

La dimensione culturale nella evangelizzazione di Carmelo Dotolo

Parlare della relazione tra cultura ed evangelizzazione, significa percorrere la complessa dinamica dell'incontro-scontro tra Vangelo e cultura, rivelazione e storia, cristianesimo e altre religioni, quale orizzonte per un adeguato approccio al tema missione e culture. E' impensabile, infatti, un cristianesimo fuori dal contesto culturale, perché ciò condurrebbe ad un impoverimento delle culture, ma anche ad uno smarrimento della missione stessa della comunità ecclesiale. Scrive Giovanni Paolo II nella esortazione apostolica *Catechesi tradendae* (n 53)¹

Il messaggio evangelico non è puramente e semplicemente isolabile dalla cultura, nella quale esso si è da principio inserito [...] e neppure è isolabile, senza un grave depauperamento, dalle culture, in cui si è già espresso nel corso dei secoli: esso non sorge per generazione spontanea da alcun *humus* culturale; esso è inevitabilmente inserito in un certo dialogo con le culture.

E' proprio la dinamica interculturale, seppur delicata e fragile, a richiedere all'evangelizzazione il farsi *dialogo, compagnia degli uomini*, quale espressione che definisce il cristianesimo nella storia. Anzi, si potrebbe dire che la vocazione particolare della evangelizzazione² stia proprio nella iniziazione all'esistenza dell'altro, in una tensione che dice anche desiderio e attesa e che scaturisce dall'incontro con Dio, l'Altro, che irrompe con la sua *estraneità*, cioè la sua *santità*, per incamminare l'uomo oltre le proprie categorie esperienziali e sintonizzarlo con il nuovo e l'atteso³. Per questo motivo, la dimensione culturale dell'evangelizzazione richiede la capacità di imparare ad esercitare la *grammatica umana di base*, per poter testimoniare il Vangelo come proposta di vita. Già, perché la cultura non è frutto di una immediata comprensione delle differenze antropologiche, né la facile intuizione di un modo di vivere che si basa su forme di informazioni puramente strumentali a questa o quella situazione. Essa comporta la partecipazione attiva e sofferta al travaglio della gente e non sempre si può affidare al già conosciuto, come scrive I. Mancini⁴, perché

è un progetto che nel far passare i dati in forma di significati, come cose per cui si decide, e in cui ne va di noi stessi, trova nel riferimento alla vita o nella disalienazione con il senso ora detto il suo criterio di validità decisivo, senza con questo indulgere a nessuna forma di parossismo escludente

Entro queste coordinate, il progetto della fede intende *sostenere* la diversità delle culture, tramite un giudizio che è accoglienza radicale e critica, abbattimento di ogni divisione, per sedersi a tavola con ogni cultura e far emergere da esse, nella sequela e memoria di Gesù Cristo, la diversità di Dio che, nella vicinanza ad ogni cultura, dà forma al progetto della riconciliazione nel mistero della salvezza. Ma al tempo stesso, la fede deve essere in grado di parlare *attraverso* la cultura, onde evitare il rischio di un ripiegamento interioristico che relega il credere e il contenuto del credere entro la sfera della soddisfazione emotiva e alla ricerca di utili gratificazioni. Annota V. Mathieu⁵

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi tradendae*, in Enchiridion Vaticanum 6, 1886.

² Si veda P. GIGLIONI, *Nuova evangelizzazione o evangelizzazione nuova?*, «Euntes Docete» 53 (2000) pp. 15-27.

³ Cf. le interessanti riflessioni di T. SUNDERMEIER, *Comprendere lo straniero. Un'ermeneutica interculturale*, Brescia 1999, pp. 234-258.

⁴ I. MANCINI, *Fede e cultura. L'ideologia come mediazione*, in ID – G. RUGGIERI, *Fede e cultura*, Torino 1979, p. 23.

⁵ V. MATHIEU, *Cultura e salvezza*, in AA.VV., *La salvezza oggi*, Roma 1989, p.146

Che cosa concludere, insomma? Che l'apporto culturale è, rispetto alla fede, una *sovrastuttura*, analogamente a ciò che pensava Marx rispetto all'economia? O, al contrario, che è uno strumento indispensabile e decisivo per evitare che la fede sia cieca, anzi bloccata dall'impossibilità di conoscere ciò che dovrebbe credere?

La necessità di un cristianesimo che coniughi fede e cultura⁶ diventa, di conseguenza, una esigenza insopprimibile della evangelizzazione e della catechesi, come ha evidenziato lo stesso *Direttorio generale per la catechesi* del 1997⁷.

1 *Questioni iniziali: le forme dei processi culturali*

Una delle acquisizioni della riflessione teologica e pastorale e della tradizione della chiesa, è il fatto che l'annuncio della novità cristiana vive una paradigmatica parabola: da un lato, il Vangelo si caratterizza per una capacità inedita di provocare l'uomo e le sue visioni della vita e della storia; dall'altro, sembra sottoposto ad una strana emarginazione negli orizzonti culturali e antropologici, nel momento in cui intende apportare uno stile di vita, una modalità di pensiero e un progetto etico che urta gli schemi consolidati e le strutture che organizzano e gestiscono il quotidiano. Tale situazione si è andata delineando sin dagli inizi del processo di evangelizzazione: "il rapporto del Vangelo con la cultura è antico quanto il cristianesimo e fu affrontato già dalle prime generazioni cristiane, venendo a contatto con il mondo greco-romano. Era normale che i neofiti si interrogassero: fino a che punto condividere i modi di vivere e di pensare della società che ci circonda?"⁸.

