

*Dies academicus*  
28 marzo 2017

## ***Vangelo, cultura ed Evangelii gaudium***

**Prolusione di S.Em. card. GIANFRANCO RAVASI**  
Presidente del Pontificio Consiglio per la Cultura

L'orizzonte tematico che è proposto in questa riflessione è così vasto da costringere a una semplificazione selettiva, essendo impossibile tracciare una mappa esaustiva. Pensiamo, perciò, di ricorrere a un dittico simbolico sulle cui tavole verranno tracciati solo alcuni lineamenti esemplificativi ed emblematici. Questi due quadri sono vincolati tra loro – come accade appunto per i dittici – da un legame che li raccorda. Questo ideale nesso è rappresentato dalla categoria *cultura*, che costituisce la specifica prospettiva secondo la quale vengono lette e interpretate le due tavole: la prima dedicata al *Vangelo*, cioè alla figura e al messaggio di Cristo, e la seconda dominata dall'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (EG), che cronologicamente (24 novembre 2013) e logicamente costituisce il programma teologico-pastorale di Papa Francesco.

### **I. Cultura, un concetto antropologico**

Iniziamo, dunque, dal legame del dittico, ossia la “cultura”, un vocabolo che affiora in una cinquantina di numeri dell'EG. Naturalmente la stessa fluidità del concetto in questione (come subito indicheremo) allarga la sua presenza in vari settori del testo papale. Infatti ai nostri giorni il termine “cultura” è divenuto una sorta di parola-chiave che apre le serrature più diverse. Quando il termine fu coniato, nel Settecento tedesco (*Cultur*, divenuto poi *Kultur*), il concetto sotteso era chiaro e circoscritto: esso abbracciava l'orizzonte intellettuale alto, l'aristocrazia del pensiero, dell'arte, della scienza, dell'umanesimo. Da decenni, invece, questa categoria si è “democratizzata”, ha allargato i suoi confini, ha assunto caratteri antropologici più generali, tant'è vero che si adotta ormai l'aggettivo “trasversale” per indicare la molteplicità di ambiti ed esperienze umane che essa “attraversa”.

#### *Una categoria molto fluida*

Si pensi che già nel 1952, in un saggio pubblicato a Cambridge (MA) da C. Kluckhohn e A.L. Kroeber, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, si elencavano ben duecento definizioni del vocabolo. Le classificazioni, infatti, possono abbracciare interi sistemi. Pensiamo al patrimonio soggettivo personale, cognitivo intellettuale e pratico (cultura filosofica, scientifica, letteraria, artistica, tecnica, giù giù fino al “culturismo” o bodybuilding...). Ma pensiamo anche all'immenso ambito oggettivo storico (cultura preistorica, classica, medievale, rinascimentale, moderna...), sociale (contadina, industriale, di massa...) o nazionale (italiana, francese, russa, inglese e così via) o continentale (africana, asiatica, latino-americana e così via).

È in questa luce che si comprendono le riserve avanzate dal sociologo tedesco Niklas Luhmann,

convinto che il termine “cultura” sia «il peggiore concetto mai formulato», e a lui farà eco il collega americano Clifford Geertz quando affermerà che «esso è destituito di ogni capacità euristica». Eppure, questa fluidità e genericità o, se si vuole, “generalismo” ci riporta alla concezione classica allorché in vigore erano altri termini sinonimici molto significativi: pensiamo al greco *paideia*, al latino *humanitas*, o al nostro “civiltà” (preferito, ad esempio, da Pio XII). Infatti, pur essendo di conio latino, il vocabolo latino *cultura* è attestato solo da Cicerone nelle *Tusculanae disputationes* (I, 3) solo come “agricoltura”, cioè coltivazione dei campi, metaforicamente applicata alla filosofia, *cultura animi*.

È in questa prospettiva più allargata e antropologica che la parola “cultura” era già stata accolta con convinzione dal Concilio Vaticano II che, come accadrà nel magistero di Paolo VI, la fa risuonare ben 91 volte nei suoi documenti. Partendo proprio dal Concilio con la *Gaudium et Spes*, il tema è stato sviluppato successivamente in vari documenti del Magistero tra encicliche ed esortazioni apostoliche, per approdare ad altre autorevoli pagine ecclesiali di vario genere, fino appunto all’*EG*. Si è, così, composto un vero e proprio arcobaleno tematico nel quale si riflettono le diverse iridescenze di una nozione rilevante, anzi, decisiva per la stessa teologia e per la pastorale e non solo per la società contemporanea. Come si esprimeva s. Giovanni Paolo II nel suo discorso all’assemblea generale delle Nazioni Unite (1995), «qualsiasi cultura è uno sforzo di riflessione sul mistero del mondo e in particolare dell’uomo: è un modo di dare espressione alla dimensione trascendente della vita umana. Il cuore di ogni cultura è costituito dal suo approccio al più grande dei misteri, il mistero di Dio».

Come è evidente, questa definizione, pur nella sua connotazione teologica, cerca di puntare verso il cuore della cultura intesa sia selettivamente sia globalmente, cioè nel suo desiderio di individuare un senso ultimo, un “nodo d’oro” per unificare i frammenti della realtà dispersi nella molteplicità dell’essere e dell’esistere (per usare un’immagine di Antoine de St.-Exupéry). In senso personale e storico, pur nella sua prospettiva ideologica specifica, è significativa la definizione coniata da Antonio Gramsci in un articolo intitolato *Socialismo e cultura*, pubblicato nella rivista “Il grido del popolo” del 29 gennaio 1916: «La cultura [...] è organizzazione, disciplina del proprio io interiore; è presa di possesso della propria personalità e conquista di coscienza superiore, per la quale si riesce a comprendere il proprio valore storico, la propria funzione nella vita, i propri diritti e i propri doveri».

