cinquantennio del secolo, perché non è più pertinente alle forme, ai modi e alle dinamiche della situazione attuale. **Gli studi di questi ultimi anni hanno ridisegnato la relazione tra "locale" e "globale"** sino ad affermare che "non ci può essere un globale veramente positivo senza specifiche incarnazioni locali, né può esistere un locale autentico senza apertura produttiva al globale". Insomma, è venuta meno la contrapposizione locale-globale, tradizionale-moderno, vecchio-nuovo, come universi scissi e non comunicanti.

La metafora più significativa è quella della "Rete" dove tutto si articola in reticoli, in nodi, in connessioni che mettono in contatto momenti ed esperienze differenti in un procedimento di nuovi *relais* e circuiti comunicativi che effettuano operazioni imprevedibili e nient'affatto scontate.

Le nuove ricerche sulle modalità e sulle conseguenze dei contatti interculturali parlano di intrecci e di innesti, di identità e differenze in una prospettiva di integrazione, di interferenze arricchenti.

Oggi risulta evidente come parallela alla linea globalizzante del mercato, della borsa e delle tecnologie informative corra un'altra linea di particolarizzazione e di nuove forme di localizzazione: questi due procedimenti sperimentano interferenze, costruiscono tramiti, attuano costanti intersezioni. **Per dare ragione di tali processi è stato coniato il neologismo "glocale"**. È venuto meno lo stacco temporale che rimandava inesorabilmente la tradizione al passato come anello sganciata dalla catena del tempo attuale. Il "glocale" dice di nuove tessiture di fili antichi e nuovi, di inversioni temporali e di connessioni creative. La tradizione non è un sistema compatto e sostanziale: è un *tradtur* in cui operano elementi dinamici che strutturano il presente.

Negli Anni '60 in Sardegna era avvenuta una mutazione antropologica che ha cambiato lingua e linguaggi, vestiario, alimentazione e arredo, comportamenti e comunicazione sociale, e ha modificato anche la struttura dell'immaginario e le forme simboliche, per esempio nel rapporto con la morte, con il lutto e con l'eros. L'accelerato e confuso processo di acculturazione non ha permesso di sperimentare una dialettica più equilibrata a favore di una soggettività più consapevole e di una presa di coscienza più critica. C'è stato un abbandono della tradizione a favore di un modernismo spesso acritico perché bisognava in qualche modo diventare *moderni*.

Il quadro oggi è radicalmente cambiato: il termine *locale* è diventato sinonimo di *territoriale* e caratterizza l'ambiente umano vissuto e parlato nel luogo dove si vive, si lavora e si comunica dentro un territorio fisico e culturale d'appartenenza. **Anche il globale viene vissuto nella forma specifica dell'identità esperienziale locale.** Ed è in questo contesto di nuova relazione tra locale e globale che si organizza il presente e si progetta lo sviluppo. Le carte da giocare, economiche e culturali sono nella valorizzazione delle risorse territoriali e intellettuali e non certo in una verniciatura modernista e in un globalismo immaginario fondato sulle aspirazioni frustrate a un consumo di oggetti segni pseudosimbolici.

4.3 Una "tradizione in dialogo" creatrice di futuro

La chiesa ha avvertito che le cose del passato non sono accolte dai giovani che parlano nuovi linguaggi: certamente ad essi non si risponde con modelli passatisti ma neppure con le immaginazioni confusive della cultura pubblicitaria e consumista. Si tratta invece di costruire una "rete" comunicativa capace di connettere persistenze e novità, mondi vitali locali e istanze globali, tradizioni e proposte innovative. Ciò che conta oggi è come operare e attuare la qualità della relazione che nella complessità produce ricchezza e valori.

Inventare la tradizione vuol dire che linee di continuità possono produrre profonde trasformazioni e che nuove connessioni operano forti cambiamenti. **Il passato non è valido come patrimonio statico e temporalmente datato, ciò che conta è la sua elaborazione** e cioè la capacità di dargli la forma del tempo attuale. È un processo dinamico legato a un fare e a un dire. Un sistema creativo in cui traiettorie del passato vengono riattivate e si connettono con aspirazioni attuali.

Oggi si vive in una pluralità di voci e di esperienze, di lingue e riti che non si fanno la guerra ma insieme concorrono a un arricchimento spirituale. In questa prospettiva la valorizzazione della lingua sarda non è un recupero ideologico e nostalgico, è bensì un dispositivo di verità del presente. Si pone come risorsa per una più ricca esperienza della Parola.

Traditur vuol dire *procedere*, mettersi in cammino, per cui "il nostro non è il tempo della semplice conservazione dell'esistente ma della missione, passaggio a una pastorale di missione".

Si tratta di credere che la *limba*, come universo di suono e di senso, come custode e artefice di sentimenti, pensieri e credenze, è davvero capace di nuove intenzionalità e di istanze propositive.

La pietà popolare non va vista come pratica fissata su un modello statico, retaggio di un passato ormai in crisi, va visto come esperienza da elaborare nel procedere dei tempi nuovi. Un rito, un canto, una preghiera, collocati in una dimensione d'attualità, ristrutturano un nuovo campo di senso e di immaginazione. Nella ricontestualizzazione acquista la tensione di un'operazione dinamica. La memoria non è un museo, al contrario è qualcosa di vitale, ha la complessità dell'esperienza vissuta ed è operativa di tempo presente. È un albero con radici e cime. Non è ricordo del passato né ritorno a cose accadute, è invece riattivazione e soprattutto creazione assolutamente inedita di sentimenti e ragioni, di immaginazioni e simboli. Inventa una nuova temporalità.

Occorre liberare la tradizione del vecchio concetto di staticità e attribuirle tutti i caratteri dinamici che derivano dall'attuale relazione tra locale e globale, dall'interattività di linguaggi differenti e dalle connessioni di nuovi reticoli in una rete continuamente espansiva. Una rete che intesse fili del passato e del presente in prospettive future, creando trami comunicativi tra le generazioni e tra diversi modi di vivere il tempo.

Può essere utile fare un'analisi della lingua e della cultura sarda non tanto da un'angolatura socio-antropologica, quanto da un punto di vista prettamente religioso per rimarcare gli aspetti più specifici di un'esperienza di fede vissuta anche attraverso e dentro la particolarità di un proprio universo linguistico e culturale. Lingua e cultura pongono un modo singolare di comunicare con Dio, in quanto racchiudono emozioni, sentimenti e coscienza, strutturati nell'esperienza di parola, di affetti e di pensieri. "*Babbu nostru chi ses in sos chelos*" non corrisponde pienamente e totalmente a "Padre nostro che sei nei cieli", ciò che conta non è soltanto il valore semantico delle parole, ha una pregnanza fondamentale l'immagine acustica della parola, il suono come articolazione immaginativa e proiettiva. C'è un'intima relazione tra suono e senso: il significante interviene nella produzione del significato. Proprio in questo consiste l'originalità e la singolarità di ciascuna lingua. La *limba* dà all'esperienza del rito e della preghiera una sua propria modalità e intensità, come ricchezza comunitaria e come intimità personale nel rapporto con Dio.

La Messa in sardo non è sottrattiva, è addittiva, non è in contrapposizione alla Messa in italiano, è in adiacenza per una differente fruizione: offre un'ulteriore occasione di ascolto e di partecipazione.

4.4 Necessità di approfondimenti e di rielaborazioni

Nel Marzo del '95 La Fondazione Sardinia celebrò un convegno di studi su "*Limba in Chiesa*": il tema fu approfondito dalle relazioni del professor Padre Raimondo Turtas, da Monsignor Salvatore Bussu e da Don Giovanni Usai, con una ricca esposizione del professor Giovanni Lilliu e con interventi puntuali di Don Cugusi e di Don Leone. La questione fu anche riferita alle "istanze e aspettative del Concilio Plenario Sardo" sollecitandone un interesse e un'elaborazione. Da parte delle autorità ecclesiastiche c'era molta cautela ed emergeva l'esigenza di un riconoscimento politico-istituzionale della lingua sarda: un avallo che avrebbe facilitato una dichiarazione più esplicita da parte della Chiesa. Nel 1997 fu approvata la Legge 26 sulla "Promozione e valorizzazione della cultura e della lingua sarda" in cui l'art. 2 recita: "La Regione assume come bene fondamentale da valorizzare la lingua sarda, riconoscendole pari dignità rispetto alla lingua italiana". Nel 1999 fu approvata la Legge dello Stato 482 che riconosce al sardo lo statuto di lingua di minoranza. L'Unione Europea già nel '92 e nel '96 aveva approvato normative circa il diritto delle lingue di minoranza all'uso giuridico e socio-culturale, sollecitando i singoli Stati a legiferare in merito. Ma, nonostante queste "garanzie" regionali, statali ed europee, la Chiesa continuò a tenere un atteggiamento cauto ed elusivo. I numerosi incontri organizzati dalla speciale Commissione nell'ambito del Concilio non portarono a risultati confortanti.

È opportuno riproporre la questione della Lingua sarda nella liturgia, **nella prospettiva di un approfondimento e di un'elaborazione**: si è costituito un gruppo di lavoro composto da sacerdoti e laici per promuovere studi e dibattiti sull'argomento ma anche per invitare le autorità ecclesiastiche a una maggiore attenzione sulla questione.

Bachisio Bandinu

CULTURA SARDA E INCULTURAZIONE DI FEDE: PISTE DI RICERCA

Presentiamo in questa sezione dei materiali utili a costituire una base per una ulteriore riflessione e ricerca. Riporteremo, anzitutto, in modo antologico e per comodità di lavoro, passi di diversi autori circa caratteristiche ritenute peculiari della cultura sarda. In un secondo tempo, indicheremo alcune domande o tracce di ricerca che suggeriscano verifiche e confronti dal punto di vista dell'inculturazione dell'annuncio di fede.

5 ANTOLOGIA DA PLACIDO CHERCHI, "LA CULTURA SARDA" (2003)

5.1 Premesse di metodo

«Non diversamente dalle culture fiorite nelle altre isole mediterranee, la cultura sarda ha accumulato, nel tempo, molti apporti esterni e **plasmato la propria fisionomia culturale sotto la spinta di dinamiche acculturanti di varia provenienza**. [...] è probabile che la maggiore distanza dalle sponde continentali e la minore esposizione alle predonerie di corto respiro abbiano reso più tenaci le condizioni "isolanti" della sua insularità, diminuendo il rischio dei mutamenti in rapida successione e facendo sì che **più profondi e duraturi vi risultassero gli innesti** di volta in volta riusciti. [...] Dal punto di vista metodologico, la cosa assume particolare importanza, perché **a fisiologie culturali di questo tipo, piuttosto che a presunti caratteri genetici** dominanti, andrebbero ricondotte le singolari capacità della cultura sarda a segnare di sé le morfologie di altra provenienza e a imprimere su tutte le cose importate la forte riconoscibilità della sua impronta».

5.2 Pessimismo o senso tragico della vita

«Cominciamo col dire che la visione del mondo del sardo è fondamentalmente pessimistica, 'notturna', con una forte inclinazione al **senso tragico della vita**. **L'esperienza del reale non è quasi mai interpretata secondo una forma di piena confidenza nella diretta specularità di essere e apparire**, ma viene sostanzialmente vissuta come esperienza di una scissione. Questo vuol dire che il rapporto della persona con il mondo va a situarsi a un livello **interrogativo ed estremamente problematico, quasi sempre aperto a un'idea della sorte come possibilità poco rassicurante e a un sentimento dell'"esserci" di impronta negativa**. Come se l' "essere-nel-mondo" fosse l'esito di una caduta. Per strano che possa apparire, molti aspetti dell'esistenzialismo heideggeriano sembrerebbero essere stati mutuati dalle visioni del mondo coltivate in terra sarda. È ovviamente una coincidenza priva di rapporti storici reali, ma è una coincidenza che ci aiuta a capire il tipo di sensibilità che permea il nostro senso della vita».

5.3 Il senso del sacro in alcuni atteggiamenti fondamentali

«Che ci sia o non ci sia, in termini di perfetta coincidenza, questa rassomiglianza con la *Geworfenheit* heideggeriana, ne consegue che, alla tragicità di questa visione del mondo, si accompagna una propensione profondamente religiosa. Oltre che "tragica", e forse proprio perché "tragica" la cultura sarda è, nella sua essenza, una cultura segnata in modo profondo dal senso del sacro.

È di tipo sacrale la sua **idea di ordine del mondo e degli equilibri geometrici che lo devono reggere**, così come sono sacrali la **parità speculare dello scambio**, l'osservanza rigorosa dell'**ospitalità** o del senso timocratico della **propria indipendenza**. Ma di tipo sacrale è, in genere, **tutto il quadro dei codici non scritti** che regolano l'insieme dei rapporti intersoggettivi. Se accettassimo una suggestione durkheimiana, potremmo dire che fortemente sacrale, e anzi sacrale per eccellenza, sia per noi **il senso della comunità**. Fino al punto che lo stesso orizzonte del sacro altro non sarebbe che una sublimazione rovesciata di questo senso. Aspetto di cui dovremmo in qualche modo ricordarci, quando si tratterà di ragionare dell'**angustia degli spazi concessi alla soggettività** in un tessuto comunitario come il nostro. Peraltro, il fatto che questo senso della comunità coincida poco con le forme comunitarie classificabili come *Gemeinschaft* e si identifichi più spesso, invece, con le forme del **familismo clanico** (la "famiglia esclusiva" di cui ha parlato qualche sociologo) non vuol dire che il senso sacrale dell'appartenenza comunitaria si volatilizzi in una manciata di ipotesi prive di riscontro: può voler dire, anzi, che esso si radicalizza ancor di più e che si coniuga in modo coassiale e cospirante con il senso di sacralità che investe la nozione di famiglia.

Naturalmente, non stiamo parlando ancora della sacralità che si incontra nello spazio dell'esperienza religiosa - l'esperienza di cui ci occuperemo a lungo più avanti -, ma solo della sacralità come sfondo interno e intensamente meditativo del senso della vita. **È indubitabile che da una struttura coscienziale coagulata attorno a un nucleo così forte possa essere derivata una serie di caratteristiche variamente connesse** con la dimensione della metastoria. Per convicercene, proviamo a entrare a modi assaggio nel tessuto della fenomenologia etico-esistenziale dei sardi, scegliendo qualche aspetto particolarmente nevralgico. Senza dimenticare, però, che, dal punto di vista dell'esposizione, ci troviamo ancora in una fase introduttiva». (PCh 2003, 122-123)

5.4 Categorie

«[...] queste coordinate sono un presupposto imprescindibile e funzionano abbastanza come **condizioni a priori di tutto il resto**».

5.4.1 La parola

«Cominciamo dall'aspetto che potrebbe essere considerato, da molti punti di vista, il più importante. L'aspetto che ha come centro la parola. L'atto della parola è sicuramente tra quelli più carichi di sacralità.

