

LA NOSTRA EVANGELIZZAZIONE È REALMENTE UN DIALOGO CON I POPOLI E LE CULTURE?

Prof. Nicoletta Gatti

La domanda che mi è stata affidata è complessa: richiederebbe, infatti, una riflessione sul significato di 'evangelizzazione', 'culture', 'dialogo' e soprattutto, dato la missione specifica della FBC, sul ruolo della Parola nell'evangelizzazione e nel dialogo interculturale.

Mi permetto quindi di spezzare il tema in due domande: affronterò la prima in modo sintetico per soffermarmi più a lungo sulla seconda:

1. Quanto 'biblica' è la nostra evangelizzazione?
2. Quanto interculturale è la nostra evangelizzazione biblica?

QUANTO 'BIBLICA' È LA NOSTRA EVANGELIZZAZIONE?

Comincio sottolineando un dato ormai evidente: dalla pubblicazione della *Dei Verbum* (1965), passando attraverso il Catechismo della Chiesa Cattolica (1992; CC: 103; 105; 133), il Sinodo sulla Parola e la conseguente esortazione apostolica *Verbum Domini* (2010) ——— ripresa nella *Evangelii Gaudium* (2013) e nella *Veritatis Gaudium* (2017) ——— l'annuncio della Chiesa ad intra (pastorale) e ad extra (evangelizzazione) dovrebbe essere fondato nella Scrittura. Come esempio, cito soltanto i nn. 174-175 della *Evangelii Gaudium*:

174. Non solamente l'omelia deve alimentarsi della Parola di Dio. Tutta l'evangelizzazione è fondata su di essa, ascoltata, meditata, vissuta, celebrata e testimoniata. La Sacra Scrittura è fonte dell'evangelizzazione. ... È indispensabile che la Parola di Dio «diventi sempre più il cuore di ogni attività ecclesiale».

175. L'evangelizzazione richiede la familiarità con la Parola di Dio e questo esige che le diocesi, le parrocchie e tutte le aggregazioni cattoliche propongano uno studio serio e perseverante della Bibbia, come pure ne promuovano la lettura orante personale e comunitaria.

Il fatto che questo concetto sia stato continuamente ribadito dal 1965 fino ad oggi nei documenti del magistero, l'istituzione della Domenica della Parola (*Aperuit Illis* 2019) e di ministeri a servizio della Parola (*Antiquum ministerium* 2021) indica che si tratta di una meta ancora lontana.

In alcune realtà il cammino è ai blocchi di partenza: la pastorale biblica è purtroppo ridotta all'aggiunta di qualche simbolo durante la liturgia della domenica della Parola o alla produzione di "libretti" per la settimana dedicata alla Parola; in altre realtà, invece, questa consapevolezza ha generato iniziative interessanti ed innovative. In alcune realtà, il 'mercato' offre un numero considerevole di strumenti catechetici e formativi a tutti i livelli; in altri non esiste nulla. Ovunque lo sviluppo dipende ancora, purtroppo, dalla sensibilità del vescovo o del presbitero di turno e spesso cambia con l'avvicinarsi di vescovi e parroci.

Il problema è reso ancora più complesso dalle contraddizioni presenti all'interno delle nostre società e comunità ecclesiali, caratterizzate da «un ripiegamento verso un'educazione alla fede cristiano-cattolica verso devozionismo tradizionali e arroccamenti dottrinali d'altri tempi»¹. Ritengo con Borghi che tre domande debbano accompagnare la riflessione nelle nostre comunità:

1. La catechesi parrocchiale è realmente biblica o troppo spesso ancora dottrinalistica?
2. Le celebrazioni eucaristiche sono momenti senza i quali effettivamente non si riesce a vivere?
3. Le iniziative di solidarietà sociale ed economica sono ispirate da una lettura adulta e aggiornata delle Scritture Bibliche?²

Le risposte, naturalmente, richiedono una riflessione di ampio respiro e contestualizzata che dovrebbe costituire il punto di partenza per ogni programmazione pastorale. Lasciando aperta la riflessione, passo alla seconda domanda.

QUANTO INTERCULTURALE È LA NOSTRA EVANGELIZZAZIONE BIBLICA?