Non possiamo a questo punto inseguire le precisazioni, le riflessioni, le applicazioni che questo concetto ha sollecitato, talora anche secondo traiettorie radicali. Solo per fare un esempio, si pensi all’opzione freudiana che oppone dialetticamente cultura e natura umana, una deriva che ha la sua declinazione attuale nelle varie tipologie assunte dalla cosiddetta “ideologia del *gender*”. Scriveva, infatti, Freud nel *Futuro di un’illusione* (1927): «Il principale compito della cultura, la sua vera ragion d’essere, è difenderci contro la natura» (umana, prima che fisica). Un ribaltamento radicale rispetto, ad esempio, alla civiltà cinese arcaica che, nel *Tao tè Ching* di Lao-tzu (604-531 a.C.), riteneva che «l’uomo sapiente non ha una vasta cultura». Per concludere questo variegato allargarsi del concetto di cultura, proponiamo un’ultima definizione di cultura, mediana tra individualità e storia, suggerita nel suo *Diario in pubblico* (1957) da Elio Vittorini: «La cultura è la forza umana che scopre nel mondo le esigenze di un mutamento e ne dà coscienza al mondo».

### *Inculturazione o acculturazione*

Prima di passare all’ideale bifoglio della nostra analisi col rimando prima al Vangelo e poi all’*EG*, è indispensabile aggiungere una nota su una categoria legata alla cultura in modo stretto e presente vivacemente nelle due componenti fondamentali oggetto del nostro discorso. Si tratta dell’*acculturazione* o *inculturazione*. Nella prima forma lessicale appare inizialmente nel 1880 in un rapporto sui rapporti tra gli indiani indigeni nordamericani e l’ambito successivo dei cristiani migrati nelle loro terre. A coniare il termine in questa relazione per il “Bureau of Ethnology” era stato John Wesley Powell. Successivamente, in un saggio dell’*American Anthropologist* del 1935 si delineava così la realtà sottesa ai termini citati: «Si tratta di tutti quei fenomeni che hanno luogo quando tra gruppi di individui con culture diverse intercorrono per lungo tempo dei contatti primari, provocando una trasformazione nei modelli culturali di un gruppo o di entrambi i gruppi».

Tendenzialmente i termini volsero per un certo periodo verso un’accezione negativa: la cultura

egemone non si piega a un'osmosi, ma cerca di imporre il suo marchio a quella più debole, creando uno *shock* degenerativo e una vera e propria forma di colonialismo. Se si vuole essere meno astratti, si pensi all'ideologia eurocentrica (e poi soprattutto anglo-americana) che ha imposto non solo la sua eredità epistemologica, ma anche il suo modello pratico ed economico al "sistema mondo", rivelandosi spesso in Africa e in Asia come l'interfaccia del colonialismo e successivamente della globalizzazione. In questo processo anche il cristianesimo fu trascinato a diventare una delle componenti inculturanti. Si comprende, così, il fenomeno di reazione costituito dai movimenti "revivalisti" o da forme di etnocentrismo, nazionalismo, indigenismo, populismo, fenomeno così vigoroso da aver spinto non pochi osservatori a variare la terminologia da "globalizzazione" in "glocalizzazione".

È con questo antefatto che si spiega perché la Chiesa contemporanea – che aveva introdotto in teologia il termine per la prima volta in un articolo del gesuita P. Charles apparso sulla *Nouvelle Revue Théologique* del 1953, tema che sarà successivamente sviluppato dai suoi confratelli J. Masson e M. Dhavamony (quest'ultimo col suo saggio *Christian Theology of Inculturation*, pubblicato a Roma nel 1997) – abbia preferito introdurre una serie di precisazioni ed evitare il termine "acculturazione" sostituendolo con "inculturazione" per descrivere l'opera di evangelizzazione. S. Giovanni Paolo II, nella *Slavorum Apostoli* del 1985, definiva l'"inculturazione" come «incarnazione del Vangelo nelle culture autoctone e insieme introduzione di esse nella vita della Chiesa» (21).

Un duplice movimento dialogico di scambio, quindi, per cui – come lo stesso Papa aveva detto ai vescovi del Kenya nel 1980 – «una cultura, trasformata e rigenerata dal Vangelo, produce dalla sua propria tradizione espressioni originali di vita, di celebrazione, di pensiero cristiano». Il vocabolo "inculturazione" si è, così, connotato soprattutto a livello teologico come segno di compenetrazione tra cristianesimo e culture in un confronto fecondo, gloriosamente attestato già dall'incontro tra la teologia cristiana dei primi secoli e la poderosa eredità classica greco-romana, e ribadito con forza dall'*EG* (68-70).

### *Etnocentrismo e interculturalità*

A questo punto è naturale entrare – sia pure sempre in modo molto essenziale – nella questione del nesso più specifico e delle interazioni tra le diverse culture che vengono a contatto tra loro. Ora, fu proprio in quel Settecento tedesco, nel quale – come si è detto sopra – si era coniato il termine "cultura", che si iniziò anche a parlare di "culture" al plurale, gettando così le basi per riconoscere e comprendere quel fenomeno che ora è definito come "multiculturalità". Ad aprire questa via, che superava il perimetro eurocentrico e intellettualistico e si inoltrava verso nuovi e più vasti orizzonti, era stato Johann Gottfried Herder con le sue *Idee sulla filosofia della storia dell'umanità* (1784-91), lui che tra l'altro si era già dedicato nel 1782 allo *Spirito della poesia ebraica* (così come Goethe comporrà nel 1814-19, attraverso uno studio prolungato della poesia orientale soprattutto persiana, un *Divano occidentale-orientale*). L'idea, però, balenava anche nel pensiero di Vico, Montesquieu e Voltaire che riconoscevano nelle evoluzioni e involuzioni storiche, negli stessi condizionamenti ambientali, nell'incipiente incontro tra i popoli, al seguito delle varie scoperte, nelle prime osmosi ideali, sociali ed economiche, l'emergere di un pluralismo culturale.

