

Le sfide dell'inculturazione Dal punto di vista orientale

**Mervat Kelli
Maggio 2022**

L'analisi letta in chiave Pasquale-ecclesiale

Andate in tutto il mondo

Il nostro corso vorrebbe trattare le sfide dell'inculturazione. Tali sfide nascono dal cuore del cristianesimo; infatti il vangelo di Marco affida l'invito proposto da Gesù Risorto ad ogni cristiano: "Andate in tutto il mondo e proclamate il Vangelo a ogni creatura". Gli inviati sono mandati a continuare la stessa missione di Gesù; sono persone chiamate prima di tutto a "stare" con Lui, a sperimentare la sua presenza e il suo amore paziente e misericordioso. Poi, solo in forza di questa esperienza, sono incaricati a "proclamare a ogni creatura" questa vicinanza di Dio.

Si legge negli Atti degli apostoli quanto successo a Pentecoste, appena cinquanta giorni dopo la Risurrezione di Cristo:

«Mentre stava compiendosi il giorno della Pentecoste, si trovavano tutti insieme nello stesso luogo. Venne all'improvviso dal cielo un fragore, quasi un vento che si abbatte impetuoso, e riempì tutta la casa dove stavano. Apparvero loro lingue come di fuoco, che si dividevano, e si posarono su ciascuno di loro, e tutti furono colmati di Spirito Santo e cominciarono a parlare in altre lingue, nel modo in cui lo Spirito dava loro il potere di esprimersi.

Abitavano allora a Gerusalemme Giudei osservanti, di ogni nazione che è sotto il cielo. A quel rumore, la folla si radunò e rimase turbata, perché ciascuno li udiva parlare nella propria lingua. Erano stupiti e, fuori di sé per la meraviglia, dicevano: «Tutti costoro che parlano non sono forse Galilei? E come mai ciascuno di noi sente parlare nella propria lingua nativa? Siamo Parti, Medi, Elamiti, abitanti della Mesopotamia, della Giudea e della Cappadocia, del Ponto e dell'Asia,¹ della Frigia e della Panfilia, dell'Egitto e delle parti della Libia vicino a Cirene, Romani qui residenti, ¹Giudei e proseliti, Cretesi e Arabi, e li udiamo parlare nelle nostre lingue delle grandi opere di Dio». Tutti erano stupefatti e perplessi, e si chiedevano l'un l'altro: «Che cosa significa questo?». At 1.1-12

Che cosa significa questo? La risposta è insita nel «andate in tutto il mondo». La missione per la quale il Risorto ha inviato i discepoli non devono potarla da soli, Egli manda a loro lo Spirito Santo; e tutti i popoli, tutte le lingue sono presenti, e possono capire il messaggio: Dio è vicino a ciascuno e sta operando. Sono lì per testimoniare la discesa dello Spirito Santo. Ora compito degli apostoli è quello di andare e portare Gesù stesso, la sua vita, di incarnare la salvezza.

Si nota che nell'invito del Risorto Egli dà delle direttive: non si deve stare fermi, bisogna andare a cercare ogni persona, ogni creatura, a vivere la cultura dell'incontro; non c'è un posto preciso o un popolo o una ragione o una qualifica, ad esempio che le persone devono essere buone, onesti..., uomini o bambini, bianchi o neri, Giudei o

pagani, dalla Giudea o dall'Africa; si va per portare la buona novella, cioè far sì che ogni creatura possa incontrare Gesù e generare Cristo nel suo cuore.

I discepoli si sono ricordati cosa faceva Gesù; infatti il Vangelo di Mat 4,23-25 racconta:

«Gesù percorreva tutta la Galilea, insegnando nelle loro sinagoghe, annunciando il vangelo del Regno e guarendo ogni sorta di malattie e di infermità nel popolo. La sua fama si diffuse per tutta la Siria e conducevano a lui tutti i malati, tormentati da varie malattie e dolori, indemoniati, epilettici e paralitici; ed egli li guarì. Grandi folle cominciarono a seguirlo dalla Galilea, dalla Decapoli, da Gerusalemme, dalla Giudea e da oltre il Giordano».

Il primo verbo usato in questo racconto è che Gesù non era fermo ma andava, girava in tutta la Galilea per incontrare le persone, andava dove le persone andavano a pregare, ad ascoltare la Parola di Dio nelle sinagoghe, nel luogo del loro culto, dove lavoravano, dove abitavano; andava ad incontrarli per le strade. Gesù compiva due opere che sono in pratica una: annunciava la buona novella, la realtà del Regno di Dio, e guariva da ogni malattia. La sua è una opera di guarigione del corpo e dello spirito, l'opera della salvezza. Chi è guarito diventa a sua volta apostolo e la fama di Gesù si diffonde. Portavano a lui le persone ammalate di qualsiasi tipo di malattia e da ogni parte.

L'incontro di Gesù con le persone del suo tempo

Vorremo ora annotare un incontro particolare di Gesù con la donna samaritana, leggiamo una parte del Vangelo di Giovanni, capitolo 4, 3-30:

Gesù «lasciò allora la Giudea e si diresse di nuovo verso la Galilea. Doveva perciò attraversare la Samaria.

Giunse così a una città della Samaria chiamata Sicar, vicina al terreno che Giacobbe aveva dato a Giuseppe suo figlio: qui c'era un pozzo di Giacobbe. Gesù dunque, affaticato per il viaggio, sedeva presso il pozzo. Era circa mezzogiorno. Giunge una donna samaritana ad attingere acqua. Le dice Gesù: «Dammi da bere». I suoi discepoli erano andati in città a fare provvista di cibi. Allora la donna samaritana gli dice: «Come mai tu, che sei giudeo, chiedi da bere a me, che sono una donna samaritana?». I Giudei infatti non hanno rapporti con i Samaritani. Gesù le risponde: «Se tu conoscessi il dono di Dio e chi è colui che ti dice: «Dammi da bere!», tu avresti chiesto a lui ed egli ti avrebbe dato acqua viva». Gli dice la donna: «Signore, non hai un secchio e il pozzo è profondo; da dove prendi dunque quest'acqua viva? Sei tu forse più grande del nostro padre Giacobbe, che ci diede il pozzo e ne bevve lui con i suoi figli e il suo bestiame?». Gesù le risponde: «Chiunque beve di quest'acqua avrà di nuovo sete; ma chi berrà dell'acqua che io gli darò, non avrà più sete in eterno. Anzi, l'acqua che io gli darò diventerà in lui una sorgente d'acqua che zampilla per la vita eterna». «Signore - gli dice la donna -, dammi quest'acqua, perché io non abbia più sete e non continui a venire qui ad attingere acqua». Le dice: «Va' a chiamare tuo marito e ritorna qui». Gli risponde la donna: «Io non ho marito». Le dice Gesù: «Hai detto bene: «Io non ho marito». Infatti hai avuto cinque mariti e quello che hai ora non è tuo marito; in questo hai detto il vero». Gli replica la donna: «Signore, vedo

che tu sei un profeta! I nostri padri hanno adorato su questo monte; voi invece dite che è a Gerusalemme il luogo in cui bisogna adorare». Gesù le dice: «Credimi, donna, viene l'ora in cui né su questo monte né a Gerusalemme adorerete il Padre. Voi adorate ciò che non conoscete, noi adoriamo ciò che conosciamo, perché la salvezza viene dai Giudei. Ma viene l'ora - ed è questa - in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità: così infatti il Padre vuole che siano quelli che lo adorano. Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorare in spirito e verità». Gli rispose la donna: «So che deve venire il Messia, chiamato Cristo: quando egli verrà, ci annuncerà ogni cosa». Le dice Gesù: «Sono io, che parlo con te».

In quel momento giunsero i suoi discepoli e si meravigliavano che parlasse con una donna. Nessuno tuttavia disse: «Che cosa cerchi?», o: «Di che cosa parli con lei?». La donna intanto lasciò la sua anfora, andò in città e disse alla gente: «Venite a vedere un uomo che mi ha detto tutto quello che ho fatto. Che sia lui il Cristo?». Uscirono dalla città e andavano da lui. Gv 4,1,30

«Molti Samaritani di quella città credettero in lui per la parola della donna, che testimoniava: «Mi ha detto tutto quello che ho fatto». E quando i Samaritani giunsero da lui, lo pregavano di rimanere da loro ed egli rimase là due giorni. Molti di più credettero per la sua parola e alla donna dicevano: «Non è più per i tuoi discorsi che noi crediamo, ma perché noi stessi abbiamo udito e sappiamo che questi è veramente il salvatore del mondo».

Il testo ci dice: Gesù vuole andare in Galilea ed ha scelto la strada che passa attraverso la Samaria anche se era una strada pericolosa, esposta agli attacchi dei ladri. Passa nel terreno degli nemici. Gesù a Sicar, è stanco, assettato, accaldato e solo, in attesa dei suoi discepoli affinché gli portino da mangiare.

La donna viene ad attingere l'acqua a mezzogiorno, non è il momento adatto a prendere l'acqua; è venuta a quest'ora perché non vuole incontrare nessuno, sfugge gli sguardi e i giudizi. Gesù tratta la donna con rispetto e senso della sua dignità, indipendentemente dal suo essere donna e dal suo passato e dal suo presente, per di più straniera ed eretica (così gli ebrei consideravano i samaritani) e le rivolge la parola, cosa assai compromettente e invisa dalle regole ebraiche, tanto che i discepoli si meravigliano "che parlasse con una donna". Questo testo mette al centro la considerazione che Gesù attribuisce alla donna: le parla, le chiede da bere, intavola con lei un discorso di fede, la considera una interlocutrice a tutti gli effetti e con lei s'incammina in un progressivo incontro che introduce la donna a percepire il significato vero del rapporto con Dio. Non ci sono più barriere di tipo dottrinale o schematismi di definizioni: Dio è un "dono" che viene offerto a chi lo ricerca con sincerità e in profondità e non si sofferma sulle precisazioni cultuali e campanilistiche come se fossero essenziali a questa ricerca.

Gesù chiede l'acqua a colel che l'acqua non ha, la sua anfora è vuota. Tutto il tema dell'acqua viva, che disseta sia Gesù che la dà sia la samaritana che la riceve, è un imponente richiamo alla vita: non può esistere fede vera se non "zampilla" come vita, una vita permanente, una vita che non muore.

Chi vi attinge - ma è acqua viva per tutti - non può, a sua volta, che traboccare di vita e correre a condividere l'incontro sorprendente e inaspettato con gli abituali

compagni di vita e di cammino, con gli abitanti della città. Perché la vita è per tutti e una donna lo sa. Gesù rompe una barriera fatta di odio, di etica e usanze. Egli vuole che lei riesca a conoscerlo. Lei ha fatto fatica ad uscire dal suo concetto di fede e di usanze. Ma, quando è arrivata al momento dell'annuncio, ha fatto capire chi è Gesù con la sua cultura e con la sua usanza: venite a vedere e ad ascoltare colui che sa chi sono, mi conosce e mi parla.

E sono belle anche la semplicità e la naturalezza con cui la samaritana cede il passo alla presenza di Gesù, senza pretendere o arrogarsi alcun merito o alcuna precedenza. Perché ciò che conta è giungere direttamente a conoscere il Signore e capire che è il "salvatore del mondo". E Lui le dice: «Sono io», un nome che ha un significato del tutto particolare per un ebreo (una volta è stato svelato a Mose)!