In tale prospettiva, è certamente indicativa l'esperienza di Paolo nell'Areopago ateniese (At 17, 22-31)⁹ in cui si percepisce come il movimento iniziale dell'annuncio del *kerygma* diventa ricco di senso ed efficace nel momento in cui è capace di aprire la cultura alla meraviglia e alla diversità dell'evento della rivelazione di Dio in Gesù Cristo. Ma, al tempo stesso, emerge tutta la difficoltà che tale evento produce quando chiama l'uomo ad una rilettura dei propri orizzonti di riferimento. Non è casuale, come si legge nella parte finale del discorso di Paolo all'Areopago, il rifiuto di una novità sconcertante che sembra porre in questione la stessa impostazione della religiosità e della filosofia presenti in Atene, a tal punto da evitare il confronto con il Vangelo o da ritenerlo ridicolo e inadeguato a rispondere alle esigenze culturali della ricerca umana.

L'impatto, in altre parole, del Vangelo con la cultura disegna una trama conflittuale di interpretazioni che possono giungere sia alla drammatica separazione tra fede e cultura,

⁶ Si vedano le riflessioni di Y. CONGAR, *Christianisme comme foi et comme culture*, in AA.VV., *Evangelizzazione e Culture*, I. *Atti del Congresso Internazionale Scientifico di Missiologia*, Roma 1976, pp. 83-103.

⁷ Per un approfondimento cf. G. CAVALLOTTO, *Direttorio generale per la catechesi: continuità e novità*, «Euntes Docete» 51 (1998) pp. 313-332; L. MEDDI, *Indicazioni per una catechesi inculturata: catechesi come interiorizzazione della fede*, «Catechesi Missionaria» 14 (1998) pp. 33-47.

⁸ P. ROSSANO, *Vangelo e cultura. Note per un incontro tra il Vangelo e la cultura contemporanea*, Roma 1985, p. 27. Utili annotazioni in G. BIGUZZI, *Il Nuovo Testamento, le culture e le religioni*, «Euntes Docete» 51 (1998) pp. 7-46.

⁹ Sulla significatività ed emblematicità di tale discorso per la questione dell'inculturazione, anche se con diverse prospettive ermeneutiche cf. V. GATTI, *Il discorso di Paolo ad Atene. Studi su Act. 17,22-31*, Brescia 1982; J. DUPONT, *Nuovi studi sugli Atti degli Apostoli*, Cinisello Balsamo 1985, pp. 359-400; R. PESCH, *Atti degli apostoli*, Assisi 1992, pp. 666-692; R. PENNA, *Paolo nell'Agorà e all'Areopago di Atene*, «Rassegna di Teologia» 36 (1995) pp. 653-677; A. BARBI, *Le genti cercano Dio «come a tentoni»: Paolo ad Atene (At 17,16-34)*, «Parola Spirito e Vita» 35 (1997) pp.161-175; G. ODASSO, *Bibbia e religioni. Prospettive bibliche per la teologia delle religioni*, Roma 1998, pp. 335-355; J. NISSEN, *New Testament and Mission. Historical and Hermeneutical Perspectives*, Frankfurt a.M. – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Wien 1999, pp. 62-66. Da notare che la stessa enciclica *Fides et Ratio* assume come luogo significativo dell'incontro-scontro tra fede e cultura proprio il discorso di Paolo all'Areopago, come evidenzia A. VANHOYE, *Il discorso nell'Areopago e l'universalità della verità*, in AA.VV., *Per una lettura dell'enciclica Fides et Ratio*, Città del Vaticano 1999, pp.57-65.

richiamata da Paolo VI nella *Evangelii Nuntiandi* (1975)¹⁰, sia alla logica di una lacerante indifferenza religiosa, espressione quest'ultima di una crisi impressionante che ha caratterizzato (e, talora, caratterizza) i rapporti tra il cristianesimo e la realtà socio-culturale contemporanea. La percezione della irrilevanza teorico-pratica del cristianesimo in ordine all' *habitus* conoscitivo e al *common sense* che influenza il realismo delle scelte di vita, si è riflessa sulla coscienza della società che alla soluzione dei problemi nazionali e mondiali relativi alla disoccupazione, allo sperpero delle energie, alla corsa degli armamenti, l'uomo deve contare su se stesso e sulle proprie forze costruttive. "Gli uomini devono costruirsi da soli la loro storia e non hanno a loro disposizione una traccia o un disegno soprannaturale. Sembra essere una nuova 'scoperta dell'uomo', un nuovo rinascimento, ma ora completamente senza Dio"¹¹.