Certo, questo approccio si innestava all'interno di una dialettica antica, quella che – con qualche semplificazione – vedeva incrociarsi l'etnocentrismo/ nazionalismo e l'interculturalità. È stata costante, infatti, l'oscillazione tra questi due estremi e noi ne siamo ancor oggi testimoni. L'*etnocentrismo* si esaspera in ambiti politici nazionalistici o religiosi di stampo integralistico, aggrappati fieramente alla convinzione del primato assoluto della propria civiltà, in una scala di gradazioni che giungono fino al deprezzamento di altre culture classificate come "primitive" o "barbare". Lapidaria era già l'affermazione di Tito Livio nelle sue *Storie*: «Guerra esiste e sempre esisterà tra i barbari e tutti i greci» (31,29). Questo atteggiamento è riproposto ai nostri giorni sotto la formula dello "scontro di civiltà", codificata nell'ormai famoso saggio del 1996 del politologo Samuel Huntington, scomparso nel 2008, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*.

In questo testo erano elencate otto culture (occidentale, confuciana, giapponese, islamica, hindu, slavo-ortodossa, latino-americana e africana), enfatizzandone le differenze, così da far scattare

nell'Occidente un segnale d'allarme per l'autodifesa del proprio tesoro di valori, assediato da modelli alternativi e dalle «sfide delle società non-occidentali». Significativa in questa visione era l'intuizione che, sotto la superficie dei fenomeni politici, economici, militari, si aveva uno zoccolo duro e profondo di matrice culturale e religiosa. Certo è, però, che, se si adotta il paradigma dello "scontro delle civiltà", si entra nella spirale di una guerra infinita, come già aveva intuito Tito Livio. Ai nostri giorni tale modello ha fortuna in alcuni ambienti, soprattutto quando si affronta il rapporto tra Occidente e Islam, e può essere adattato a manifesto teorico per giustificare operazioni politico-militari di "prevenzione" o di "esportazione" di valori come la democrazia, mentre in passato avallava interventi di colonizzazione o colonialismo (già i Romani erano in questo maestri). Esso è, però, ora incarnato proprio dal fondamentalismo islamico che ha nel cosiddetto "Califfato" dell'Isis la sua espressione più emblematica.

La prospettiva più corretta sia umanisticamente sia teologicamente è, invece, quella dell'*interculturalità*, una categoria dinamica che è un ben differente approccio alla "multiculturalità". Quest'ultima è una realtà statica di mera giustapposizione o coesistenza, come accade nei vari quartieri etnici di molte metropoli. L'*interculturalità*, invece, si basa sul riconoscimento della diversità come una fioritura necessaria e preziosa della radice comune "adamica", senza però perdere la propria specificità. Si propone, allora, l'attenzione, lo studio, il dialogo con civiltà prima ignorate o remote, ma che ora si affacciano prepotentemente su una ribalta culturale finora occupata dall'Occidente (si pensi, oltre all'Islam, all'India e alla Cina), un affacciarsi che è favorito non solo dall'attuale globalizzazione, ma anche da mezzi di comunicazione capaci di varcare ogni frontiera (la rete informatica ne è il simbolo capitale).

Queste culture, "nuove" per l'Occidente, esigono un'interlocuzione, spesso imposta dalla loro presenza imperiosa, tant'è vero che ormai si tende – come si diceva – a parlare di "glocalizzazione" come nuovo fenomeno di interazione planetaria. Si deve, dunque, proporre un impegno complesso di confronto e di dialogo, di interscambio culturale e spirituale, che potremmo rappresentare – in sede teologica cristiana – proprio attraverso la stessa caratteristica fondamentale della Sacra Scrittura e in particolare del Vangelo. Passiamo, così, alla prima tavola del nostro dittico ideale.

## II. Vangelo e cultura

Iniziamo questo primo quadro del nostro dittico – che sarà necessariamente essenziale ed evocativo – rimandando a una tesi centrale e strutturale della Rivelazione biblica e in particolare evangelica. La Parola di Dio non è un aerolito sacrale piombato dal cielo, bensì l'intreccio tra *Lógos* divino e *sarx* storica: «Il Verbo carne divenne» (Gv 1,14). Si tratta di una contrapposizione radicale rispetto alla concezione greca che non ammetteva che il *Lógos* eterno e trascendente si confondesse immergendosi nella temporalità e materialità della storia. Nella Bibbia, si è, invece, in presenza di un confronto dinamico tra la Rivelazione e le varie civiltà, dalla nomadica alla fenicio-cananea, dalla mesopotamica all'egizia, dall'hittita alla persiana e alla greco-ellenistica, almeno per quanto riguarda l'Antico Testamento, mentre la Rivelazione neotestamentaria si è incrociata col giudaismo palestinese e della Diaspora, con la cultura greco-romana e persino con le forme culturali pagane.

S. Giovanni Paolo II, nel 1979, affermava davanti alla Pontificia Commissione Biblica che, ancor prima di farsi carne in Gesù Cristo, «la stessa Parola divina s'era fatta linguaggio umano, assumendo i modi di esprimersi delle diverse culture che da Abramo al Veggente dell'Apocalisse hanno offerto al mistero adorabile dell'amore salvifico di Dio la possibilità di rendersi accessibile e comprensibile alle varie generazioni, malgrado la molteplice diversità delle loro situazioni storiche». La stessa esperienza di osmosi feconda tra cristianesimo e culture – che dette origine all'inculturazione del messaggio cristiano in civiltà lontane (si pensi solo all'opera di Matteo Ricci nel mondo cinese) – è stata costante anche nella Tradizione a partire dai Padri della Chiesa, sia col loro dialogo con la cultura classica, sia con la categoria della *synktábasis/condescensio* per descrivere la Rivelazione e l'Incarnazione, giungendo fino al Vaticano II col decreto *Ad gentes* (n. 22) che aveva scelto il latino *adaptatio* e *accomodatio* (che è la sopradescritta "inculturazione", un vocabolo che sarà usato per la prima volta in un documento ecclesiale nel *Messaggio al popolo di Dio* del Sinodo dei Vescovi del

1997, n. 5).

