

## La recezione della *Fides et Ratio* nell'ambito della riflessione missiologica di Carmelo Dotolo

### 1 Significato della rivelazione e bisogno di trascendenza

È importante, a nostro avviso, premettere due orizzonti di riferimento per cogliere il significato che la *Fides et ratio* ha per la riflessione missiologica (e non solo).

In primo luogo, *l'eccedenza della rivelazione*, un *di più* che spinge l'uomo ad un impegno non semplice nel discernimento della storia come luogo di una legittima umanizzazione. L'evento rivelativo si inserisce nella trama dei giorni, urtando consuetudini interpretative e invocando un'attenzione critica particolare da parte della ricerca dell'uomo. Il motivo risiede in un'alterità di prospettiva, da non intendersi come estraneità nei riguardi delle attese umane, ma come differente modo di leggere il mondo e l'esistenza. In quest'ottica, il discorso della fede non si esaurisce in un vago sentimento o bisogno religioso, ma si fa passione della verità, quella verità-rivelazione non deducibile dagli orizzonti penultimi della vita e della quale l'uomo non può che costituirsi quale instancabile ricercatore nell'investire la propria intelligenza. Il sapere, allora, non è estraneo alla fede, ma è un momento costitutivo messo in atto dal movimento della ragione critica, a patto, però, che la fede sia un atto veramente umano e che la ragione non diventi pretestuosamente autosufficiente nell'indagine del reale. La rivelazione è verità che dà a pensare, che «produce pensiero» (*Fides et ratio*, n.15), perché innesta una logica di senso non riducibile all'evidenza: per questo si affida all'uomo, invitandolo ad una risposta e ad una responsabilità da cui si sente costantemente chiamato. Sulla soglia di tale chiamata si gioca la libertà dell'uomo che è scelta per la verità, soprattutto perché investe i territori dell'etica, del diritto, della qualità della vita. Da questa angolatura, la rivelazione sorprende per la sua empatia con il vissuto, fino a mostrare una concretezza che costituisce il grande paradosso e scandalo del cristianesimo. Anzi, si potrebbe ipotizzare che il concreto della rivelazione sia la condizione per la sua dimensione universale, soprattutto se configurato nell'avvenimento della *kenosi*, di cui la teologia è inesausta intelligenza (cf. *Fides et ratio*, n. 93)<sup>1</sup>. Non è esagerato ammettere che si è di fronte ad un dato che sorprende lo stesso percorso conoscitivo, sia filosofico sia religioso, e che è difficile mettere in parentesi, perché ritenuto ininfluenza nei riguardi della comprensione dell'uomo e dell'essere. H. G. Gadamer parla di un'esperienza inedita che «con la nascita di Cristo, è entrata nell'antica coscienza storica. Se dico qualcosa di questa esperienza, è per il fatto che essa deve definirsi come esperienza epocale assoluta, non soltanto per motivi di verità religiosa, ma per motivi che appartengono alla storia dei concetti. Poiché, con questa esperienza del Nuovo Testamento e con il messaggio cristiano della salvezza, la storia è stata scoperta come storia in un senso nuovo»<sup>2</sup>. Individuare nell'evento dell'incarnazione<sup>3</sup> un principio che connota l'evento dell'essere, oltretutto dell'esistenza nella sua problematica finitezza, implica la possibilità di tratteggiare una duplice ipotesi: quella di una differente connotazione del divino, non più curvato nell'anonimato, talora tremendo, del sacro; e quella di un volto dell'uomo che trova nella tensione tra finito e infinito, lo spazio di una sua comprensione, sebbene sofferta e oscillante.

In secondo luogo, il *bisogno di trascendenza* dell'umanità, le cui cifre esistenziali attraversano il modo di abitare il mondo e la storia. Tali cifre incalzano l'uomo perché nella cura di sé, del

---

<sup>1</sup> H. de LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo. Commento alle Costituzioni conciliari Dei Verbum e Gaudium et Spes*, Jaca Book, Milano 1985, p. 49, scrive: «idea di verità astratta con l'idea di una verità il più possibile concreta: l'idea cioè della verità personale, apparsa nella storia, operante nella storia e, dal seno stesso della storia, capace di sorreggere tutta la storia; l'idea di questa verità in persona che è Gesù di Nazaret, pienezza della Rivelazione»

<sup>2</sup> H. G. GADAMER, *Verità e metodo 2 Integrazioni*, Bompiani, Milano 1996, p. 92.