Al culmine della rivelazione, la donna ha lasciato la sua anfora: non ha bisogno dell'acqua del pozzo una volta trovata "l'acqua viva", ora può diventare la porta che fa entrare gli abitanti della Samaria in contatto con il Signore: "Venite a vedere". Va verso la sua gente senza curarsi del suo passato, e diventa apostola. "Molti Samaritani credettero in lui per la parola della donna". Una volta arrivati da Lui, Lo pregano che resti con loro e Lui accoglie il loro invito. Tanti credettero per la sua parola. E dicevano: "*abbiamo udito e sappiamo che questi è veramente il salvatore del mondo*".

Il Vangelo ci racconta che alle volte le persone non hanno accolto Gesù, come accade in quell'incontro con il giovane ricco che conosce la legge. Anche se Gesù l'ha guardato e l'ha amato, il giovane se ne va insoddisfatto e triste, incapace di portare la buona novella a se stesso o a qualcuno altro.

*«Ed ecco, un tale si avvicinò e gli disse: «Maestro, che cosa devo fare di buono per avere la vita eterna?». Gli rispose: «Perché mi interroghi su ciò che è buono? Buono è uno solo. Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti».*⁸*Gli chiese: «Quali?». Gesù rispose: «Non ucciderai, non commetterai adulterio, non ruberai, non testimonierai il falso, onora il padre e la madre e amerai il prossimo tuo come te stesso». Il giovane gli disse: «Tutte queste cose le ho osservate; che altro mi manca?». Gli disse Gesù: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi, dallo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo; e vieni! Seguimi!». Udita questa parola, il giovane se ne andò, triste; possedeva infatti molte ricchezze.*

Gesù allora disse ai suoi discepoli: «In verità io vi dico: difficilmente un ricco entrerà nel regno dei cieli. Ve lo ripeto: è più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel regno di Dio». GV 19,6-25.

Prima di tutto si nota: non si dice il nome del giovane, ma viene detto un "tale", non si sa da dove viene, potrebbe essere chiunque, potrei essere io, tu. È una brava persona, ricca, conosce i comandamenti, è una persona "praticante", vuole sapere cosa deve fare per avere la vita eterna. Però il giovane prima di tutto deve riconoscere Gesù, non solo come un bravo maestro, ma essendo Dio; infatti Gesù ha affermato: "solo Dio è buono", assicurando a lui: "io sono Dio", sono il Salvatore, posso guarirti e darti la gioia. Non devi essere sicuro dalla tua ricchezza, la vita eterna inizia qui su questa terra, sta in quanta fiducia hai posto in Dio. Sta nella rivoluzione cristiana, nel

dare tutto e non accumulare. Se ognuno dà non si trova nessun povero, la pace e l'unità regneranno, il regno di Dio comincia ad esistere. Gesù lo guida passo passo, iniziando con il nominare i comandamenti ma non nell'ordine consueto, quattro di essi iniziano con la proibizione: Non, solo due sono attivi. Tutti e sei sono legati al prossimo, non ce ne è neanche uno che riguarda il rapporto con Dio. Segno tangibile che si arriva alla vita eterna soltanto attraverso il prossimo. Il giovane non ha rubato, non ha commesso un adulterio, non ha detto bugie, ha onorato la madre e il padre, e pensava di amare il prossimo suo come se stesso. In realtà lui stava ingannando se stesso: pensa di amare il prossimo, ma non lo fa e non confessa ciò. Al contrario della donna samaritana, che ha confessato i suoi peccati e Gesù ha potuto dirle: hai detto il vero. Al nostro giovane non ha detto così! gli ha detto: ti manca una cosa. Il giovane è partito triste. E anche se Gesù l'ha invitato a seguirlo, forse poteva diventare uno dei suoi discepoli o apostoli, invece no! non ha annunciato il Vangelo a nessuno, neanche a se stesso. Per annunciare ci vuole l'umiltà, la sincerità e la povertà. Non si entra nella vita eterna se uno vive soltanto i comandamenti, ci vuole il rinnegare se stesso. Gesù conclude con "ama il prossimo tuo come te stesso". Il giovane pensa di amare il suo prossimo, ma in realtà non lo fa; vendere tutto e darlo ai poveri fa parte dell'amore al prossimo come se stessi. Gesù lo guarda e lo ama e lo invita a seguirlo. Lui, a differenza della samaritana, non accoglie la buona novella e non è diventato apostolo. Se ne va triste. A ciascuno manca una sola cosa, che è diversa dall'uno all'altro, per seguire Gesù. Ognuno ha un punto debole, ognuno deve conoscere quello che gli manca, cosa deve rinnegare. Gesù ha toccato il punto debole del giovane. Lui da solo non è capace di entrare nel regno, però quello che è difficile agli uomini, non è impossibile a Dio.

In tutti e due gli incontri di Gesù si nascondono delle sfide. Ci chiediamo: riesce Gesù ancora oggi a parlare al cuore della gente e ad attirarla? Spesso si trovano le Chiese vuote, tanti - soprattutto i giovani - non vogliono saperne del cristianesimo, poche sono le vocazioni alla vita consacrata. Ci si chiede: sembra che le parole di Gesù non siano più capite, perché il messaggio evangelico ha perso il suo incanto, e non riesce a penetrare nella cultura d'oggi. Occorre imparare il linguaggio del nostro tempo, inculturarsi. Capire quale è la cultura del nostro tempo, bisogna fare degli analisi, ma quale ruolo hanno gli analisi?

Il ruolo dell'analisi

Le analisi sono tante, scrive Dupuy: "*l'evoluzione recente della teologia ha fatto sentire maggiormente il bisogno di altri generi: ai nostri giorni la sua tecnicità ha condotto il teologo a ricorrere alle scienze ausiliarie. Il loro rapporto è utile, persino indispensabile. Ma esse hanno finito per prendere nella ricerca e nell'insegnamento lo spazio più grande, se non tutto lo spazio. In questo caso la teologia è come scoppiata. [...] propriamente parlando, la teologia richiede la fede, mentre queste discipline non la suppongono. [...] senza la fede non c'è più teologia [...] in ciascun'epoca la teologia è influenzata dalla concezione della scienza nei diversi*

campi del sapere umano. Così dopo tre quattro secoli essa subisce i contraccolpi dello sviluppo delle scienze dell'osservazione e delle scienze sperimentali”¹.

Il primo passo che la teologia si trova ad affrontare è la lettura spirituale della cultura nella quale opera. Ci possono essere diverse scienze ausiliarie che offrono dati, notizie, informazioni sul tessuto culturale, sociologico o psicologico relativo all’ambiente di cui ci si occupa. Ma occorre stare particolarmente in guardia per non cadere nella trappola di considerare i dati relativi all’analisi *il tutto* di una lettura della realtà e per non cercare di cogliervi immediatamente la nostra risposta da dare. Infatti i dati, di per sé, non sono ancora l’ultimo stadio del “materiale” per una teologia pastorale. Per essa è necessaria una *lettura* spirituale dei risultati dell’analisi. Solo a partire da questa lettura spirituale si può dare l’avvio ad un’autentica elaborazione di teologia. Se non si giunge ad una lettura spirituale dei dati, si rischia di reagire a delle sfide che sono tali solo ad un livello fenomenologico, superficiale, ma rispetto alle quali non è ancora chiaro se si tratta di sfide spirituali o meno. Si rischia pertanto di fare ideologia anziché evangelizzazione, cioè affermare un sistema di idee non sostenuto da una validità oggettiva con le quali si legge la realtà. In questo caso, infatti, la teologia e l’azione pastorale della Chiesa rischiano di essere impostate su delle categorie e dei criteri per i quali si ha ancora la certezza che corrispondono alla chiamata di Dio in un contesto storico - spirituale preciso. È necessario cioè far ancora una lettura teologica – spirituale dell’analisi, per vedere quale realtà spirituale si nasconde dietro al dato fenomenologico o, per parlare del linguaggio dell’Apostolo Paolo, per verificare quale spirito sta a monte. Si tratta cioè di compiere un discernimento senza il quale la Chiesa non sa se il lavoro che imposta corrisponde alla volontà di Dio, oppure e semplicemente la reazione ad una tentazione, ad un’illusione, ad un abbaglio. L’azione apostolica non può infatti prescindere dalla volontà salvifica di Dio. Anzi, deve partire da essa, agire in sinergia con essa. Perciò, raccolti i dati, il compito principale rimane ancora da fare: darne cioè una interpretazione spirituale. Solo sulla base di una tale lettura si può impostare una riflessione teologico - pastorale e l’azione conseguente.

Tutto questo implica che occorre essere capaci di saper usare bene le scienze ausiliarie, senza permettere che esse sconfinino, finendo per prendere il sopravvento e diventare le direttive che condizionano e orientano la teologia e, di conseguenza, l’azione pastorale della Chiesa. In mancanza di questa capacità, arriviamo solo ad includere nel pensiero ecclesiale frammenti grezzi di una cultura che sostanzialmente non pensa secondo una logica cristiana e che pertanto finirà per farci ragionare in termini non spirituali.

Questo vale anche per la Bibbia. La tradizione della Chiesa non ha mai rifiutato l’apporto di tante discipline alla sua comprensione. Anzi, senza di esse sarebbe addirittura difficile leggerla. Ma sarebbe ingenuo credere che tutto questo, da solo, ci apra i misteri di ciò che Dio vuole rivelarci attraverso di essa. Allo stesso modo succede per la pastorale, dove bisogna leggere nelle vicende del nostro tempo “come viene Colui che è sempre presente”, per usare una bella espressione di Gregorio di

¹ M. Dupuy, “La notion de spiritualité”, DS XIV (1990) 1166-7.

Nissa. Se questo non accade, si rischia di sbagliare il bersaglio, cioè di investire energie in una riflessione - e di conseguenza in un'azione - che in realtà non porta le persone ad una svolta spirituale. E dunque, a lungo andare, tale riflessione e l'azione conseguente si possono rivelare, magari dopo un effimero successo iniziale, una vera delusione, è possibile andare avanti senza interrogarsi sugli esiti di tante analisi fatte negli ultimi decenni e di tanta programmazione elaborata.

Perciò la seconda questione importante, dopo aver chiarito il ruolo dell'analisi, è precisare che cosa si intende per "spirituale" quando parliamo di una lettura o di una interpretazione spirituale dei dati.

Che cos'è lo spirituale?

S. Ireneo di Lione dice: "*Gli uomini [...] sono spirituali grazie alla partecipazione dello Spirito, ma non grazie alla privazione ed eliminazione della carne*"².

Nella tradizione cristiana, possiamo trovare un'esemplificazione del significato autentico dello spirituale nell'icona del Volto di Cristo chiamata "non fatta da mani d'uomo".

Nelle icone il ritratto di Cristo - come del resto tutti i ritratti dei santi - viene disegnato su una composizione impostata su quattro cerchi concentrici. In questa struttura a quattro cerchi, a partire da quello più interno, si nasconde il significato profondo dello spirituale.