Senza dubbio questo scenario appare meno appariscente che in passato, ma capace di ricreare spazi di una innocua a-culturalità della fede che, mentre relega il cristianesimo in una forma di particolare *amnesia culturale*, alza il sipario a nuove *forme di sacro*¹² che risvegliano il gusto *neo-pagano* per il politeismo e la molteplicità dei riferimenti che servono alla organizzazione di volta in volta dei propri bisogni vitali. E' la chiave di lettura che offre il modello religioso-culturale della *New Age* per cercare di comprendere la nostra cultura: se per quanto riguarda i problemi essenziali non esiste più un centro di riferimento; se la cultura sta esaurendo, fino allo smarrimento della propria identità, i propri progetti e le proposte valoriali, se la verità è diventata un gioco di *puzzle*, l'alternativa praticabile è quella di ricreare il sogno di una identità culturale e umana che sia capace di uno strategico *individualismo sincretistico*: l'importante è che nessuno possa togliere questa esperienzialità soggettiva¹³. Non meraviglia, di conseguenza, quanto scrive F. Garelli, circa quel tipico disincanto culturale che è alla base della ripresa della religione e della debolezza della fede, fenomeno che, originariamente occidentale, sta caratterizzando e globalizzando il trapasso culturale dell'esperienza religiosa mondiale contemporanea: "si ha a che fare con una sorta di debolezza della fede, di labilità e di stemperamento dei riferimenti religiosi, di difficoltà della fede di proporsi come un principio significativo di ridefinizione dell'identità individuale e collettiva"¹⁴.

Ad una tale complessità di prospettive culturali bisogna aggiungere, in relazione alla dimensione culturale dell'evangelizzazione, una nuova realtà dai difficili contorni che si esprime nella tensione delle culture. E' il tempo della *multiculturalità*, dell'incontro-scontro con realtà altre che danno un volto molto variegato e pluralistico alla nostra contemporaneità. Il cosmopolitismo sembra essere molto più di una ingenua compresenza storico-geografica di popoli, lingue, culture, religioni, non scambiabile con il desiderio utopistico di una comunità universale. Come è possibile una convivialità delle differenze, dinanzi a spinte che, in nome di una corretta resistenza alla globalizzazione, preferiscono abitare gli spazi tipici del relativismo culturale? Non è difficile notare come "mentre va

¹⁰ "La rottura fra Vangelo e cultura è senza dubbio il dramma della nostra epoca, come lo fu anche di altre" (n. 20).

¹¹ A. WEILER, *Sulle cause della indifferenza religiosa*, «Concilium» 19 (1983) p. 71.

¹² Rinviamo a C. DOTOLO (ed.), *Teologia e sacro. Prospettive a confronto*, Roma 1995; F. GARCÍA BAZÁN, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid 2000.

¹³ Su questi aspetti si vedano le riflessioni di A. N. TERRIN, *New Age. La religiosità del postmoderno*, Bologna 1992; M. FUSS, *I nuovi movimenti religiosi*, in *Seguire Cristo nella missione. Manuale di Missiologia*, a cura di S. KAROTEMPREL, Cinisello Balsamo 1996, pp. 351-357.

¹⁴ F. GARELLI, *Rinascita della religione e declino della fede*, in *I ritorni di Dio. Desideri e aporie della coscienza contemporanea*, a cura di E. GUERRIERO – A. TARZIA, Cinisello Balsamo 1994, p. 21. L'affermazione può essere riscontrata anche in tradizioni culturali e religiose differenti: cf. G. CASIRAGHI, *Le nuove società afroasiatiche. Secolarizzazione e sviluppo*, Bologna 1973; A. SEUMOIS, *Secolarizzazione e attività missionaria*, in AA.VV., *Portare Cristo all'uomo. III. Solidarietà. Congresso del Ventennio del Concilio Vaticano II*, Roma 1985, pp. 345-355; R. W. HEFNER, *Secularization and citizenship in Muslim Indonesia*, in *Religion, modernity and postmodernity*, a cura di P. HEELAS, Malden 1998, pp. 147-168; W. DAVIS, *Religion and national identity in modern and postmodern Japan*, in *Ibidem*, pp. 169-185; L. R. KURTZ, *Le religioni nell'era della globalizzazione*, Bologna 2000.

affermandosi un forte impulso verso l'internazionalismo, che appare oggi un bene sempre più indispensabile, si nota al contempo un'opposta spinta a un'egoistica riappropriazione del proprio territorio, difeso con accanimento quasi tribale¹⁵.

Un dato è certo: il processo di evangelizzazione non può non tenere conto di tali premesse ermeneutiche, nel momento in cui il progetto cristiano entra in correlazione, sovente anche critica, con altri progetti di vita. Tale *correlazione critica* va compresa proprio nella pretesa che il cristianesimo ha di entrare nella cuore della cultura, in una visione cristiana della storia e del mondo che esprime tutta la radicalità dell'inedito che offre la cultura cristiana nella logica di un particolare *umanesimo cristiano*¹⁶. Senza dubbio, questo esige anche un nuovo modo di essere cristiani, soprattutto a motivo della vicinanza di altre tradizioni religiose, in cui sarà necessario passare da una situazione di multiculturalità ad una di *interculturalità*¹⁷, di incontro e di dialogo con l'altro quale luogo per la revisione e la ricostruzione della propria identità. E' a questo livello che si pone la questione della inculturazione-acculturazione della fede e/o della evangelizzazione e sviluppo delle culture¹⁸, perché la fede cristiana è, di fatto, culturale. Anche se ciò non esclude alcuni interrogativi importanti, come osserva A. Peelman¹⁹

Quale cultura, visione del mondo o civiltà potrebbe ancora sperare di fornire un fondamento universale all'esperienza di fede dei cristiani? Quale esperienza di fede potrebbe ancora sperare di dare una risposta a tutte le domande che l'umanità oggi si pone?