<sup>3</sup> Cf. R. BROWN, *Gesù Dio e uomo*, Cittadella Editrice, Assisi 1970, pp. 12-52; J.D.F. DUNN, *Christology in the Making, A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, SCM, London 1980; G. MAZZA, *Incarnazione e umanità di Dio. Figure di un'eternità impura*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008.

mondo, dell'altro, si metta in cammino, faccia esodo, chiamato dal Mistero che innerva la realtà. «La Rivelazione, pertanto, immette nella nostra storia una verità universale e ultima che provoca la mente dell'uomo a non fermarsi mai; la spinge, anzi, ad allargare continuamente gli spazi del proprio sapere fino a quando non avverte di avere compiuto quanto era in suo potere, senza nulla tralasciare» (*Fides et ratio*, n. 14). È innegabile che, in tale movimento della ragione, il mondo delle religioni rappresenti un campo di significati complessi e articolati, talvolta in dissonanza cognitiva e psicologica con il principio dell'autoaffermazione dell'uomo, il cui ideale di una secolarità radicale sembra pagare lo scotto di un'interpretazione ideologica del religioso. Non è un ricordo troppo lontano il teorema del razionalismo ateistico, soggetto ad una riserva critica da parte di alcuni interpreti della filosofia contemporanea<sup>4</sup>, che considera irrilevante o deviante il riferimento alla religione, spesso legato ad un'immaturità psicologica ancora bisognosa di credenze<sup>5</sup>. Tantomeno, è sufficiente il ricorso alla sua funzione sociale o di supplenza, comunque importante per segnalare alcune problematiche che attraversano la cittadinanza contemporanea<sup>6</sup>. Il rapporto con la rivelazione allude ad un'altra possibilità di lettura. «La parola di Dio rivela il fine ultimo dell'uomo e dà un senso globale al suo agire nel mondo. È per questo che essa invita la filosofia ad impegnarsi nella ricerca del fondamento naturale di questo senso, che è la religiosità costitutiva di ogni persona» (*Fides et ratio*, n. 81). Nel contesto originario dell'esperienza religiosa, l'uomo non vive il sogno della conoscenza come semplice controllo di quanto è diverso, il cui esito può consistere tanto nella manipolazione magica di tale sapere quanto nella dichiarazione della non pertinenza al suo esistere. Piuttosto, l'esperienza religiosa permette una *relazione aperta* che genera un modo differente di essere ed esistere, perché colloca l'uomo nel cuore stesso della realtà, in un angolo di osservazione nel quale le cose stesse appaiono sorrette da prospettive altre rispetto alla sola logica umana. La religione, pertanto, si inserisce nel meraviglioso e progressivo dialogo tra le domande e le risposte che dà sapore allo scorrere dei giorni<sup>7</sup>, in quel progetto di salvezza inscritto nel cuore di ogni uomo e che trova la sua iniziale formulazione nell'insorgere dei *perché*. Non è un caso, infatti, che la dimensione religiosa e spirituale non abbia lasciato l'orizzonte post-moderno, sebbene la sua configurazione sembra più sensibile ad un pragmatismo del benessere e della ricerca di tranquillità. All'interno di queste due prospettive, si innesta il progetto dell'incontro tra fede e culture, da cui scaturiscono i nuovi compiti dell'inculturazione (cf. *Fides et ratio*, nn. 70-72). Ma c'è un passaggio dell'enciclica che può ritenersi paradigmatico per la riflessione e la prassi missiologica. Al n. 70 si legge: «Le culture, quando sono profondamente radicate nell'umano, portano in sé la testimonianza dell'apertura tipica dell'uomo all'universale e alla trascendenza. Esse presentano, pertanto, approcci diversi alla verità, che si rivelano di indubbia utilità per l'uomo, a cui prospettano valori capaci di rendere sempre più umana la sua esistenza». È in questa logica che va letto quel processo di interculturalità della fede che appartiene alla vocazione del cristianesimo.