Il primo cerchio è disegnato sulla fronte, in mezzo agli occhi, e in genere è coperto o appena accennato da una linea tra le sopracciglia. È cerchio della partecipazione dello Spirito Santo, cioè la capacità data dal creatore all'uomo di aprirsi e accogliere la partecipazione personale dello Spirito Santo. È il punto vivificante, perché è l'inabitazione stessa dello Spirito che, secondo la parola del Credo, "dà la vita".

Il secondo cerchio include la fronte e gli occhi: è il cerchio dell'anima, cioè del mondo psichico, dell'intelligenza, del sentimento, della volontà.

Il terzo cerchio abbraccia i capelli, la bocca, la barba, e rappresenta il corpo, cioè la dimensione più esposta, più fragile dell'uomo. I cappelli si imbiancano e cadono, e la bocca indica il bisogno di mangiare per sopravvivere. Esprime dunque il ricordo della vulnerabilità fisica e della mortalità del corpo umano.

Il quarto cerchio è la zona dell'oro più puro di questa icona, del giallo più dorato e luminoso. È ciò che viene chiamata in Occidente aureola; è la luce dello Spirito Santo che, dal cerchio più interno, penetra tutto il mondo psichico, pervade quello corporeo e avvolge la persona in una luminosità così percepibile che anche gli altri possono vederla.

Lo Spirito Santo, questo rivelatore di Dio, questa nube misteriosa che si faceva presente quando Dio scendeva in mezzo al suo popolo, questa ombra dell'Altissimo che comunica Dio rendendolo carne nella Vergine, compie l'opera della santificazione, orienta tutto verso il Figlio e grida "Abba", dando a tutto in Cristo l'impronta della filiazione, affinché Lui consegni tutto al Padre.

È lo Spirito Santo, comunica la verità tutta intera, ricordandoci le meraviglie di Dio facendoci riconoscere l'opera della salvezza. Lo Spirito Santo, che dona agli occhi

² Ireneo, *Adv. Haer.*, V, 6,1: SC 153 (Paris 1969), 74.

umani la capacità di vedere il Volto di Dio nel Crocefisso, ci fa vedere ogni uomo come dovrebbe essere: aureolato di luce. Lo Spirito Santo, se l'uomo lo vuole, porta i frutti della vita divina nella storia, nell'umanità nuova. I frutti dello Spirito nelle forme elencate da san Paolo nella lettera ai Galati e negli inni paolini alla carità, rendono l'uomo simile a Dio nel suo vissuto.

L'Icona ci mostra dove, nella persona, risiede lo Spirito Santo e come si vede la sua abitazione. Solo quando lo Spirito penetra il mondo intellettuale e psichico, muove i gesti e le azioni del corpo, colma dunque l'insieme della persona, allora diventa visibile e percepibile.

Chi si lascia progressivamente riempire dallo Spirito Santo fa trasparire la sua azione, ricorda agli altri Dio, richiama gli altri a Dio, diventa un comunicatore di Dio, una sua narrazione. La dimora dello Spirito Santo nell'uomo è l'uomo nella sua interezza, e questa presenza sacra si percepisce dall'azione che in lui opera tale Persona divina. Chi è impregnato della luce e dei frutti dello Spirito Santo diventa un orientamento vivente verso il Padre. Diventa un'immagine, una somiglianza di Dio. Diventa una parola di Dio che gli altri possono vedere e toccare. Per "altri" qui si intende soprattutto la Chiesa. Il riconoscimento da parte di essa dell'autenticità della vita spirituale può avvenire anche in un tempo molto successivo, tanto è vero che in ultima istanza esso avverrà nell'*èscathon*. Davanti al Signore, alla fine della storia, non sarà possibile presentarsi e giustificarsi da soli. È lì che la comunione della Chiesa compie il suo atto di riconoscimento.

L'icona Acheropita, non fatta da mani d'uomo, suggerisce il vero significato dello spirituale nella tradizione cristiana: un'azione dello Spirito Santo che si estende a tutto l'universo e fa sì che le cose, gli eventi, le persone ci ricordino Dio, ci parlino di Lui, narrino le sue meraviglie - specialmente quelle della storia della salvezza -, ci orientino a Lui, ce lo comunichino e infine a Lui ci riuniscano.

Lo spirituale è tutto ciò che nell'azione dello Spirito Santo, unisce l'uomo a Cristo e lo raccoglie in Lui.

Allora lo Spirituale è tutto ciò che, per opera dello Spirito Santo, diventa motivo di unione personale con Dio. Questa da un lato tocca la persona stessa che, aprendosi così allo Spirito Santo, diventa una persona spirituale, e dall'altro riguarda l'opera che lo Spirito Santo compie nel mondo e che gli occhi della persona spirituale sono in grado ora di cogliere.

Una persona spirituale infatti è solo chi cura la vita spirituale, ossia la persona la cui vita sta diventando spirituale.

Ripetevano gli antichi maestri: *la vita spirituale è la vita nello Spirito Santo*. La persona spirituale vive immersa nello Spirito Santo; la vita è illuminata dallo Spirito Santo in tutte le sue dimensioni - intellettuale, affettiva, sentimentale, corporea, sensitiva... -; la sua volontà decisionale, i suoi gesti, le sue parole, le sue azioni sono tutte guidate dallo Spirito Santo; essa percorre la vita sorretta dalla forza e dall'energia dello Spirito. La vita spirituale non è semplicemente una disciplina, un'ascesi, una conoscenza, ma è di più di ogni scienza e di ogni nostro sforzo: è un'arte di sinergia con lo Spirito Santo, l'arte di far fruttificare la sua presenza nella nostra vita.

La vita spirituale è l'arte di tener conto dello Spirito Santo. In essa, l'atto fondamentale è il riconoscimento dello Spirito, un riconoscimento così radicale da creare “habitus” interiore: quello di dare la precedenza allo Spirito, cioè di vivere in un'apertura costante all'Altro, in una consapevolezza sempre più matura che in Lui risiede la potenza, la vita, la sapienza. L'abitazione dello Spirito Santo, la vita spirituale, crea nell'uomo l'atteggiamento di “essere proteso” verso l'Altro.

L'Amore è distogliersi dall'affermare la propria assolutezza, atteggiamento comune ad ogni individuo, per riconoscere all'Altro tutta l'assolutezza. L'Amore è un movimento estatico di uscita da se stessi per riconoscere il vero centro nell'Altro. Tenendo conto di ciò che è lo spirituale e la vita spirituale, è evidente che nessuno può dirsi “spirituale” da solo: sono gli altri a riconoscere in una persona una parola di Dio. Sono gli altri a dimostrare, con la loro stessa trasformazione, che questa persona ha ricordato loro Dio e li ha riportati a Lui. Sono gli altri a riconoscere nella loro vita l'agire della carità che fa loro sperimentare l'amore di Dio. Sono gli altri a riconoscere in quella persona una mentalità spirituale che ricorda loro il Vangelo e la sua mentalità. La persona spirituale incarna infatti una mentalità vicina a Cristo.

In base a tutto questo, è chiaro che non è automatica una lettura spirituale dell'analisi del contesto in cui si vuole operare. Anzi, una lettura spirituale comporta addirittura una certa ascesi delle persone coinvolte in essa, quella che tradizionalmente è chiamata “purificazione della mente”. Se non si è coinvolti in un processo di purificazione della mente, la nostra lettura può essere quella di una mente passionale e di un sentimento inquieto. Solo con un criterio di similitudine, cioè con una mentalità simile a quella del Vangelo, si riesce a cogliere e a leggere, nei segni dei tempi e nelle realtà storica e socio-culturale, la chiamata di Cristo e i modi per realizzare la sua missione.

Lo spirituale porta a Cristo

S. Basilio ci fa notare che: “*Lo Spirito precede la venuta di Cristo; è presente nell'incarnazione*”³.

Ribadisce sulla stessa linea s. Massimo il confessore: “[Cristo] è il grande mistero nascosto, il fine beato, lo scopo per il quale tutto fu creato. Fissando lo sguardo su questo fine, Dio ha chiamato le cose all'esistenza. È il limite al quale la Provvidenza, con tutte le cose da essa diretta, e ove le creature compiono il loro ritorno a Dio. È il mistero che avvolge tutte le epoche [...]. Infatti, tutte le epoche e tutto ciò che in esse è contenuto esistono per Cristo e per il suo mistero. In Cristo hanno avuto principio e fine. Tale sintesi era predeterminata all'origine: sintesi di limite e di illimitato, di misura e incommensurabile, di circoscritto e di sconfinato, del creatore e della creatura, di quiete e di movimento. Quando venne la pienezza dei tempi, codesta sintesi fu visibile in Cristo, compiendo i disegni di Dio”⁴.

Per quanto riguarda l'opera dello Spirito Santo nella realtà della storia della salvezza, va anzitutto ricordato che è proprio lo Spirito l'artefice del mistero

³ Basilio, *Lo Spirito Santo*, XIX, 49: PG 32, 157 AB.

⁴ Massimo il Confessore, *Questionia a Talassio*, 60: PG 90, 612.

dell'incarnazione. Ciò significa che ogni realtà letta come spirituale tende necessariamente verso Cristo, è orientata a Lui e in Lui si realizza. Possiamo chiamare "spirituale" tutto ciò che porta alla cristoformità, ad una presa di coscienza del nostro essere inseriti in Cristo, del nostro diventare figlio nel Figlio, carne della sua carne, fino ad acquistare i suoi tratti in modo da diventargli simili. Lo spirituale è tutto ciò che si può riconoscere dalla sua metà, dal suo senso ultimo che è Cristo.

Cristo è la divinoumanità, cioè l'unione indispensabile e perfetta dell'uomo e di Dio, "senza confusione né separazione", come recita il dogma di Calcedonia; Cristo è dunque l'unità tra Dio e l'uomo. Perciò la relazione cui l'uomo anela, cioè quella con Dio, in Cristo è realizzata in modo assoluto.

Dio ha creato l'uomo nel Figlio, in vista di Lui, e lo ha redento nel Figlio, aprendo così all'uomo la via della figiolanza adottiva. Tutto ciò che intercorre tra l'uomo e Dio è realizzato in Cristo. Perciò lo spirituale significa tutto ciò che riguarda l'unione tra Dio e l'uomo realizzata in modo personale, divino, in Gesù Cristo. Ma siccome Gesù Cristo è l'immagine di Dio Padre e il suo Figlio unigenito fatto uomo, in Cristo la realtà umana ritrova una via al Padre. Conseguentemente, lo spirituale non è una realtà che si ferma a Cristo nel senso di un cristocentrico radicale, ma rimanda al Padre, alla fonte della vita, dell'amore e della comunione che, grazie alla creazione e ancora più alla redenzione, si estende a tutta l'umanità. Le due mani del Padre - lo Spirito Santo e il Figlio – sono infatti fondamentali per comprendere in maniera corretta lo spirituale, proprio a causa della loro corrispondenza fondata nella paternità di Dio.