La consapevolezza espressa da EG, 69 ——— «È imperioso il bisogno di evangelizzare le culture per inculturare il Vangelo» ——— è uno dei doni del Concilio Vaticano II, riproposto in tutti i seguenti documenti del magistero. Il popolo di Dio, infatti, «si incarna nei popoli della terra, ciascuno dei quali ha la propria cultura» (EG, 115). È chiara anche la consapevolezza che «...il cristianesimo non dispone di un unico modello culturale, bensì, restando pienamente se stesso, nella totale fedeltà all'annuncio evangelico e alla tradizione ecclesiale, esso porterà anche il volto delle tante culture e dei tanti popoli in cui è accolto e radicato» (EG 116).³ Purtroppo il processo di trasformazione di queste intuizioni in un cammino di evangelizzazione "interculturale" radicata nella Scritture ha sperimentato e continua a sperimentare molte resistenze.

Ci sono stati, naturalmente, tentativi importanti. Ricordiamo che il sintagma *esegesi interculturale* ha fatto il suo ingresso nelle aule del Pontificio Istituto Biblico, nell'anno accademico 1978/79 in un seminario del Prof. Fritzleo Lentzen-Deis SJ, sulla scia della "Lettera sull'inculturazione" inviata da P. Arrupe, Preposito Generale della Compagnia di Gesù, il 14 maggio 1978. Nell'anno accademico 1981/82 a Francoforte, Lentzen-Deis offrì il primo corso di esegesi interculturale. Nel 1986, un coraggioso candidato latino-americano, Dr. Sanchez Roman, discusse la prima e forse ultima tesi di dottorato al Pontificio Istituto Biblico dove l'esegesi interculturale venne utilizzata come approccio

¹ Ernesto Borghi, "Per una vera pastorale della Chiesa cattolica: terreni, esigenze, prospettive," in *L'animazione biblica dell'intera pastorale: Fondamenti, approfondimenti e prospettive*, ed. Xavier Matoses, Guido Benzi and Shaji J. Puykunnel (Roma: LAS, 2000), 159-174.

² Borghi, "Per una vera pastorale," 161-165.

³ Giovanni Paolo II, [Lett. ap. Novo Millennio Ineunte \(6 gennaio 2001\)](#), 40: AAS 93 (2001), 294-295.

ermeneutico. Nel 1989, Lentzen-Deis con un gruppo di studenti inizia il progetto di ricerca internazionale *Interkulturelle Exegese*, diffuso in diversi paesi del mondo.

Nonostante queste iniziative e gli approcci interculturali teorizzati e sperimentati nel 'sud' del mondo, negli ambienti accademici occidentali e pontifici hanno continuato a dominare i metodi storico-critici, negando il diritto di esistere ad altre voci e ad altre modalità interpretative. Aggiungo che l'irrelevanza del metodo per i non addetti ai lavori e, soprattutto, per la vita della comunità dei lettori, ha contribuito di fatto a rinchiudere la Scrittura in un ghetto di specialisti⁴.

La situazione è lentamente mutata negli ultimi decenni, quando una molteplicità di metodi e prospettive hanno fatto irruzione nel mondo accademico, come testimonia il secondo capitolo della "Interpretazione della Bibbia nella Chiesa," di cui stiamo celebrando il trentennale.⁵ L'esegesi ha assunto la consapevolezza dell'*intentio lectoris*, del destinatario della comunicazione, focalizzando la propria attenzione sull'atto della lettura come «appropriazione, applicazione, riproduzione, trasposizione, traduzione»⁶ del testo, entro l'orizzonte culturale del lettore. Il senso del testo, «quell'incompiuto di Dio che ancora attende di compiersi per nuovi interlocutori»⁷, non può essere perciò ricercato soltanto all'origine, nelle tradizioni che lo hanno generato, nella storia che lo ha reso ciò che è, ma nella «fusione di orizzonti» tra testo e lettore⁸.

L'interpretazione deve, dunque, essere concepita, come un incontro vivo ed attuale, un patto tra due competenze, quella del lettore e quella del testo⁹. Il senso del testo nasce, dunque, dal *dialogo* tra il testo stesso ed il suo lettore¹⁰ perché la Sacra Scrittura è un invito al *midrash*, alla ricerca attiva e responsabilizzante¹¹. Attraverso la lettura, aggiungendo il suo proprio orizzonte il lettore partecipa

⁴ Werner Kahl, "Intercultural Hermeneutics – Contextual Exegesis: A model for 21st Century Exegesis," *International Review of Mission* LXXXIX, no. 354 (2000): 421-433.

⁵ Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993), 30-65.