---

<sup>4</sup> Si veda, indicativamente, ANNUARIO FILOSOFICO EUROPEO, *La religione*, a cura di J. DERRIDA – G. VATTIMO, Laterza, Roma-Bari 1995.

<sup>5</sup> Cf. P. LEGREZZI, *Credere*, Il Mulino, Bologna 2008.

<sup>6</sup> Si legga quanto scrive J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. XI: «Le tradizioni religiose provvedono ancora oggi all'articolazione della coscienza di ciò che manca. Mantengono desta una sensibilità per ciò che è venuto meno. Difendono dall'oblio le dimensioni della nostra convivenza sociale e personale, nelle quali anche i progressi della razionalizzazione culturale e sociale hanno prodotto distruzioni immani. Perché non dovrebbero pur sempre contenere racchiusi in sé potenziali semantici che, una volta trasformati nel linguaggio della motivazione, e dopo aver dato alla luce il loro contenuto profano di verità, possono esercitare una loro forza d'ispirazione?». Utili considerazioni in D. HERVIEU-LÉGER, *Religione e memoria*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 103-130.

<sup>7</sup> Si legge nel documento del Concilio Vaticano II, *Nostra aetate*, n. 1: «Gli uomini attendono dalle varie religioni le risposte ai reconditi enigmi della condizione umana che ieri come oggi turbano profondamente il cuore dell'uomo: la natura dell'uomo, il senso e la fine della vita, il bene e il peccato, l'origine e il fine del dolore, la via per raggiungere la vera felicità, la morte, il giudizio e la sanzione dopo la morte, infine l'ultimo e ineffabile mistero che avvolge la nostra esistenza, di dove proveniamo e dove andiamo».

## 2 In ascolto di alcuni fattori nuovi

Risulta evidente, dunque, che la vocazione interculturale del cristianesimo è invitata ad esprimersi in contesti culturali sempre differenti, i cui dinamismi vanno monitorati e compresi. Il richiamo non è solo formale, ma incide seriamente sulla qualità delle forme di annuncio e di testimonianza evangelica. L'attenzione da porre all'atmosfera culturale postmoderna, implica una lettura che sappia discernere sui contenuti che la contemporaneità pone come importanti, sebbene soggetti ad una lettura critica. Ora, al di là di qualsiasi interpretazione, emerge la drammaticità di un'epoca che è alle prese con una visione provvisoria e fuggevole della vita, dove la fragilità delle certezze e la vulnerabilità dei valori sembrano scoraggiare la responsabilità di costruire un mondo umanamente migliore. Una tale liquidità di orizzonti, dà forma ad un vortice di ipotesi e soluzioni che non mostrano coerenza progettuale, a tal punto che possono convivere culture, etiche, religioni, senza che ciò crei l'interrogativo sulla compatibilità delle stesse. Tranne nei casi in cui la difficoltà dello stare assieme, si traduce in forme di violenza, intolleranza e fondamentalismi che, di fatto, contraddicono all'ideale di una convivenza dettata dal rispetto accogliente dell'altro. Tuttavia, la postmodernità ci ha fatto palesare l'ineliminabile *pluralità* delle visioni del mondo e della vita<sup>8</sup>. Non è, affatto, una novità storica se non nelle sue premesse e conseguenze: è illusorio pensare di ricostituire una piattaforma conoscitiva comune, emarginando le differenze. La scelta deve vertere su di una contaminazione dei saperi e su una pratica del dubbio, come modalità per preparare una diversa comprensione del reale, meno presuntuosa e più disponibile ad altre letture. In fondo, cresce la consapevolezza che in un mondo plurale ciò che risalta è la storicità, la contingenza, la limitatezza di ogni sistema. Non è, di conseguenza, marginale l'interrogativo che attraversa le considerazioni di J.B. Metz : «Viviamo in un tempo di costitutivo pluralismo – delle culture, delle religioni, delle concezioni del mondo. Ogni tentativo di problematizzare questo pluralismo è sospetto. Universalismo equivale a latente imperialismo, vincolo universale in quanto ingannevole trappola intellettuale e morale [...] Ma questa crisi delle iniziative universalistiche tradite non indica affatto la fine dei problemi sul rapporto “universalismo-pluralismo”. Il problema ai miei occhi più importante vorrei formularlo così: esiste nella molteplicità di mondi culturali e religiosi, irrevocabilmente riconosciuta, un criterio di comprensione che impegni tutti e sia in questo senso capace di verità? O tutto rimane esposto all'arbitrio del mercato “post-moderno”?»<sup>9</sup>.