A testimonianza di questo incontro culturale e spirituale basti citare un passo della *Prima Apologia* di s. Giustino (II sec.): «Del *Lógos* divino fu partecipe tutto il genere umano e coloro che vissero secondo il *Lógos* sono cristiani, anche se furono giudicati atei, come fra i Greci Socrate ed Eraclito e altri come loro» (46, 2-3). Come suggestivamente affermava lo scrittore cattolico inglese Gilbert K. Chesterton: «Tutta l'iconografia cristiana rappresenta i santi con gli occhi aperti sul mondo, mentre l'iconografia buddhista rappresenta ogni essere con gli occhi chiusi». Si tratta, quindi, di due differenti tipologie riguardo al nostro tema. Da un lato, c'è una concezione più squisitamente trascendentale, assoluta, che cerca di andare, chiudendo gli occhi, oltre il mondo, la storia, il tempo e lo spazio, con la sua fragilità, la sua finitudine, i suoi limiti, la sua pesantezza. D'altro lato, invece, c'è la visione cristiana profondamente innervata all'interno delle varie società e nella molteplicità delle culture, tanto da costituire una presenza dialogante, spesso imprensindibile.

Con un po' di libertà, sulla scia di un esegeta che a questo tema ha riservato studi comparativistici illuminanti, Romano Penna, potremmo perciò declinare l'asserto giovanneo così: «il Verbo divenne cultura», nel senso antropologico generale sopra indicato. Anzi, Gesù stesso, proprio perché vero uomo oltre che vero Dio, è il *Lógos* divenuto giudeo (*Gv* 4,22; 19,21), incardinato in coordinate storiche e geografiche puntuali (galileo del primo trentennio del I sec. in un regime di occupazione imperiale romana), legato allo statuto sociale di "laico" (della tribù di Giuda e non di Levi: *Eb* 7,14) e professionalmente di artigiano (*Mc* 6,3), prima, e di predicatore itinerante, poi. Egli è mentalmente strutturato secondo le caratteristiche culturali semitiche, come attesta il suo linguaggio che privilegia i *lóghia* paratattici e parallelistici, le simbologie paraboliche, la corporeità, a differenza del mondo greco che si affidava alla subordinazione sillogistica, all'astrazione speculativa, all'interiorità.

Il cuore stesso del suo messaggio, il "Regno di Dio" (*Mc* 1,15), è basato su un tema tipico dell'Antico Testamento che attingeva alle componenti socio-politiche del Vicino Oriente e che veniva configurato come progetto dinamico salvifico di Dio all'interno del tempo (storia) e dello spazio (creazione). La stessa esistenza storica di Gesù si è incrociata con le vicende di una società nel cui tessuto egli si era collocato sia in sintonia (come attesta la cosiddetta "Terza Ricerca" e il criterio storiografico della "continuità") sia come detonatore esplosivo, con una sua originalità non solo teologica ma anche culturale (come conferma il criterio storiografico della "difformità" e dell'"imbarazzo"). Un "ebreo marginale", sì, per usare la nota espressione di John P. Meier, ma anche una presenza inedita e dirompente, come testimonia la sua stessa duplice condanna processuale finale.

D'altronde egli aveva voluto che il suo messaggio fosse "inculturato", partendo proprio dalla sua destinazione primaria a Israele: «Non sono stato inviato se non alle pecore della casa d'Israele» (*Mt* 15,24); «Rivolgetevi piuttosto alle pecore perdute della casa d'Israele» (*Mt* 10,6). Ma egli approderà poi, con la sua Chiesa, nell'annuncio pasquale, all'intera ecumene: «Andate e fate discepoli tutti i popoli» (*Mt* 28,19). Ed è ciò che farà in modo esemplare s. Paolo, incarnando il messaggio cristiano nella civiltà greco-romana con un'operazione complessa e fin sofisticata di inculturazione, anche con tutte le difficoltà reattive che quest'opera comportava (*At* 17,16-34). Si attuavano in tal modo nella storia e nella cultura tre metafore folgoranti usate da Gesù, veri e propri compendi cifrati dell'inculturazione: il sale nei cibi (*Mt* 5,13), il lievito nella pasta (*Mt* 13,33), il seme nella terra (*Gv* 12,24).

### III. *Evangelii gaudium* e cultura

La vastità dell'orizzonte sotteso al concetto di cultura rende arduo circoscrivere il perimetro della nostra ricerca all'interno dell'*EG*. Paradossalmente l'asserto sopra evocato del «Verbo che divenne cultura» potrebbe essere considerato la filigrana che regge le pagine di questo documento pontificio. Solo per fare un esempio indicativo, i due famosi principi bipolari cari a Papa Francesco, «la realtà è più importante dell'idea» (231-233) e «il tempo è più importante dello spazio» (222-225), costituirebbero una possibile chiave ermeneutica generale del concetto di cultura. La prima affermazione non provoca il depotenziamento della dimensione culturale e teorica, ma si propone come

un antidoto al vaniloquio ideologico che produce un «occultamento della realtà» (231) e riduce «la politica o la fede a retorica» (232). La seconda tensione bipolare trascende lo spazio, che può ridursi a mera area di potere o a somma di forze in atto, per condurre al tempo, qualità esistenziale personale e sociale, memoria del passato e apertura dinamica all'oltre.