⁶ R. Vignolo, "Metodi, ermeneutica, statuto del testo biblico. Riflessione a partire da «L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa (1993)», in G. Angelini (ed.), *La rivelazione attestata. La Bibbia fra Testo e Teologia*, Fs. C. Martini (Milano: Glossa, 1998), 29.

⁷ P. Sequeri, "La struttura testimoniale delle scritture sacre: teologia del testo," in *Ibidem*, 3-28, 6.

⁸ H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, 356-357. 423-433. 456.

⁹ Il testo, inoltre, «non presuppone soltanto un lettore competente ma contribuisce lui stesso a crearlo nel corso della lettura, invitandolo ad un'attività di cooperazione ricognitiva e inventiva del senso»; cfr. R. Vignolo, "Metodi, ermeneutica," 59. Cf. U. Eco, *Lector in Fabula* (TasB.S 27; Milano: Bompiani, 1979), 51-56; W. Iser, *L'atto della lettura. Una teoria della risposta estetica* (Bologna: Mulino, 1987), 54. 73-78.

¹⁰ Con questo, non s'intende postulare che il testo sia suscettibile di infinite interpretazioni. Come mette in evidenza U. Eco, *I limiti dell'interpretazione* (Milano: Bompiani, 1990): «I limiti dell'interpretazione coincidono con i diritti del testo» (p. 14). Infatti, «Un testo è un organismo, un sistema di relazioni interne che attualizza certi collegamenti possibili e ne narcotizza altri. [...] Spesso i testi dicono più di quello che i loro autori intendevano dire, ma meno di quello che molti lettori incontinenti vorrebbero che dicessero» (p. 107). Cf. R. Vignolo, "Metodi, ermeneutica," 72-75.

¹¹ Sembra interessante notare come studiosi come Bakhtin, Morson ed Emerson, vedono proprio nella categoria *dialogo* la possibilità di evitare la dicotomia tra *intentio operis* ed *intentio lectoris*. Sintetizzando la loro posizione, H.C. White, "The Trace of the Author in the Text," "Semeia" 71 (1995), 57, definisce il rapporto lettore-testo «dialogic event», capace di superare ogni forma di dogmatismo e di relativismo interpretativo. Per approfondire le loro posizioni, cf. M.M. Bakhtin, "Art and Answerability," in M. Holquist and V. Liapunov (eds.),

alla rivelazione, divenendo lui stesso scriba. Utilizzando una immagine antica, «le parole divine crescono con chi le legge»¹².

La Scrittura stessa ci offre esempi ripetuti di questo processo interculturale. Per esempio, “raccontando” Dio agli uomini e donne del suo tempo, il profeta Osea utilizza immagini tratte dalla realtà concreta degli ascoltatori: stile di vita, abitudini alimentari, feste, vita familiare¹³. Parlando agli Ateniesi, Paolo condivide il loro luogo d’incontro, cita i loro poeti e filosofi e valorizza la loro pietà¹⁴.

Credo che tutto questo offra uno stimolo a percorrere con decisione la strada di una lettura ‘interculturale’ della Scrittura. Ciò richiede di raggiungere le radici culturali dei popoli ——— la visione spirituale dell’universo, il senso sacrale dell’uomo e della storia, la concezione comunitaria e solidale della famiglia e della società, il senso dell’accoglienza, le paure, le domande... ——— tale da trasformarla in *Parola incarnata* nelle culture e tradizioni dei popoli¹⁵. Come, infatti, ricorda Menanparampil, «L’inculturazione comincia quando il Vangelo si scopre in una cultura, accettando il volto di Dio già presente e rigettando i volti che non riflettono il Dio della nostra fede. È un modo di scoprire Dio in una comunità, in una cultura e in una famiglia umana»¹⁶. In questo processo, l’incontro con la Parola arricchisce la cultura, la trasforma, la rimodella in modo che ne scaturisca una “nuova creazione,” mentre la Parola stessa «assume le caratteristiche proprie di una cultura, si esprime in modo a essa connaturale, con conseguente arricchimento di espressione della fede»¹⁷. Se questo non avviene, il cristianesimo continuerà a essere straniero e le varie forme di adattamento di elementi culturali saranno limitate a una sorta di cosmesi, incapace di generare una modalità di appartenenza a Cristo realmente inculturata.