A ben guardare, però, la cultura postmoderna «designa l'emergere di un insieme di fattori nuovi che quanto a estensione ed efficacia si sono rivelati capaci di determinare cambiamenti significativi e durevoli» (*Fides et ratio*, n. 91). Tra questi, va segnalato il dato di un legame intrinseco tra storia e verità, poiché quest'ultima è legata alla mediazione interpretativa del linguaggio e della comunicazione, oltretutto sensibile all'evento del dialogo e del consenso. Ciò non porta ad una riduzione della verità al fatto storico, ma rinvia alla consapevolezza che dato e significato instaurano un diverso rapporto tra oggetto e soggetto, tra conoscenza e libertà. Indizio di questo itinerario, è la riaffermazione della centralità della religione e del peso culturale che essa ha nelle molteplici configurazioni storiche, là dove essa si pone come dono che proviene da Altro, mettendo l'uomo in un movimento di ricerca di ciò che è inesauribile. In questa prospettiva, la riflessione missiologica non può che crescere nella coscienza di essere segno di una novità, quella cristiana, che si inserisce nella storia come possibilità di una visione differente dell'uomo, della vita, della cultura.

## 3 L'ineliminabile paradosso del Vangelo

<sup>8</sup> Cf. C. DOTOLO, *Una fede diversa. Alla riscoperta del Vangelo*, EMP, Padova 2009, pp. 32-53.

<sup>9</sup> J.B. METZ, *Sul concetto della nuova teologia politica 1967-1997*, Queriniana, Brescia 1998, p. 215.

Ora, se si osserva la storia del cristianesimo come cammino del *kerygma* in differenti contesti, si è colpiti dal fatto che l'annuncio cristiano 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, per il fatto che lo specifico della proposta cristiana appare come un qualcosa di altro, non facilmente inquadrabile nei canoni religiosi e culturali dell'epoca. «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?»<sup>10</sup>.

Detto altrimenti, l'impatto del Vangelo con la cultura disegna una trama conflittuale di interpretazioni che possono giungere sia alla drammatica separazione tra fede e cultura, già richiamata da Paolo VI nella *Evangelii Nuntiandi* (1975), sia alla difficoltà di tradurre il Vangelo negli orizzonti antropologici, etici, spirituali delle persone e delle società. I fenomeni di globalizzazione economica e l'urto di società sempre più multiculturali stanno evidenziando l'esigenza di ripensare lo specifico dell'inculturazione. Il cosmopolitismo sembra essere molto più di un'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*<sup>11</sup>, 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 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 tribale»<sup>12</sup>.

Un dato è certo: la *missione come evento* non può non tenere conto di tali premesse, nel momento in cui il progetto cristiano entra in correlazione, sovente anche critica, con altri progetti di vita. Tale *correlazione critica* va compresa proprio nel desiderio che il Vangelo ha di entrare nel cuore della cultura. 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*<sup>13</sup>, di incontro e di dialogo con l'altro quale luogo per la revisione e la ricostruzione della propria identità. È a questo livello che si pone la questione della inculturazione del Vangelo e/o della evangelizzazione e sviluppo delle culture<sup>14</sup>, perché la fede cristiana è, di fatto, culturale. Anche se ciò non esclude alcuni interrogativi importanti, come osserva A. Peelman: «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?»<sup>15</sup>.

#### 4 Un compito permanente: l'ascolto delle culture

---

<sup>10</sup> P. ROSSANO, *Vangelo e cultura. Note per un incontro tra il Vangelo e la cultura contemporanea*, Edizioni Paoline, Roma 1985, p. 27. Cf. R. PENNA, *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, pp. 41-59.

<sup>11</sup> Cf. E. SCOGNAMIGLIO – A. TREVISIOL (edd.), *Nel convivio delle differenze. Il dialogo nelle società del terzo millennio*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2007.