Noi, invece, in maniera più circoscritta e fin didascalica ci accontenteremo di vagliare quei paragrafi ove esplicitamente Papa Bergoglio evoca la categoria “cultura”, naturalmente intesa nella sua accezione antropologica generale non componendo un codice organico, bensì proponendo i principali modelli in cui oggi si configura, le sfide che essi custodiscono al loro interno e, infine, facendo intuire qualche via da imboccare nel contesto dei «nuovi ambiti socio-culturali» (31). Viva è la consapevolezza che noi siamo coinvolti, stravolti e spesso travolti da «enormi e rapidi cambiamenti culturali» che rendono necessario un continuo aggiustamento di metodi e forme pastorali, a partire dalla componente radicale del linguaggio. È, quindi indispensabile un dinamismo che non è frenesia ma è sensibilità, che esorcizza – per usare un aforisma attribuito a Mahler – «l'adorazione delle ceneri» ma spinge alla «salvaguardia del fuoco» (parabola adatta a definire il vero concetto di tradizione/*depositum fidei*).

### *I modelli culturali*

Affrontiamo innanzitutto il capitolo dei modelli culturali ai quali il Papa consacra un ampio arco di analisi. Noi ne elenchiamo una raggiera che si distende nell'orizzonte storico attuale. Ecco in primo piano il fenomeno sempre crescente delle *culture urbane* (71-75), frutto di aggregazioni metropolitane crescenti, culture “inedite” fino a qualche decennio fa. In esse la quantità dissolve le identità, dissipa le remore morali, fa evaporare i valori che i singoli e i gruppi portavano quasi iscritti nel loro precedente DNA popolare. «In queste enormi geografie umane il cristiano non suole più essere promotore o generatore di senso, ma riceve da esse altri linguaggi, simboli, messaggi e paradigmi che offrono nuovi orientamenti di vita, spesso in contrasto col Vangelo di Gesù» (73). Si costituiscono, così, «nuovi racconti e paradigmi» e si «produce una sorta di permanente ambivalenza» tra «infinite possibilità» ma anche «sofferenze laceranti» (74).

La “città secolare”, tratteggiata dall'ormai classico saggio di Harvey Cox (1965), non si identifica però totalmente con la Babilonia apocalittica o con la città satanica antitetica a quella di Dio tratteggiata nel grande affresco di s. Agostino – che, come ha scritto Karl Löwith nel suo famoso *Significato e fine della storia* (1949), ha nella moderna concezione del progresso la sua versione secolarizzata –, bensì essa custodisce al suo interno un terreno neutro desertico ove è possibile insediare un'oasi non tanto sacrale ma santa, cioè testimoniale nell'annuncio del Vangelo e nell'offerta della carità. La tenebra della violenza urbana, della corruzione, della degenerazione, della solitudine che si stende come un sudario sugli agglomerati edilizi e sulle periferie anonime, così come la nebbia grigia dell'indifferenza e del vuoto interiore e spirituale possono trasformarsi in terreni ove far allignare tra gli interstizi il seme fecondo del Vangelo, sulla scia di quanto fece il cristianesimo delle origini nei confronti dell'orizzonte pagano in cui era immerso.

L'EG elenca, poi, una sequenza di altre tipologie culturali che noi ora evochiamo soltanto, lasciandole all'eventuale approfondimento, spesso complesso, che meritano. Ecco, ad esempio, la *cultura mediatica*, un fenomeno globale, analogo a quello dell'urbanesimo (79). Il globo, infatti, è avvolto in una rete informatica che produce non solo un comune standard comunicativo virtuale ma che genera anche un nuovo fenotipo antropologico di cui sono testimoni i cosiddetti “nativi digitali”. Essi, trascorrendo ore di fronte a uno schermo, adottando la comunicazione a *chat*, si adattano a una relazione fredda, non più interpersonale. Inoltre, davanti alla massa enorme ed eterogenea di dati che vengono squadernati davanti a loro, si trovano impotenti nella capacità critica di vaglio, optando ingenuamente per la scelta più immediata, comoda, casuale, autoreferenziale e alla fine relativistica.

Accanto a questo che è un corollario imponente della globalizzazione, si assiste anche alla permanenza e persino alla rinascita di forme culturali più tradizionali, nazionali e locali, religiose e folcloriche. Si ha, così, una reviviscenza della *cultura popolare*, ove in passato era innestata la fede cristiana, una cultura «adatta per alimentare potenzialità relazionali e non tanto fughe individualiste»

(116). È una spiritualità e persino una mistica, «incarnata nella cultura dei semplici» (124), che «non è vuota di contenuti, bensì li scopre e li esprime mediante la via simbolica», «accentuando maggiormente il *credere in Deum* che il *credere Deum*» (124).

Papa Francesco, poi, raccoglie in un florilegio alcune forme culturali più specifiche e legate alla persona, destinate però a influire sul tessuto generale della società. Pensiamo alle *culture professionali, scientifiche e accademiche*: è qui che si colloca anche la funzione della teologia, il suo dialogo interdisciplinare, il suo sforzo per elaborare la credibilità della fede cristiana. «Quando alcune categorie della ragione e delle scienze vengono accolte nell’annuncio del messaggio, quelle stesse categorie diventano strumenti di evangelizzazione..., strumenti dello Spirito per illuminare e rinnovare il mondo» (132). In questo senso «la teologia – non solo la teologia pastorale – in dialogo con altre scienze ed esperienze umane, riveste una notevole importanza per pensare come far giungere la proposta del Vangelo alla varietà dei contesti culturali e dei destinatari» (133). Un tema, questo, che è ampiamente sviluppato in una sezione intitolata “dialogo tra fede, ragione e scienza” (242-243).

Molto suggestiva è, inoltre, l’identificazione di una *cultura materna* (139), con un curioso rimando al “dialetto materno”, facendo riferimento all’episodio commovente della madre eroica dei cosiddetti “fratelli Maccabei” che interpella i suoi figli durante l’atto martiriale «nella lingua dei padri» (2Mac 7,21.27). Si tratta, quindi, non solo di una questione linguistica o psicologica, ma di una comunicazione intima, personale, amorosa, quella che dovrebbe attraversare le relazioni all’interno della «Chiesa che è madre e predica al popolo come una madre che parla a suo figlio, sapendo che il figlio ha fiducia che tutto quanto gli viene insegnato sarà per il suo bene perché sa di essere amato» (139).