2 Tra cultura e religione

E' difficile pensare all'uomo e al suo incontro con il Vangelo all'infuori della cultura, come evidenziava Giovanni Paolo II nel suo famoso discorso all'UNESCO (2 giugno 1980): "la cultura è ciò per cui l'uomo in quanto uomo diventa più uomo"²⁰. Eppure, il concetto di cultura non è definibile agilmente²¹, anche se in esso è presente almeno un duplice presupposto: da un lato, la cultura esprime la *cura della precarietà* dell'uomo, la cui esperienza quotidiana lascia emergere il fatto che il suo essere non è una realtà data in anticipo, ma un compito permanente e una vocazione; dall'altro, nella cultura l'uomo, in quanto individuo che viene al mondo e nella storia, percepisce che *non è un prodotto del mondo*, l'esito di un qualsiasi processo naturale²². Al di là delle possibili definizioni della cultura, essa appare, di conseguenza, come una visione globale dell'esistenza che, per

¹⁵ A. RUSSO, *Interculturalità ed ermeneutica. Verso una nuova progettualità teologica*, in *La terra e il seme. Inculturazione ed ermeneutica della fede*, a cura di C. SARNATARO, Napoli 1998, p. 119.

¹⁶ Si vedano le riflessioni di V. MELCHIORRE, *Cultura cristiana*, «Per La Filosofia» 3 (1986) pp. 1-11; AA.VV., *Quale umanesimo per il terzo millennio?*, «Euntes Docete» 53 (2000); B. FORTE, *Dove va il cristianesimo?*, Brescia 2000, pp. 114-132.

¹⁷ Cf. F. WILFRED, *Inculturation as a Hermeneutical Question*, «Vidyajyoti» 52 (1988) pp. 422-436; D. DORR, *Mission in Today's World*, New York 2000, pp. 91-108.

¹⁸ Rinviamo a H. CARRIER, *Évangélisation et développement des cultures*, Roma 1990.

¹⁹ A. PEELMAN, *L'inculturazione. La Chiesa e le culture*, Brescia 1993, p. 65.

²⁰ Si veda quanto scrive lo stesso GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n 70-71: "Le culture, quando sono profondamente radicate nell'umano, portano in sé la testimonianza dell'apertura tipica dell'uomo all'universale e alla trascendenza [...] Ogni uomo è inserito in una cultura, da essa dipende, su di essa influisce. Egli è insieme figlio e padre della cultura in cui è immerso [...] Il modo in cui i cristiani vivono la fede è anch'esso permeato dalla cultura dell'ambiente circostante e contribuisce, a sua volta, a modellarne progressivamente le caratteristiche.

²¹ Tra le possibili introduzione cf. A. BAUSOLA, *Analisi critica del concetto di cultura*, in AA.VV., *Cristianesimo e cultura*, Milano 1975, pp. 16-35; B. MONDIN, *Cultura*, in PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA, *Dizionario di Missiologia*, Bologna 1993, pp. 167-175; C. PIGNATO, *Cultura*, in *Dizionario di Antropologia*, a cura di U. FABIETTI - F. REMOTTI, Bologna 1997, pp. 261-218.

²² Cf. P. MICCOLI, *Comunicare la fede*, «Euntes Docete» 51 (1998) pp. 81-97; V. MATHIEU, *Per una cultura dell'essere*, Roma 1998, pp. 23-36.

quanto provvisoria, costituisce una delle possibili risposte alle questioni che provengono dalla esperienza e riflessione sul mistero dell'uomo e della sua storia. "Quest'ermeneutica del senso della vita costituisce il fondo comune di ogni universo culturale"²³.

Entro questo quadro, si comprende come la cultura non sia una realtà statica, ma *progettuale*, dinamica, tesa a creare le condizioni per una crescita e maturazione della storia dell'uomo. Essa si alimenta di interazioni che vanno dall'aspetto psicologico a quello sociologico, dalla dimensione economica a quella religiosa ed etica, in un confluire di valori e finalità che tracciano l'immagine di uomo e di società che si intende costruire. E' evidente, in altre parole, che la cultura soggiace ad un *processo di promozione ed educazione* di comportamenti e stili di vita legati ad un orizzonte di significato ampio e articolato, ma segnato anche dai reali bisogni di un concreto ambiente di vita. Ma è proprio su questa esigenza che le differenze appaiono macroscopiche, poiché nasce l'interrogativo su quali criteri è possibile progettare interventi culturali che aiutino l'uomo nella sua ricerca di senso e di verità.