Se l’esegesi ufficiale è rimasta troppo a lungo indifferente a questi sviluppi e li ha spesso relegati nel campo pastorale, uno sviluppo molto interessante è avvenuto nelle periferie accademiche: America-Latina, Asia e Africa.

In Africa, il continente dove vivo, partendo dalla convinzione che il contesto sociale, economico, politico e religioso costituisce la carne del Verbo (Gv 1,14), sono stati sviluppati diversi metodi e approcci per incarnare la Parola nel continente africano: ricordo tra gli altri, i diversi approcci di ermeneutica interculturale (Ukpong; Loba-Mkole) l’approccio comunicativo e dialogico (Ossom-Batsa), Mother

Art and Answerability. Early Philosophical Essay by M.M. Bakhtin (Austin 1990), 1-3; G.S. Morson and C. Emerson, *Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaic* (Stanford, 1990).

¹² «Quia divina eloquia cum legente crescunt», Gregorio Magno, *In Hiez.* 1, 7, 8: PL 76, 843. Cf. N. Gatti, *...perché il «piccolo» diventi «fratello».* *La pedagogia del dialogo nel cap. 18 di Matteo* (TG.T 146), Roma 2007, 25-45.

¹³ N. Gatti e G. Ossom-Batsa, “Per dire Dio: Letture interculturale delle immagini di Dio in Osea,” *Urbaniana University Journal* 69, no. 2 (2015): 201-223.

¹⁴ Cfr. Dirk Wördemann, “Paul and the Philosophers: Intercultural Communication in Hellenistic Athens (Acts 17:18),” *Ghana Journal of Religion and Theology* 12, no. 1-2 (2022): 79-96.

¹⁵ Preferisco utilizzare il termine incarnazione per esprimere la necessità di procedere *oltre* l’inculturazione, di raggiungere le radici culturali dei popoli per porle in dialogo con il Dio rivelato nelle Scritture d’Israele e nella persona del Figlio Gesù. Cf. E.J. Penoukou, *Eglise d’Afrique: propositions pour l’avenir*, Paris 1984, pp. 51-54; Cfr. M. Amaladoss, *Oltre l’inculturazione. Unità e pluralità delle Chiese* (Bologna: EMI, 2000).

¹⁶ T. Menanparampil, “Inculturation of the Sacred Liturgy in Asia: Possibility and Problems,” *Vidyajoti Journal of Theological Reflection* 73 (2000), 91-92.

¹⁷ G. Pasqualetti, “Inculturare la liturgia a partire dall’esperienza,” *Ad Gentes. Teologia e Antropologia della missione* 14 (2010), 238.

Tongue Hermeneutics (Bediako, Ekem), Contextual Bible Study (West, Anum), etc. Grazie al contributo di tanti, il cristianesimo è diventato gradualmente una "religione africana" ed è cresciuto in modo esponenziale¹⁸.

Non mancano tuttavia le sfide:

1. L'eccessiva enfasi sul contesto e sulla cultura, talora concepita in modo anacronistico, «rischia di generare una "teologia pseudo-biblica", non concretamente fondata sulle Scritture»¹⁹.
2. Il crescente "abisso" tra la lettura accademica e quella popolare della Bibbia. Le cause di questo difficile rapporto sono diverse e complesse, ma ne abbiamo già individuata una: l'esegesi "scientifica", così come si è sviluppata dall'impiego dei metodi storico-critici, è divenuta sempre più impermeabile all'ermeneutica. Di conseguenza, il testo biblico è diventato essenzialmente "muto per il presente".
3. La diffusione capillare della lettura fondamentalista, che colma la distanza dell'esegesi ufficiale dalla comunità ecclesiale. Il suo accesso immediato alla Parola e la sua capacità di offrire risposte dirette ai problemi della gente sono la ragione della sua enorme popolarità²⁰. La preoccupante frammentazione del cristianesimo africano in una moltitudine di chiese e sette è una possibile conseguenza di questo disagio ermeneutico.

In questo contesto, come possiamo sviluppare un'interpretazione che sia al tempo stesso rispettosa del testo biblico e significativa per una cultura specifica? È possibile dare una lettura del testo che non costituisca «una sorta di suicidio intellettuale»²¹ ma sia rilevante per l'esistenza quotidiana delle persone? In sintesi, è possibile integrare la serietà della ricerca e del pensiero, con la vitalità e il calore di una Parola che non torna a Dio senza aver portato frutto (Is 55,11)?

Per rispondere a questa domanda dobbiamo riflettere su alcuni presupposti.