<sup>12</sup> A. RUSSO, *Interculturalità ed ermeneutica. Verso una nuova progettualità teologica*, in C. SARNATARO (ed.), *La terra e il seme. Inculturazione ed ermeneutica della fede*, D'Auria, Napoli 1998, p. 119.

<sup>13</sup> Cf. F. WILFRED, *Inculturation as a Hermeneutical Question*, in "Vidyajyoti" 52 (1988) 422-436.

<sup>14</sup> Rinviamo a H. CARRIER, *Évangélisation et développement des cultures*, PUG, Roma 1990.

<sup>15</sup> A. PEELMAN, *L'inculturazione. La Chiesa e le culture*, Queriniana, Brescia 1993, p. 65.

E' difficile pensare all'uomo e al suo incontro con il Vangelo all'infuori della cultura. Eppure, il concetto di cultura non è definibile agilmente<sup>16</sup>, 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*, né l'esito di un qualsiasi processo naturale. Al di là delle possibili definizioni della cultura, essa appare, di conseguenza, come una visione globale dell'esistenza che, per quanto provvisoria, costituisce una delle possibili risposte alle questioni che provengono dalla esperienza e riflessione sul mistero dell'uomo e della sua storia. 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 produce 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<sup>17</sup>, poiché nasce l'interrogativo su quali criteri è possibile progettare interventi culturali che aiutino l'uomo nella sua ricerca di senso e di verità.

Sulla scia di tali considerazioni, 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 produce<sup>18</sup>. Forse, appare più produttivo cercare di cogliere e interpretare determinati *modelli e regole* che aiutano le persone ad elaborare quei comportamenti e quei manufatti e a dare forma a idee e valori. Sono proprio questi modelli e regole che 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, se intendo comprendere la cultura indiana non posso prescindere dalle sue espressioni religiose<sup>19</sup>, così come se voglio interpretare il fenomeno del multiculturalismo non posso fare a meno di studiare quelle espressioni della *cultura secondaria*<sup>20</sup> che, nella sua potenza invasiva, modella i valori e le pratiche della popolazione.

---

<sup>16</sup> Cf. G. COLLET, "...Fino agli estremi confini della terra". *Questioni fondamentali di teologia della missione*, Querinina, Brescia 2004, pp. 199-202; S. BENHABIB, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 17-46.

<sup>17</sup> Cf. L. PANDOLFI, *Universali antropologici e teorie del pluralismo*, in C. DOTOLO (ed.), *Pluralismo e missione. Sfide e opportunità*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2005, pp. 39-69.

<sup>18</sup> Cf le osservazioni conclusive di C. KLUCKHOHN – A.L. KROEBER, *Il concetto di cultura*, Il Mulino, Bologna 1982, pp. 311-402 e l'utile schematizzazione delle definizioni di cultura a p. 93.

<sup>19</sup> Si legge in *Fides et ratio*, n. 72: «Il mio pensiero va spontaneamente alle terre d'Oriente, così ricche di tradizioni religiose e filosofiche molto antiche. Tra esse, l'India occupa un posto particolare. Un grande slancio spirituale porta il pensiero indiano alla ricerca di un'esperienza che, liberando lo spirito dai condizionamenti del tempo e dello spazio, abbia valore di assoluto. Nel dinamismo di questa ricerca di liberazione si situano grandi sistemi metafisici. Spetta ai cristiani di oggi, innanzitutto a quelli dell'India, il compito di estrarre da questo ricco patrimonio gli elementi compatibili con la loro fede così che e derivi un arricchimento del pensiero cristiano».

<sup>20</sup> Secondo G. BAUM, *Due punti interrogativi: inculturazione e multiculturalismo*, in "Concilium" 30 (1994) 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 «rinviava 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» (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» (140).