La raggiera di modelli finora descritti – la cultura urbana, la mediatica-digitale, la popolare, le professionali, la materna, che potrebbe essere allargata leggendo l’*EG* – comprende modelli differenti ma spesso coesistenti. Essa è retta da un criterio strutturale, la molteplicità. Per questo Papa Francesco insiste sulla necessità di «sviluppare una cultura dell’incontro in una pluriforme armonia» (220), di non lasciarci stritolare tra gli scogli della globalizzazione e del localismo, anzi, di «sigillare una specie di patto culturale che faccia emergere una diversità riconciliata» (230). Perciò, egli esorta «i Paesi a una generosa apertura che invece di temere la distruzione dell’identità locale sia capace di creare nuove sintesi culturali» (210).

### *Le sfide culturali attuali*

Dopo aver delineato una pianta topografica semplificata del mondo culturale così variegato e modellato, continuiamo a seguire l’*EG* in una tappa successiva dedicata alle sfide culturali contemporanee. Si tratta di un’analisi molto articolata, sia perché si registrano sempre «nuovi ambiti socio-culturali» ove la Chiesa deve incarnarsi (30), sia perché l’accelerazione è il segno della società moderna per cui «gli enormi e rapidi cambiamenti culturali richiedono che prestiamo una costante attenzione per cercare di esprimere la verità di sempre in un linguaggio che consenta di riconoscere la sua perenne novità» (41).

Ancora una volta ci accontenteremo solo di evocare e non certo di approfondire un panorama vario e mobile, gettandovi uno sguardo solo dall’alto, mentre l’*EG* non esita a percorrerne i sentieri e gli itinerari maggiori. È reiterato il riferimento a un fenomeno capitale com’è quello del *secolarismo* del quale si indicano alcune componenti costitutive. Esso «tende a ridurre la fede e la Chiesa all’ambito privato e intimo; con la negazione di ogni trascendenza ha prodotto una crescente deformazione etica, un indebolimento del senso del peccato personale e sociale e un progressivo aumento del relativismo, dando luogo a un disorientamento generalizzato» (64).

Tra le varie diramazioni di questo processo che il Papa illustra segnaliamo solo quella che colpisce un soggetto particolarmente rilevante per la pastorale ecclesiale: «la famiglia attraversa una crisi culturale profonda... Il matrimonio tende ad essere visto come una mera forma di gratificazione affettiva che può costituirsi in qualsiasi modo e modificarsi secondo la sensibilità di ognuno» (66). L’atmosfera secolaristica colpisce, poi in modo incisivo soprattutto l’adolescenza e la giovinezza particolarmente ricettive e vulnerabili di fronte a questo influsso ambientale.

Una sfida consequenziale, sollecitata proprio dall'atmosfera secolaristica, è quella che genera la deriva dell'*indifferenza* per la quale si stingono e alla fine si estinguono le categorie morali di base, sostituite dal grigiore del soggettivismo e delle opzioni etiche attraenti, comode e personalmente vantaggiose e autogiustificanti. Ecco come Papa Francesco rappresenta questa temperie socio-culturale imperante: «Nella cultura dominante, il primo posto è occupato da ciò che è esteriore, immediato, visibile, veloce, superficiale, provvisorio. Il reale cede posto all'apparenza. In molti Paesi, la globalizzazione ha comportato un accelerato deterioramento delle radici culturali con l'invasione di tendenze appartenenti ad altre culture, economicamente sviluppate ma eticamente indebolite» (62). Superficialità, banalità, stereotipi, volgarità si insediano nella piazza pubblica della società e si irradiano innervando il palazzo, le case, le famiglie, le persone, gli stessi credenti.

Suggestivamente nel suo *Diario* Kierkegaard annotava che «ormai la nave è in mano al cuoco di bordo e ciò che trasmette il megafono del comandante non è più la ritta ma ciò che mangeremo domani». Si configura, così, un'altra sfida che l'*EG* illustra con un'antitesi, il *benessere* e lo *scarto*. Da un lato, infatti, la comunicazione di massa ("il megafono" kierkegaardiano) ci spinge al consumo, a celebrare mode e modi esteriori, a esaltare la libertà assoluta del mercato, a una bulimia dei mezzi che ha come conseguenza un'atrofia e un'anoressia dei fini e dei valori, per usare una famosa formula di Ricoeur (si pensi solo al primato della finanza sull'economia e, in diverso ambito, della pura tecnica sulla scienza). Ora questa "cultura del benessere" (che diventa persino in alcuni movimenti cristiani una "teologia della prosperità") «ci anestetizza e perdiamo la calma se il mercato offre qualcosa che non abbiamo ancora comprato, mentre tutte le altre vite stroncate per mancanza di possibilità ci sembrano un mero spettacolo che non ci turba in alcun modo» (54).

Entra, così, in scena quella che, con una formula felice, Papa Bergoglio ha definito «la globalizzazione dell'indifferenza» (54), preludio alla "cultura dello scarto" alla quale egli dedica parole ardenti: «Abbiamo dato inizio alla cultura dello scarto che, addirittura, viene promossa. Non si tratta più del fenomeno dello sfruttamento e dell'oppressione ma di qualcosa di nuovo: con l'esclusione resta colpita, nella sua stessa radice, l'appartenenza alla società in cui si vive, dal momento che in essa non si sta nei bassifondi, nelle periferie, o senza potere [come nella divisione netta della "città dei topi" da quella delle "rondini", descritte nelle *Città invisibili* (1972) di Italo Calvino o quella tra Ateniesi, cittadini a pieni diritti, e i meteci, secondo le *Sfere di giustizia* (1983) di Michael Walzer], bensì si sta fuori. Gli esclusi non sono "sfruttati" ma rifiuti, "avanzi"» (53). Non per nulla il vocabolo "scarto" etimologicamente deriva da "quarto": è l'essere appunto "squartati" dal quadrato vivo e pulsante della società e della storia.