1. Il processo interpretativo si caratterizza come dialogo tra mondi culturali, come interscambio tra la cultura generatrice del testo e la cultura d'accoglienza. In altri termini, il processo ermeneutico, è bi-

¹⁸ See E. Mburu, *African Hermeneutics* (Carlisle: Hippobooks, 2019); E. Anum, "The Usage of the Bible in African Missionary History: The Legacy of the New Testament Usage that Lingers on in Africa," *Ghana Bulletin of Theology* 1 (2006), 69-82; K. Bediako, "Biblical Exegesis in the African Context: The Factor and Impact of the Translated Scriptures," *Journal of African Christian Thought* 6 (2003), 15-30.

¹⁹ G. Ossom-Batsa, "African Interpretation of the Bible in Communicative Perspectives," *Ghana Bulletin of Theology* 2 (2007): 99

²⁰ «For the growing churches of the global South, the Bible speaks to everyday, real-world issues of poverty and debt, famine and urban crisis, racial and gender oppression, state brutality and persecution. The omnipresence of poverty promotes awareness of the transience of life, the dependence of individual and nations on God and the distrust of the secular order». Philip Jenkins, *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 7.

²¹ Pontifical Biblical Commission (PBC), *The Interpretation of the Bible in the Church* (Rome: Libreria Editrice Vaticana, 1993), 69-72; J. Kwabena Asamoah-Gyadu, *Contemporary Pentecostal Christianity. Interpretation from an African Context* (Accra: Regnum Africa, 2013), 161-178.

polare, e rimane incompiuto fino a quando un determinato testo è 'compreso' — ri-espresso e reso rilevante — nella cultura di ricezione²².

2. Il dialogo testo-contesto tocca aspetti diversi, talora inattesi, iniziando dall'affinità culturale del testo. Per fare un esempio, mentre in Europa, difficilmente il libro del Levitico attrae i lettori, in Ghana è uno dei testi più popolari, da cui pastori e profeti attingono i loro sermoni domenicali e gente comune slogan da esporre con orgoglio su mezzi di trasporto, negozi, abitazioni e prodotti alimentari.²³ Un altro esempio è dato dall'uso del 'sangue' come chiave ermeneutica per la comprensione del mistero pasquale: ne consegue che la lettera agli Ebrei è di gran lunga il testo più citato nella celebrazione del Venerdì Santo a scapito dei più "scarni" racconti evangelici.

Comprendere un testo richiede pertanto un doppio cammino: esegetico, come dialogo con il testo nel proprio contesto di proferimento, ed interpretativo, come contestualizzazione nella cultura di ricezione²⁴. Delineare le modalità del processo di ricezione delle Scritture d'Israele nel vissuto di altri mondi culturali rimane una sfida aperta, poiché si tratta di una relazione composita e fluida, caratterizzata da vicinanza e alterità²⁵.

Nell'ultima parte del mio intervento vorrei proporvi un modello elaborato nel mio dipartimento, con colleghi e studenti, e utilizzato nella nostra pastorale biblica ecumenica.

UNA PROPOSTA: INTERCULTURALITÀ COME DIALOGO

Il nostro cammino è scandito in tre passi: esegesi del testo che culmina nella ricerca della chiamata all'azione del testo nel proprio contesto di proferimento; esegesi della realtà e dialogo/*engagement* tra testo e realtà²⁶.

Il punto di partenza risiede nella convinzione che la Parola di Dio contiene una chiamata all'azione, alla partecipazione attiva e responsabile. Facendosi 'Parola' Dio si auto-comunica, plasmando nel

²² Cf. W.R. Tate, *Biblical Interpretation. An Integrated Approach* (Peabody, MA: Hendrickson, 2008), 2; J. Brown, *Scripture as Communication. Introducing Biblical Hermeneutics* (Grand Rapids, MI: Baker, 2007), 232-251.

²³ Al contrario, un testo molto caro alla cultura occidentale come il sermone della montagna è stranamente assente perché percepito estraneo alla realtà culturale, per il suo 'elogio' della povertà e l'invito a un perdono incondizionato.