Se la cultura è un processo costruttivo del progetto di vita, ne deriva che la sua comprensione 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. In caso contrario, il rischio è che l'incontro con il Vangelo resti ad un livello di adattamento, incapace di operare una lenta, ma necessaria, trasformazione dell'esistenza. La questione è delicata, per il fatto che non si intende trascurare l'ineliminabile acculturazione, né sottovalutare l'effetto della reciprocità tra cultura e religione. Anzi, la stessa antropologia culturale e filosofica pongono in rilievo il dato costitutivo del sistema *religione*<sup>21</sup>, ritenuto fondamentale, o, comunque, determinante per la cultura, a tal punto che interpretare la religione è comprendere la cultura e viceversa. In fondo, l'esperienza religiosa 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»<sup>22</sup>. Nel riconoscere una dimensione ulteriore di senso, l'esperienza religiosa attribuisce a quella comune *un di più* di significato.

## 5 La scelta dell'interculturalità

È a questo livello che può essere letto uno degli aspetti più significativi della missione, soprattutto se chiamata al compito di umanizzazione e costruzione di un mondo in vista di una migliore qualità della vita. In virtù del carattere di mediazione nel rapporto Regno di Dio e storia, la missione è un progetto di trasformazione, di perfezionamento, di liberazione delle potenzialità inscritte e sedimentate nei processi culturali. «In questo incontro, le culture non solo non vengono private di nulla, ma sono anzi stimolate ad aprirsi al nuovo della verità evangelica per trarne incentivo verso ulteriori sviluppi» (*Fides et ratio*, n. 71). Nondimeno, però, la relazione cultura-evangelizzazione è segnata da un conflitto interpretativo, nel momento in cui l'evangelizzazione è consapevole di portare una *rottura instauratrice*: il Vangelo provoca nelle pieghe della cultura una *crisi*, una *riserva di senso* che urta non solo contro la disumanizzazione provocata da processi culturali incapaci di porre l'uomo al centro dei propri interessi, ma anche perché chiama le culture a orientarsi sugli universali antropologici<sup>23</sup>. Da questa prospettiva, la globalizzazione culturale ha effettivamente mostrato la vulnerabilità di sistemi sociali ed etici che tendono a proteggersi da qualsiasi collusione critica con altre visioni della vita<sup>24</sup>. Per questo, la capacità di futuro della missione delle comunità ecclesiali, si profila come un compito culturalmente profetico: creare sbarramenti alla logica del dominio e dell'omologazione culturale; favorire, in virtù della sua vocazione multiculturale, una cultura dell'accoglienza e del riconoscimento degli altri; testimoniare il valore umanizzante della relazione con il Dio della storia. Si pensi, ad esempio, alla cruciale questione etica che pone il fenomeno delle migrazioni, riguardo l'affermazione della centralità della persona tra universalità dei diritti umani e pluralità delle culture. Non è più sostenibile una ricerca d'identità sganciata dalla relazione con l'altro, al di fuori di un nesso tra particolarità e universalità dell'umano, che non ponga in dialogo tradizione e libertà. In altre parole, l'affermazione della

---

<sup>21</sup> Cf. C. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 137-183; A. N. TERRIN, *Antropologia e orizzonti del sacro. Culture e religioni*, Cittadella Editrice, Assisi 2001, pp. 15-81; A. DESTRO, *Antropologia e religioni. Sistemi e strategie*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 11-62.

<sup>22</sup> A. RIZZI, *Differenza e responsabilità. Saggi di antropologia teologica*, Marietti, Casale Monferrato 1983, p. 39.

<sup>23</sup> Senza dubbio si tratta di una questione delicata da valutare nel suo impatto antropologico. Può essere indicativo quanto scrive G. GUTIERREZ, *Situazione e compiti della teologia della liberazione*, in R. GIBELLINI (ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2003, p. 105: «La cultura è creazione permanente, si elabora tutti i giorni. Lo vediamo in diversi modi nelle nostre città. Esse sono ai livelli più popolari un crogiuolo di razze e culture. Ma, nel contempo sono crudeli luoghi di distanze crescenti tra i diversi settori sociali che le abitano. Entrambe le cose si vivono nelle città di un continente in accelerata urbanizzazione. Questo universo *in fieri*, che in gran parte travolge e trasforma i valori delle culture tradizionali, condiziona l'esperienza vissuta della fede e l'annuncio del Regno. Costituisce, pertanto, un punto di partenza storico per una riflessione di ordine teologico».