La proverbiale misura che i sardi hanno nell'uso della parola ne è già un segno. Come se l'uso superfluo della sua funzione equivalesse allo spreco di una sostanza o alla diminuzione di un'essenza. Si direbbe che qualcosa dell'antico **divieto biblico** a deprimere l'incommensurabilità del divino nella misura dell'immagine sensibile sia transitato nelle forme della **gelosa parsimonia che il sardo riserva all'atto del parlare**. Perché la parola non viene percepita come un fatto nominalistico, come un segno che stia in luogo della cosa e che possa, in quanto segno, passare con disinvoltura da una cosa all'altra. **La parola è essa stessa sostanza, luogo elettivo della presenza del sé**, realtà non commerciabile senza impegno nella libera invenzione di un gioco. Solo nella misura in cui si pone deliberatamente come gioco (e si pensi ai versi *retrogados* delle composizioni metriche in ottava), solo in questa misura essa si può sganciare dal proprio peso ed entrare con levità nel regime della libera invenzione. Ma il gioco è l'eccezione. Più normalmente, il regime che prevale è quello della parola amministrata con sapienza. E sarebbe **difficile, nella paideia collettiva del sardo, trovare qualche deroga all'obbligo di prescrivere come regola l'abitudine a contenere gli strumenti del comunicare nello spazio di un uso essenziale e sapiente**.

[...] Per come vi si configura, il rapporto parola-cosa appare ancora pensato in termini arcaici e rimanda **alle concezioni magiche del linguaggio** che sopravvivono, per esempio, nella cultura mediterranea di età preclassica... In sostanza, nel nostro modo di sentire **la forza della parola**, continua a essere presente il peso magico del rapporto *numina-nomina*, nonché il corollario, anch'esso di profondità arcaica, delle conseguenze che questo peso esercita sull'atteggiamento da assumere nei suoi confronti. **Dalla "parola d'onore" alla parola data come impegno, dalla parola che promette alla parola che maledice, tutto un esteso ventaglio di situazioni esistenziali** poggia (o poggiava) sulla scontata rocciosità del suo dichiararsi. E la parola è solo una, non ammette duplicità adulteranti. Perché la realtà che essa gestisce non può diventare bicipite o polimorfa. Ne andrebbe di mezzo il "principio di identità", su cui si fonda l'oggettività dell'essere. E questo è un aspetto assai carico, anch'esso, di sacralità. [...] Naturalmente, anche la sacralità della parola, come altre forme di sacralità, ha una controparte demoniaca. Sconta nel contrario la forza coattiva della sua natura sostanziale. Ovvero, **in quanto realtà che sancisce, obbliga, rende immutabile, la parola è anche una realtà rischiosa, un segno che apre il passo a vicende che potrebbero non poter tornare indietro**. [...]

Per questo, nel modo di parlare dei sardi, la parola, proprio perché cercata come condizione di verità, **si presenta sempre anche come espressione frenata, ... scegliendo di fermarsi un po' al di qua del giro compiuto del pensiero**. Tra quest'ultimo e la sua oggettivazione verbale deve restare uno spazio vuoto, **una quota di non detto** che si stenta a percepire, ma che, di fatto, c'è e deve sempre poterci essere. [...] **L'assenza di questo non-detto è un'assenza di difese che rende troppo esposta la persona** e le annulla ogni margine di ripensamento, vincolandola a scelte o a situazioni non interamente decise. [...] Farsi totalmente aperti, affidando alla parola il giro completo dei nostri pensieri, **può voler dire non avere più nessuna protezione e consentire agli altri di entrare a piacimento negli spazi della nostra intimità**. **Ogni parola troppo esplicita ha in sé il rischio di poter funzionare come varco alle incursioni della maldicenza e dell'invidia**: solo le cautele di quel non-detto possono impedire che, nelle nostre cose, si consumino i bivacchi che il saccheggio dell'intimità è sempre pronto a infliggere.

Del resto, ancora nella fenomenologia del suo essere sostanza, **la parola è oggetto di altre diffidenze**. La prossimità all'immagine, che non può non appartenere in quanto segno, è una pros-

simità che fa transitare sulla sua forma le valenze inquietanti, riferite, di solito, all'immagine. Come ha chiarito Bachisio Bandinu (si veda il suo saggio nel volume miscelaneo *Cultura sarda e religiosità. Crisi e nuove forme del sacro*, a cura dello scrivente, Fondazione Sardinia, Cagliari 1995), l'immagine - **soprattutto l'immagine "tecnologica" di tipo televisivo - è, agli occhi della cultura sarda non "modernizzata", una realtà intensamente ambigua**. [...] Non diversamente dall'immagine-fantasma, anche la parola autonomizzata diventa oggetto di diffidenza profonda. Perché esercita poteri incontrollabili.

Se poi si pensa a **ciò che la parola si fa, quando parla il linguaggio dello stato, della legge, della coscrizione militare, del fisco, e di tutte le realtà terrifiche che incombono minacciose sulla vita della gente, non è difficile percepire il tipo di verità che fa da sfondo a questa diffidenza**. Siamo certo lontani dalla sacralità da cui siamo partiti, ma non siamo comunque troppo distanti dalle dinamiche formali che hanno trasformato la parola sacerdotale in *verbum*. Coniugandosi col terrore, la sacralità ricompare in forma ctonica, parlando il linguaggio angosciante dell'estraneità. O del potere.

5.4.2 Il tempo

[...] Normalmente la nozione di tempo viene definita in termini dinamici. Ora, non è in questo senso che la cultura sarda vive il tempo. O, almeno, non è in questo senso positivo. Perché, se il tempo è sempre stato tempo della storia, ovvero è sempre stato un tempo di tipo positivo, **per noi è un'altra cosa e se ne può parlare solo in termini negativi. In assenza dei protagonismi occidentali che hanno dato motivazione e slancio alle visioni progressive della storia, presso di noi ha preso piede un'idea del tempo tendenzialmente pessimistica e depressiva** [...]

La sua incontrollabilità è condizione rischiosa che l'uomo non può contrastare e che le "opere e i giorni" della vita patiscono senza fine, scontando nelle crisi del proprio senso il modo illogico del suo minaccioso incombere. Tutte le spinte progettuali dell'esserci e del fare ne escono inevitabilmente snervate, se è vero che contro la sua natura enigmatica finisce per infrangersi ogni tentativo di esserne timone o di padroneggiarne in qualche modo il corso. **Sordo a ogni voce umana, il tempo dei sardi è un tempo nemico**: sta sempre "dall'altra parte" e allontana lo sguardo dai destini della gente di questa terra. È un tempo onnivoro e leviathano, un tipo di tempo che ricorda da vicino la "volontà cosmica" di Schopenhauer. Nel suo pessimismo ontologico, la cultura sarda, per ciò che riguarda i suoi approdi al mito, è un esito reattivo di questa visione "notturna" del tempo. Assai più che le tesi di Hegel e di Cullman, sul nodo in questione le si adattano le tesi di Mircea Eliade sul "**mito dell'eterno ritorno**".

[...] Fermando il tempo nella ripetibilità operativa di un modello mitico, **l'uomo arcaico riusciva a mettere il corso eventuale del divenire sotto il controllo di un "così-come" paradigmatico**, e affidava alle certezze di un *déjà vu* esemplarmente risolto la possibilità di continuare il dialogo col mondo. L'avvicinarsi del tempo diventava, così, un protetto riproporsi reiterativo del già stato, che escludeva per definizione il pericolo di inco. Nel complesso, la convergenza della nostra età arcaica con l'età arcaica che Eliade prende in considerazione può essere assunta come un argomento forte da parte degli interpreti che corteggiano determinati aspetti della cultura sarda dal punto di vista dell'eterno ritorno". Almeno **l'idea di "angoscia della storia" e il bisogno di fronteggiarla** attraverso il ricorso alla meta-storia sembrano poterne uscire sensibilmente avvantaggiati.

Ma credo che lo spazio di applicazione dell'eliadismo debba chiudersi qui. Più in là non mi sembra né possibile né ragionevole andare. Perché proprio dalle analogie, che tanto piacciono ai

sostenitori di un "eterno ritorno" sardo di tipo eliadiano, nasce, insopprimibile, il bisogno di **cercare differenze**.

[...] Perché, **se la ciclicità eliadiana parla il linguaggio soteriologico** della compensazione rassicurante e si pone come oltrepassamento mitico-rituale dell'"angoscia", [...] **la visione arcaica dei sardi è una forma di tempo mitico che rende orrificica la storia e riesce a farla incombere come una maledizione infinita**. La differenza di segno è così profonda da ridurre le analogie a una posizione che può essere utilizzata solo come punto di paranza delle oppositività che ne conseguono.

Le cose, naturalmente, non vanno meglio se, dalla nozione di ciclicità, **passiamo al quadro delle connotazioni che la individuano**.

[...] Né sarebbe in nessun modo eccessivo vedere, **in queste percezioni dell'età arcaica, i primi segni del razionalismo olimpico** che si farà culturalmente operativo più tardi. [...] **Al contrario, la ciclicità di cui noi potremmo parlare non appare gratificata da nessuna forma di luce razionale**. [...] Garanzia di regolarità nel mondo egeo e afroasiatico, ma anche aurea "misura degli dèi" e del destino, essa diventa, **da queste parti, un'inquietante condizione di durata, che può prolungare oltre il sostenibile** i drammi che attraversano la vita. Di fatto, più che il meridiano splendore delle sponde orientali, quest'area del Mediterraneo sembra aver conosciuto i venti implacabili di un *Kronos* corrucciato. Senza chiederci, per il momento, a quali ragioni storico-culturali potrebbe essere ricondotta una differenza così forte, limitiamoci a constatare, qui dentro, l'inclinazione catabatica e antianastrofica che distingue la forma di ciclicità che può esserci attribuita.

[...] È evidente l'**incompatibilità che la sua natura pessimistica viene ad avere con le forme salvifiche del mito**. È evidente, cioè, che la sua promozione al rango delle forme soteriologiche, è pregiudizialmente impedita dalla qualità terrorifica del suo concetto. **Ma è pure evidente che, di fronte alla necessità di far passare questa visione ciclica nello stesso spazio dell'"angoscia", nasce il problema di sapere quali altre possibilità della mitologia soteriologica si sostituiscano all'"eterno ritorno" nella funzione "destorificante" di una compensazione-riscatto**. Tanto più che, con l'aggiunta di una ciclicità così satura di contenuti angoscianti, il polo dell'"angoscia" finisce col presentarsi particolarmente carico di valenze da esorcizzare.

Interrogarsi su questo nodo significa interrogarsi, però, proprio sulle ragioni della differenza che oppone il nostro senso del sacro al senso del sacro coltivato dalle altre culture mediterranee. [...]

Se la geografia della ciclicità attraversata dall'autore de Il mito dell'eterno ritorno è sempre ricca di figure numinose e di incarnazioni icastiche del sacro, e vi prolifera copiosa una ierogenesi fortemente segnata dall'idea personale del divino, il luogo puntiforme della **ciclicità che possiamo chiamare nostrana è invece un luogo che sembra quasi ignorare la dinamica dei processi ierogenetici pienamente dispiegati o la presenza di forme religiose tendenzialmente orientate verso la produzione di figure mitiche personalizzate**. Il mito, peraltro, è solo raramente narrazione, racconto, aderenza fedele al proprio etimo. È, più spesso, categoria, principio, simbolo in azione. Mentre lo spazio delle sue drammatizzazioni non è quasi mai un luogo, una scena, uno spazio oggettivo, ma solo un atto di parola. **Di un senso del sacro così imploso e così prudenzialmente trattenuto nello spazio della coscienza**, si può dire soltanto ciò che esso non è, guardandosi dalla disinvoltura di tentare di dire didascalicamente che cosa esso possa essere. Non per ossequiare i precetti della teologia negativa - che amava parlare del proprio oggetto circoscrivendolo per negazione -, ma per aderire meglio alla natura problematica di un **atteggiamento che sembra voler evitare come eccesso**

tutte le oggettivazioni che mettano capo a qualcosa di esterno alla coscienza. E cade a questo punto l'opportunità di tornare al tema ossimorico delle manifestazioni invisibili. Poiché sarebbe poco fruttuoso andare a cercare le tracce di sacralità sul palcoscenico delle visibilità più esposte, è **necessario corteggiare questo senso del sacro cercandolo nelle situazioni in cui esso si fa presente in modo solo indiretto**. Cercandolo, per esempio, **tra le pieghe della parola**, a sua volta solo indirettamente sacra.

5.4.3 Le pieghe profonde della lingua

Se si vogliono cercare gli aspetti invisibili che fanno da sfondo alla parola [...] è giocoforza restare distanziati dalla materialità sensibile della sua struttura segnica. [...] Tanto più che, in una lingua come la nostra, il senso è sempre più importante della parola e cresce sempre al di là della parola [...] Come **nel caso dell'antifrasa - dell'affermare negando o del negare affermando - , onnipresente nella parlata dei sardi**. È frequente, cioè, che, al di là dell'immediato apparire comunicativo, venga sentito come più importante e più reale quel che la parola non dice o dice in modo obliquo. Ma perché tutto questo? **A che bisogno risponde la necessità di convogliare il senso nello spazio di un metasenso separato?** E perché questa separatezza? Quanto all'invisibilità che questi interrogativi mettono in campo, è facile, a proposito dell'antifrasa, dire in che cosa consista e di che tipo sia il bisogno a cui la separatezza cerca di dare una risposta. La tesi di chi sostiene **che il comportamento antifrastico debba essere spiegato attraverso i meccanismi della diffidenza, e che abbia dunque molto a che fare con le pulsioni che tendono a ridurre i rischi di una visibilità troppo esposta, procurando la protezione del depistamento, è tesi piuttosto attendibile**, anche se andrebbe integrata da un'analisi volta ad accertare la genesi storico-esistenziale di quel bisogno e di queste pulsioni. Decisamente meno facile, invece, è ragionare dell'invisibilità che aleggia tra le pieghe degli altri aspetti de *sa limba* non altrettanto dichiarati, sebbene più presenti come parte costitutiva della sua struttura. E ci riferiamo soprattutto alla **complicata organizzazione delle forme verbali o del modo con cui il sardo si rapporta al momento dell'azione**. Che è, si badi bene, il momento della lingua in cui affiorano di più i segni della storicità, o - per meglio dire - le cicatrici che la storia può aver lasciato sui tessuti profondi della coscienza collettiva.