La lettura spirituale ha criteri pasquali e ecclesiali

*"Ma se l'uccello chiude le sue ali,
rifiutando così il vasto segno della Croce
allora anche l'aria rifiuterà l'uccello:
l'aria non porterà l'uccello
senza che le sue ali confessino la Croce".⁵*

*"[...] l'uomo ad immagine di Cristo e perciò la Croce è l'immagine di Dio nell'uomo, il suo tipo, mentre il tipo della Croce, il prototipo dell'uomo, è la stessa santissima Trinità: la santissima Trinità è la Croce, è l'uomo. L'uomo è creato come una Croce nominale. Ne consegue la forma di croce. L'uomo, nel seno materno sta tutto stretto come un bocciole stropicciato. Poi cresce, si spiega, come un bocciole si chiude. La fioritura dell'aspetto umano, che è la cosa più bella nella vita umana, avviene quando egli si distende a forma di croce. Ciò è visibile anche esteriormente, ma si tratta soprattutto di qualcosa di misteriosamente spirituale [...]. La somiglianza con Dio è la manifestazione della croce, la realizzazione in se stessi della Croce [...]. Realizzata nella materia, la Croce venerabile, degna di essere adorata, non è una cosa tra le tante, ma è l'*entelechia*⁶ della realtà, en-telècheia"⁷*

⁵ Efrem il Siro, Inni sulla fede, XVIII, 6; tr. it. in SP. Brock, *L'occhio luminoso, la visione spirituale di sant'Efrem*, Roma 1999, 65.

⁶ Il termine *entelechia* (*entelechìa*, dal greco ἐντελέχεια) è stato coniato da Aristotele per designare la sua particolare concezione filosofica di una realtà che ha iscritta in se stessa la meta finale verso cui tende ad evolversi. È infatti

Una lettura spirituale dei dati offerti dall’analisi non si ferma allora ad uno sguardo fenomenologico, ma deve vedere i nessi con la creazione, includendo la tragedia del peccato, le sue conseguenze, e quindi la redenzione. Perciò deve tener conto della totalità e dell’integrità dell’opera di Cristo, vista nell’insieme della creazione, e della redenzione, opera della santissima Trinità. Questo ci salva da una lettura induttiva, che cioè assume una realtà in una chiave parziale, anche se corretta, assolutizzando tuttavia il particolare e diventando con ciò unilaterale e addirittura sfogo di un principio auto affermativo. Una lettura riduttiva si presenta in genere molto chiara, lucida, dotata di una logica ferrea. Perciò provoca anche tanta reazione e suscita paura, creando scenari di aggressività e di divisione, perché in qualche modo pecca di unilateralità, e dunque possiede una tendenza ideologica.

Una lettura spirituale evita questo errore, proprio perché subisce un processo di purificazione nella fatica di mantenere uno sguardo organico, d’insieme, che non può rimanere solo uno sguardo teorico. Guardare cose in un modo organico, sforzarsi di pensarle insieme, esige necessariamente un’ascesi non solo intellettuale. Pensare organicamente significa infatti includere la vita. Ma una visione d’insieme, che comprenda organicamente anche la vita e la storia, esige un impegno nella carità, si sperimenta un’ascesi, perché si tratta di morire a noi stessi e ai principi autoaffermativi, semplicistici, unilaterali, come sperimentiamo tutte le volte che occorre tenere conto dell’altro. In termini teologici, possiamo dire che questo modo di vedere, di comprendere e di agire è realizzato in Cristo. Perciò esercitarsi ad un sguardo del genere è un vero e proprio esercizio spirituale, in quanto è una concreta partecipazione a Cristo e quindi anche al suo modo di agire.

Dice S. Agostino: “*Se tutti si sapessero segnare con la croce, se rispondessero ‘amen’ e cantassero l’alleluia, se tutti ricevessero il battesimo ed entrassero nelle chiese, se facessero costruire i muri delle basiliche, resta il fatto che soltanto la carità fa distinguere i figli di Dio... Quelli che hanno la carità sono nati da Dio, quelli che non l’hanno non sono nati da Dio. E’ questo il grande criterio di discernimento. Se tu avessi tutto ma ti mancasse quest’unica cosa, a nulla gioverebbe ciò che hai; se non hai le altre cose ma possiedi la carità, tu hai adempiuto la legge...* ”⁸

Ora tutto ciò è estremamente esigente, perché custodire l’unità di Cristo significa guardare le cose in una chiave Pasquale. Significa saper integrare il senso della sofferenza, delle sue conseguenze. Dunque, pur nella teologia e nella progettazione pastorale, occorrerà sempre tener conto della possibilità del peccato, come anche di un’ulteriore effusione di grazia di cui il peccato può essere l’occasione. Così, la riflessione pastorale e la progettazione che l’affianca non possono mai essere una storia di teoria con la sua conseguente metodologia di applicazione. C’è sempre un dato di imprevedibilità, che è l’azione dello Spirito e la libertà del cuore dell’uomo. Proprio per questo la lettura non può essere fatta sullo sfondo di concetti astratti od

composto dai vocaboli *en + telos*, che in greco significano «dentro» e «scopo», a significare una sorta di «finalità interiore».

⁷⁷ P.A. FLORENSKI, “il timore di Dio”. In Id., *Il cuore cherubico*, Castel Monferrato 1999, 278- 80. 286, tr. it. dell’or. russo pubblicato per la prima volta in “Iz bogoslovskogo nasledija sviasščennika Pavla Florenskogo”, Bolgo slovskie Trudy 17(1977), 87-101.

⁸ Sant’Agostino, *Commento alla I Lettera di san Giovanni*, 5,7, in *Teologia dei Padri*, III, Roma 1975, p. 256.

esclusivamente sulla base di metodologie scientifiche, ma deve essere portata avanti necessariamente in un contesto vivo, pur usando tutti gli aiuti della scienza. Questo contesto vivo, inserito nella storia, ma aperto definitivamente all'azione di Dio, dunque alla salvezza, è la Chiesa.

Diventa allora evidente che il luogo appropriato per una lettura spirituale dei dati è il contesto ecclesiale, per mantenere uno sguardo organico che consideri l'ampiezza e la profondità del mistero come orizzonte sul quale interpretare la realtà. Questo significa tener conto di quanto appartiene alla memoria della Chiesa, trascendente l'oggi, sempre aperta agli sforzi di ogni periodo storico e che integra numerose tradizioni in una tradizione. Forse, infatti, lo Spirito ha già dato ad un'altra comunità ecclesiale, o alla Chiesa di un'altra tradizione apostolica, il dono di leggere, di comprendere la realtà e di elaborare un pensiero teologico e pastorale che può essere fecondo per la nostra situazione. I tanti modi che ci sono stati nella storia e le tante forme diverse di inculturazione e di annuncio, a seconda dei diversi contesti culturali ed ecclesiali, corrispondono infatti alla potenza della pasqua che abbraccia tutta l'opera della creazione. Ora, tutto quello che è di Cristo e della sua Chiesa è nostro, è mio e fa parte del mio patrimonio. E non c'è dubbio che, come aiuto ad una mia lettura spirituale, è il contributo di un altro. Purtroppo, non siamo abituati a considerare questo aspetto nella nostra riflessione.

La cultura e l'Intercultura

Cosa è la cultura?

La cultura in senso lato, cioè quel tessuto creato dell'uomo che gli permette la sua realizzazione ad un livello superiore al mondo naturale che pure si esprime in lui, e perciò nella sua dimensione realizzazione, comunitaria. La cultura dunque come il tessuto della comunicazione tra le persone, tra diversi gruppi. Il tessuto non solo della comunicazione, ma anche l'ambito nel quale l'uomo riesce ad esprimere la propria verità, la propria creatività, e a realizzare il senso della propria esistenza. La cultura insita quindi come i significati e i valori condivisi da un gruppo. Valori e significati nei quali un gruppo si incontra, si intende, si esprime, comunica, crea e sviluppa.

Secondo una tale visione, è chiaro che la cultura è unita in modo così stretto all'esistenza delle persone concrete che se ne può parlare come di un organismo. In questo senso, non esiste una cultura come qualcosa di a sé stante, non è possibile una sua radicale astrazione dalla vita concreta. La cultura proprio perché così radicalmente unita alla vita dell'uomo, è una realtà dinamica, con i suoi cambiamenti, tipici di ogni organismo vivente. Tali cambiamenti sono dovuti sia all'età dell'organismo stesso, sia agli incontri tra culture diverse. Poiché la cultura è un organismo vivo, è mutevole, ha i suoi cambiamenti, dovuti semplicemente alla sua natura di organismo, che in quanto tale non prevede la staticità.

Quando l'incontro avviene alla maniera di due organismi, nella cultura cominciano dei processi, dei cambiamenti, che passano inevitabilmente anche attraverso momenti dolorosi e drammatici. Ma non si può parlare a questo proposito di "aggressione" sulla cultura. La vera aggressione sulla cultura è quando tali cambiamenti vengono prodotti in modo forzato, non organico, quando cioè non si rispetta il fatto che la cultura è un organismo, ma la si concepisce come una realtà astratta, una struttura mentale-intellettuale, una sorta di meccanismo a se stante dal quale si possono estrapolare elementi, concetti, valori, significati per rimpiazzarli con altri. In questi casi si può parlare di veri e propri drammi culturali, di violenza culturale, che comporta tragici risvolti anche dal punto di vista antropologico. Un esempio clamoroso in questo senso stati i totalitarismi del XX secolo, quando un regime si imponeva con una tale forza da creare uno stato di paura che cancellava testualmente, da un giorno all'altro, una serie di valori e significati. Quando, per la paura, questi valori e significati non si possono più neanche evocare, allora si crea un vero e proprio stato di incomunicabilità. E ogni incomunicabilità suscita una violenza che si può riversare sia all'interno - con esiti dunque autolesionistici -, che all'esterno, provocando reazioni feroci. Storicamente i regimi hanno sempre fatto sì che l'incomunicabilità si rovesciasse con la propria violenza su quelle persone che erano state più ferite dalla censura di certi significati e valori. Ma oggi sono sempre più numerosi i pensatori che indicano come una certa violenza culturale si stia imponendo anche all'interno del nostro mondo consumista liberale. Il mercato infatti determina un cambiamento di valori e significati ad un ritmo talmente scandito che l'uomo ne rimane stordito, soprattutto perché i nuovi valori e significati si impongono come cliché così ferri che, per la pressione sociale, nessuno osa rivelare la propria

identità culturale. Questo dimostra a sua volta, ancora più fortemente, che la cultura è legata in maniera vitale all'uomo come tale.

Ivanov dice: «La cultura, nel suo vero significato per me è affatto una superficie, senz'altra estensione che in lungo e in largo, né un piano di rovina o un campo sparso di ossa. C'è in essa qualcosa di realmente sacro: essa è non solo il ricordo del volto esteriore e terreno dei padri, ma è pure il continuamento delle iniziazioni da essi raggiunte. È una memoria viva, eterna, che non muore in coloro che si immedesimano in queste iniziazioni. Poiché le ultime sono state trasmesse attraverso i padri ai loro discendenti; e nessuno iota delle lettere, una volta nuova, segnata sulle tavole dello spirito umano, che è sempre uno, svanirà. In questo senso la cultura non è soltanto monumentale, ma anche iniziatrice dello spirito. Poiché la memoria, sua divina sovrana, fa i suoi veri servitori partecipi all'iniziazioni dei padri e, risuscitandole in essi, comunica loro la forza iniziatrice, quella di osare e di procreare cose nuove. La memoria è un principio dinamico: il dimenticare è stanchezza, interruzione del movimento, ritorno a uno stato di relativa stasi»⁹

Si potrebbe dire che il Vangelo è una cultura?