In tale contesto, risulta importante non fermarsi solo all'idea di una cultura intesa in senso oggettivo, cioè un prodotto storico che comprende idee, modelli e valori soggetti ad una molteplicità di selezioni e approfondimenti, la cui osservazione è basata sui simboli e comportamenti che produce²⁴, ma cercare di cogliere e interpretare quei *modelli e regole* che "consentono alle persone di produrre quei comportamenti e quei manufatti e di elaborare quelle idee e quei valori"²⁵. Ora, proprio questi modelli e regole permettono di considerare la cultura come un *sistema unitario e complesso*, in cui la parte si comprende nel tutto e dove l'intervento su un elemento del sistema ha conseguenze costatabili sugli altri elementi e sulle relazioni tra loro. Questo vuol dire che, ad esempio, che se intendo comprendere la cultura indiana non posso prescindere dalle sue espressioni religiose, così come se voglio interpretare il fenomeno del multiculturalismo non posso fare a meno di studiare quelle espressioni della *cultura secondaria*²⁶ che, nella sua potenza invasiva, modella i valori e le pratiche della popolazione.

Cosa significa, dunque, che la cultura è un *sistema unitario e complesso*, se non che essa va interpretata, come sottolinea C. Geertz, quale "sistema di segni che si va socialmente costruendo nel momento in cui essi sono interpretati"?. E aggiunge: "essa è un contesto, qualcosa entro cui tutti questi fatti possono essere descritti in maniera intelligibile"²⁷. Descrivere e, forse, definire la cultura come un sistema di segni vuol dire tener presenti alcuni aspetti decisivi.

- a) Per prima cosa, va sottolineato il fatto che l'uomo dà forma alla sua esperienza attraverso segni, simboli e modelli, i quali vivono in un determinato contesto (geografico, economico, religioso...);

²³ A. RUSSO, *Interculturalità ed ermeneutica*, p. 120.

²⁴ Cf le osservazioni conclusive di C. KLUCKHOHN – A.L. KROEBER, *Il concetto di cultura*, Bologna 1982, pp. 311-402 e l'utile schematizzazione delle definizioni di cultura a p. 93.

²⁵ M. POLLIO, *L'animazione culturale dei giovani*, Leumann 1986, p. 45.

²⁶ Secondo G. BAUM, *Due punti interrogativi: inculturazione e multiculturalismo*, «Concilium» 30 (1994) pp. 135-142, per poter analizzare il fenomeno complesso della multiculturalità è necessario percepire la differenza tra cultura primaria e secondaria. La primaria "fa riferimento all'ambiente domestico in cui il bambino nasce; esso include lingua, cibo, abitudini, relazioni con i genitori e con altri membri della famiglia nonché le relazioni dei membri della famiglia tra loro". La cultura secondaria "rinvia all'idee, ai valori e alle pratiche promosse dalle istituzioni principali della società moderna, in modo particolare dal mercato capitalistico, dalla tecnologia, dai *mass media* e dalle istituzioni democratiche" (pp. 139-140). Ora, proprio tale cultura secondaria è responsabile di quel processo di *deculturazione* che sta conducendo ad un vuoto culturale. Commenta: "La cultura secondaria è così potente da invadere lo spazio domestico e minare le culture primarie a cui si è profondamente legati" (p. 140).

²⁷ C. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, Bologna 1987, p. 51.

- b) In secondo luogo, la cultura si trasmette attraverso le regole della comunicazione e dei differenti linguaggi che non sono indifferenti nel far passare determinati valori e contenuti;
- c) In terzo luogo, essa si nutre della *memoria storica* che seleziona, tramanda e sviluppa elementi culturali del passato per rielaborarli e consegnarli alle future scelte dell'individuo e della società, anche col rischio di una modificazione di tali elementi;
- d) Infine, la cultura consente un processo di definizione della identità di una comunità etnica, nazionale, civile, anche laddove tale processo può provocare conflitti di identità, fino alla violenza dei fondamentalismi.

Si potrebbe dire, in altri termini, che la cultura è una “semiosfera”, come scrive J. Lotman, in analogia con il termine biosfera. L'esempio che offre è quello di una sala di un museo nella quale²⁸

siano esposti oggetti appartenenti a secoli diversi, iscrizioni in lingue note e ignote, istruzioni per la decifrazione, un testo esplicativo redatto dagli organizzatori, gli schemi di itinerari per la visita della mostra, le regole di comportamento per i visitatori. Se vi collochiamo anche i visitatori con i loro mondi semiotici, avremo qualcosa che ricorda il quadro della semiosfera

La cultura è, dunque, l'insieme e, talvolta, il groviglio, di segni, linguaggi, memorie storiche, criteri di identificazione e interpretazione. Ora, la comprensione della cultura e l'avvio della interculturalità quale dimensione previa dell'evangelizzazione, esige lo sforzo dell'interpretazione di quei *significati* che l'uomo ha tessuto e di quei *simboli centrali* attorno a cui la cultura è organizzata. Tra questi, emerge come elemento costitutivo del sistema la *religione*, ritenuto addirittura fondante, o, comunque, determinante per la cultura²⁹, a tal punto che interpretare la religione è comprendere la cultura e viceversa. Al di là delle possibili posizioni e letture del fenomeno religione, esso si presenta “come un sapere fondante un agire e uno sperare; come l'affermazione di un ordine originario che abbraccia l'uomo e il mondo, e sostiene e illumina la vicenda di questo e l'esistenza di quello”³⁰. Nel riconoscere una alterità di senso e di valore, una dimensione ulteriore di significato, l'esperienza religiosa attribuisce a quella comune *un di più* di significato.