Ma, prima di entrare in queste pieghe, è bene premettere qualche considerazione di ordine generale sulla diversa qualità dei registri che la nostra lingua è venuta sviluppando [...] Senza dubbio, la prima cosa che colpisce è la differenza che passa tra la precisione determinativa messa a punto dal lessico e la deliberata indeterminazione delle forme che hanno il compito di chiarire il grado di relazionalità del soggetto con la storia. ...[...]. In sostanza, a leggerlo nella sua articolata globalità, il congegno verbale del sardo sembra **un congegno fatto apposta per garantire distanze di sicurezza e per evitare rotte di collisione con la realtà della storia**. Per comprendere lo "spirito" della nostra lingua, è di fondamentale importanza notare che la sua struttura verbale ha una **pronunciata tendenza a disporsi sui versanti dei modi indiretti e a privilegiare il condizionale e il congiuntivo**. **Che sono per definizione i modi dell'ipoteticità, del dubbio, dell'interrogazione che interroga e che si interroga**. Si tratta di una tendenza particolarmente carica di implicazioni profonde e non tenerne conto vorrebbe dire non entrare abbastanza nelle soggiacenze del nostro modo di essere. Anche quando si accede alla forma diretta dell'indicativo e si tenta di avere un rapporto diretto con le quote di realtà incrociate dall'agire, esistono seri dubbi che l'indicativo si conservi tale e che non venga catturato dalla perifrasi modale di tipo condizionale, a cui si appoggia,

diciamo, per "obliquità". **Il fatto che, nella sua forma pura, l'indicativo sardo non venga usato quasi mai e gli si preferisca quasi sempre la forma inquisitorio-congetturale della sintesi risultante dalla somma di condizionale e infinito è, da questo punto di vista, illuminante.** Come incomincia a risultare con sufficiente chiarezza dalla trasformazione del normale *est* nella pregnante combinazione di *diat essere*, quel che prevale non è il bisogno di definire in modo inequivocabile l'oggettività della cosa, ma il bisogno di porre questa oggettività sotto il segno del possibile, o, forse, addirittura sotto il segno del possibile-doveroso. Quasi come per dire che se davvero esistesse, questa certa cosa, la sua natura più logica sarebbe quella di essere così. Per esempio, se parlo un buon sardo, non dico mai *custu est unu liberu* - che è già forma italianizzata -, ma *custu diat essere unu liberu* (cioè, non dico mai "questo è un libro", ma sempre "questo dovrebbe essere un libro", o meglio "questo dovrebbe poter essere un libro").

Non può certo sfuggire che, nonostante l'apparente inessentialità della sua natura modale, quel *diat* è tutt'altro che irrilevante e che induce a sospettare l'esistenza di soggiacenze metaformali. [...]

Si osservi, per esempio, il giro sottilmente categoriale che si sviluppa nella seguente frase, raccolta a due passi da Cagliari (ma ritrovata più o meno identica nella varietà logudorese): "*Custu iat essi depiu essiri 'stetiu comenti iat essi depiu essiri*" ("Questo avrebbe dovuto essere stato come avrebbe dovuto essere"). Ho più volte citato questa frase, traducendola sempre come la traduco qui. Ma mi sono convinto che sia necessario tradurre meglio, cercando di restituire le valenze implicite che la semplice versione letterale si lascia sfuggire. Posto che, accanto all'idea di "dovere", *iat essi* implichi anche l'idea della "possibilità" - e che, dunque, sia qualcosa di più del suo corrispondente "dovrebbe essere" -, la frase, nella traduzione integralmente esplicitante, andrebbe resa così: "Questo avrebbe dovuto poter essere stato come avrebbe dovuto poter essere essere".

Se si considera il confronto che la perentorietà del dover-essere impone all'accidentalità del "questo", è impossibile negare la portata paradigmatica dell'orizzonte oltrepassante fatto valere dall'intera frase. Nella sua complicazione da vertigine, la frase ha un sapore culto e potrebbe avere alle spalle qualche formula di tipo giuridico o rimandare a un livello di sentenziosità notevolmente codificato. Questa eventualità non infirma, però, il valore della sua utilizzazione all'interno del nostro discorso, perché - a parte il fatto che si tratta di un gioco di parole diffuso in diversi ambiti linguistici e nell'uso popolare - **l'aspetto che più interessa non è la complessità formale della formula, ma la prova che essa fornisce circa la frequentabilità della dimensione di cui è sovraccarica.** [...]

A conferma di questa ipotesi, si cerchi di comprendere la situazione che viene a configurarsi nel gioco di domanda e risposta che stiamo per esporre. Rispetto ai casi precedenti, ci troviamo su una lateralità un po' ellittica, ma emergono altrettanto bene (se non addirittura meglio) i tratti problematici che stiamo osservando nell'impiego ricorrente del condizionale e del congiuntivo. La domanda dice: "*No est chi apedas bidu a bodale in calchi logu?*" ("Non vi è per caso capitato di vedere il tale da qualche parte?"); la risposta conferma dubitativamente, affermando e sospendendo, al tempo stesso, il valore dell'affermazione: "*Emmo, l'hapo 'idu insarake inoghe akulzu e l'hapo dassadu pro essere fisse*" ("Sì, l'ho visto poco fa qui attorno e l'ho lasciato per esser proprio lui"). Risposta straordinaria e incredibilmente problematica. *Non vi compare nessun modo indiretto, ma il senso complessivo nasce dallo stesso sfondo di congetturalità interrogativa e doverosa* da cui nascono normalmente i nostri intrecci di condizionale e congiuntivo. La mia attenzione si è finora fermata sul valore dubitativo di

quel "*l'hapo dassadu pro essere isse*", preso nel suo insieme. Per dare all'espressione il senso di "io, certo, l'ho visto, ma non saprei dire se, nel frattempo, l'oggetto del mio vedere sia rimasto identico a se stesso". E sottolineare che mezz'ora, cinque minuti, un istante sono già sufficienti per dissolvere o rendere labile la certezza empirica di una constatazione. Oggi, però, focalizzerei lo sguardo anche su "*l'hapo dassadu*", preso separatamente. Perché mi pare che già in questo *dassare* comincino ad accendersi i dubbi riguardanti la realtà dell'*essere isse*. Per noi, *dassare* non è mai solo "lasciare" nel senso ovvio (ma anche banale) del suo equivalente italiano: vuol dire anche "acconsentire", "fare in modo di", secondo un'accezione che è sempre molto carica di costitutività. Così, "*l'hapo dassadu pro essere isse*" potrebbe anche voler dire: "ho deciso che fosse lui" (e ti posso riferire con sicurezza solo questa mia convinzione), oppure: "la certezza che fosse proprio lui è solo mia" (e quindi valuta tu il valore della mia risposta). [...] In tutti i casi, la messa in mora dell'ontico è radicale e **sarebbe difficile immaginare qualcosa di simile nelle culture dell'indicativo.** [...] Non occorre aggiungere altro per comprendere che il sardo è la lingua di una coscienza scissa, ovvero è l'abito espressivo di una coscienza che si contrappone al mondo e che si coltiva come controsospinta reattiva alle forme di un accadere storico di tipo sfuggente e poco controllabile.

Ma se le cose stanno così, esiste, in termini molto chiari, la **necessità di capire almeno tre problemi. Da che cosa nasca, intanto, questa sindrome della coscienza scissa, che la nostra struttura verbale sintomatizza. Da quali matrici vengano fatti derivare gli orizzonti doverosi che si fanno presenti, come alternativa, nell'esperienza della scissione. Di che tipo sia il sapore di metastoria che aleggia tra le pieghe della lingua.** I tre problemi sono strettamente interdipendenti, ma, al fine di leggerli in forma distinta, converrà tentare risposte separate.

La causalità esplicativa che fornisce risposte attendibili al **primo problema** è troppo prevedibile e scontata perché possa sembrare necessario intrattenerci con insistenza nel suo terreno. [...] In sostanza, è la **storia di secoli di egemonia esterna** e di eterodirezione marginalizzante, ovvero è la storia delle molte sopraffazioni che ci hanno a poco a poco sottratto il mondo, costringendoci a vivere la nostra realtà in forma mediata e del tutto priva di accezioni dirette. Naturalmente, è all'interno di questo estraneamento oggettivo che hanno incominciato a prodursi le forme della coscienza scissa. Il fatto che la nostra struttura verbale eluda quasi sistematicamente l'antropocentrismo determinativo dei modi diretti, e privilegi le soluzioni labirintiche del contrario, è una traccia molto visibile di tutto questo: dice con molta chiarezza perché siamo diventati così poco frontali e perché la nostra sofferenza passivante della storia si sia trasformata in una cronica diffidenza nei suoi confronti. **La realtà che ci è stata tolta l'abbiamo dovuta lentamente ricostruire nella trasversalità dei periodi ipotetici, congetturandola solo come "possibile"** e avvertendola sempre come una cattiva copia del suo dover-essere virtuale.

Ora, però, se è facile spiegarsi la fuga dalla storia dei sardi, chiamando in causa la qualità deterrente della storia che è entrata nella loro esperienza, **non è altrettanto facile dare una spiegazione genetica all'orizzonte doveroso** che si anima nella sindrome della coscienza scissa. A quale matrice potrebbe essere ricondotta la deontologia che abita, da sovrana, l'interiorità di questa coscienza scissa? Da che cosa far derivare lo sfondo normativo-paradigmatico che essa contrappone alle forme consuete del reale?

Si può tentare di sciogliere la questione utilizzando come percorso analitico quello utilizzato da Emile Durkheim nelle Forme elementari della vita religiosa. [...] **A condizione, naturalmente, di porre a base del processo sublimante non l'interiorizzazione**

della forma-Stato, come fa Durkheim, ma l'interiorizzazione della forma-comunità, ovvero l'interiorizzazione della sola forma che, per noi, possa aver contato come orizzonte di organiche identificazioni e che abbia dunque avuto la possibilità di diventare oggetto di processi sublimanti. Tanto più che, in quanto forma dello "specifico" che si oppone a ogni altra forma egemonica imposta dall'esterno, essa è la sola a non aver conosciuto il destino di essere tollerata-subita senza consenso.

Di fatto, a differenza dello Stato - che ha sempre rappresentato il lato oscuro dello "spirito oggettivo" -, la comunità è, per eccellenza, il luogo del "noi", l'universo delle certezze comuni e dei codici condivisibili. E non è solo questo. Garante di equilibri negati altrove e luogo di sicura accoglienza per tutti i comportamenti stigmatizzati come "diversi" dal padrone straniero, essa è diventata orizzonte di riferimento dell'esistenza individuale e criterio decisivo dei suoi orientamenti etici. In realtà, la natura categoriale dell' "i ad essi" che abbiamo sempre inteso come un "dovrebbe poter essere", non ha altra origine che quella ingenerata dalla normatività di cui finiscono con l'esser carichi i codici di senso presenti a tutto campo nel tessuto della tradizione. **E un senso della comunità fortemente interiorizzato può spiegare bene lo sfondo doveroso che i sardi oppongono alla natura sfuggente della storia** o il movimento che la loro estraneità al mondo finisce col determinare in direzione degli orizzonti normativo-paradigmatici del proprio entroterra.

Ed eccoci, allora, anche alla soluzione del **terzo problema**. Cioè alla risposta che può esser data agli interrogativi riguardanti **la natura della metastoria che aleggia tra le pieghe della nostra lingua**. Se non è il caso di parlare di una metastoria popolata di numi e di figure mitiche, a quale tipo di metastoria potremo assegnare questa aleggiante presenza?

Per quanto possa sembrare strano, la dimensione che dà uno sfondo ontologico-metafisico alle profondità labirintiche della parola non è qualcosa che possa rassomigliare agli "altrove" extraumani che le formazioni mitiche più conosciute hanno sempre alle spalle, ma è solo **la forte autoreferenzialità trasversale del nostro modo di percepire il mondo**. Ovvero è quel meta-senso che si sovrappone come congettura oltrepassante alla parola e che ingenera sistematici rimandi a un ordine "altro", a un ordine più alto e comunque superiore a quello sempre incerto del semplice apparire. Anche in questo caso - e forse soprattutto in questo caso -, la proposta ermeneutica di Durkheim diventa particolarmente convincente. Al di là dell'orizzonte doveroso, che è ancora *ethos*, il sapore di metastoria di cui ci appare tutto avvolto il metasenso è già sul versante dei **processi sublimanti** che si sviluppano **sulla base di una comunità fortemente interiorizzata**. In realtà, sarebbe difficile parlare di "obliquità" del senso o di "aleggiante presenza dell' "invisibile", senza tener conto di queste dialettiche o senza richiamarci all'**orizzonte comunitario a cui l'individuo fa continuo riferimento**. Come era prevedibile, quel che eliadianamente si è portati a definire dimensione mitica altro non sarebbe che un **esito proiettivo del nostro radicamento nel tessuto collettivo**.

5.5 Comunità e individuo

Che la cultura sarda sia fortemente segnata dal senso della comunità è affermazione facile da farsi, ma non altrettanto facile da sostenere. È particolarmente **facile quando l'attenzione si ferma sugli aspetti "condizionanti"** che caratterizzano la forza della presenza comunitaria; è particolarmente **difficile quando il problema si configuri come discorso intorno alle valenze positive e salvifiche delle sue dinamiche inclusive**. Il discorso diventa forse più semplice se **partiamo dalla differenza che la forma-comunità sarda può dichiarare di sé, confrontan-**

dosi con l'idea di forma-comunità ricorrente nelle versioni più mitizzanti dell'etnologia di provenienza romantica e precisando il proprio carattere di realtà poco riducibile a quello stereotipo di segno ultrapositivo.

[...] Ora, a voler leggere la forma-comunità sarda dal punto di vista di questo versante positivo, ci si accorge che i conti tornano poco e che, per quanto rispondente alle condizioni indicate come presupposto del "salvifico", essa rappresenta una **drastica messa in mora degli apriorismi** dietro cui cammina acriticamente molta etnologia. Questo non vuol dire che la cultura sarda non abbia sviluppato un forte senso della comunità o che ne viva l'esperienza in un modo decisamente negativo. **Ma vuole almeno dire che l'esperienza individuale della comunità, qui da noi, è ben lontana dall'essere riconducibile alle caratteristiche della comunità sognata dai suoi idealizzatori**.