«ogni manifestazione del principio divino, ogni teofania è determinata dalla qualità dell'ambiente che riceve tale manifestazione, nella storia prima di tutto dalla qualità del carattere nazionale, dalla caratteristica di tale popolo, nel quale passa una data manifestazione della Divinità. Se il principio divino si è rivelato allo spirito indiano come nirvana, ai greci come idea e come ideale, allo stesso modo come personalità, come soggetto vivo, come «io» doveva rivelarsi negli ebrei, perché il loto carattere nazionale consiste principalmente nella permanenza del principio personale soggettivo. Questo carattere si rivela in tutta la vita storica degli ebrei, in tutto ciò che è stato fatto e si fa attraverso questo popolo. [...] in conformità a ciò, anche nella religione gli ebrei per primi riconobbero pienamente Dio come persona, come soggetto come «io» esistente, essi non poterono fermarsi alla rappresentazione della Divinità come forza o idea impersonale».¹⁰

«La Chiesa nata dalla Parola rivelata da Dio - e da Dio solo nella sua iniziativa assoluta e trascendente -. Non è estranea, proprio fin dall'origine, al modo in cui questa Parola si dà a noi in un linguaggio umano. Essa apporta alla sua rivelazione non soltanto la strumentazione delle parole (di cui è nota l'importanza) e dei contesti che le sono propri in quell'epoca, ma anche i tratti che derivano dalla sua esperienza, anzi dai suoi bisogni. La Parola di Dio per la Chiesa, anche quella che viene da Gesù, Parola di Dio incarnata [...]. La Chiesa di Dio è fondata su un processo che non può venire che da Dio e di cui Dio ha voluto svelarle il senso perché essa lo possedesse e lo trasmettesse in parole umane. Ma è la Chiesa che, in questa scoperta del senso e della sua espressione in linguaggio umano, con la garanzia dello Spirito, fa dell'intervento di Dio, che trascende ogni intelletto creato lasciato alle sue sole forze,

⁹ V. Ivanov, *Corrispondenza da un angolo all'altro*, tr.it (or. russo 1921), Milano 1976², 62-3.

¹⁰ Solv'ëv, *Fondamenti spirituali della vita*, tr. It. Or. Russo 1882-1884. Roma 1998, 85.

una Parola udibile e poi leggibile che emerge nel mondo della comunicazione umana».¹¹

È chiaro che l'evangelizzazione è in gran parte una questione culturale. Essa provoca infatti radicali cambiamenti nella mentalità, nel modo di pensare, in quello di giudicare. Si tratta dunque di un vero e proprio intervento sulla scala dei valori della persona.

Scrive Chiara Lubich: «La vita della Parola porta nell'uomo una rievangelizzatrice completa del suo modo di pensare, di volere, di amare. Il Vangelo, codice della vita, si incarna in noi.

Ed esso non è un libro come gli altri, dove attecchisce provoca la rivoluzione cristiana, perché esso detta leggi non solo per l'unione dell'anima con Dio, ma delle persone tra di loro (...)

E domanda come imperativo l'unità di tutti, il testamento di Gesù realizzato almeno in quel tessuto sociale in cui i cristiani, che vivono la Parola, sono immersi. E dovunque vive uno di questi fiorisce anche il deserto».¹²

Ora ogni persona percepisce come valore ciò che in qualche modo gli appartiene e lo favorisce. Ma ciò che veramente favorisce la persona è quello che la libera dall'egoismo e dall'autoaffermazione, che però è esattamente l'opposto di quando i sensi, nell'immediato, percepiscono come piacevole. Per questo motivo, l'evangelizzazione non è un'azione indolare e comporta inevitabilmente anche un certo dramma. Perciò è importante chiarire a quali livelli agisce e come si intreccia con la cultura. Evidentemente bisogno escludere in anticipo ogni operazione e ogni ragionamento che fanno partire l'evangelizzazione da principi astratti, che considerino dunque la cultura come struttura a sé stante, sulla quale si può intervenire come sul modellino di un bricolage. Si tratta invece di un incontro tra culture in modo organico, perché il Vangelo è già una cultura e non una sorta di sciroppo concentrato da diluire nelle diverse culture.

Il Vangelo stesso è un organismo culturale, cucito in modo radicale, ontologico, non solo sulla persona di Gesù Cristo, ma su tutti coloro che sono innestati in Cristo e per tanto partecipano alla comunione trinitaria del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Il Vangelo non può diventare un'astrazione, una cultura da museo, perché è legato organicamente alle Persone divine. E, di conseguenza, su di un altro livello, anche alle persone umane. E siccome il nucleo del Vangelo è la Persona di Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, dal punto di vista culturale il Vangelo significa una tessitura del divino e dell'umano. In Cristo il divino acquista dei significati, dei valori e delle espressioni accessibili all'uomo, che pertanto sono anche la comunicazione del divino all'uomo in un modo umano, e gli uomini riescono ad esprimersi tramite queste stesse modalità gli uni con gli altri e verso Dio. La cultura nel Vangelo non è cioè la comunicazione tra gli uomini che condividono il Vangelo ma è una

¹¹ J.-M. Tillard, Chiesa di Chiese, l'ecclesiologia di comunione, tr. It. (or. Fr. Paris 1987) Brescia 1989, 128-9.

¹² C. Lubich 16.1.1975 registrazione ad un congresso.

comunicazione di Dio agli uomini e degli uomini a Dio, il che include la condivisione tra di loro. È dunque una cultura che allo stesso tempo è aperta sia in modo verticale che orizzontale.

L’evangelizzazione comincia dall’incontro tra le persone nella Carità

Scrive Ivanov: «Il senso dell’io posto fuori delle frontiere dell’individuo è l’inizio di ogni mistica come lo stupore lo è della filosofia [...]. L’estasi è il primo momento di ogni vita religiosa, l’alfa e l’omega dello stato religioso».¹³

La domanda sul senso è rivolta ad ogni persona che vive in qualsiasi parte del mondo e a qualsiasi tempo. È vero che le persone hanno bisogno della giustizia e dell’amore ma forse hanno bisogno maggiore di capire il senso dell’esistenza.

Tante cose hanno senso: l’amicizia, l’amore, la cultura, il progresso economico, sociale, culturale e giudiziario, il senso è presente dovunque. Però ci sono delle situazioni nella vita umana, che uno si ferma e si chiede ma questa situazione che senso ha? E ti sembra che sia senza senso.

Quella ragazza che ha vent’anni, colpita del cancro e consapevole che morerà fra qualche mesi. Lei è molto bella, dottata di tantissimi talenti, davanti a se una prospettiva d’un futuro radioso. Secondo lei e secondo i suoi parenti che la morte le raccoglie è una cosa assurda. Quando un suo amico venuto a vistarla, lei l’ha detto: “io mi ribello a Dio” e lui: “mi ribello anche io con te” era sorpresa della risposta, non aspettava una risposta così da un cristiano impegnato, pensava che avrebbe risposto ribellarsi è un peccato. Però davanti alle assurdità della vita ribellarsi è un atteggiamento giusto. Quel giovane padre di quattro figli che muore per un banale incedente al lavoro, quella guerra, quella pandemia, migliaia di persone che muoiano di fame, quel terremoto... nessuna cultura riesce a rispondere a questa domanda umana. La fede cristiana fa dei credenti nemici dell’assurdità e profeti del senso perché riesce a dare uno più profondo alle facendo belle umane come l’amicizia, l’amore, la cultura, la musica e anche a quelle insensate, come quella ragazza nell’ospedale. Il suo amico dopo che si è protestato con lei contra la sua prematura morte l’ha chiesta: «restiamo in questo tunnel buoi? Non pensi che la grandezza della nostra libertà ci fa capire che il senso non sta nelle cose, ma nel significato che noi aggiungiamo a quello che è insensato?»

Scrive ancora Ivanov: [...] l’amore è l’unico reale conoscenza, giacché coincide con la fede assoluta nella realtà dell’amato, e in generale nell’esperienza di auto abbandono o auto privazione della personalità già vissuti nel pathos stesso dell’amore. Questa «auto identificazione» trova la sua espressione nell’incondizionata affermazione dell’essere estraneo, del «tu sei», compiuta da tutta la forza della volontà e del pensiero. Se questa affermazione dell’essere estraneo è completa, se tutto il contenuto del mio proprio essere è insieme a questa affermazione e in questa affermazione per così dire eliminato e senz’altro esaurito, l’essere estraneo cessa di essere un «tu» estraneo, il «tu» diventa allora piuttosto un’altra disegnazione del mio «io». «Tu sei» non significa allora più «tu sei da me riconosciuto come estraneo» ma «io sperimento il tuo essere come il mio proprio e

¹³ V. Ivanov, “Ellinskaja religija stradajuščego boga” in *Voprosy žizni*, VII (1905), 179.

attraverso il tuo essere io mi ritrovo come uno che è». L’altruismo come morale non coincide del tutto con questa esperienza; questa si compie nelle profondità mistiche della coscienza [...]»¹⁴

L’incontro tra il Vangelo e qualsiasi altra cultura può essere solo un incontro tra due organismi. Ma si tratta di un incontro particolarmente complesso. Intanto, è un incontro tra persone che appartengono a delle culture concrete. Anche chi evangelizza appartiene ad un tessuto culturale. Ad un primo livello di incontro, si tratta di aprirsi alla partecipazione ai significati e ai valori condivisi dall’altro gruppo. Questo passaggio non è possibile solo in un senso teorico, nozionistico. In tale modo, infatti, il Vangelo annunciato sarà percepito dall’altro solo come una violenza culturale, come un elemento estraneo nella comprensione della cultura dell’altro e creare, in questa stessa relazione, lo spazio indispensabile dove sperimentare Cristo, pur senza essere ancora in grado di nominarlo.

È nell’amore che Cristo prende corpo e può essere riconosciuto in tutta la sua realtà. Così è successo all’inizio dell’era cristiana, ai primi passi dell’annuncio del Vangelo, e così rimane nella più santa tradizione della Chiesa. Questo richiede una particolare sensibilità culturale, per poter entrare in modo autentico in dialogo con un’altra cultura, e allo stesso tempo una notevole conoscenza di Cristo e del suo modo di rivelarsi all’uomo, per poter cogliere nella cultura alla quale ci si apre gli spazi in cui il Signore si rivela. Occorre cioè una profonda conoscenza della spiritualità, si tratta infatti di spiritualità, dal momento che bisogna cogliere in che maniera in una cultura avviene la sua trasfigurazione, così che i suoi significati e i suoi valori divengono spirituali e facciano cambiare la vita delle persone che li condividono in modo ad essi conforme, creando a loro volta una nuova cultura.

Storicamente possiamo osservare infatti che, nel processo di inкультurazione, le culture cristiane locali sono sempre state create non perché il cristianesimo si sia adattato alle culture, ma perché l’innesto e l’accoglienza del cristianesimo hanno condotto alla creazione di una nuova cultura nella quale il cristianesimo è stato il fattore principale. Così, la cultura armena e il cristianesimo armeno, proprio come il cristianesimo siro o copto è la cultura di questi popoli cristiani. Infatti, i valori e i significati diventano cultura di questi popoli cristiani solo quando sono vissuti, cioè quando trasformano la vita delle persone che li condividono. Qui è di nuovo evidente che questa trasformazione non può avvenire in una maniera astratta, come se si apprendesse una teoria da mettere poi in pratica, ma è un’azione di Dio e una vocazione dell’uomo, una sinergia.