3 Cultura ed evangelizzazione

E' a questo livello che può essere letta la riflessione teologica *sulla e della* cultura, a partire dal tentativo del *metodo di correlazione* suggerito da P. Tillich³¹, il quale sottolineava come un progetto di mediazione tra fede e cultura si muove nella circolarità tra istanze dell'uomo e risposte della rivelazione. Tale attenzione è al centro della costituzione del Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, la quale sottolinea la comprensione della cultura quale fonte di elementi importanti per l'impegno della evangelizzazione, chiamata al compito di umanizzazione e cristianizzazione del mondo-mondano. In virtù del carattere di mediazione nel rapporto Regno di Dio-storia, l'evangelizzazione è un progetto di trasformazione (GS 2; 39) e di perfezionamento (GS 2;

²⁸ J. LOTMAN, *La semiosfera*, Venezia 1985, p. 64.

²⁹ Cf. da prospettive diverse G. MAZZOTTA, *Figure e prospettive di inculturazione*, «Euntes Docete» 51 (1998) pp. 61-74; A. ALES BELLO, *Religioni e culture*, *Ibidem*, pp. 99-106.

³⁰ A. RIZZI, *Differenza e responsabilità. Saggi di antropologia teologica*, Casale Monferrato 1983, p. 39.

³¹ Cf. P. TILLICH, *Theology of Culture*, New York 1959. Per una lettura dello sviluppo della riflessione si veda: G. ANGELINI, *Fede nel Vangelo e mediazione storica del senso: per una teoria teologica della cultura*, in AA.VV., *Il progetto culturale della Chiesa italiana e l'idea di cultura*, Milano 2000, pp. 179-215; L. SARTORI, *Il rapporto tra fede cristiana e culture nella teologia conciliare e post-conciliare*, «Credere Oggi» 20 (2000) pp. 29-50.

32; 39; 45). La novità umana, pertanto, purificata dal non senso di una teorica concorrenza tra Dio e il processo di umanizzazione, innesta una diversa coscienza dei valori che devono condurre l'esistenza umana sempre esposta all'agguato della non-fraternità (GS, 37). In tale ottica, la comunità cristiana, consapevole delle "difficoltà del contemporaneo di leggere il mondo come manifestazione di Dio"³², ha il ruolo insostituibile di compenetrare le strutture sociali con l'autenticità della gratuità e dell'amore, anche in caso di apparente insuccesso e ostilità. Pertanto, come ricordava H. U. von Balthasar³³

Il primo compito della Chiesa è quello di rendere le sue strutture più trasparenti possibili dell'amore cristiano, attraverso un'autocritica sempre rinnovata alla luce del giudizio di Dio, per diventare interamente segno evidente dell'impegno di Dio nel mondo

Nondimeno, però, la relazione cultura-evangelizzazione è segnata da una conflittualità, nel momento in cui l'evangelizzazione è consapevole di quella che M. de Certau³⁴ ha chiamato *rottura instauratrice*: il cristianesimo porta nelle pieghe della cultura una *crisi*, una *riserva di senso* che urta contro la disumanizzazione provocata da processi culturali incapaci di porre l'uomo al centro dei propri interessi. Sta qui la capacità di futuro del cristianesimo, la sua forza di creare sbarramenti alla logica del dominio e dell'assimilazione culturale, favorendo, in virtù della sua vocazione multiculturale, una cultura della sensibilità e del riconoscimento degli altri in quanto altri. Contro una falsa idea di cristianesimo sonnolente e miope, l'evangelizzazione è chiamata ad una mistica degli occhi aperti. Scrive il teologo J.B.Metz³⁵

C'è bisogno di un cristianesimo sveglio, assolutamente critico nei confronti della società, che si comprenda come comunità di memoria e di racconto nell'unica e indivisa sequela di Gesù e che, in quanto tale, operi con fantasia socialmente critica non solo copiata, ma 'inventiva': nella resistenza produttiva contro la stanchezza di essere soggetti, contro la perdita della memoria, contro la dissoluzione del linguaggio e l'analfabetismo di ritorno. Solo allora anche l'amore e la fame e sete di giustizia non si esauriranno nella nostra vita sociale

In tale contesto, il cristianesimo opera una *interruzione* nei riguardi di qualsiasi pretesa di relativismo culturale che preferisce assolutizzare la stessa cultura a discapito del servizio alla condizione umana. Interruzione che può essere letta secondo la logica dell'interculturalità.

4 Verso una prospettiva di interculturalità

L'idea chiave che sta alla base della dimensione culturale dell'evangelizzazione è, secondo un termine coniato dalla riflessione teologica e magisteriale³⁶, l'*inculturazione*

³² H.U. von BALTHASAR, *Incontrare Dio nel mondo contemporaneo*, in *Comprensione del mondo nella fede*, a cura di J.B. METZ, Bologna 1967, p. 16.