Ogni sardo che ne abbia vissuto le condizioni - soprattutto se si tratta di un sardo cresciuto in piccoli contesti di villaggio (e dunque proprio in quei contesti immaginati per eccellenza "salvifici") - **conosce bene il prezzo pagato alla comunità per essere riconosciuto come individuo o per mantenersi all'altezza di se stesso**. Si è dovuto fin da bambino forgiare in modo rude, secondo una pedagogia di gruppo poco concessiva e sempre troppo poco disposta a tollerare la diversità a qualunque titolo posseduta o professata. Difendendosi sempre con le unghie dal controllo impositivo degli altri e dai fraintendimenti nei confronti di ogni aspetto del suo modo d'essere che non fosse strettamente conforme ai codici dominanti. **S'ou e sa zente (l'occhio della gente, l'occhio degli altri) lo ha sempre perseguitato con sguardo indagatore e poliziesco, interiorizzandosi come "cattiva coscienza" inquisitoria e, al tempo stesso, come "coscienza repressiva"**, senza accordare molti margini di tregua. **Oltre che con la chiacchiera, il potere "repressivo" di questo sguardo si esercita attraverso la beffa facile, lo sfottigliamento gratuito, la derisione: tanto che lo sviluppo acutissimo del senso del ridicolo, prima che ironia, è diretta conseguenza dell'interiorizzazione frustrante di quello sguardo**. In sostanza, il soggetto debole che non sia pronunciamente tale non ha vita facile in paese, è oggetto continuo di attenzioni che lo mettono a dura prova e che specializzano in lui forme reattive esituali, generalmente riassunte all'interno di mascheramenti difensivi tipizzati. **Se poi si aggiunge l'invidia, eterna dominatrice dei rapporti intersoggettivi nelle comunità sarde, les jeux sont faits. Della mitica comunità sarda non resta molto**. Solo un disagio sottile e invincibile, condito di forme agorafobiche solo a stento dissimulabili. **Però, come spiegare la nostalgia struggente di chi ne sta lontano**, di chi sogna per anni di tornare, di chi torna in modo definitivo, giurando di mai più ripartire? Bastano la famiglia (spesso scomparsa), i pochi amici rimasti, il paesaggio, le appartenenze? Se è vero che la nostalgia dei sardi ha connotazioni particolari, e si distingue per intensità (anche con frequenti risvolti patologici) da quella che affligge altre *enclaves* regionali dell'emigrazione, è impossibile pensare che la comunità non entri a far parte, anch'essa, dell'orizzonte domestico anelato da lontano o che non sia a sua volta una voce importante del *nostos* che consuma l'anima.

Evidentemente non entrano in causa le pulsioni sadomasochistiche di cui qualcuno talvolta (non si sa fino a che punto scherzosamente) parla. Quell'anelare al ritorno ha ben altro fondamento. Ha qualcosa che costringe a interrogarci sull'altra faccia della medaglia, sulla parte non vista del problema. **Perché, evidentemente, la comunità sarda non è solo quella realtà difficile e amarissima di cui abbiamo appena parlato. Che esitano qui, come altrove, tutte le negatività della coesistenza risentita e rancorosa è innegabile, ma la realtà comunitaria non può essere ristretta a ciò che la fanno essere le dominanti**

medie della "legge del minimo", né ai lazzi dei quattro cialtroni perditempo che fanno ora *a sas pedras de su malu pensu*, facendo *sa cronaca* (il che vuol dire: la satira ridanciana) a mezzo paese. Al di là del regime quotidiano della sua consueta insostenibilità, l'orizzonte comunitario è innanzitutto "mondo", "patria culturale", paesaggio della memoria, tessuto di affetti profondi e di intese silenziose. È confidenza nel tutto, luogo di immediate proiezioni nel circostante e nel più lontano, con la sicurezza della memoria del corpo, che sa anticipare per antica consuetudine il pensiero, appropriandosi con misura giusta dello spazio. È anche consapevolezza del possibile e dell'impossibile, del lecito e dell'illecito, lungo percorsi noti fino al dettaglio nel paesaggio reale delle cose e nel paesaggio metaforico del senso. In una parola - come avrebbe detto Hegel - è il solo luogo in cui "lo spirito si sente a casa sua". **Ma non è facile capire perché. Tentare di capirlo vuol dire - più che in qualsiasi altro caso - cercare di afferrare la dimensione più sottile dello "specifico",** per ciò che lo "specifico" viene a significare sul piano dell'identità". Vuol dire, in qualche modo, essere costretti a interrogarci trascendentalmente sulla vera natura dell'ambito in cui, come in una sospensione amniotica, ci siamo trovati fin dall'infanzia ad essere culturalmente immersi, **respirando, assieme all'aria, senso.** [...]

E se è vero che, prima ancora della comunità, la lingua è, per definizione, "patria del senso" ("La mia patria - diceva Pessoa - è la lingua portoghese"), è anche vero che **solo allo spazio della comunicazione, cioè allo spazio comunitario e ai tessuti relazionali che lo abitano, appartiene la possibilità di allargare anche alle dimensioni non verbali quel che, del senso, la verbalità della lingua non può né veicolare né contenere.** Anzi, per molti versi, la stessa lingua può restare, nei confronti di se stessa, muta e mutilata, se le quote non verbali del senso, circolanti negli spazi non verbali del comunicare, non la compensano delle valenze che la parola, di per sé, non ha il potere di esprimere. In quale mondo ritrovare il sapore giusto della parola, del gesto che l'accompagna, dello sguardo che la getta più in là, del silenzio che l'amplifica, della pausa che la rende vibrante, se non nel mondo che ci ha insegnato a distinguere quel sapore da mille altri dello stesso tipo, senza nessuna esitazione e con la sicurezza di non aver equivocato? In quale mondo, appunto, se non in quello in cui siamo nati e cresciuti?

Tutto questo è ancora generico e può esser detto di qualsiasi altra situazione. **Ma proviamo a chiederci se la genericità resta ancora tale, quando i segni del nostro comunicare o del nostro metterci in rapporto col mondo assumono caratteristiche che appaiono indecifrabili, se non addirittura enigmatiche, agli occhi di chi non possiede il codice del loro senso. Si pensi - tanto per fare un esempio - all'antifasi,** a quel caratteristico modo nostro di affermare negando, che ingenera sistematicamente imbarazzo negli interlocutori non sardi e che può anche dar luogo a equivoci inquietanti. [...] **Ma si pensi, più in là, alle quote di Weltanschauung che trapelano nel modo di organizzarsi della nostra struttura verbale, quando giochiamo tra condizionali e congiuntivi** problematizzando ipoteticamente il mondo che ci circonda e la forma del suo apparire. Anche questi sono elementi poco traducibili e tendenzialmente esposti al fraintendimento, soprattutto se vengono parlati nello spazio di mondi "altri", quasi sempre piuttosto contratti in forme brachilogiche di corto respiro e comunque sempre molto semplificati dall'onnipotenza operativa dell'indicativo. [...]

Per l'emigrante che torna a casa con un carico di frustrazioni variamente titolate, e in particolare con il carico delle frustrazioni derivanti dalle amputazioni che il senso ha prolungatamente subito, il tornare è, fin dal primo momento, appagante e ricco di risarcimenti. Prima che su altri piani, il benessere dell'"appaesamento" viene avvertito sul piano delle sintonie che il senso si

accorge immediatamente di incontrare. **Va da sé che, in questo "sentirsi a casa" del senso, l'orizzonte comunitario viene vissuto come orizzonte di una "reintegrazione culturale" di segno molto positivo, e che le valenze di cui si carica la comunità su tutti questi nodi sono valenze utilizzabili a favore della tesi che tende a porla come realtà "salvifica".** [...]

Ma è sul piano delle interiorizzazioni che il senso della comunità raggiunge, nei sardi, le sue note più profonde. [...] **Quando si dice che il sardo è innanzitutto la comunità a cui appartiene e che è fortissima in lui la coscienza di questo appartenere,** [...] Che cosa vuol dire, però, interiorizzare il senso della comunità? [...] Ne deriva una forma di soggettività che **sente con forza straordinaria gli imperativi dell'etica collettiva e che è tendenzialmente portata a disconoscersi come soggettività** o a respingere come indebite le pulsioni che possono apparire destabilizzanti rispetto al senso del "noi".

Di fronte a questo stato di cose, è difficile parlare della comunità in termini univoci. È evidente che la definizione di "comunità salvifica" le si attaglia male, ma è pure evidente che l'idea di "comunità repressiva" non le si adatti bene. **Le due tensioni coesistono in modo quasi costante e, in questo coesistere, sembrano non poter essere ritenute estranee alla plasmazione della nostra fisionomia identitaria. Meglio sarebbe, anzi, ritenerle determinanti.**

In tutti i casi non è forse troppo sfuocato parlare della nostra cultura come di **una cultura a dominante comunitaria.** Se non altro, si comincerebbe a dire che le sorti del soggetto, qui, non sono idilliache e che il soggetto sardo ha quasi sempre inibito se stesso in nome del proprio modo "superegoico" di interiorizzare il senso della comunità. Lo dimostrerebbe in maniera icastica il fatto che, tra le forme di produzione culturale coltivate nell'isola, la più assente è la filosofia. [...] che è la forma per eccellenza della soggettività. **Nel suo costante manifestarsi, il pensiero dei sardi ha sempre scelto le soluzioni di tipo sapienziale e di tipo gnomico, cioè le soluzioni che confermano reiterativamente la tradizione e rimandano ai suoi custodi.** Alla comunità *in primis*. Non ha mai scelto, invece, le soluzioni di tipo filosofico, che - dalla sofistica greca in poi - sono sempre state, accanto a quelle estetiche, le soluzioni più oltrepassanti. **Come spiegare questa costante?** [...] **Eppure, per come si presenta congegnata, la nostra lingua avrebbe potuto essere un meraviglioso strumento di scrittura filosofica.** Si pensi alla costruzione della sua struttura verbale e alle propensioni interrogative e problematizzanti che essa è in grado di testimoniare; [...] Se le qualità particolari della nostra lingua potrebbero essere spiegate con la natura aspra e difficile delle condizioni che hanno segnato il nostro modo di rapportarci al mondo, **il vuoto filosofico andrebbe spiegato in buona parte con la natura aspra e difficile delle condizioni comunitarie che hanno sempre ridotto a poco i margini di invenzione accordati al soggetto.** Le due spiegazioni sembrano parallele, ma andrebbero lette in modo incrociato: [...] Certo, sarebbe stolido non vedere, in questa latitanza del pensiero filosofico, la presenza di altre forme di causalità[...]

Che il discorso sulla "comunità salvifica" non possa essere fatto senza perplessità, lo dimostrerebbe anche l'aspetto reattivo che fa da contrappunto all'autonegazione del soggetto documentata dal vuoto filosofico. In un passaggio precedente abbiamo accennato **alla poesia lirica e al canto dal punto di vista del loro poter essere considerati come segno di una soggettività sofferente.** Dopo le questioni messe in luce dal problema della filosofia assente, è necessario tornarci con qualche attenzione per **chiarire meglio, anche su questo punto, il rapporto individuo-comunità.** Accanto alle domande riguardanti il perché della mancata oggettivazione, sul piano della filosofia, di una lingua intimamente filosofica, occorre porsi, adesso, la domanda del perché, in

Sardegna, se non si è poeti si è pittori, e, se non si è né poeti né pittori, si è almeno parte molto vicina della cerchia di amici e di estimatori che incoraggiano o il facitor di versi o l'artista.

Ho sostenuto altrove che la Sardegna è un'isola di pittori e di poeti e che il bisogno di esteticità della sua gente si manifesta, dal punto di vista quantitativo, in una misura che non ha confronti con nessun'altra regione italiana. È difficile, in un bisogno così diffuso, non sentire la presenza di un bisogno di compensazione o non avvertire i sintomi di una risposta reattiva. La cosa non è per nulla gratuita e credo che ci si ingannerebbe molto se si pensasse di poterla leggere come cosa "innocente", ovvero come cosa priva di motivazioni che non siano interne. **Quale che sia la coscienza che ne possono avere le persone interessate, comporre versi o dipingere è un modo di evadere dalle forme carcerali dell'ethos comunitario e di cercare spazi di libertà all'Es, sottraendolo al controllo sociale e alle gratuite supponenze dell'agorà. [...]**

Ci si deve però chiedere perché mai al vuoto filosofico determinato dalla depressione comunitaria del soggetto corrisponda, su altro piano, un *plenum* di espressività come quello documentato dall'estesa fioritura delle arti. Che spiegazioni può avere questo divario? Fino a che punto è da prendere per buona la risposta che mobilita la vecchia tesi sul "talento naturale"? Non è la stessa comunità a far sì che le preclusioni inflitte al soggetto sul piano del pensiero abbiano come alternativa una tolleranza quasi accondiscendente nei confronti delle manifestazioni estetico-espressive?

Messa da parte l'inconcludenza tautologica della tesi sul talento naturale, di fatto è solo nella struttura autodifensiva della comunità che si possono trovare risposte persuasive. Se il pensiero - come, per gli antichi, la tecnica - ha in sé potenzialità che possono entrare in conflitto con l'orizzonte della tradizione e mettere in crisi il quadro assiologico dell'ordine consuetudinario, le attività espressive intenzionalmente volte a produrre fatti estetici non costituiscono, invece, pericolo. **Per quanto ardito e ideologicamente contromano, il componimento poetico, agli occhi della comunità, non soverte nulla. Come non soverte nulla il dipingere, malgrado i rischi impliciti nella trasgressività di certe immagini.** [...] Si pensi al tipo di libertà che ci si può permettere intrecciando l'insulto ai versi e riscattando nell'equilibrio della strofa l'ardimento del dire. L'obbligo dell'autoreferenzialità formale instaura-esige l'obbligo della finta e impedisce alla persona bersagliata di reagire come se la rampogna e la beffa avessero avuto luogo all'esterno di quella forma, nello spazio reale e non controllato del quotidiano. [...] **Ma l'idea che stiamo sfiorando è, in sostanza, l'idea di catarsi.** Di fatto, sarebbe difficile spiegarsi una fioritura estetico-espressiva così estesa se gli spazi del suo dispiegamento non fossero spazi catartici e se la comunità che ne accetta l'esistenza non li ammettesse come condizione interna della propria continuità.

5.6 Stratificazioni

5.6.1 La componente bizantina

5.6.2 La componente arabo-islamica

5.6.3 La componente spagnola

5.6.4 La componente italiana

5.7 Fenomenologia del simbolico

5.7.1 Dalla culla alla bara

5.7.2 Tra la culla e la bara

5.7.3 Il ciclo della Settimana Santa

5.7.4 La festa

5.7.5 Il Carnevale

5.7.6 Alcuni sincretismo cristiano-pagani

5.7.6.1 Il ciclo di San Giovanni

5.7.6.2 Il caso della Sartiglia

5.7.7 La politica culturale della Chiesa

5.7.8 La dimensione magica del folklore religioso

5.7.9 I rituali dell'Argia

5.7.10 Il magico e le sue estenuazioni

5.7.11 Magia minore

5.8 Conclusioni

CULTURA SARDA E INCULTURAZIONE DI FEDE: PISTE DI RICERCA

Presentiamo in questa sezione dei materiali utili a costituire una base per una ulteriore riflessione e ricerca. Riporteremo, anzitutto, in modo an per comodità di lavoro, passi di diversi autori circa caratteristiche ritenute peculiari della cultura sarda. In un secondo tempo, indicheremo domande o tracce di ricerca che suggeriscano verifiche e confronti dal punto di vista dell'inculturazione dell'annuncio di fede.