Vista in questa ottica spirituale, quando una cultura accetta il vangelo, diventa esplicitamente aperta a Dio, anche se Dio la trascende sempre. Dio infatti non si può identificare con nessuna cultura che lo accolga. In un certo senso neanche il Vangelo ne esaurisce la manifestazione e anche ciò che poi nella Chiesa si sacramentalizza nei suoi riti, e che pure è tipico di una cultura- come l’olio, il pane, l’Agnello- e diventa una stabile comunicazione di Dio, non esaurisce la sua azione. La Scrittura infatti annuncia e testimonia la venuta dello Spirito Santo, una venuta che si è realizzata a

¹⁴ Ivanov, Dostoevskij, 51-2.

pentecoste, ma che si rimanda fino alla fine dei tempi, portandoci incontro al Signore che viene secondo modalità che non ci è dato conoscere e di cui occorre cogliere gradualmente tutta la portata nel corso dei secoli, come ci suggerisce il cammino futuro della Chiesa indicata nell'Apocalisse. La pentecoste continua nel mondo, fino a che non raggiungerà pienamente il suo scopo. Essa spinge tutto verso il compimento escatologico, fondandosi con la parusia. Il Nuovo Testamento si chiude pertanto con una apertura totale che si compie nella ricapitolazione della storia in Gesù Cristo nella sua ultima venuta, quando consegnerà tutto al Padre, ma le particolarità e l'andamento di questo percorso non li conosciamo.

L'evangelizzazione non può dunque che cominciare con l'aspetto culturale, con una testimonianza della carità. Cioè una sana relazionalità con delle persone concrete, nella consapevolezza tutta via che neanche la cultura dell'evangelizzatore rappresenta ciò che annuncia in un modo esauriente. Ma poiché la sostanza dell'incontro interculturale è una relazione nella carità tra persone – la carità si realizza nella pasqua e vive in modo pasquale-, anche il cambiamento della cultura che avviene nell'evangelizzazione deve andare al ritmo della pasqua. Questa dinamica coinvolge sia l'evangelizzato che l'evangelizzatore. L'amore, che include il sacrificio di sé, partecipa sempre alla pasqua di Cristo. Perciò l'evangelizzatore, camminando con le persone, amandole, partecipa in modo concreto al morire e al risuscitare di Cristo, coinvolgendo in questo movimento le persone che ama. Alla fine di questo processo, tutti e due saranno in un certo senso nuovi. Non si tratta infatti di trapiantare la cultura dei cristiani, ma di farla sorgere attraverso l'evangelizzazione, cioè attraverso un cammino insieme nell'amore. E questa nascita della cultura dei cristiani all'interno del popolo che viene evangelizzato significa un arricchimento di tutta la Chiesa, perché la cultura dei cristiani di questo popolo si tingerà di un colore proprio. Ma anche gli evangelizzatori non saranno più del colore che avevano all'inizio del processo, cioè non avranno più la cultura con la quale sono arrivati. Non solo a causa della nascita di questa nuova cultura cristiana, anche i cristiani di altri popoli cominceranno a vivere una interazione con essa a sua volta innescherà un processo simile. Perciò la Chiesa è un dinamismo costante della pasqua anche delle culture.

Quali sono le sfide dell'inculturazioni

L'inculturazione in una cultura scristianizzata

Oggi, nel contesto europeo, questo fenomeno è ancora più complesso, in quanto noi assistiamo quindi anche all'interno di un popolo a delle sotto dinamiche che allo stesso tempo superano i confini nazionali e attraversano in maniera trasversale tutto il continente.

Abbiamo visto che il primo passo dell'evangelizzazione è la partecipazione alla cultura dell'altro, proprio per potersi comprendere e comunicare, secondo la parabola dell'incarnazione, dove Dio si muove per primo verso l'uomo (vi ricordate la samaritana?), facendo il passo iniziale della comunicazione. In questo processo di partecipazione, tentando di comprendere la cultura dell'altro, occorre operare il discernimento a cui si accennava sopra, per vedere quale è la più profonda esigenza della salvezza, la più profonda apertura verso il Salvatore che grida in questa cultura, e quali sono le realtà che possono suscitare ciò che nel spirituale si chiama "pentimento", quanto cioè porta le persone ad una costatazione che le rende umili. Partecipando nella carità alla cultura altrui, si compie il discernimento che riguarda strettamente la redenzione: quello cioè che coglie come le persone avvertono il bisogno della salvezza, della vita eterna, del senso profondo della vita che supera la morte. Avvertire questa esigenze significa infatti arrivare alla soglia della realtà più profonda dell'uomo. Poiché l'evangelizzazione è portare l'annuncio della salvezza, significa far sì che le persone possano considerare la loro realtà e aprirsi al Salvatore, lì dove da vero hanno bisogno di essere redente. Perciò occorre essere attenti e considerare la cultura unicamente con il criterio del discernimento spirituale, affinché non si fraintenda il bisogno della salvezza.

Si può infatti essere soggetti a tanti fraintendimenti e scambiare per esso, ad esempio, il bisogno di uscire dalla povertà, oppure – in ambito più post-moderno – la necessità di acquisire un benessere interiore, un'armonia relazionale, come pure crearsi una visione del mondo costellata di valori. Se si fraintende la richiesta di salvezza, si fraintenderà anche l'opera evangelizzatrice, finendo per creare un concorso di circostanze in cui ad essere frainteso sarà addirittura Dio. E se si fraintende Dio, cioè la sua opera di redenzione, si equivoca anche su ciò che è l'uomo redento, cioè la Chiesa.

Oggi, in un'epoca in cui cerchiamo di annunciare la salvezza in un mondo scristianizzato, tale discernimento è ancora più necessario, dal momento che il bisogno della salvezza è mischiato con l'allergia ad una visione di Chiesa e di Dio di cui il mondo moderno ha cercato di disfarsi. Se non si è veramente spirituali nel considerare i dati offerti dalle analisi, si rischiano allora dei fraintendimenti fatali. Solo un approccio alla cultura fatto nella carità è capace di vedere la realtà di quella cultura giungendo in essa alla conoscenza del cuore dell'uomo, dove di cela il suo rapporto verso Dio nella chiave della necessità della salvezza, della gratitudine, per la salvezza, e quindi di una radicale adesione a Colui che salva.

È chiaro allora che l'evangelizzazione tocca anzitutto la questione della salvezza, una salvezza che non si può comunicare e rivelare a prescindere dalla cultura. Anzi, il

cambiamento della cultura stessa significa il cambiamento della persona, e questo è possibile solo come opera di Dio. L'azione di Dio suscita nell'uomo la risposta della conversione. La conversione è un cambiamento più o meno radicale della mentalità, e dunque della cultura. Perciò in un certo senso, parlando di conversione, ossia della salvezza della persona, si intende anche la conversione della cultura. La salvezza infatti si percepisce nella cultura in cui vivono le persone raggiunte da essa. Di nuovo vediamo come la lettura spirituale della cultura è possibile solo se a monte si ha uno sguardo organico su Dio e sull'uomo. Per poter leggere spiritualmente i fenomeni culturali e pensare spiritualmente l'opera dell'evangelizzazione, è necessario avere una visione teologica organica, proprio per poter vedere i nessi dell'insieme e dall'insieme essere in grado di dare la giusta collaborazione ai dettagli. Nella teologia, questa organicità va certamente cercata in una visione teologica trinitaria, all'interno della quale collocare anche l'antropologia teologica.

La cultura, una dinamica costante

«Si intende per cultura un insieme di significati, valori modelli, simboli e motivi, incorporati o sottolineati all'azione e alla comunicazione della vita di uno specifico gruppo umano. Questo insieme è vissuto dal gruppo, consciamente o inconsciamente, e assunto da esso come un'espressione caratteristica della sua stessa realtà umana. Passa di generazione in generazione così come è stato ricevuto, o trasformato – in modo reale o sopposto – dal gruppo. È a questo profondo livello delle radici culturali (il livello che soggiace all'espressione del fenomeno) che si trova la reazione tra la fede e la cultura. Per questa ragione, il processo di evangelizzazione deve essere allo stesso tempo un processo di inculturazione. Un'evangelizzazione «inculturata» che cerca di suscitare la fede cristiana e sviluppare la fede cristiana dovrebbe per tanto raggiungere il cuore stesso della cultura. Deve cominciare dalla relazione e interazione mutua tra fede e i presupposti essenziali della cultura. Conseguentemente, l'evangelizzazione come relazione tra la fede e la cultura non può essere limitata alla riformulazione intellettuale dei contenuti della fede, né al semplice adattamento e aggiustamento delle espressioni della fede (riti, liturgia, segni, disciplina e metodo)»¹⁵.

Nella antropologia culturale, la cultura è costituita da una sostanza- ossia da un nucleo, da un insieme di valori fondanti, da un sostrato comune- e dalle sue manifestazioni che si esprimono nei diversi campi della vita umana, ossia dalle realizzazioni culturali. I campi culturali possono essere l'arte, la scienza, l'economia, il tempo libero, lo sport, ecc. Tra il nucleo contenente i valori fondanti della cultura ed i suoi campi di realizzazione nelle sue diverse manifestazioni c'è un costante dinamismo reciproco, un'interazione che può giungere anche a grandi tensioni, addirittura fino alle lacerazioni. Quando ad esempio il valore fondante era la religione e la scienza cercava di affermare le cose in contrasto con essa, si creava una tensione tra valore fondante ed un campo preciso della cultura. Il valore fondante poteva anche

¹⁵ M. Azevedo, "the challenges put the Christian Faith by Modern-contemporary Culture", in AA VV, *Faith and Culture, The Role of the Catholic University, Enculturation. Working Papers on Living Faith and Cultures*, XI, a cura del Centro "Cultures and Religions" della Pontificia Università Gregoriana, Roma 1989, 66.

schiacciare i risultati della scienza, addirittura eliminando gli scienziati. Ma ad un certo momento la tensione ha superato il massimo grado e la situazione culturale è cambiata, perché la scienza ha trovato la forza e gli alleati in altri campi culturali per affermarsi malgrado tante proibizioni dei valori fondanti, che da quel momento in poi ha perso la sua supremazia.

Un processo del genere può dunque provocare cambiamenti nel ambito fondante della cultura, ma può anche, sotto spinte centrifughe, provocare una frantumazione che determinare veri e propri isolamenti, sia di zone culturali che della sostanza culturale stessa, giungendo così a determinare fenomeni di sclerosi vera e propria della cultura. Nella storia possiamo vedere che una situazione del genere è il terreno propizio per una ripopolazione- culturale o fisica – di determinate zone.

Questi processi dinamici della cultura- che diventi lecito ciò che una volta era proibito, che muti ciò che era centrale fino ad essere relegato nella marginalità, ecc. – non vanno confusi con ciò che sociologicamente possiamo definire “pluralismo culturale”. Infatti, oggi il pluralismo è uno dei valori fondati l’insieme della cultura e un modo in cui si tengono insieme le autonomie dei diversi campi culturali.