³³ H.U. von BALTHASAR, *L'impegno del cristiano nel mondo*, Milano 1971, p. 79. Analoghe riflessioni in K. RAHNER, *La nuova immagine della Chiesa*, in AA.VV., *La chiesa provocata dal mondo*, Brescia 1969, pp. 7-34, che ritornano, con le dovute contestualizzazioni, in M. KEHL, *Dove va la Chiesa? Una diagnosi del nostro tempo*, Brescia 1998.

³⁴ Si veda M. DE CERTAU, *La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine*, «Esprit» 39 (1971) pp. 1177-1214.

³⁵ J.B. METZ, *Dov'è finito Dio, e dove l'uomo? Sulla capacità di futuro del cristianesimo occidentale-europeo*, in F.-X. KAUFMANN – J.B. METZ, *Capacità di futuro. Movimenti di ricerca nel cristianesimo*, Brescia 1988, p.143. Si veda dello stesso autore *Memoria passionis nel pluralismo delle religioni e delle culture*, «Il Regno» 22 (2000) pp. 770-771. In questa linea anche H. WALDENFELS, *Il fenomeno del cristianesimo. Una religione mondiale nel mondo delle religioni*, Brescia 1995, pp. 9-29.

³⁶ Cf. N. STANDAERT, *L'histoire d'un néologisme. Le terme inculturation dans les documents romains*, «Nouvelle Revue Théologique» 110 (1988) pp. 555-570; A. WOLANIN, *L'inculturazione nel pensiero di Giovanni Paolo II*, «Seminarium» 32 (1992) pp. 146-159. Per uno sguardo più ampio cf. P. GIGLIONI, *Inculturazione: teoria e prassi*,

quale orizzonte di comprensione della non derivabilità della rivelazione cristiana dai prodotti di una cultura, né registrabile come semplice variante di un momento storico. Anzi, come mostra l'articolata relazione tra rivelazione biblica e realtà culturale, il Vangelo esprime una *alterità* gratuita e un *di più di significato* non racchiudibile in nessun rigido schema storico-culturale. Ciò non esclude la reciprocità tra Vangelo e culture, ma evidenzia la importanza creativa della relazione, come mostra il card. J. Tomko³⁷ nel presentare tre orizzonti costitutivi del rapporto tra fede e culture

- a) *La fede cristiana non si identifica con nessuna determinata cultura.*
- b) *La fede cristiana può e deve "incarnarsi" in tutte le culture.*
- c) *Il contrasto fra la fede-religione cristiana e una determinata cultura avviene attraverso il processo di "inculturazione", che ha però bisogno di un'importante precisazione.*

E precisa opportunamente:

Il termine *in-culturazione* (o anche *in-carnazione*) ha un suo giusto significato ma potrebbe indurre nell'errore di un'operazione a senso unico. Invece si tratta di un'operazione bi-direzionale, a senso doppio, un dare-ricevere.

La logica di un tale orizzonte richiama la necessità per l'evangelizzazione, oltre che di una adeguata criteriologia teologica³⁸ che trova nell'*incarnazione* il suo punto determinante, anche di una *spiritualità dell'incarnazione*³⁹ che porta il processo inculturativo della fede alla vicinanza all'altro, senza la perdita dell'identità, in quanto l'altro rispetto alla vita e al messaggio cristiano costituisce un invito all'incontro e non all'identificazione. L'inculturazione come incarnazione è ciò che consente alla dinamica evangelizzatrice di operare in uno stile di interculturalità, perché il farsi prossimo dell'altro richiede una etica dell'ospitalità e della visitazione. L'ascolto e l'accoglienza delle culture da parte dell'evangelizzazione disegna una significativa tensione tra il particolare e l'universale, tra l'unità del credere e le diversità culturali, che implica un arricchimento reciproco in vista del progetto di salvezza. In questa prospettiva, l'inculturazione offre alla dimensione culturale dell'evangelizzazione *la capacità di assumere le domande della vita e della storia per riformularle e rispondervi alla luce della novità evangelica*, nella quale il livello del perché e del senso risulta più decisivo rispetto al livello del come. Ciò significa che il processo d'inculturazione provoca un cambiamento, una *conversione* culturale tale che la storia e il mondo sono chiamati ad assumere un volto nuovo e a operare di conseguenza. Il Vangelo non è mai manipolabile o selezionabile secondo esigenze di comodità teoretica ed etica. Addomesticarne la forza salvifica e liberante, significa eliminare quella tensione alla promozione umana e alla liberazione integrale dell'uomo, che presuppone un concetto articolato di cultura quale produzione di senso nelle diverse sue articolazioni: dalla dimensione materiale e sociale a quella conoscitivo-interpretativa. Scrive P. Suess⁴⁰

Città del Vaticano 1999. Per quanto riguarda le diverse e, talora, complementari prospettive di riflessione teologica si veda: A. SHORTER, *Toward a Theology of Inculturation*, New York 1988; C. GEFFRÉ, *I fondamenti teologici dell'inculturazione*, in *Gesù Cristo e le culture nel mondo e nella storia*, a cura di G. LANGEVIN – R. PIRRO, Assisi 1993, pp. 15-26; A.A. ROEST CROLLIUS, *Inculturazione*, in *Seguire Cristo*, a cura di S. KAROTEMPREL, pp. 125-136; M. AMALADOSS, *Oltre l'inculturazione. Unità e pluralità delle Chiese*, Bologna 2000; M. DHAVAMONY, *Inculturazione. Riflessioni sistematiche di antropologia sociale e di teologia cristiana*, Cinisello Balsamo 2000.