6 ANTOLOGIA DA PIGLIARU, "LA VENDETTA BARBARICINA" (1959)

Le riflessioni seguenti sulla "concezione della vita dell'uomo barbaricino" sono contenute nel capitolo "La salvezza dell'azione nell'etica barbaricina", dove l'autore tratta di ciò che è considerato o no "offesa" (pp. 209-242; pp. 215-225 i brani citati).

6.1 Naturalismo e pessimismo

II

La concezione della vita propria dell'uomo barbaricino è quel che si può dire e si deve dire una concezione estremamente pessimistica... [...]

Si potrebbe aggiungere che proprio **il fondamentale naturalismo della cultura barbaricina è del resto il presupposto logico del pessimismo che ne risulta**, [...]

La concezione della vita propria del pastore barbaricino è la concezione propria di un uomo che nel cimento quotidiano con la vita - con la natura, la natura come terra e come uomo - non ha registrato che esperienze negative. "**Solu che fera**", "solo come una fiera", il pastore si conosce in un rapporto di mera resistenza, il suo vivere è un mero esistere. Esistere come resistere, esser fiera, accertarsi come fiera proprio per poter resistere alla propria solitudine, a questa disperata solitudine nella natura che è la solitudine dell'uomo barbaricino: la terra è vuota, tutt'altro che provvida, **il pastore barbaricino non ha, per la propria salvezza e per resistere nella vita, null'altro su cui contare che la propria forza**; quelle *ali per volare* di cui l'uccello deve esser dotato per salvarsi dall'inevitabile fatale ferocia degli altri della nidia, divengono ora *virtù*, ma, nonostante la distinzione che pur usa farsi talvolta, una virtù che è attitudine dell'impiego razionale - meditato e razionale - della forza. Il detto che elenca da un lato *sas forzas* e dall'altro *sas virtudes*, solo in apparenza distingue una forza da una virtù che nella vita concreta sono tutt'una cosa, dove in concreto la virtù è appunto forza: **non il mero esser forte, ma il saper esser forte**.

La concezione della vita propria del pastore barbaricino è, dunque, una concezione della vita ancora rigorosamente naturalistica. Tutta la vita dell'uomo barbaricino, del pastore barbaricino è una vita che si svolge **a diretto ed esclusivo contatto con la natura, e non può pertanto essere altro che naturalistica**. [...] In un mondo in cui tutto par porsi e si pone - almeno in termini di esperienza immediata - in termini di forza, quest'uomo non può conoscere altra possibilità di resistenza nella vita che quella che gli viene dalla forza; la sola virtù che può conoscere è la stessa virtù che MACHIAVELLI vorrà far conoscere al suo *Principe* (se voglia agire ed esistere e resistere), cioè la capacità assoluta di sorvegliare, con impiego sempre adeguato, il rapido mutare degli eventi e delle condizioni che si danno al soggetto dell'azione e della vita.

L'uomo barbaricino non chiede a se stesso di esser ladro, ma di saperlo essere, posto che sia stato nella necessità di esserlo (esattamente, cioè, come recita il sonetto della volpe olzaese, già cit., laddove dice: *'postu mazzone in sa necessitade'*, ecc., con quel che segue. Cfr. nota I al Codice); e non si chiede di esser malvagio o di permanere nel male, ma, come direbbe lo stesso MACHIAVELLI, una volta a ciò "*necessitato*", di saperci entrare; e in effetti, distinguendo i piani culturali, tutto il XVIII capitolo del *Principe*, quello che tratta della virtù come capacità di farsi valere anche entrando nel male, se si sia a ciò "*necessitati*", è un capitolo che potrebbe essere riscritto in dialetto barbaricino e riferito in prima persona come un pensiero non segreto del pastore barbaricino.

Il pastore barbaricino infatti non chiede a se stesso di esser prepotente, ma di esser forte, di essere uno che al nemico come al destino (e al destino come nemico) sappia *'fronte parare'*, cioè resistere validamente nella persuasione che **hic et nunc l'unico modo possibile di esser uomo è quello di essere uomo forte: s'abile, su balente**, l'uomo che sa farsi valere e, quindi, che vale. [*S'abile, su balente*, e anche come qualificazione nominativa del *più balente, s'isteddadu, lo stellato: su gigante*, il gigante nella cui forza tutta la famiglia trova il che per esistere, si veda *l'attitudu*, forse in orunese, riprodotto da CAMBOSU in *Miele amaro*, Nuoro, Il Maestrale, p. 165: "*Tiradu han a s'isteddu - bettadu han su gigante - già fi bon'e balente - in male forte semper - balente che astore - de domo nostra frore - frore de domo nostra - leadu t'han custa 'olta - nd'est ruttu su casteddu - mancadu m'est su sole - nd'est ruttu su pinnettu - in s'arbore 'e frutta mia - piùs non potu ambrare - oh, s'arbore fruttuosa - Deus mi l'hat siccada*". ("*Hanno sparato all'astro - atterrato hanno il gigante - era buono e valente - nelle avversità forte sempre - valente come il falco - di casa nostra il fiore - il fiore della nostra casa - t'han colpito questa volta - è rovinato il castello - mi è mancato il sole - è caduto il pennone - dell'albero mio da frutto - più non posso mettermi all'ombra - ahimé, l'albero fruttuoso - Dio me l'ha seccato*")].

Interessante per altro considerare **come si configura in questa cultura pratica il rapporto fortuna-virtù**, se è vero che anche qui insomma le *generazioni* del bene (del bene che si può strappare alla natura, a questa natura, al destino, a questo destino) sono in definitiva fortuna e virtù: la fortuna come buona sorte e la virtù come capacità di sorveglianza nel variare della vita (e della fortuna), come attitudine a colmare i deficit della fortuna, a superare, per quel che è possibile, le conseguenze della cattiva sorte. Anche il barbaricino per altro crede nella fortuna, anzi più esattamente, crede nel ruolo che la fortuna può avere nella vita di un uomo; e ci crede a tal punto (e magari non ha torto) da preferire il figlio della fortuna al figlio del re ("**menzus fitzu 'e sorte chi non fitzu 'e re**"). La fortuna infatti è più veloce dello stesso cavallo (*'fortuna curret et non caddu*", anche nel senso di: se sei a cavallo lo devi alla fortuna), ed è chiaro che siamo, con que-

sto fatto, di fronte ad un riferimento importante, se l'attitudine dell'uomo alla virtù, alla forza, si può rilevare solo da come egli sa stare a cavallo ("*s'homine de paga impitta, abbaidalu a caddu*", "l'uomo di poco coraggio, osservalo mentre sta sul cavallo"). Del resto è ovvio, ovvio, dico questo credere al ruolo della fortuna nella vita, tipico del pastore barbaricino; come spiegare, altrimenti, di fronte ad una natura interamente provvida, le diverse condizioni individuali, se non sempre la virtù (la virtù propria) può valere a giustificare il successo?

L'alternativa qui, in un mondo senza giustizia, è la più semplice, anche qui il successo o è frutto della propria virtù, o dell'altrui favore ("*chi hat favore in corte non morit de mala morte*") o della fortuna ("*fitzu 'e sorte! Goi, non hat appidu corpu 'e sorte*", "così non l'ha avuto il colpo della fortuna!"), epperò si riduce all'alternativa fortuna-virtù; infatti, lo stesso "favore in corte" potremmo dire, simulando un discorso conforme alla struttura del linguaggio machiavelliano, o si acquista esso medesimo con la virtù o con la fortuna: o è virtù, un successo della virtù, o è fortuna, "unu corpu 'e sorte".

L'alternativa fortuna-virtù tuttavia è posta ora come una mera constatazione di fatto, che il **giudizio morale resta a vantaggio della virtù e in certo senso contro la fortuna**. *S'abile, su balente* è l'uomo che sa comportarsi secondo che le circostanze esigano, l'uomo che sa farsi valere con la sua propria virtù e la sua forza in tutte le circostanze della vita, *s'abile, su balente* è l'uomo che vale, che sa farsi valere e vale, anche se, intendiamoci, la fortuna non gli arride; anche se la sua *balentia* (il suo valore) non risulterà all'atto pratico coronata da un adeguato successo. (L'importante non è vivere o morire, ma vivere e morire da uomo: con immagine un po' barocca, vivere e morire, ma in piedi). *Sa balentia* è la virtù che consente all'uomo barbaricino, al pastore barbaricino di resistere alla propria condizione, di restare uomo, soggetto, in un mondo implacabile e senza speranza nel quale esistere è resistere: resistere ad un destino sempre avverso, nell'unico modo in cui ciò può esser fatto salvando se non altro la propria dignità umana: **a fronte parada**, come abbiamo già veduto, se in ogni modo tutto è meglio che questo vivere così, che è il vivere quotidiano del pastore barbaricino, dell'uomo barbaricino.

La filosofia barbaricina non si esaurisce però a questo punto. La natura non conclude, la vita non conclude, l'azione non conclude (a livello della natura), ma l'impegno alla vita e in certo modo alla conclusione, resta. Quel voler resistere nella condizione di uomo ed anche alla propria condizione, **resterà un impegno senza speranza se solo "chie hat favore in corte non morit de mala morte", resta però e pur sempre un impegno.**

Tanto muore il fortunato quanto il virtuoso (*su balente*), e tuttavia essere, farsi valere è un dovere che resta; tanto muore il vile che il non vile, ma il dovere resta la non viltà, il coraggio, quel coraggio anzi che uno *deve* darsi all'occorrenza, si potrebbe dire proprio perché, intanto, neppure la viltà salva (e resta invece viltà). "*Si ses piscadore pisca et torra grassias a Deus d'esser bin*", "*se sei pescatore pesca e ringrazia Dio d'esser vivo*": tanto muore il ricco, in un mondo dove esser ricco significa solo poter cavalcare un cavallo ed invece esser povero cavalcare solo l'asino. Il destino è certo, così certo, anzi, da esser presente alla coscienza dell'uomo sin dal primo giorno del suo nascere, se questo nascere significa venire al mondo ma in un mondo nel quale una madre consapevole non potrà mai essere lieta sino in fondo per il figlio che nasce, in un mondo nel quale lo stesso figlio di Dio è nato con la croce come destino. Si vedano al proposito le canzoni natalizie raccolte da CAMBOSU in *Miele amaro*, cit., pp. 190-201; il senso tragico della vita che domina e in senso proprio caratterizza la *filosofia* barbaricina vi spicca in assoluta, totale, purissima evi-

denza. Eccone per tanto alcuni squarci che hanno un valore appunto purissimo, assoluto, che la traduzione né altera né attenua: "*Taci, bimbo, taci, ché tempo verrà quando sulla dura croce inchiodato starai e allora proverai una crudele ontà*"; "*Dormi, candido giglio, ché essendo coronato dovrai essere soffocato da un mortale affanno*"; "*Dormi contento, non piangere ancora, verrà poi, purtroppo, l'ora del patimento*"; sino, *ivi*, pp. 193-194, al famoso sogno della Madonna che sul bambino dormiente già vedrà atterrita svolgersi tutta la passione della croce; e infine, anzi, sino a quella ninnananna tragica - pp. 202-203 -, che le madri barbaricine cantano "*come canto della culla quando nessuno le sente e i loro uomini sono lontani*" per ringraziarsi "*la Madre di Gesù, rammentandole quanto ha sofferto: Tu che sai il peso del dolore e dell'afflizione*" ecc.; (ma, semmai, vedere direttamente nel libro citato, qui il riferimento si ritiene sufficiente nei termini in cui è stato posto or ora).

La visione della vita e del mondo implicita nel *goi* barbaricino è dunque una visione tragica, una vita e un mondo senza speranza: un mondo nel quale la stessa neve che purifica il sangue uccide i bambini; un mondo nel quale il barbaricino è condannato ad un *incantesimo* che durerà forse secoli e secoli (cfr. la *profezia* inedita pubblicata da CAMBOSU *op. cit.*, p. 66) e nel quale però anche "*il carnevale pazzo è un sacco di peccati, miscuglio di allegria e amarezza*" ("*carrasecare maccu, de peccados unu saccu, d'allegria fattu e margura*", fatto di allegria e amarezza); un mondo nel quale esser ricchi o poveri (ricchi per fortuna o per virtù, ma poveri, forse, solo per sfortuna), significa ingiustizia sopra ingiustizia, e tutto ciò che è detto in quello sfogo del povero, d'autore incerto, che ancora si può leggere in CAMBOSU, *op. cit.*, pp. 136 ss.; un mondo *così*, insomma, nel quale (da che dipenderà?) "*il povero non ha mai bene*" tanto che se appena "*pensa d'innalzarsi di un dito, già di sette palmi è andato a fondo*", e nel quale allora non altro che un triste giorno può essere atteso a compimento di tutto ("*triste die ch'aspettamus sos chi in su mundu bivimus*", "*triste giorno che aspettiamo quanti nel mondo viviamo*"). Anche il pastore barbaricino ha un suo *non sapere*, se è qui, in questa vita, e non sa di sé alcunché che davvero gli occorra, non sa né da dove è venuto né dove è destino che egli torni: "*da ube so vennidu no isco nè a ub'happo a torrare*", "*non so da dove sono venuto né dove dovrò tornare*". Dove, si badi, "*torrare*" vale *tornare* proprio per esplicitare il senso di precarietà assoluto che è implicito in questo non sapere da dove si viene che vuol dire non sapere dove si può tornare.

L'uomo barbaricino dunque ha una filosofia, decisamente pessimistica se persino al ruscelletto orgoglioso non manca di dire: "*Non fettas, superbu riu, - tantu fracassu in passare - ch'a trainu dir torrare - comente fasi unu die - (...) una chida asciutta o duas - ti mudat de su chi ses, - senza mi infunder sos pés, - isetto de ti passare*" (da due sestine di FRANCESCO MANNU, 1758-1839, in CAMBOSU, *op. cit.*, p. 304: "*Non fare, superbo torrente - tanto fracasso passando - ché ritornerai rivoletto - come fosti una volta (...)* (se basterà) *una settimana asciutta o due - (e) muterà il tuo stato - senza bagnarmi i piedi - mi riprometto di passarti*"). Egli considera la natura e il destino come nemici implacabili e la vita, questa vita, come un fatto di resistenza: "*se sei pescatore pesca e ringrazia Dio d'esser vivo*".

Epperò, proprio perché questo fatto che è la vita c'è, proprio per questo poter meglio resistere alla vita e nella vita, quest'uomo barbaricino crea intorno a sé un mondo - il suo mondo (la casa, contro l'ovile, il paese contro la campagna, casa e paese dove poter ogni volta "torrare"), ed è a questo mondo che affida tutto se stesso, è in questo mondo che egli ora

spera di poter resistere alla natura, di poter uscire di ferinità (e di solitudine), di poter in qualche modo uscire - cioè per quanto è umanamente possibile - dall'incertezza e dall'*insecuritas* d'una vita solo nomade, di poter in qualche modo trovare un *ubi consistere*; un mondo nel quale sentirsi umani, conoscersi umani, trovarsi umani, pensarsi umanamente.