Ora per conoscere la cultura di un popolo o di un gruppo, non basta semplicemente l’analisi di un specifico che in un modo più specifico campo culturale, ma occorre tenere nell’analisi dei valori fondanti l’insieme di quella cultura.

Ci sono alcune realtà culturali che in un modo più specifico rivelando la struttura della cultura, ma anche che la condizionano o la creano. Fanno parte di questa realtà, ad esempio l’arte, il sistema scolastico, i mezzi di comunicazione, l’economia, il diritto, ecc. in ciascuno di questi campi, la presenza dei valori fondanti stessi vengono condizionati dallo sviluppo proprio ai singoli campi. Se in una determinata cultura un valore fondante è la religione, l’economia non può fare come se la religione non ci fosse, perché in quel tipo di società è la religione a dettare le regole. I suoi precetti, la sua tradizione, le sue norme etiche vincoleranno allora in qualche modo l’andamento dell’economia. Ma può anche accadere che l’economia assuma progressivamente sempre più peso e pian piano finisca per condizionare la religione nella sua espressione più visibile, più sociologica. Se la religione prescrive, ad esempio, che un giorno della settimana sia dedicato esclusivamente alle pratiche religiose e non si possa fare nient’altro, le leggi economiche si scontreranno allora con queste prescrizioni fino a che non riusciranno ad assumere un’incidenza sempre maggiore nella vita delle persone. Di conseguenza, può accadere che la religione finisca per accettare, sia pur controvoglia, che la vita economica detti il suo ritmo anche per quel giorno prima ad essa esclusivamente consacrato, e che non osi ostacolare i processi di produzione.

È la storia di quanto è accaduto in occidente lungo tutto il corso dell’epoca moderna. Man mano che nasceva un’economia più dinamica di quella medioevale, tante proibizioni erano sentite come superate. Parallelamente, cominciavano ad essere infrante istituzioni sociali tradizionali, uffici, ruoli che sino ad allora erano riservati per privilegio e ai quali ora invece si accedeva grazie alla ricchezza. Si dava così avvio allo sviluppo di un vasto ed autonomo settore della cultura: l’economia con le proprie leggi. E questo settore si è fatto via via sempre più centrale, al punto che oggi

la potenza del mercato dei capitali è diventato tale che si è “appropriata” anche dell’etica, cioè è la legge a se stessa, e non sopporta ingerenze altrui. Come si è sviluppato un’economia puramente economica, c’è il rischio che di riflesso nasca anche una religione che imita questa strano modo delle autonomie, confinandosi nella sfera privata dell’individuo e limitandosi a consacrare alcuni elementi centrali della sua vita: la nascita, il matrimonio, la morte...

Attraverso i valori fondanti al cuore dell’uomo

Scrive Evanov: «[...] una comprensione essenziale della realtà è data soltanto dell’amore. L’amore soltanto è in grado di dire «tu sei» e in tale modo di confermare nello stesso tempo l’essere dell’amato. Esso soltanto lega in modo reale colui che conosce e l’oggetto della conoscenza».¹⁶

In questa dinamica va rintracciato il “meccanismo” dei cambiamenti culturali e della trasformazione di intere culture. È attraverso un processo del genere che avvengono i cambiamenti, sia formali, di superficie, che nel profondo, cambiamenti cioè che operano una sostituzione dei valori e dei significati che costituiscono la cultura.

Una lettura spirituale della cultura cercherà allora di cogliere questi valori fondanti attraverso un determinato campo culturale, o anche più campi insieme intravedendo i cambiamenti che avvengono nei processi culturali, la lettura spirituale giunge alla soglia del cuore dell’uomo, giacché la cultura è organicamente unita alla vita della persona. Qui vediamo di novo da un’altra angolatura quanto sia importante una lettura accurata e portata avanti con i criteri giusti. Altrimenti si può scambiare qualcosa di molto superficiale, addirittura di superfluo, con una realtà che invece tocca il cuore della persona. E di conseguenza la riflessione teologica e i progetti pastorali saranno impostati secondo realtà che consideriamo importanti, ma che in effetti sono vissuti come un vestito, che si cambia facilmente e senza troppi drammi. Oppure si rischia di sopravvalutare la sensibilità culturale ad un dato fenomeno, sia globalmente che in un campo preciso della cultura, e si risponde organizzando tutto l’apparato teologico, pastorale, morale e addirittura ecclesiologico per venire incontro a questo fattore considerato così determinante.

Evidentemente, tutto ciò porta a forti riduzionismi e talvolta a vere e proprie distorsioni che possono anche forviare il cammino di intere generazioni. Una volta impostato un sistema nell’ottica di un taglio particolare, è facile che dopo un certo tempo si sbilanci tutta la struttura, provocando reazioni e riorganizzazioni magari nell’ottica del principio contrario, secondo la classica legge del pendolo. Quando, ad esempio, in reazione all’astrattismo idealista, la cultura ha affermato la verità della psicanalisi, ci sono stati tentativi di comprendere e di analizzare l’intero modo di pensare e di agire anche ecclesiale in chiave psicanalitica e psicologica: dalla lettura psicanalitica della Bibbia, fino alla dinamica della formazione, della vita delle congregazioni religiose, ecc. E come oggi non domandarsi se, vivendo in un momento di grande impatto dei mass-media, non siamo tentati di pensare ad una

¹⁶ IVANOV, *Dostoveskji*, 122.

presenza della Chiesa in termini della visibilità, da “opinion- maker” secondo i criteri propri di mezzi di comunicazione?

Il tipo di lettura da fare per l’analisi deve allora cogliere l’importanza di un fattore culturale solo attraverso il filtro di ciò che abbiamo definito come “spirituale”. Altrimenti c’è il rischio che le categorie proprie al campo culturale preso in esame diventino le nostre categorie, oppure che i criteri delle scienze ausiliarie di cui ci serviamo nell’analisi definiscono ciò che è importante e ciò che non lo è. Le scienze ci forniscono i dati dell’analisi, e questo è un grande lavoro. Ma la lettura non gliela possiamo lasciare. Se non altro per il semplice fatto che l’azione dello Spirito Santo, l’opera della redenzione e la grazia di Dio- cioè i principali “oggetti” di ricerca di una lettura spirituale della cultura- non sono raggiungibili con nessuna metodologia e con nessun ragionamento proprio alle scienze o alle filosofie. Questi sono grandi aiuti nella traversata del bosco dei fenomeni, ma fino alla soglia di ciò che in realtà ci interessa davvero, con un’illuminazione aspirativa, frutto di un’intuizione spirituale che suppone la nostra “connaturalità” con lo Spirito immerso nel divenire del mondo.

È proprio lo Spirito Santo a non escludere altri livelli di lettura, ma a penetrarli e a discernerli perché concorrono a manifestare il senso spirituale del divenire storico. L’intuizione spirituale emerge dalla memoria della Chiesa è pensata ecclesialmente, cioè non in modo isolato. È un’intuizione che cresce e si sviluppa in Cristo. In base a quanto detto finora, proponiamo una lettura spirituale dei cambiamenti culturali negli ultimi secoli.

Il senso della storia

Conferma Berdjaev: «il passaggio dalla storia medioevale a quella moderna una specie di svolta dal divino all’umano, dalla profondità di Dio, dalla concentrazione nell’intimo, dal nucleo spirituale interiore, alla manifestazione culturale esterna. Questa svolta dalla profondità spirituale con cui erano collegati e intimamente saldate le energie umane non è soltanto una liberazione delle energie umane, ma anche un loro superficializzarsi, un loro passare dal profondo alla periferia, un transito della cultura religiosa medievale alla cultura laica, quando il baricentro si sposta alla profondità di Dio alla creatività puramente umana».¹⁷

«Si tratta di creare un modo e un uomo nuovi, volgendo le spalle al passato, al medioevo, dice Touraine, ritrovando negli antichi la fiducia nella ragione e dando un’importanza centrale al lavoro, all’organizzazione della produzione, alla libertà degli scambi commerciali e all’impersonalità delle leggi. Disincanto, secolarizzazione, razionalizzazione, autorità razionale legale, etica della responsabilità [...]. Il trionfo della modernità è la soppressione dei principi che sono l’io e le culture, a vantaggio di una conoscenza scientifica dei meccanismi biopsicologici e delle regole impersonali non scritte che disciplinano lo scambio dei beni [...]. Il modernismo è un antumanesimo, giacché esso sa bene che l’idea di uomo è stata legata a quella di anima, che richiede quella di Dio. Il rigetto di ogni rivelazione e di ogni principio morale crea un vuoto, che è colmo dall’idea di società di utilità sociale. L’uomo non è che un cittadino. La carità diviene solidarietà; la coscienza

¹⁷ Berdjaev, *Senso della storia*, 111.

diviene rispetto delle leggi. I giuristi e gli amministratori prendono il posto dei profeti». ¹⁸

Il rinascimento si staglia come un confine sul nostro orizzonte culturale. In esso è avvenuto un cambiamento della cultura così radicale che tutto ciò che segue è segnato da una novità rispetto a ciò che c'era prima. I cambiamenti appaiano nel considerare il mondo al centro sottomesse alla visone dell'uomo e soggiogato da lui. Ma, mentre Dio come soggetto tiene uniti insieme l'uomo e il mondo, quando è l'uomo diventa il soggetto assoluto questa unità non si regge più. Anzi a causa della frantumazione sempre crescente, si spezza addirittura il concetto stesso di persona considerata anche come rete di rapporto sociale, a vantaggio di una coscienza iniquità di sé e della voglia di libertà e di responsabilità.

Ma quando il mondo è sottomesso allo sguardo dell'uomo e non è più visto nella prospettiva rovesciata, cioè dall'aldilà a qua, ma viceversa, da qua a là, nasce il problema della gerarchia degli oggetti e di ciò che costituisce il nesso dell'insieme, la sua unità interiore.

Una delle sfide più importanti che si apre in epoca rinascimentale è infatti la relazione tra il particolare e la totalità. Questa dinamica attraverserà tutti i campi della cultura, arrivando fino ai nostri anni con il carico di rottami che essa ha prodotto, dando luogo ad alcuni degli esiti più drammatici della storia moderna.

Un soggetto insufficiente a fronteggiare il molteplice

«L'interesse egoistico, singolo, il fatto casuale, il particolare angusto, l'atomismo nella vita, nella scienza e nell'arte, sono l'ultima parola della civiltà occidentale [...].