<sup>24</sup> Cf. J. TOMLINSON, *Sentirsi a casa nel mondo. La cultura come bene globale*, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 13-46.

centralità della persona, tipica del cristianesimo, si coniuga con il principio, altrettanto decisivo, dell'altro, la cui differenza invoca uno stile d'incontro disponibile ad imparare<sup>25</sup>.

In tale contesto, la rivelazione<sup>26</sup> 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*<sup>27</sup>. Ora, proprio le proposte di una rilettura della categoria di inculturazione conducono alla convinzione di una reciprocità feconda tra Vangelo e cultura, sulla linea di quella che J. Ratzinger chiama *interculturalità* come luogo per ripensare i processi di evangelizzazione. «Perciò non dovremmo più parlare propriamente di inculturazione ma di incontro delle culture o [...] di interculturalità. Infatti inculturazione presuppone che una fede, per così dire, culturalmente spoglia si trasponga in una cultura religiosamente indifferente [...] Ora, questa rappresentazione è artificiosa e irrealistica, perché non esiste una fede priva di cultura e, al di fuori della moderna civiltà tecnica, non esiste una cultura priva di religione. [...] Solo se si tengono ferme la potenziale universalità di tutte le culture e la loro reciproca apertura, l'interculturalità può portare a nuove forme feconde»<sup>28</sup>. Il dialogo interculturale spinge, infatti, gli interlocutori ad un cambio di prospettiva, producendo un movimento di reciprocità quale fattore di trasformazione dell'esistenza. Di più, ha a cuore l'*ethos* culturale e sociale come obiettivo, in mancanza del quale l'incontro interculturale, di fatto, rimane un semplice e cordiale scambio di opinioni. Si può ritenere che il cristianesimo abbia da offrire un serio servizio culturale, soprattutto perché interessato ad un processo educativo che disegni un convivere nella giustizia, nella pace e nella salvaguardia del creato. La valenza progettuale del Vangelo pone in risalto la preoccupazione di Dio per l'uomo che sperimenta un bisogno di com-passione, di solidarietà attiva e partecipata, abbracciando le sfere del vivere, da quelle intersoggettive a quelle economiche, da quelle politiche a quelle religiose<sup>29</sup>. Nel suo essere lievito, il Vangelo sa recepire i valori e le istanze culturali altre, configurandole attraverso il criterio della fioritura del bene e della relazionalità.

Sulla scia di tali considerazioni, si incanala anche l'orizzonte tematico del dialogo interreligioso, anche se l'enciclica *Fides et ratio* non fa espliciti riferimenti in proposito. L'attenzione alla ricchezza delle tradizioni religiose, interroga la riflessione teologica e missiologica<sup>30</sup> sulla particolare universalità del cristianesimo, sulla sua dimensione dialogica in virtù della scelta operata da Gesù Cristo. Condividere gratuitamente la propria fede, mentre comporta un ripensamento nel viverla, indica l'istanza di una conoscenza meno pregiudiziale e più critica. Non si vuole nascondere la difficoltà e la complessità del dialogo, ma evidenziare l'importanza di un'avventura della differenza che non può arroccarsi su posizioni rigide, a motivo della comune umanità esperita. Affinare la sensibilità e decentrare il proprio punto di vista, è essenziale soprattutto quando entrano in gioco convinzioni, valori, certezze che in campo religioso appaiono indiscutibili. Tuttavia, l'umiltà conoscitiva dinanzi all'alterità, è condizione necessaria per poter sperimentare l'ulteriorità della verità che sospinge il linguaggio e la comprensione ad attraversare i condizionamenti storici e culturali delle formulazioni. Se la Parola di Dio è indirizzata

---

<sup>25</sup> Si vedano le riflessioni di T. SUNDERMEIER, *Comprendere lo straniero. Una ermeneutica interculturale*, Queriniana, Brescia 1999, pp. 153-195.

<sup>26</sup> Si legge in *Fides et ratio*, n. 15: «La Rivelazione cristiana è la vera stella di orientamento per l'uomo che avanza tra i condizionamenti della mentalità immanentistica e le strettoie di una logica tecnocratica; è l'ultima possibilità che viene offerta da Dio per ritrovare in pienezza il progetto originario di amore, iniziato con la creazione. All'uomo desideroso di conoscere il vero, se è ancora capace di guardare oltre se stesso e di innalzare lo sguardo al di là dei propri progetti, è data la possibilità di recuperare il genuino rapporto con la sua vita, seguendo la strada della verità».