Altre sfide culturali sono elencate dall'*EG* in maniera esplicita o allusiva, come quella connessa all'individualismo (67) che ha risvolti non solo esistenziali (la solitudine) ma anche morali (il solipsismo etico, l'arroccamento nel giudizio soggettivo), oppure come quella prodotta da un ritorno del sacro capace di insidiare la società secolarizzata ma con effetti non autenticamente di fede, espressi nelle due derive antiteticoe ma speculari del fondamentalismo e del sincretismo. Per concludere ricorriamo ancora alle parole di Papa Francesco che sinteticamente allinea varie e differenti caratteristiche negative dell'attuale cultura che, però, possono essere un campo fecondo di nuova evangelizzazione: «la mancanza di spazi di dialogo in famiglia, l'influsso dei mezzi di comunicazione, il soggettivismo relativista, il consumismo sfrenato che stimola il mercato, la mancanza di accompagnamento pastorale dei più poveri, l'assenza di un'accoglienza cordiale nelle nostre istituzioni la nostra difficoltà di ricreare l'adesione mistica della fede in uno scenario religioso plurale» (70).

### *Tre vie pastorali-culturali*

Il nostro tentativo di colmare con qualche tratto descrittivo l'ampia e ricca tavola del nostro trittico dedicata all'*EG* si conclude ora solo con una sorta di registro "impressionistico" nel quale si hanno soltanto pennellate allusive e simboliche. Dopo aver presentato i modelli culturali attuali e identificato le sfide che essi sollecitano alla fede cristiana, ora si aprirebbe il delta imponente e ramificato delle vie da imboccare, cioè delle opzioni concrete pastorali. L'*EG* gronda di suggestioni al riguardo quasi in ogni pagina, e ad essa si dovrebbe aggiungere anche lo squarcio aperto dalla *Laudato*



si' sulla realtà del mondo fisico, cioè quella terra che è la nostra casa, quell'ecologia che è il vivere biologico di ogni creatura, quell'eredità straordinaria messa nelle nostre mani dal Creatore, fondale necessario di ogni esperienza umana.

Per questo tema basterebbe solo citare qualche battuta biblica: «Quante sono le tue opere, Signore! Le hai fatte tutte con saggezza, la terra è piena delle tue creature... Mandi il tuo spirito, sono creati, e rinnovi la faccia della terra... Quanto sono amabili tutte le sue opere! E appena una scintilla se ne può osservare... Tutte le cose sono a due a due, una di fronte all'altra, egli non ha fatto nulla di incompleto» (*Sal* 104,24.30; *Sir* 42,22.24). Anche nell'*EG*, ad esempio, si ribadisce che pur «rispettando l'indipendenza e la cultura di ciascuna Nazione, bisogna ricordare sempre che il pianeta è di tutta l'umanità e per tutta l'umanità, e che il solo fatto di essere nati in un luogo con minori risorse o minore sviluppo non giustifica che alcune persone vivano con minore dignità» (190).

Ma per ritornare alle proposte concrete pastorali proponiamo l'abbozzo di una trilogia di percorsi culturali tra i tanti proposti dall'Esortazione. La prima è la via, di cui si è già sopra parlato, quella dell'*inculturazione* che ha alla base la convinzione – reiterata in tutta l'*EG* – della ricchezza feconda del Vangelo e della presenza dei “semi del Verbo” effusi dallo Spirito di Dio in tutte le creature umane e in tutte le culture (68). Ed è in questa prospettiva che il Papa, consapevole che «non farebbe giustizia alla logica dell'incarnazione pensare a un cristianesimo monoculturale e monocorde» (117) e che «il cristianesimo non dispone di un unico modello culturale» (116), si associa alla dichiarazione dei vescovi dell'Oceania nell'invitare la Chiesa a «sviluppare una comprensione e una presentazione della verità di Cristo partendo dalle tradizioni e dalle culture della regione» e a sollecitare «tutti i missionari a operare in armonia con i cristiani indigeni per assicurare che la fede e la vita della Chiesa siano espresse in forme legittime appropriate a ciascuna cultura» (118).

In definitiva, «ciò a cui si deve tendere è che la predicazione del Vangelo, espressa con categorie proprie della cultura in cui è annunciato, provochi una nuova sintesi con tale cultura» (129). A questo punto, «quando un popolo si è inculturato il Vangelo, nel suo processo di trasmissione culturale trasmette anche la fede in modi sempre nuovi; da qui l'importanza dell'evangelizzazione intesa come inculturazione» (122). È per questa via “inculturante” che si potrebbe scuotere la polvere dell'indifferenza, dissolvere la nebbia della superficialità ed entrare nell'orizzonte asettico della secolarizzazione con una proposta forte. In sintesi Papa Francesco dichiara ripetutamente la necessità di «evangelizzare le culture per inculturare il Vangelo. Nei Paesi di tradizione cattolica si tratterà di accompagnare, curare e rafforzare la ricchezza che già esiste, e nei Paesi di altre tradizioni religiose o profondamente secolarizzati si tratterà di favorire nuovi processi di evangelizzazione della cultura, benché presuppongano progetti a lunghissimo termine» (69).