²⁴ Brown utilizza il termine re-contestualizzazione, dato che: «the messages of the biblical authors were already contextualized for their audiences», J. Brown, *Scripture as Communication*, 232. Tuttavia, come puntualizza Green, «We do not invite the text into a transformation of its original meaning, into a new application geared toward our thought forms; rather, the text invites us into a transformation of allegiances and commitments, which will manifest itself in behaviours appropriate to our social world» J. Green, "Practicing the Gospel in a Post-Critical World: The Promise of Theological Hermeneutics," *Journal of Evangelical Theological Society* 47 (2004), 392.

²⁵ Come suggerito da Ricoeur, mentre ad un primo superficiale contatto il lettore sperimenta una comunicazione diretta ed immediata (prima *naïveté*), in un secondo momento cresce la consapevolezza di una distanza tra il mondo del testo ed il proprio mondo, necessaria per una più matura riappropriazione della Scrittura, come familiare ed accessibile ma appartenente a un mondo 'altro' (seconda *naïveté*). Cf. P. Ricoeur, *Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language* (Toronto: University of Toronto, 1977), 318; Ricoeur, *Rule of Metaphor*, 213-222; Idem, *Time and Narrative*, Vol. 3 (Toronto: University of Toronto, 1988), 213-222.

²⁶ Cfr. Ossom-Batsa, "African Interpretation," 91-104; N. Gatti and G. Ossom-Batsa, *Journeying with the Old Testament* (Das Alte Testament im Dialog, 5; Frankfurt am Main: Peter Lang, 2011), 175-180.

contempo una comunità capace di interagire con Lui. Per questo l'ascolto della Parola coinvolge il lettore utilizzando modalità diverse, talvolta violente come la lotta corpo a corpo imposta a Giacobbe (Gn 32,24-32), talora delicate come la voce del silenzio in cui Elia percepisce la presenza di Dio (1Re 19,11-13). In altri termini, in ascolto dei testi sacri il lettore 'incontra' gli atti linguistici di un Dio che informa, comanda, ammonisce, consola. Questi atti illocutori fanno parte del progetto perlocutorio di formare la comunità che li riceve, creando una relazione²⁷.

Vorrei offrire soltanto due esempi di questi cammini possibili tratto da ricerche in corso. Il primo mostra come la lettura interculturale del testo può suggerire cammini inaspettati di trasformazione personale e sociale; il secondo, individua nel testo biblico un esempio da seguire nel cammino di incarnazione dell'annuncio evangelico nella cultura.

ISAIA 56 E IL DRAMMA DELL'INFERTILITÀ²⁸

Nella maggior parte delle culture del Ghana, la sterilità sia maschile che femminile, è ritenuta una maledizione e il segno di vita infruttuosa²⁹. Le persone e le coppie che rientrano in questa categoria sono discriminate in società in cui la generazione 'fisica' è considerata un elemento fondamentale non solo per la vita 'presente' ma anche per continuare a esistere dopo la morte, nel mondo degli 'antenati'³⁰.

La situazione non cambia per coloro che hanno abbracciato il cristianesimo. Le coppie senza figli sono spesso emarginate e sottoposte a un forte stress emotivo. Inoltre, in un ambiente come il Ghana, in cui il vangelo della prosperità è il principale 'approccio teologico' e il 'miracle baby' la prova della fede, le coppie sterili sono spesso considerate maledette da Dio e/o possedute da Satana³¹. Preghiere, digiuni, 'crociate' per la fertilità, ecc. sono integrati da consultazioni e esorcismi per 'liberare' la coppia dal 'male' o dal 'maleficio' responsabile della loro infertilità. Inoltre, lo stigma legato alla sterilità e al suo trattamento condanna queste coppie al silenzio.

²⁷ Per questa ragione, noi crediamo che la contestualizzazione del messaggio debba avvenire a tre livelli: locutorio (traduzione), illocutorio (chiamata all'azione) e perlocutorio (effetto inteso). La riproduzione di un atto locutorio in un diverso ambiente può provocare un significato estraneo all'intenzione dell'autore. Ciò richiede un'attenzione particolare alla modalità di trasferimento di una locuzione da un contesto all'altro poiché possa continuare ad essere fedele all'intenzione dell'autore. Cfr. J. Brown, *Scripture as Communication*, 252-273.

²⁸ Quanto segue è tratto da: N. Gatti and G. Ossom-Batsa, "The Drama of Infertility: Reading Isa 56:1-8 from a Krobo Perspective," *Horizon in Biblical Theology* 40, no. 2 (2018): 115-140.

²⁹ M.A. Oduyoye, "Coming Home to Myself," in *Liberating Eschatology: Essays in Honour of Letty M. Russell*, eds. A Farley and S. Jones (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1999), 105-120.