³⁷ J. TOMKO, *L'inculturazione come ermeneutica della fede*, in *La terra e il seme*, pp.26-29

³⁸ Cf. A. AMATO, *Criteri di inculturazione*, in COMITATO CENTRALE DEL GRANDE GIUBILEO DELL'ANNO 2000, *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, a cura di R. FISICHELLA, Cinisello Balsamo 2000, pp. 585-592.

³⁹ Si veda B. SECONDIN, *Spiritualità in dialogo. Nuovi scenari dell'esperienza spirituale*, Milano 1997, pp. 206-225.

⁴⁰ P. SUESS, *Inculturazione*, in *Mysterium Liberationis. I concetti fondamentali della teologia della liberazione*, Roma 1992, p. 857.

L'inculturazione, in analogia con l'incarnazione che assume tutti gli uomini e l'uomo intero, è strumento di un'evangelizzazione integrale e universale liberatrice. L'orizzonte integrale e universale dell'inculturazione fa percepire la sua vicinanza con le questioni della liberazione. Esiste un rapporto stretto tra l'inculturazione e la liberazione, tra l'incarnazione e la redenzione. Come l'incarnazione di Gesù è redentrice, anche l'inculturazione, in quanto sequela di Gesù, è liberatrice

Certo, è evidente che evangelizzare le culture implica anche il rischio della profezia e la forza nel dare forma, non solo spazio-temporale, ma anche antropologica e teologica, alla soggettività delle comunità ecclesiali locali, alla "Chiesa locale"⁴¹ quale soggetto dell'inculturazione. Il motivo risiede nella dimensione dialogica dell'inculturazione, laddove entrano in contatto la concretezza culturale della vita e la visione cristologica della esistenza che richiede una articolata prassi evangelizzatrice, o una pedagogia più attenta alla dimensione culturale dell'evangelizzazione che reca con sé sempre una tensione drammatica. In tale prospettiva, emerge l'esigenza che un processo di inculturazione sia capace di abilitare le persone coinvolte nell'esprimere sulla propria visione della vita, per dare un nome alle questioni autentiche che premono sul perché della realtà. Solo dopo è possibile iniziare quel processo di riflessione critica che può condurre all'analisi e alla formulazione di una *cultura nuova* che scaturisce dal confronto con la propria storia e la visione cristiana della storia, attraverso quei simboli che la fede propone quale anticipazione del significato e della destinazione a cui è chiamata la vicenda culturale umana. Allora, la dimensione culturale dell'evangelizzazione condurrà alla ri-scoperta della *sequela di Gesù* quale via di accesso alla verità di Dio e dell'uomo, verità che esprimono tutta la ricchezza e unicità della novità evangelica.

In conclusione, si può affermare che la dimensione culturale dell'evangelizzazione richiede una costante reinculturazione, una evangelizzazione inculturata che sappia tenere insieme la novità del Vangelo e la complessità delle situazioni che esigono un processo attento di creatività pastorale. Questa attenzione mette in gioco alcuni punti fermi, quali la consapevolezza della dimensione culturale da evangelizzare; la prospettiva pneumatologica interprete della storia quale spazio dell'azione di Dio; la possibilità di un dialogo interculturale e interreligioso in cui scoprire la reciprocità nella comprensione vissuta dell'annuncio cristiano. A questi vanno aggiunti due orizzonti necessari, come suggerisce M. P. Gallagher⁴²

La conversione degli orizzonti: l'evangelizzazione inculturata non può evitare qualche scontro con elementi erronei e con le superficialità che affliggono tutte le culture.

La comunità locale: la ricerca cruciale di forme autentiche di vita cristiana ha luogo nella situazione concreta di ogni popolo.

⁴¹ Scrive G. SILVESTRI, *La Chiesa locale «soggetto culturale»*, Roma 1998, p. 212: "se è vero che la struttura incarnatoria del messaggio e la missionarietà stessa della chiesa esigono la costituzione delle chiese locali, si può dire, d'altra parte, che solo la chiesa locale può realizzare, come soggetto privilegiato e nel modo pedagogicamente più opportuno e adeguato, la *virtus* infinita della redenzione e la necessaria indigenizzazione-incarnazione del Vangelo". Rinviamo anche a: G. COLZANI, *La Chiesa locale e la missione: un compito e un problema*, «La Scuola Cattolica» 113 (1985) pp. 478-499; H. FRIES, *Affinché il mondo creda. Responsabilità del teologo e missione della Chiesa*, Roma 1990, pp. 151-164. F.-V. ANTHONY, *Ecclesial praxis of inculturation. Toward an Empirical-theological Theory of Inculturizing Praxis*, Roma 1997, pp. 111-142; G. Calabrese, *Per un'ecclesiologia trinitaria. Il mistero di Dio e il mistero della Chiesa per la salvezza dell'uomo*, Bologna 1999, pp. 183-252.

⁴² M.P. GALLAGHER, *Fede e Cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, Cinisello Balsamo 1999, p. 153.