Strettamente conseguente è il secondo percorso, quello del *dialogo*, che pervade costantemente l'Esortazione ma anche il magistero di Papa Francesco, così come è nel cuore del cristianesimo che non è una religione di dominio, ma di incontro, di carità e reciprocità. Il principio è formalizzato da s. Paolo quando afferma: «Vagliate ogni cosa e tenete ciò che è buono/bello (*kalón*)» (*1Ts* 5,21). Come dice il vocabolo nella sua matrice greca, il “dialogo” suppone l'intreccio (*dià-*) tra due *lógoi*, cioè visioni diverse della realtà, ma senza facili irenismi e concordismi, perché la preposizione *dià-* designa anche lo scendere “giù” in profondità nel discorso. Il dialogo, quindi, si oppone al duello e si propone come un duetto ove voci anche antitetiche, come un basso e un soprano, coesistono, si interpellano, non perdono la loro identità ma creano armonia.

Allora, «è tempo di sapere come progettare, in una cultura che privilegi il dialogo come forma di incontro, la ricerca di consenso e di accordi, senza però separarla dalla preoccupazione per una società giusta, capace di memoria e senza esclusioni» (239). È per questa via che si crea una comunità nuova ove tutti sono coinvolti in un confronto progettuale, così che il dialogo diventa anima anche della politica, della pastorale, della società, un dialogo che non riguardi solo un ambito intellettuale e sociale superiore ma che sia più corale e generale. Continua, infatti, il Papa: «L'autore principale, il soggetto storico di questo processo, è la gente e la sua cultura, non una classe, una frazione, un gruppo, un'élite. Non abbiamo bisogno di un progetto di pochi indirizzato a pochi, o di una minoranza illuminata o testimoniale che si appropri di un sentimento collettivo. Si tratta di un accordo per vivere insieme, di un patto sociale e culturale» (239).

Naturalmente il Papa non esclude le forme più specifiche di dialogo come quello della teologia con le altre discipline ed esperienze (133). Riserva anche un particolare riferimento al “Cortile dei Gentili”, uno dei “nuovi Aeropaghi” (257), l’iniziativa di incontro e confronto tra credenti e non credenti, nato da un suggerimento di Papa Benedetto XVI nel discorso natalizio alla Curia romana del 2009 e sviluppato ormai in tutto il mondo su impulso del Pontificio Consiglio della Cultura secondo temi molteplici e tipologie diverse, sia generali legate a metropoli o vasti gruppi sociali, sia settoriali indirizzati a categorie specifiche (bambini, ragazzi, lavoratori, carcerati, magistrati, economisti, docenti, sportivi, artisti, scienziati, pensatori, diplomatici e così via).

Infine, non possiamo ignorare, tra le tante proposte dell’*EG*, una terza traiettoria classica ma ora rinverdire e sempre attraente, la *via pulchritudinis*. Un intero paragrafo dell’*EG*, il 167, meriterebbe un’esegesi attenta perché rivela quanto questa scelta sia cara alla tradizione ecclesiale e allo stesso pontefice che si fonda sull’asserto agostiniano secondo il quale «noi non amiamo se non ciò che è bello» (*De musica* VI, 13, 38). «Non si tratta di fomentare un relativismo estetico», cioè una teologia estetica alla Herder o alla Chateaubriand, votata a elaborare un cristianesimo estetizzante, capace di promuovere la potenza immaginativa e di sollecitare il sentimento o di generare opere d’arte.

È, invece, come affermava von Balthasar nella sua celebre *Gloria*, un’estetica teologica che, accanto alle categorie capitali del *verum* e del *bonum*, consideri anche il *pulchrum*. Infatti è la Rivelazione stessa, anzi, il suo soggetto fondante, Dio, ad essere e ad irradiare la bellezza teofanica, cioè la manifestazione gloriosa della realtà trascendente divina, aperta allo sguardo e al coinvolgimento umano, alla *Wahrnehmung*, alla “percezione della verità”, alla *Schau*, alla “visione”, che contempla la *Gestalt*, la “forma” suprema di tale bellezza nella figura umana e divina di Cristo, rivelazione perfetta della “gloria” trascendente divina. È su questo “sentiero” che il Papa invita a inoltrarsi, pur in mezzo alle brutture e bruttezze della civiltà contemporanea e alle prove della vita. Concretamente, si esalta «l’uso delle arti nella stessa opera evangelizzatrice, in continuità con la ricchezza del passato, ma anche nella vastità delle sue molteplici espressioni attuali, al fine di trasmettere la fede in un nuovo linguaggio parabolico».

È suggestivo che gli *Statuti d’arte* degli artisti senesi del Trecento si aprivano con questa dichiarazione: «Noi siamo coloro che manifestano agli uomini che non sanno lettura le cose miracolose operate per virtù della fede». Già Giovanni Damasceno aveva suggerito: «Se un pagano viene e ti dice: Mostrami la tua fede!, tu portalo in chiesa e mostra a lui la decorazione di cui è ornata e spiegagli la serie dei sacri quadri» (*PG* 95,325). Papa Francesco continua così: «Bisogna avere il coraggio di trovare i nuovi segni, i nuovi simboli, una nuova carne per la trasmissione della Parola, le diverse forme di bellezza che si manifestano in vari ambiti culturali, comprese quelle modalità non convenzionali di bellezza che possono essere poco significative per gli evangelizzatori, ma che sono diventate particolarmente attraenti per gli altri».

Concludiamo questa carrellata – che ribadiamo essere semplificata e schematica – sul profilo della cultura presentato dall’*EG* con una dichiarazione sintetica di Papa Bergoglio che cita in finale un’affermazione della *Fides et ratio* (71) di Giovanni Paolo II: «Ogni popolo è il creatore della propria cultura e il protagonista della propria storia. La cultura è qualcosa di dinamico, che un popolo ricrea costantemente, ed ogni generazione trasmette alla seguente un complesso di atteggiamenti relativi alle diverse situazioni esistenziali, che questa deve rielaborare di fronte alle proprie sfide. L’essere umano “è insieme figlio e padre della cultura in cui è immerso”» (122).

**© Questo testo non può essere riprodotto con alcun mezzo né integralmente né parzialmente.  
Tutti i diritti di pubblicazione sono di proprietà della Facoltà Teologica del Triveneto.**