³⁰ Il problema è antico e comune a tutte le culture: ad esempio, nel V secolo Giovanni Crisostomo scriveva che una figlia è fonte di molte notti insonni per il padre, perché egli si preoccupa che possa essere sterili, non sposata o ripugnante per il marito (John Chrysostom, *De sacerdotio* 3.16.318). Un proverbio cinese dice che ci sono tre modi in cui si possono disonorare i propri genitori, e la mancanza di figli è il primo. C.R. Moss and Joel S. Baden. *Reconceiving Infertility. Biblical Perspectives on Procreation and Childlessness* (Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2015), 6.

³¹ For example, Apostle Adongo Joseph (International Prophetic Centre) organized on the 7-8 April 2017 a "Miracle Babies Conferences." <https://www.facebook.com/Adongojosephgrace/videos/1479439852130970/>

Questo tipo di costruzione dell'identità sociale e religiosa solleva seri problemi pastorali ed ermeneutici³². Analizzando Is 56,1-8 in un corso di ebraico, sono rimasta sorpresa quando due studenti, mi hanno avvicinato confidando non soltanto il 'dramma' della loro sterilità che aveva condotto uno a contemplare il suicidio, ma di come il dialogo tra l'anonimo eunuco e YHWH (vv. 4-5) avesse offerto loro una prospettiva nuova e liberante, la consapevolezza che Dio abitasse la loro situazione e la trasformasse in una chiamata. Inoltre, lo studio del testo aveva spezzato le catene del silenzio, donando loro il coraggio e la libertà di condividere la loro esperienza non soltanto con me, ma con i loro colleghi. Ne è nato un percorso di ricerca che non ha portato soltanto a pubblicazioni accademiche e all'elaborazione di due tesi di dottorato, ma alla nascita di un movimento, chiamato *Isaiah 56* per l'accompagnamento delle coppie sterili e per la formazione delle comunità cristiane.

Come si è realizzato questo percorso accademico e pastorale? Attraverso il dialogo tra alcune cultura tradizionali Ghanesi e la cultura del testo, abbiamo compreso che in entrambi i contesti la procreazione "fisica" definisce l'identità della persona e il suo valore sociale. Infatti, il nome di una persona, la memoria della sua esistenza, vive nella discendenza (cfr. Is 66,24): il figlio è colui che ha la responsabilità di dare una degna sepoltura, di costruire una tomba come memoriale (Gen 25,9) e di perpetuare la vita dell'antenato nella vita delle generazioni successive. Per questo, nell'AT, come nella cultura tradizionale, l'assenza di figli diventa un dramma opprimente, in quanto viene percepita come uno stato inferiore dell'essere, una vita incompleta e una fonte di vergogna³³.

Is 56 offre una visione destabilizzante secondo cui l'identità personale è definita solamente dalla relazione con Dio non dalla fertilità o dall'appartenenza religiosa. Fertilità e sterilità sono quindi viste come due modi diversi di essere in relazione con Dio. In questo modo, l'infertilità diviene una chiamata a scoprire modalità diverse di esprimere la fecondità e la genitorialità.

SOTERIOLOGIA E FESTIVAL TRADIZIONALI³⁴

Il cristianesimo pone al centro della propria ortodossia e ortoprassi la crocifissione di Gesù, interpretata anche come sacrificio di espiazione e comunione. Tuttavia, storicamente essa può essere letta come l'esecuzione di un innocente o come la cinica eliminazione di un antagonista scomodo da parte della classe dirigente. Inoltre, nessun ebreo avrebbe mai considerato quel tipo di morte un 'sacrificio'. Non solo il sacrificio umano era aborrito da YHWH (cfr. Lv 18,21; Dt 12,31), ma sullo sfondo di Dt 21,22-23, una tale morte gettava una luce sinistra sull'intera esistenza di Gesù, come affermato anche da Paolo (Gal 3,13-14). Eppure, pochi decenni dopo i fatti, questa stessa morte è stata

³² I. Gavette and J.C. Muller. "Poetic Song of Hester. Secondary Infertility: Loosing Infants, inheriting a Child," *HTS* 62, no. 2 (2010): 1-5; Oduyoye, "Coming Home," 110.