Anche il pastore barbaricino, a questo punto, inventa infatti la sua città nello sforzo di pensarsi umanamente, di rendere umano il suo mondo, di porre in termini umani la sua vita, nello sforzo che egli compie, dentro se stesso, per uscire dallo stato ferino in cui lo vorrebbe tenere e lo tiene la natura, l'improvvida natura. A questo mondo umano che è proprio il suo mondo - il mondo che è il suo fatto, che il pastore sa e conosce come *sua ipsamet actio* e che ben per questo è davvero il suo regno - il regno dell'uomo non della natura, nel quale, per quanto può e per quel che può, l'uomo pensandosi umanamente, si celebra come soggetto - a questo mondo, riprendo, il pastore barbaricino guarda con una tenerezza tanto più significativa quanto più si pensi a ciò che questo mondo significa - incertezza di fronte ad una vita così profondamente insicura com'è la vita del pastore, una vita chiusa nel nulla.

Cos'è allora questo secondo mondo, questo mondo umano che contrasta il mondo della natura, se non propriamente il mondo dell'uomo come dell'amore, della fraternità, della solidarietà nella azione comune e nel comune destino, nella vita e contro la vita ma per salvare la vita? Il pastore barbaricino non sa da dove egli venga e dove lo conduca il suo destino (dove debba indirizzare la sua vita), ma sa che il campanile del proprio paese, all'orizzonte, è come un albero di cuccagna sempre armato per la festa (l'immagine sarà banale, ma è genuina: **"ite bellu che est a s'impuddele - torrare a monte et bider campanile - coment'arbore 'e giogu pro sa festa"**, "come è bello", appunto, "al cantare dei galli (all'imbrunire) - tornare al monte a vedere il campanile - come un albero di cuccagna per la festa": sottolinea anche qui il peso di quel **"torrare"**, tornare, che è un verbo molto presente al tipo di discorso che stiamo facendo). E il pastore barbaricino sa anche altre cose, meno ingenue ma non meno vere, essenziali per la vita e nella sua vita come nella vita e per la vita di ogni uomo. Sa che chi ripudia padre o madre è un aborto ("*Chie ismentigat*" = dimentica, ripudiare come dimenticare, "*babbu e mama est mortu prima 'e naschire*" è uno che "è morto prima ancora di nascere"); e che l'amore viene prima di tutto ("*prima 'e tottu s'amore e poi su restu*", "*prima di tutto l'amore e poi il resto*"), ma questo amore è anche quello materno, quello fraterno, ogni amore insomma), perché "*l'amore, quando è vero, fa tanta luce quanto il sole*" ("*un amore s'est amore, fachtet luche che sole*").

Sa che la casa è tutto, che dove non c'è casa non c'è "grazia" (vita civile) e che in questa casa la donna ha un ruolo determinante ("*in ue non b'hat femina non b'hat domo*" = casa, "*ne manera*" = modi, grazia nel senso che vita civilizzata); sa che questa donna è anche questa madre che per il figlio sa strapparsi, anzi si strappa il cuore ("*pro su fitzu sa mama, su core si nche bocat*" = "si toglie il cuore"). E sa ancora che, per esempio, dove c'è un ospite, anche non degno, lì c'è sempre Dio; e pure sa, dunque, che i vincoli d'una vita umana son poi tali per cui tutto ha un limite, inimicizia compresa ("*ti facan che a s'orzu, mancu a su peius nemicu lu nés*", cioè traducendo a partire dal secondo verso, "*non dire neanche al peggior nemico: ti tocchi la sorte dell'orzo*" = "*ti facciano come fanno all'orzo*"); e che essere umani significa essere per quanto possibile giusti; e pertanto che non bisogna aver fretta nel condannare e che la prima cosa da fare è in ogni modo quella di restituire l'onore a chi lo merita; e sa infine che proprio per ciò che significa esser uomini non solo per sé ma per tutti, (un uomo che muore è un castello che crolla, un sole che viene meno e si eclissa, secondo la costante e del resto esatta terminologia poetica

degli *attitidos*), che proprio per ciò, ecco, in un tale regime di vita, occorre esser *abili* e *valenti* e tra fortuna e virtù, far più affidamento su questa che su quella, tenendo presente che il dovere del pescatore è pescare e che per quanto si sia sfortunati c'è sempre almeno un filo di colpa anche nella cattiva sorte ("*non ghettes gurpa mai a sa Fortuna - semper filu bi hat de falta tua*", "*non incolpare mai la Fortuna, c'è sempre un filo di colpa anche da parte tua*"). Non dimentichiamo allora che in questo concetto che l'uomo ha di se stesso, non solo il dovere è all'impegno, sì anche ad un impegno intelligente e proporzionato, se è vero dunque che non tanto occorre "*esser mattinieri*" quanto "*indovinare*" l'ora giusta ("*non balet chi ti peses chitzu, menzus s'indovinas s'ora*": "*non vale che ti alzi presto, meglio se indovini, se azzechi l'ora*").

Questa filosofia barbaricina che certamente non sarebbe corretto definire pubblica nell'accezione in cui l'espressione è, mettiamo, usata dal LIEPMANN, è una filosofia pubblica anch'essa a modo proprio, ed è intanto certamente popolare. Impersonale ed anonima come ogni filosofia che si sviluppa e si vive immediatamente in rapporto alla vita e nella vita, è appunto una filosofia banale e profonda quanto lo è ogni filosofia popolare; impersonale e anonima, quanto è impersonale e anonima la vita nel suo porsi come esperienza immediata e comune.

E dunque, questa, ma nella sua impersonalità, nella sua anonimità, una filosofia della vita nel più rigoroso senso dell'espressione, banale e profonda come la vita stessa e paradossalmente anzi altrettanto profonda quanto banale. Ma in questa sua banalità e profondità questa filosofia significa l'inserimento, in una concezione del tutto pessimistica della vita e della natura, di un sistema etico che tanto più crede nell'impegno (nella necessità morale e nel valore assoluto dell'impegno), quanto più sa e conosce l'inconcludenza dell'azione, l'incapacità dell'azione a concludere e la resistenza della natura all'impegno. Quanto più anzi conosce la precarietà della vita, nell'ordine della natura, quanto più conosce il sistema della natura come massima *insecuritas*, questa filosofia afferma altresì ed accentua la necessità e la validità dell'impegno, tanto più intensamente trasforma il fatto di esser uomo nel dovere di esser uomo: il fatto in un impegno, in un dovere, in una precisa assoluta indeclinabile responsabilità, **si che esser uomo e, secondo il linguaggio barbaricino, esser uomo d'onore, significa appunto esser uomo capace di sentire le proprie responsabilità**, capace d'impegno e quindi di fedeltà essere in fine un uomo che non trasforma la propria condizione nella natura e quel suo non sapere metafisico, in un pretesto di evasione dall'imperativo del *sii uomo* e dalle responsabilità che il *regnum hominis* pone al soggetto: cioè che non significa un pretesto per evadere dal sistema degli impegni che ponendosi e pensandosi umanamente nella storia, l'uomo in quanto soggetto del *regnum hominis*, in quanto anzi *regnum hominis*, ha posto ed attuosamente pone a se medesimo (a sé, come autorelazione in quanto anche relazione e rapporto dialettico e morale all'altro da sé).

Il *regnum hominis* che il pastore barbaricino fa emergere dalla sua esperienza nella natura e della natura per resistere, su un piano umano, all'impeto travolgente della natura medesima (natura improvvida ed ermetica quale la conoscerà anche il pastore leopordiano), nasce da un impegno che l'uomo pone a se stesso, nasce come l'atto di un impegno all'uomo, come impegno costitutivo. Impegno di fedeltà, per cui essere uomo sarà esser fedele a quest'impegno che l'uomo è a se medesimo, a questo sforzo che l'uomo pone in essere in se medesimo, per resistere come uomo, alla vita e nella vita; e, in fine, contro la vita ma per la vita.

Nello stato di *insecuritas* in cui la vita si svolge a contatto con la natura, anzi, dallo stato di *insecuritas* in cui la vita si svolge nella natura (di fronte alla natura, contro la natura), il pastore barbaricino si libera nel senso che tenta di liberarsi, edificando il *regnum hominis*; anche questo *regnum hominis* che è il regno del pastore barbaricino si oppone come il mondo della certezza, in cui tutto per quanto è umanamente possibile è tuttavia certo, o almeno più certo, si oppone a quel mondo dell'incertezza che è la natura in quanto conosciuto e pensato come mondo dell'assoluta, totale, ontologica incertezza.

Senza troppe complicazioni, ma in tutta semplicità il pastore sa ora donde viene e dove ha da tornare, la casa, il paese, anzi il paese e la casa sono per ogni giorno della vita il suo *terminus a quo* ed il suo *terminus ad quem*, sono il tutto della sua vita; sono il suo destino e la sua legge, la sua vera legge, sono l'oggetto di ogni fedeltà, il risultato insieme e il fine ulteriore di ogni suo impegno all'uomo. Impegnarsi in se stesso ad essere, o restare o tornare ad essere uomo, il che in fine non è altro che impegnarsi a queste cose concrete e visibili che sono la casa e il paese, a conservare queste cose per ciò che esse significano col loro porsi e nel loro porsi nella esperienza, all'impegno che le ha poste nella loro realtà, per ciò che realmente sono. Per ciò che sono e significano, per il mero fatto di essere, nella realtà e nella vita, in tutta la realtà della vita.

L'eccezionalità di ciò che la casa (*sa domo*, anche come paese, *bidda*, per cui si dice indifferentemente "*torrare a domo*" o "*torrare a bidda*"), l'eccezionalità di ciò che la casa significa nella vita del pastore è implicata già con tutta chiarezza dal detto "*furat chie furat in domo o chi venit dae su mare*" ("*ruba chi ruba in casa o chi viene dal mare*"), di cui già abbiamo veduto molte implicazioni e di cui ora dobbiamo tornar a discorrere, sia pur brevemente, per **riprendere, ora che il tempo è giusto, il discorso sulle offese che fanno offesa**, ai sensi della pratica della vendetta, cioè secondo il modo in cui le offese sono configurate nel codice rilevato.

Fuori della casa, del paese, il furto (praticamente quello del bestiame) non fa offesa e anzi non fa furto perché rientra nel sistema di incertezza della vita in campagna, perché ha la sua propria giustificazione in quella "*necessità*" che definisce il rapporto di lotta del pastore contro la propria povertà, e contro la stessa natura.

Lo stato di necessità in cui il pastore vive la propria vita di pastore (di pastore, si potrebbe dire, non di uomo), fa cadere non solo il presupposto della punibilità, sì anche l'elemento stesso della riprovevolezza; per esso non esiste più il reato; il furto, appunto, non è più furto. Il detto riferito infatti non vuol significare altro se non questo: che quella certa azione che si dice furto esiste come tale, ovvero come furto e come tale per altro è riprovata e riprovabile, solo in quanto avvenga dentro casa (o in paese) o sia compiuta da uno che viene dal di fuori, anzi dal mare (*l'altro*, assolutamente parlando). Fuori di questi due casi, il furto non è furto: in campagna, il furto di bestiame rientra nel normale esercizio della pastorizia; è, paradossalmente, un mezzo normale di produzione economica, ed è altresì un mezzo di lotta contro la povertà e la miseria come sventura, e contro la "*cattiva sorte*" e contro la stessa ingiustizia della natura, è insomma un modo del tutto legittimo - legittimo in quanto naturale - di produzione di proprietà: un modo di acquisto della proprietà, in un regime giuridico che non conosce distinzione tra possesso come fatto e proprietà come diritto.

Orbene: perché dunque il furto fa furto in casa se non, ad un certo punto (ed è ovvio), se non per ciò che nel profondo dell'esperienza questa casa significa per la vita stessa dell'uomo, dell'uomo che il pastore medesimo pone al suo impegno quotidiano e vitale? Il fatto è che quell'azione che dicesi furto, in deter-

minate condizioni - in quel rapporto di necessità che definisce la vita del pastore in quanto tale - non è furto perché essa, nel concetto del pastore barbaricino, è azione in senso proprio, mentre cessa di esser tale quando si realizza come rottura di quel sistema di certezza, di quella certezza verso la quale tende tutto lo sforzo del pastore, tutta l'azione del pastore per rompere, ad un certo punto almeno, il sistema di incertezza della vita in campagna.

Il furto in casa (e nel paese) è furto - è l'azione riprovevole che è - perché viola, **viola ed offende, ciò che la casa e il paese significano nel sistema dell'azione umana, nell'ordinarsi dell'azione come azione umana e della vita come vita umana**. Il furto dentro casa offende non per il danno patrimoniale che determina, sì per ciò che esso significa indipendentemente dal danno patrimoniale, perché offende il dovere di fedeltà all'uomo che la casa e il paese significano, perché offende l'impegno umano, l'umanità dell'impegno che fanno essere la casa e il paese ciò che sono: quel *regnum hominis* nel quale il pastore spera di realizzare, al di là del proprio destino di pastore, il proprio destino di uomo; nel quale egli reputa, finalmente, di sapere donde egli venga e dove possa egli tornare per vivere la sua vita in termini umani, con piena consapevolezza di sé e con un senso preciso del proprio essere uomo.

6.2 La comunità e l'individuo

Le pagine seguenti sul rapporto tra gruppo e individuo, sono tratte dal cap. V, dove l'autore affronta la questione del "soggetto dell'azione" nel codice della vendetta barbaricina (pp. 257-290; 257-270 per le pagine citate).

I
L'importanza che nella vita quotidiana ha tuttora il gruppo di appartenenza, è attestata - tuttora - dal modo tipico della presentazione barbaricina, per cui ancora oggi il nuovo arrivato viene conosciuto e si fa conoscere prima, e più che per sé, appunto per il parentado. "*De sos Cales ses?*" "*Di chi sei*", cioè "*A quale gruppo appartieni?*", e sottolineerei quell'essere come *appartenere, de sos Tales*, o anche *de sos de su Tale*, cioè alla famiglia dei Tali o anche del Tali dei Tali. La prima *presentazione* barbaricina, conforme a costumi remotissimi, è dunque di gruppo e solo di gruppo, i primi rapporti, **le prime relazioni umane che si possono stabilire tra uomo e uomo sono, anche negli incontri tra individui, relazioni di gruppo**: e il tipo, il tipo e l'intensità di tali relazioni sono inizialmente determinati esattamente, cioè nella loro stessa misura, dal tipo e dal grado di intensità proprio dei rapporti e delle relazioni esistenti tra i gruppi interessati. La presenza dei gruppi - anzi il peso della presenza dei gruppi nella vita quotidiana, in Barbagia, può altresì essere determinato osservando come anche la ferrea legge della ospitalità abbia a sua volta origine e fondamento nella ferrea legge dell'amicizia di gruppo, o più esattamente dei gruppi, se l'ospite appunto appartiene pur esso a tutto il gruppo ospitare e di norma viene ospitato indipendentemente dai rapporti individuali di amicizia, che possono essere esistenti o non, anzi proprio in quanto è l'uomo d'un dato gruppo: **la liturgia dell'ospitalità barbaricina non è che un momento infatti della liturgia dell'amicizia di gruppo** ed il fatto che sia, a modo suo, proprio una liturgia, lo conferma il detto popolare d'antichissima civiltà sarda, "*in ube b'hat istranzu mancaru malu, ch'est Deus*", "*dove c'è un ospite anche cattivo, lì c'è Dio*".