<sup>27</sup> Cf. G. BRENA (ed.), *Multiculturalismo dialogico?*, EMP, Padova 2002; C. VIGNA, *Etica della multiculturalità*, in G. BATTISTELLA (ed.), *Migrazioni e questioni etiche*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2008, pp. 201-218.

<sup>28</sup> J. RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, p. 66.

<sup>29</sup> Cf. R. FISICHELLA, *Identità dissolta. Il cristianesimo, lingua madre dell'Europa*, Mondadori, Milano 2009, pp. 77-112.

<sup>30</sup> Cf. G. FAVARO, *Il dialogo interreligioso*, Queriniana, Brescia 2002; C. APARICIO VALLS, *Diálogo entre religiones. Identidad y apertura*, PPC, Madrid 2005.

ad ogni uomo e donna, di ogni epoca e cultura, ciò significa che l'evento del cambiamento quale apertura al darsi della verità è possibile, anche se provoca lacerazioni su identità protette da facili appartenenze. Il conflitto, talvolta, sembra insostenibile, dovuto anche a situazioni di mancanza di libertà culturali e di rispetto dei diritti, specie in materia religiosa. Eppure, non è evitabile, laddove si intuisce che l'incontro è in grado di promuovere una ricerca sempre più profonda del significato che la religione ha per l'umanità. A questo livello, il cristianesimo, mentre si lascia interrogare sulla sua comprensione della verità, offre, in un processo senza fine, la sua lettura che in Gesù Cristo trova una concentrazione unica e singolare<sup>31</sup>. Con una consapevolezza da non dimenticare: «che la Rivelazione permane carica di mistero. Certo, con la sua vita Gesù rivela il volto del Padre, essendo Egli venuto per spiegare i segreti di Dio; eppure, la conoscenza che noi abbiamo di tale volto è sempre segnata dalla frammentarietà e dal limite del nostro comprendere. Solo la fede permette di entrare all'interno del mistero, favorendone la coerente intelligenza» (*Fides et ratio*, n. 13).

In conclusione, la relazione tra Vangelo e culture va compreso all'interno di un triplice orizzonte costitutivo, così sintetizzabile: a) la fede cristiana non si identifica con nessuna determinata cultura; b) il Vangelo può e deve abitare in tutte le culture; c) la relazione tra religione cristiana e una determinata cultura avviene attraverso un processo dialogico che va pensato come un rapporto di reciprocità.

## Sommario

L'incontro tra Vangelo e culture si inserisce in un processo spazio-temporale complesso e articolato. La missione configura tale processo, attraverso un costante ascolto della storia e della ricerca umana di senso e di verità. In tale prospettiva, si colloca l'*input* teoretico dell'enciclica *Fides et ratio*, che pone due orizzonti di riferimento determinanti per il compito educativo delle comunità cristiane: il valore della rivelazione che trova nella *kenosi* il fondamento dell'inculturazione; la ricerca del Mistero che accompagna ogni uomo e donna nei differenti contesti culturali. Ne deriva per la riflessione e la prassi missiologica, il compito dell'*interculturalità* che, attraverso il dialogo, può contribuire all'incontro con il messaggio cristiano. Con la consapevolezza che la relazione tra religione cristiana e una determinata cultura va pensata come un rapporto di reciprocità, verso un'ulteriorità che non può non attraversare i condizionamenti linguistici, contestuali, simbolici propri di ogni cultura e religione.

---

<sup>31</sup> Osserva A. CORSI, *Dal punto di vista antropologico. Sulle condizioni di possibilità del dialogo interreligioso*, in "Euntes Docete" 61 (2008) p. 70: «L'universalità del principio teologico cristiano *extra Christum nulla salus* porta il teologo a cercare di fare emergere Gesù all'interno delle altre teologie, facendo attenzione a non forzare questa genesi, ma lasciando altresì che sa Dio stesso a produrla senza violenza». Cf. K.-H. MENKE, *L'unicità di Gesù Cristo nell'orizzonte della domanda di senso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999.