³³ Two women in the OT help us to understand the situation. The first is Rachael who defined her barrenness as חרפה (disgrace, shame, reproach - Gen 30:23). The second is Hannah, who spoke of her situation as: "... my great anguish and distress." (1Sam 1:16). From the narrative, we know that she was ridiculed and humiliated by Peninnah: "Moreover, her rival, to make her miserable, would taunt her that the LORD had closed her womb" (1Sam 1:6). Due donne nell'AT ci aiutano a capire la situazione. La prima è Rachele che definì la sua sterilità come disgrazia, vergogna, rimprovero (Gen 30,23). La seconda è Anna che ha parlato della sua situazione come di: «... la mia grande angoscia e sofferenza» (1Sam 1,16). Dalla narrazione sappiamo che fu derisa e umiliata da Peninna: «Inoltre, la sua rivale, per renderla infelice, la scherniva dicendo che il Signore le aveva chiuso il grembo» (1Sam 1:6).

³⁴ Quanto segue è tratto da: G. Ahorator, N. Gatti, and A. Salakpi, "Yōm Kippūr and Ewe Community Cleansing: Paths of Inculturation." *Urbaniana University Journal* 77, no. 1 (2024) (Forthcoming).

interpretata nella lettera agli Ebrei come il compimento del sistema sacrificale ebraico. Come è avvenuta questa trasformazione?

La risposta è complessa, ma si può riassumere nel processo di reinterpretazione mediato da un contesto culturale in cui le Scritture ebraiche incontrarono la cultura ellenistica, anche attraverso la traduzione del Tanak in greco. Questo processo ha generato una rilettura della morte di Gesù capace di dare un senso alla crocifissione del Messia e di renderla 'annunciabile' in uno specifico contesto culturale, utilizzando concetti tratti dalla realtà concreta e dalle tradizioni sacre degli uditori (cfr. *yom kippur*; *pharmakoi*)

Come possiamo oggi inculturare concetti importanti come 'sacrificio', 'espiazione' e 'salvezza' in mondi diversi, lontani dai contesti giudaico-ellenistici e romani in cui il Nuovo Testamento è stato scritto e canonizzato? Penso che il sentiero da percorrere è lo stesso indicato dai testi neotestamentari: la cultura, la fede, i riti, i simboli, il linguaggio dei diversi popoli.

Per fare un esempio tratto da ricerche in corso, nelle società indigene africane, la presenza del male è considerata una delle principali minacce alla vita. Per purificare la società dal male e dai suoi effetti negativi, sono stati elaborati numerosi riti. In alcuni gruppi etnici del Ghana, i festival annuali iniziano con la "pulitura rituale" della comunità per spazzare non soltanto la sporcizia fisica, ma il male, il peccato e ogni forma di profanazione. Questi riti antichi ma molto popolari offrono la possibilità di riflettere sul linguaggio utilizzato per esprimere categorie teologiche complesse come peccato, espiazione, riconciliazione, utilizzando gli elementi lessicali e la struttura teologica della cultura tradizionale per proclamare la salvezza realizzata da Dio in Gesù.³⁵

È necessario, perciò, creare nuovi riti utilizzando segni tradizionali per assicurare le nostre comunità della presenza salvifica di Dio nella loro vita, in grado di liberare dal peccato e dalla paura e di trasformare qualsiasi tipo di morte in un incontro.

Credo che questi esempi possano offrire alle nostre comunità accademiche e pastorali uno stimolo a perseguire la strada di una lettura "interculturale" della Scrittura per far dialogare le nostre culture con il Dio rivelato nelle Scritture di Israele e nella persona di Gesù.³⁶

³⁵ La riflessione accademica e pastorale può aiutare anche a fronteggiare anche la 'paura' del male che spesso soffoca e paralizza il cammino dei cristiani africani. Come Paolo nella lettera ai Romani ha convinto la sua comunità che nessuna entità spirituale avrebbe potuto separarli dall'amore di Cristo (Rm 8,38-39) anche le nostre comunità, attraverso una riflessione teologica e un'azione pastorale, possono sperimentare la certezza che Gesù, più dell'animale sacrificato, può 'spazzare' i loro peccati; e possono credere che la croce è l'autentico 'ramo propiziatorio' capace di proteggere il villaggio dalla presenza del male. Cfr. Ahorator, Gatti, and Salakpi, "Yōm Kippūr and Ewe Community Cleansing".

³⁶ Penoukou, *Eglise d'Afrique*, 51-54; Amaladoss, *Oltre l'inculturazione*.