Naturalmente, l'amicizia di gruppo e l'ospitalità diciamo di gruppo non escludono l'amicizia e l'ospitalità individuali, ma il più delle volte queste amicizie e queste ospitalità sono esse pure condizionate ai rapporti di gruppo, nel senso, per esempio, che **non possono fiorire tra individui di gruppi nemici, cioè presi**

in un regime di *disamistade*, se non a rischio del peggio, e ciò - può essere sintomatico - anche se i gruppi nemici molto spesso e proprio per rompere le difficoltà che alla vita quotidiana vengono create dalle *disamistades*, non trovano all'atto pratico nulla di meglio che affidare direttamente a rapporti individuali, utilizzando quelli vecchi e magari creandone nuovi, il proprio destino.

Il ruolo dell'individuo nelle "*paches*" (cfr. per esempio la nota al I di questi *Studi*) è infatti sempre determinante, accade tutto sommato anche qui che proprio nella guerra il gruppo, il gruppo come pretesa di essere tutto, incontra l'individuo come valore autonomo, [...] In realtà, proprio per il suo fondamentale naturalismo, il gruppo sociale barbaricino, come gruppo umano che si pone come tale e organizza dentro una visione naturalistica dell'uomo e della vita, non poteva, inizialmente e non può - ma sempre inizialmente - non porre il rapporto tra individuo e gruppo sociale, altrimenti che nei termini in cui quel rapporto veniva per esempio definito dalla logica anch'essa naturalistica di Aristotele, [...] (Nel quadro della cultura barbaricina quel livello resta quello di una filosofia popolare, che è tutt'uno con la vita nella sua prima e immediata posizione, nella posizione originaria e fondamentale della vita quotidiana: che non conosce cioè altra riflessione e altro pensiero che quella riflessione e quel pensiero che essa è, a se medesima, come esperienza immediata. La conferma, sul piano del linguaggio, vedila proprio nell'estrema povertà di astratti propria della lingua sarda, come del resto è stato spesso e opportunamente osservato).

Tuttavia, come si diceva, il gruppo, apparentemente, è il soggetto effettivo, il soggetto inizialmente dominante tutta la vita quotidiana in Barbagia, il gruppo come famiglia, su *sambenadu*, come nome e sangue comune (più s'intende le ulteriori dilatazioni che il gruppo subisce, per rapporti posti in essere da successivi vincoli di amicizia, di fede, di comparia ecc.). Epperò, come mai e sino a che punto qui è legittimo dire che in questo codice il gruppo ha ormai una posizione che potremmo dire successiva rispetto all'individuo? Successiva, quindi, e comunque non più preminente?

Poiché nel complesso l'argomento qui implicato merita una non fuggevole considerazione, cominciamo col cercar di tracciare, sulla base delle conoscenze generali che se ne hanno, **un profilo (non altro che questo!), dell'organizzazione sociale della comunità barbaricina, per meglio intendere, di qui a poco, il significato del comportamento di questo codice nei confronti dei gruppi e degli individui**, e, ad un certo punto, di quella figura a sé che è l'ospite.

E intanto riprendiamo subito memoria di quanto, in questo codice, è stato trascritto, come vedemmo, all'**art. 2** (il dovere della vendetta obbliga tutti coloro che ad un qualsivoglia titolo vivono ed operano nell'ambito della comunità), epperò tale norma leggendo organicamente, in relazione con quanto successivamente trascritto agli **artt. 3, 5, 6**, cioè là dove si precisa che il titolare del dovere della vendetta è il soggetto offeso, come singolo o come gruppo, a seconda che l'offesa sia stata intenzionalmente recata al singolo individuo come tale, ovvero al gruppo sociale nel suo complesso organico; **che la responsabilità, appunto a seconda dei casi, può essere, di fronte a questo codice della vendetta, individuale o collettiva; che la responsabilità, invece, dell'ospite è sempre personale** e non può derivare che dalle eventuali azioni od omissioni di lui, in rapporto ai doveri particolarmente inerenti al suo stato.

Come si vede, il problema del rapporto gruppo-individuo nella comunità barbaricina, in relazione altresì al problema della responsabilità penale e in ogni caso com'è configurato nel ritmo del codice rilevato, presenta aspetti di vivo interesse ed è sufficientemente definito negli artt. sopra ricordati, anche se lo

schema che precisa la posizione degli individui e dei gruppi in questo codice non pare più rispondere - a prima vista almeno - agli schemi in cui viceversa sembra ancor oggi svolgersi quella vita quotidiana nel cui ritmo il complesso familiare continua, per tanta parte della vita, a dominare il destino del singolo. Ad ogni modo procediamo con cautela ed anzi, anche qui, riprendiamo il discorso dalle indicazioni immediate che al proposito può offrirci il testo dell'art. 2 del presente codice.

L'art. 2 del codice, infatti, è stato da noi elaborato nei termini in cui qui è trascritto (la legge della vendetta obbliga tutti coloro che ad un qualsivoglia titolo vivono ed operano nell'ambito della comunità) allo scopo di definire organicamente il problema del destinatario delle norme che regolano in Barbagia la pratica della vendetta, però curando, per quanto possibile, che le formule linguistiche impiegate lasciassero trasparire l'estrema mobilità del concetto di destinatario di norme giuridiche, nel quadro di una comunità di vita organizzata su basi consuetudinarie, e per conseguenza attenta a considerare le relazioni umane (= sociali), sempre in termini concreti. Concreti, si vorrebbe aggiungere, di quella concretezza immediata che è tale nella vita o anche, come è pur stato detto con formula molto significativa, nella sparsa concretezza della vita (e dell'esperienza).

La comunità barbaricina è quel che si dice una comunità arcaica, in quanto è una comunità tuttora impenetrata o non sufficientemente penetrata o mal penetrata dai modi di vita che storicamente caratterizzano le società più evolute. **Ma è pure una comunità consapevole sino in fondo del fatto di essere una comunità con un suo proprio sistema etico, altresì operante non solo a contatto, si addirittura all'interno di una più vasta e articolata comunità storica**, vivendo in questa più ampia comunità, in più ampio quadro culturale e, spesso, in assai divergente sistema etico.

Nel complesso ciò che definisce la comunità barbaricina non è tanto la geografia, quanto appunto, e come abbiamo spesso rilevato, **la fedeltà che la lega alle proprie tradizioni, ai valori insomma che quella determinata tradizione ha consolidati**, nel comune consenso, come tali, per giunta conservandoli intatti nel quotidiano cimento cui la vita li espone, realizzando nel vivo del proprio ritmo quel venire ogni giorno al paragone di due civiltà e due culture così diverse e così situate a diversi livelli quali sono le due civiltà che esistono e si cimentano all'interno della comunità barbaricina, in quella vitale esperienza che ogni giorno questa comunità fa ed è costretta a fare di se stessa. Il punto per altro posto in rilievo dal citato art. 2, è questo: e cioè che si può ben essere nati dentro quella comunità ed ad essa appartenere per sangue, e in quella comunità storica continuare a vivere in qualche modo, **senza che ciò equivalga, per ciò solo, a determinare una appartenenza così vincolativa alla comunità data, da essere immediatamente o almeno irrimediabilmente destinatari della legge della vendetta**.

Si pensi per intendere meglio tale situazione, allo spirito dell'art. 1, per il quale al membro effettivo della comunità barbaricina è posto il dovere di vendicare l'offesa patita.

La natura di tale dovere e quindi il suo limite sono stati precedentemente illustrati, in termini generali ed anche in termini particolari (cfr. il IV dei presenti *Studi*), anche se ciò non ci libera ora dall'obbligo di chiarire meglio. **Il dovere della vendetta, in realtà, è posto a colui il quale, vivendo e operando dentro la comunità barbaricina, ne professi integralmente il sistema etico, e per altro ne accetti integralmente il sistema di tutela e sicurezza che ne emerge**. Così ad esempio (per riprendere ora memoria di cose già ampiamente sottolineate), così ad esempio **la pressione sociale nei confronti di chi non abbia vendicato l'offesa patita, vien meno se la non vendetta di quest'uno appaia coerente con tutto il sistema di vita da lui medesimo**

testimoniato praticamente in ogni circostanza concreta della sua vita (io sono le cose che faccio). Colui il quale non si vendica perché il suo *rettificato* cristianesimo gli impedisce di odiare il nemico e comunque di rispondere con la violenza alla violenza; o colui il quale ancora non vendichi l'offesa, consapevole del fatto che l'inseguimento della "lepre" (cioè del colpevole) spetta ormai solo al "carro del re" (cioè alla giustizia dello Stato); **questi, in realtà, possono non vendicare l'offesa senza che perciò siano fatti oggetto di scarsa o cattiva considerazione sociale, se la verità del loro comportamento in quella determinata occasione risulti convalidata e confermata da un costume costante e non appaia tale per cui l'appello ad una diversa concezione di vita possa sembrare un modo come un altro per evadere alle proprie responsabilità: un modo come un altro per mascherare la dolcezza del proprio sangue.**

Per altro, quanto si è detto, anzi quanto abbiamo ora cercato di ridire per trarre nuovi pretesti del discorso, ha in questa sede un senso preciso che urge recuperare, se è vero che codesto prudente comportarsi dell'ordinamento nei confronti del titolare del dovere sancito dall'art. 1 di questo codice, deve pur avere un suo senso. La comunità e questo ordinamento che la comunità è a se medesima, conoscono esplicitamente, nell'art. 1 del presente codice, **che la situazione concreta, cioè storica, della stessa comunità è tale da non consentire attribuzioni immediate di diritti, poteri, doveri, ed obblighi**, non essendo per altro più possibile, per la stessa situazione culturale della comunità considerata, l'identificazione immediata dei membri stessi della comunità e quindi del soggetto di questo ordinamento che quella comunità è. Ma vediamo ora, brevemente, quali sono o paiono essere - per come anche li conferma questo codice - gli elementi tipici ed essenziali dell'attuale fase barbaricina, gli elementi più chiaramente emergenti dall'analisi della struttura sociologica in atto nella comunità interessata dal presente codice.

Riepilogando per altro, ma appunto brevissimamente, i **tratti essenziali del profilo della comunità barbaricina e della sua organizzazione**, per quel che riguarda gli aspetti sociologicamente più rilevanti di tale organizzazione, mi pare che possa per intanto cominciare a dirsi quanto segue:

a) La comunità barbaricina, tipicamente d'**origine** pastorale (esser pastore come titolo di nobiltà e di qualificazione essenziale, anche in termini di cultura), **si prospetta rispetto all'esterno come una comunità affatto chiusa** (secondo la terminologia bergsoniana), ovvero *ingroup*, cioè esclusiva. In quanto è una comunità chiusa, è esclusiva; **essa esclude, cioè pone anche gruppi esclusi**, ovvero *outgroup*, **assumendo nei confronti di questi ultimi tutti quegli atteggiamenti che di volta in volta sono propri delle società chiuse nei confronti degli esclusi** (per esempio, ne mette in ridicolo i costumi, ovvero assume di fronte ad essi quella formale attitudine al combattimento che molto spesso definisce l'atteggiamento delle società chiuse nei confronti degli altri).

b) Considerata nella sua **struttura culturale interna**, la comunità barbaricina, proprio con il suo chiaro *naturalismo* residuale, si presenta come **comunità del noi**, esattamente nel senso studiato, in termini di sociologia giuridica, per es. dal GURVITCH (*op. cit.*). Abbiamo già veduto questo punto, esplicitamente (e sia pur brevemente) nella introduzione al codice, ora ci occorre sottolineare come caratteristico della struttura della comunità barbaricina in quanto comunità del *noi*, che questa pure ha la sua nota caratteristica nel fatto di essere, sì, una *nuova unità non decomponibile nella pluralità dei membri*, epperò senza assumere, nei confronti di questi, atteggiamenti di opposizione. Ciò vale sia, come dovremo vedere, per quei gruppi sociali che dentro la comunità assumono la forma propria della *Joint family*; sia per gli individui.

[...] (Tutto sommato, mi pare che questa situazione della comunità barbaricina, questo essere la comunità barbaricina un *noi*, [...] spiega, dato ciò che tale fatto implica e significa nei rapporti di partecipazione che corrono tra l'unità e la pluralità dei suoi membri, **il come e il perché in questo codice il vendicatore assume la figura dell'organo**; e il come e il perché il vendicatore è concepito dalla comunità come organo; e il come e il perché il singolo vendicatore ha coscienza, nell'agire come tale, di compiere un atto spontaneo di partecipazione funzionale alla vita stessa della comunità come organizzazione. [...]).

c) Per quel che riguarda la **struttura** della sua civiltà e della sua cultura, nonostante il fatto di essere una società anche culturalmente tipicamente chiusa e caratterizzata da ampissimi residui arcaici, la comunità barbaricina è in atto una comunità in movimento; **una comunità cioè non ancora aperta, in fase però di progressiva apertura**: una società chiusa che si apre e quindi per moltissimi aspetti della sua vita, in posizione piuttosto che di società statica, di società dinamica: [...]

Il profilo sopra tracciato della comunità barbaricina, quale oggi si presenta all'osservatore più attento, ci interessa in questa sede, perché spiega molti punti della struttura del codice della vendetta che nell'ambito di quella comunità abbiamo potuto rintracciare e rilevare. D'altra parte si vorrà notare, penso, che quel profilo così chiaramente emergente da tutti gli studi settoriali che su quella comunità sono stati condotti anche e soprattutto negli ultimi tempi, ha chiara conferma nella stessa struttura del codice da noi trascritto, il cui schema organizzativo generale non manca di porre in rilievo che le caratteristiche originarie della comunità barbaricina sono esattamente quelle sopra individuate, e ciò per tutti e tre i punti nei quali abbiamo compendiato, tenendo presente il documento offertoci dall'esperienza di questo codice della vendetta, le essenziali caratteristiche della società barbaricina.

Le caratteristiche di questa socialità, come essa appare compendiata in questo codice della vendetta, ad esempio **per quel che attiene il rapporto individuo-comunità, individuo-gruppo familiare**, sono quelle espresse anzitutto negli artt. sopra ricordati come in quei punti dell'ordinamento giuridico della vendetta barbaricina nella sua attuale edizione, che meglio sottolineano, da **un lato, la permanenza del gruppo come soggetto; e dall'altro, e in pari tempo, questo deciso e decisivo farsi avanti dell'individuo in qualità di soggetto**, che meglio definisce gli elementi di novità presenti in questo codice, cioè in questa comunità pur così arcaica, rispetto al tipo tradizionale dell'organizzazione dei gruppi nella comunità naturale. Naturalmente, questo elemento di novità è quello semmai che pare più degno di sottolineatura, se significa il comparire, dentro uno schema organizzativo di tipo arcaico, dell'individuo in qualità di soggetto di diritto: di soggetto del diritto, cioè di centro autonomo di imputazione di diritti e poteri, doveri e obblighi, autonomo vogliamo dire rispetto al gruppo originario, al gruppo familiare di appartenenza, cioè rispetto a quel caratteristico soggetto della vita sociale che è per esempio la famiglia, considerata nell'ambito proprio di una cultura e civiltà giuridica di tipo primitivo.

Interessante pertanto che questo ordinamento giuridico della vendetta espresso dalla comunità barbaricina, faccia già tanto spazio all'individuo (il gruppo come vedremo resta sullo sfondo, ed anche se la sua presenza non si può ancora dire in qualche modo sfocata, certamente la sua posizione, come posizione iniziale, è qui più di secondo che di primo piano), **interessante tale circostanza perché meglio di tante altre può forse valere a render visivo il progresso che un istituto arcaico come la vendetta ha compiuto dentro la storia e la vita quotidiana di una comunità e di una cultura che, entro taluni schemi orga-**

**nizzativi piuttosto fissi, presentano tuttavia aperture e dinami-
smi affatto nuovi.**

Certo, ed è visibile, l'individuo è anche qui ancora parte di un tutto più organico (per esempio la famiglia), **al quale è naturalmente e spontaneamente integrato**, e sottolineerei entrambi gli avverbi, che sono, mi pare, piuttosto calcolati ed essenziali. E come tale, in quanto cioè parte - solo questo - di un gruppo nel cui valore ha il proprio valore (il gruppo, la famiglia, che sono appunto il *valore*), e come tale pare avere per molti aspetti un margine di libertà interna piuttosto incerto. La sua vita quotidiana, in definitiva quella che conta, è tutta condizionata dal ritmo della vita di gruppo, dal modo, in cui la vita del gruppo è regolata, all'interno, e organizzata, cioè proprio da tutto *su manizzu* della casa e dell'ovile, dalle esigenze obiettive che la casa e l'ovile, la famiglia come tutto organico, pone al suo proprio membro (la cui attività così non può essere che funzionale alle richieste dell'organismo nella sua totalità, alle richieste organiche del tutto: l'individuo è solo una risposta, colui che deve rispondere).

Per altro appare nel complesso che il margine di libertà sul quale all'interno dei gruppi particolari l'individuo può resistere ed anzi esistere come soggetto (*faber sui ipsius*), è certamente difficilmente accertabile anche perché è minimo, ma è difficilmente accertabile, se si tratta ora di penetrare organizzazioni particolari e molteplici che poi sono così spesso altrettante culture e civiltà diverse, per l'ampiezza della gamma dei livelli culturali propri - nella *sparsa* vita del concreto - di un regime culturale che registra posizioni arcaiche e primitive estremamente remote e insieme - cioè nello stesso tempo - aperture culturali nuovissime (l'analfabetismo del padre pastore e per esempio la cultura, non solo professionale, del figlio maestro, medico, avvocato o anche operaio qualificato).

In effetti quelle che sono state più sopra individuate come le note attualmente caratterizzanti la situazione propria della comunità barbaricina, **possono anche farsi valere per la famiglia barbaricina, come cioè per quella famiglia che nel proprio ritmo di vita fa esistere simultaneamente e, per quel che riguarda l'ambito proprio, persino senza conflitti, culture e condizioni umane diversissime**, alternando con estrema facilità forme di vita molto rudimentali a forme di vita civilissime, secondo una civiltà appunto non più contadina (o pastorale o rurale) ma già urbana, se non anche addirittura metropolitana.

Se infatti occorresse porre un'ipotesi relativamente al margine di libertà che il gruppo familiare concede al singolo componente, mi par necessario a questo punto assumere che in ipotesi **non potrà per ora parlarsi che di un margine - di una misura - estremamente variabile, a seconda dei livelli di cultura e di civiltà presenti simultaneamente nella singola famiglia, nel singolo gruppo**. Tuttavia, qualunque sia per essere il margine di autonomia che all'interno del singolo gruppo è fatto, direi istituzionalmente, all'individuo, la considerazione che di questo individuo fa questo ordinamento giuridico della vendetta che abbiamo rilevato, pare essere ormai assoluto, totale: si noti che lo stesso riferimento al gruppo, quando esso interviene nel presente codice, è in definitiva sempre un riferimento mediato, un riferimento che passa, se così si può dire, attraverso l'individuo, un riferimento mediato, tra la comunità e il gruppo chiuso, dalla posizione autonoma dell'individuo, dalla autonomia che l'ordinamento attribuisce all'individuo rispetto al proprio gruppo di appartenenza.

Così titolare del dovere della vendetta è il soggetto offeso, anzitutto come singolo e, solo in quanto si diano particolari condizioni, come gruppo (considerato tuttavia come soggetto, nella sua singolarità e individualità), al quale però non è lasciato, rispetto a questo codice, nessun margine di libertà mag-

giore di quello lasciato all'individuo. (È da dire, almeno tra parentesi, che il problema del rapporto di questi gruppi minori e particolari che sono i gruppi familiari e quelli ad essi assimilati o assimilabili nello schema organizzativo della comunità barbaricina, con la comunità in quanto tale, dovrebbe presentare, proprio a questo punto notevole e particolare motivo di interesse. Si tratterà di porre in termini giusti **il problema dell'autonomia dei singoli gruppi rispetto a quell'ordinamento che è la comunità barbaricina**, [...]).

II

[...] Il rapporto individuo-gruppo ad ogni modo definisce dunque un problema interno ai singoli gruppi (minori o particolari) nei quali la comunità barbaricina si articola.

[...] Abbiamo così, in conseguenza di questa situazione, che nel complesso la comunità barbaricina, come appare pure in questo codice della vendetta, precisa e disciplina giuridicamente il proprio atteggiamento nei confronti del gruppo organizzato in quanto tale (e in quanto tale avente rilevanza nei confronti dell'ordinamento giuridico dal quale esso gruppo deriva la propria autonomia, sia soggettivamente che oggettivamente), **in modo però non automatico, da un lato ponendo in primo piano l'individuo (la responsabilità è fondamentalmente personale); e dall'altro assimilando altresì la situazione del gruppo alla condizione dell'individuo quando tuttavia i rapporti di fatto pongano appunto un problema di gruppo**. E ciò a sua volta sia dal punto di vista della responsabilità, [...] Mi pare che sia anche questo un fatto di grande rilievo per sottolineare il grado di civiltà giuridica raggiunto dalla pratica della vendetta in Barbagia, un fatto anche questo di grande rilievo per sottolineare come questo codice, pur ordinandosi intorno ad un istituto arcaico come la vendetta e pur emergendo da una cultura ancora in gran parte di tipo naturalistico, giunga tuttavia ad esprimersi con una logica giuridica tutt'altro che di tipo arcaico e non più in ogni modo rigidamente meccanicistica quale solitamente è, o pare essere, la logica giuridica propria delle culture rigidamente naturalistiche. Cosa, quest'ultima, visibilmente sottolineata dalla stessa prudenza (giuridica) con cui il presente codice afferma che il dovere della vendetta e la legge che disciplina tale vendetta, vincolano chiunque viva ed operi nell'ambito della comunità in quanto tale, introducendo, con ciò, nel proprio schema organizzativo un principio estremamente aperto e *liberale*, per cui avremo che **sarà appunto l'individuo, dentro questo ordinamento, a dover effettivamente decidere del proprio destino**. Infatti perché sussista il dovere della vendetta, per essere soggetto del dovere della vendetta, non basta che io appartenga per diritto di nascita a quella comunità (né occorre, perché vi appartenga, che vi sia nato); **occorre che io effettivamente viva ed operi in quella comunità dirigendo altresì tutto il mio comportamento secondo il sistema etico che presiede e dirige tutto il comportamento, individuale e collettivo (o sociale), della comunità come tale, della comunità come ordine e legge a se medesima**.

Il concetto espresso dalle parole: vivere ed operare ad un qualsivoglia titolo nell'ambito della comunità, ha in definitiva questo significato, infatti, e va inteso e integrato in questi termini: vivere ed operare nell'ambito della comunità, riconoscendone come valido tutto il sistema di vita e quindi accettando, al limite, lo stesso obbligo della vendetta come principio fondamentale di tutela giuridica, in quel sistema. L'espressione aggiuntiva, "*a qualsivoglia titolo*", è stata imposta dalla necessità di accentuare **l'estrema mobilità del modo di appartenere alla comunità** e quindi, ad esempio, per introdurre nel discorso un caso limite molto importante al riguardo, e quasi fondamentale per la comprensione del sistema, quel caso che è, appunto, l'ospite, o, con termine più libero ed esteso, il *forestiero*.

INDICE

A DIZIONARIO DI TEOLOGIA FONDAMENTALE (DIRETTO DA RENÉ LATOURELLE - RINO FISICHELLA), VOCE "INCULTURAZIONE", PP. 576-593.

a Problematica

- a Semantica del termine
- b Fondamento biblico-teologico
- c Nuova coscienza della necessità di una inculturazione
- d Elementi indispensabili per una evangelizzazione inculturata
- e Dati elementari di un modello di inculturazione

f Inculturazione del vangelo

- f Le lezioni della storia
- g Nuovi aspetti dell'inculturazione
- g Criteri dell'inculturazione
- h Estensione dell'inculturazione

I DIZIONARIO DI TEOLOGIA FONDAMENTALE (DIRETTO DA RENÉ LATOURELLE - RINO FISICHELLA), VOCE "EVANGELIZZAZIONE DELLA CULTURA", PP. 415-426

i Evangelizzazione della cultura

- i La cultura come campo di evangelizzazione
- i Una lunga esperienza di evangelizzazione della cultura
- j Un rinnovato approccio all'evangelizzazione
 - j (a) Rottura tra fede e cultura
 - j (b) L'éthos da evangelizzare
 - j (c) Conversione delle coscienze e delle culture
- k La sfida della cultura di massa
- k La modernità come cultura

k (III) Nuova evangelizzazione

- l A chi si rivolge la nuova evangelizzazione
- l Come rievangelizzare le culture?
- m Un'antropologia aperta allo Spirito
- m Per la redenzione delle culture

I ORALITÀ E LINGUA SARDA

I DALL'ORALE ALLO SCRITTO, DALLO SCRITTO ALL'ORALE?

SU UN AUSPICATO RUOLO DELLA CHIESA NELL'ATTUALE DIBATTITO SULLA LINGUA SARDA.

1 Prima parte : dall'orale allo scritto?

- 1 "Impero" romano e "Europa"
- 2 L'esempio più recente dell'Irlanda e il ruolo delle istituzioni, soprattutto scolastiche
- 2 Il ruolo delle famiglie nell'esperienza del bilinguismo promosso dal "Native American Languages Act"
- 2 Il ruolo eventuale della Chiesa o di una lingua "rituale"
 - 3 Considerazioni linguistiche e culturali

- 3 Considerazioni a partire dalla teologia
 - 3 Il termine “inculturazione”
 - 4 Due tappe indispensabili e preliminari: “tradurre” e “interpretare”.
 - 4 Duplice compito dei cristiani rispetto alla cultura.
 - 4 iv) Reciproco arricchimento tra “fede” e “cultura”.
 - 4 Estensione dell’inculturazione al tempo presente.
- 4 Conclusioni circa il ruolo della Chiesa
 - 4 Prima tappa: Traduzione
 - 5 Seconda tappa: Interpretazione
 - 5 Terza tappa: Formazione di una cultura cristiana locale
- 5 **Seconda parte: dallo scritto all’orale?**
 - 6 Perdurante interrelazione tra “mentalità orale” e “mentalità letteraria”
 - 6 Non solo fedeltà al passato, ma fedeltà al presente e al futuro
 - 6 Il ruolo della “parola”
- 7 **Presenza e applicazione del concetto di “inculturazione” nel Concilio Plenario Sardo**
 - 7 **Il capitolo introduttivo. La “teoria”**
 - 9 **Il testo. La “pratica”**
 - 9 Istituti di Scienze Religiose
 - 10 La formazione nella Facoltà Teologica e nel Seminario Regionale
 - 11 La pietà popolare
 - 11 Il ruolo dei beni culturali
 - 12 Inculturazione e violenza
- 13 **IL CONCETTO DI “IDENTITÀ SARDA” NEL CONCILIO PLENARIO SARDO**
 - 13 **Identità come “segno di speranza**
 - 13 **Unità nella diversità: ricchezza e chiamata**
 - 14 **Il popolo sardo**
 - 15 **L’identità “peculiare”: affermazioni forti, ma generiche**
 - 16 **Alcune identità peculiari principali più “identificate”**
 - 17 La famiglia
 - 17 La donna nella società, nella famiglia, nella Chiesa
 - 17 La formazione al dialogo e al perdono
 - 18 Antiche e nuove violenze
 - 20 Una forma particolare di violenza: gli incendi
 - 21 **Altre identità peculiari più “descrittive” di singole situazioni**
 - 21 Parte Prima. La Chiesa nelle sue varie componenti
 - 21 Assenteismo maschile
 - 21 Nuove aggregazioni che interpretano le diverse situazioni culturali
 - 21 Nuove condizioni culturali nel discernimento vocazionale
 - 22 Istituti Religiosi e comprensione adeguata della cultura locale
 - 22 I Seminari minori e la conformità geografica e culturale dell’Isola
 - 22 La tradizione delle Foranie e le nuove situazioni
 - 22 Parte Seconda. La missione evangelizzatrice della Chiesa
 - 22 Le feste locali e patronali
 - 23 Nuove identità privatistiche nella situazione giovanile

- 38 Il ciclo della Settimana Santa
- 38 La festa
- 38 Il Carnevale
- 38 Alcuni sincretismo cristiano-pagani
 - 38 Il ciclo di San Giovanni
 - 38 Il caso della Sartiglia
- 38 La politica culturale della Chiesa
- 38 La dimensione magica del folklore religioso
- 38 I rituali dell'Argia
- 38 Il magico e le sue estenuazioni
- 38 Magia minore
- 38 Conclusioni**
- 39 ANTOLOGIA DA PIGLIARU, "LA VENDETTA BARBARICINA" (1959)**
 - 39 Naturalismo e pessimismo**
 - 42 La comunità e l'individuo**