Questa civiltà elaborò forme particolari e materiali esteriori per la vita, ma non diede all'umanità il contenuto interiore della vita stessa; dopo aver evidenziato certi elementi singoli, li portò al massimo grado di sviluppo, per quanto ciò è possibile nella loro separazione, ma li lasciò senza un nesso organico e quindi privi di spiriti viventi, per cui tutta questa ricchezza è una capitale morto». ¹⁹

«Dal momento che la realtà si espande al di là di ogni misura, si dissolvono gli elementi sui quali riposava la rappresentazione medievale di un ordine: principio e fine, circonferenza e centro. E insieme scompaiano i grandi e le corrispondenze gerarchiche che si stabiliscono fra di loro ed anche i simboli che li sottolineano e li presuppongono. Ne consegue un insieme di rapporti che procedono senza fine, in tutte le direzioni e che da un lato garantiscono un libero spazio, dall'altro rifiutano all'esistenza umana un suo proprio obiettivo. L'esistenza ha ora un suo spazio libero dove muoversi, ma non ha più sua dimora».²⁰

Si apre un'epoca di autonomia, suscitando la domanda di come non soccombere all'urto delle forze centrifughe. Nasce un tempo di specializzazione, portate al grado massimo del loro sviluppo, per quanto ciò è possibile nella loro separazione. Ma come vedere ancora l'insieme? Ci saranno allora diversi tentativi di proporre delle Summe, dei sistemi onniabbracciante, delle conoscenze che danno l'illusione di

¹⁸ A. Touraine, *critica della modernità*, cit., 44.

¹⁹ Solv'ëv, *principi*, 48.

²⁰ R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, cit, 38.

tenere in pugno la totalità. Inizia un'epoca in cui l'individuo, il soggetto, diventa il valore indiscusso. Ma come collocarlo nell'insieme, nel rapporto con tutto ciò che è fuori di lui e nell'integrazione di tutte le componenti che lo costituiscono? Senza un punto fermo nella vita interiore garantito dalla presenza di Dio, scompare la possibilità di conciliare tanti aspetti di se stessi e di venire a capo del carattere problematico dell'esistenza. L'uomo si sente parte della natura. Ma quando prende coscienza di questo e se ne fa padrone, è già uscito dal rapporto con la natura e si è posto di fronte ad essa. E ciò lo rende paradossalmente estraneo anche alla natura. Si illude di esercitare il controllo nel mondo estraneo a sé e pensa che la comprensione – e quindi il dominio- delle leggi del mondo naturale sia solo questione di tempo. Ma presto avverte che all'interno di sé ci sono delle incognite. Il suo stesso mondo interiore non segue le sue conquiste razionali, ma lo aspetta con frequenti sorprese, con paura, e persino con incubi. Si tratta di una questione che tocca tutte le sfere della vita, da quella più interiore, personale, al problema della convivenza più generale. È curioso che la convivenza, soprattutto la considerazione di chi si trova fuori dal proprio ambito culturale, sia praticamente uno dei più grande problema irrisolti dell'epoca moderna. Non per niente, nelle vicende dell'occidente, è proprio a partire dal XVI secolo che nasce anche la forma dello stato assoluto come modo specifico di organizzazione di un potere supreme dotato di forza sufficiente per imporsi alle diverse autonomie sorte dalla dissoluzione dell'impero. Lo stato assoluto che crea il diritto allo scopo di stabilire l'ordine pubblico e per il quale tutto diventa oggetto di regolamentazione, è ormai una società in cui non esistono livelli differenziati di potere in un unico contesto gerarchico, come era il caso della società politica medioevale. La giustificazione del potere passa dalle motivazioni "sacra" e religiose alla fondazione giuridica per tenere a freno la naturale aggressività umana e la forza dello stato, che non è altro un uomo artificiale più forte e potente di quello naturale, un "Dio mortale" autorizzato dagli individui, attraverso il patto sociale, a usare la forza per il loro bene.

Questo è solo un aspetto di un problema del quale per molto tempo non si è voluto prendere coscienza, ma che si apre proprio con quest'epoca: l'uomo è un essere sufficientemente dotato di energia, di vita, di creatività per garantire l'unità- e dunque la pace – del mondo che sta per creare? Teologicamente la domanda potrebbe essere formulata in questi termini: l'uomo possiede sufficienza ontologica per essere veramente creatore, cioè epicentro dell'universo, oppure soffre di una insufficienza che può essere colmata solo dalla relazione con il suo Creatore? L'uomo è in grado di comprendere se stesso nell'insieme dell'umanità e del cosmo? Sorge una nuova coscienza dell'uomo, ma quali sbocchi avrà nella convivenza con il diverso? Nasce l'epoca delle scienze e di un nuovo approccio alla natura, ma quale sarà il legame tra l'uomo e la terra, quale coesistenza si prospetta?

Il rifiuto della religione a causa della libertà

«L'ascetica medioevale rafforzò le energie dell'uomo, ma a questa non fu concessa di provarsi nell'opera della libera creazione di una cultura. Apparve manifesto che la realizzazione coatta del regno di Dio era impossibile; il regno di Dio non può essere

edificato forzatamente, senza il consenso e la partecipazione delle energie libere e autonome dell'uomo. Per una cultura religiosa era necessario che nel mondo si manifestassero le energie umane, la creatività umana, affinché l'uomo, attraverso il difficile momento della tragica messa alla prova, nella libertà delle sue forze, giungesse finalmente a forma superiore di coscienza religiosa, affinché egli potesse autonomamente creare una cultura di autocomprensione, autonomia senza Dio e impiegare le sue energie creative nell'edificare il regno di Dio. L'esperienza della storia moderna non è altro che l'esperienza della libera manifestazione delle energie umane. La compresa nella storia dell'umanesimo dell'uomo europeo moderno era inevitabile per mettere a vera prova la libertà creatrice dell'uomo».²¹

Da un Dio forte e potente che occupa completamente la superficie, pian piano si giunge ad un Dio che si ritira e lascia tutto lo spazio. Da un Dio, o meglio, da una religione onniabbracciante, nasce il problema della libertà dell'uomo. Dio, da parte sua, ha fatto tutto. Tocca all'uomo aderire liberamente a Lui. L'affresco di Michelangelo alla cappella Sistina, fa notare se Adamo stendesse il dito, si potrebbe mettere in piena relazione con Dio. Dio, terminando la creazione, la affida all'uomo, così come affiderà suo Figlio. e Lui stesso, benedicendo Adamo ed Eva, sempre nell'affresco, si ritira per dare tutto lo spazio all'uomo perché egli se ne assuma responsabilmente il carico. Dio crea, ma mentre crea diminuisce, finché al termine della creazione si esaurisce. Qualche secolo più tardi sarà infatti chiamata la sua morte. E l'uomo prende il suo posto. Si tratterebbe dunque di un radicale passaggio dal teocentrismo all'antropocentrismo.

L'uomo ha sperimentato Dio come una specie di padre-padrone di cui non ci si può fidare, ma la quale conviene sbattere la porta in faccia per prendere la propria strada e gestire le cose secondo la propria volontà. Si tratterebbe dunque della rappresentazione di un uomo con una falsa paura di Dio, mosso da desiderio di liberarsi di Lui.

Evidentemente, sotto si nasconde profonde domande quale è stata la visone di Dio, l'elaborazione della teologia, la struttura di Chiesa che ha fatto sperimentare l'uomo un Dio così? Ma il fatto più grave è che ciò che può aver generato una tale esperienza può fuorviare, impoverire o addirittura impedire una vera esperienza spirituale, cioè una vera conoscenza di Dio. In un primo momento tutto questo può sostituire l'esperienza spirituale e in un secondo tempo può addirittura provocare una tragica reazione. Con ciò, nel momento in cui si rigetta un impalcature ideale, e sociale, si rigetta anche quanto dovrebbe esservi a monte, l'apertura dell'esperienza stessa di Dio, una vera ricettività religiosa.

Una reazione contro la fede cristiana

«[...] ciò che è dato a Dio è tolto all'uomo».²²

La domanda è posta in modo radicale: o si scopre nel rapporto divino-umano lo spazio della libertà, cioè lo spazio per intendere la fede come libera adesione, possibile in virtù di un'azione di grazia priva di Dio, oppure la reazione contro una

²¹ Berdjaev, *sensò della storia*, 109.

²² L. Feuerbach, *werke*, Frankfurt 1975, IV: Kritiken und Abhandlungen, 8.

religione di domini, di invasione pervasiva e massiccia, sarà tale da suscitare una vera e propria aggressione nei confronti della religione cristiana. È come se il medioevo avesse chiamato a raccolta e disciplinato le energie spirituali dell'uomo, ma le avesse incatenate e sottomesse a un centro spirituale. Non solo, si era fainteso l'orizzonte religioso a tale punto che il divino assumeva sempre più importanza in un senso unilaterale. È contro questa sottomissione che reagisce l'umanesimo rinascimentale, liberando le energie creative dell'uomo e mettendole in libertà. Ma affermare il principio della libera adesione nella fede coinvolge e condiziona in un modo nuovo tutta la riflessione teologica e anche ecclesiologica. Il rapporto divino-umano dovrebbe essere allora ripensato con delle aperture e delle accentuazioni teologiche tali da recuperare, attraverso il dialogo, un uomo che ormai ha scelto una cultura ribelle alla fede cristiana proprio a causa di una determinata lettura di questa fede e della struttura culturale e sociale di cui una tale lettura ha dato adito.

Oggi, la domanda è ancora più drammatica, perché ormai è chiaro che la reazione ad una sorta di globalizzazione cristiana è stata violentissima e perdura ai nostri giorni con una sorta di allergia a tutto ciò che è cristiano. Per una teologia dell'evangelizzazione è allora indispensabile un'indagine sugli sviluppi e gli effetti dell'evangelizzazione in Europa, per vedere quale impostazione ha suscitato una tale allergia per cui i Paesi in tempo considerati i più cattolici, ortodossi o protestanti, oggi non vogliono neanche stare a sentire di essere stati un tempo cristiani e sono aperti a qualsiasi proposta di liberalismo radicale, pronti addirittura a preferire a favorire altre religioni, piuttosto che ad ammettere la fede cristiana.

È evidente che qui vanno tenuti nel giusto conto anche le problematiche della vita spirituale, che è sempre una lotta dunque una contraddizione al Vangelo. Il “nemico della natura umana” avversa sempre la fede e, più il cristiano combattuto, più è autentica la sua fede – a condizione che il credente non sia contrastato per le sue stranezze per le sue pretese unilaterali, per una prepotenza culturale per la quale vuole essere in centro della vita sociale. Il cristiano sarà sempre combattuto per la sua similitudine a Cristo, ma guai se è avversato per la sua mancanza di carità nella fede e nell'annuncio di questa fede, o per il suo desiderio di un potere mondano.

Tali questioni non possono probabilmente essere risolte se non con un coraggioso ripensamento di alcuni temi fondamentali della teologia. La modernità ha cercato di operare dei ripensamenti includendo, alle volte in maniera massiccia, il pensiero extra- ecclesiale nella riflessione teologica, ma oggi sembra che questo non è sufficiente, o che forse si debba farlo in altro modo.

La ragione come collante del nuovo mondo

Anche questo nuovo paradigma che si stava elaborando, e che potremmo per semplicità chiamare “progetto uomo”, doveva fare i conti sin dall'inizio con la mancanza di un nesso organico che facesse da collante della nuova cultura e della nuova società che stavano sorgendo. E se nella cristianità medievale il nesso organico della cultura e della società costituito dalla fede – pian piano si sclerotizzava nell'elaborazione di un sistema culturale e sociale che urtava sempre più con una

nuova coscienza dell'uomo, così anche il nuovo andamento subisce ben presto una simile dinamica, e dalla freschezza culturale presto diventa sistema.

Ciò che tiene insieme il nuovo paradigma sarà allora una legge dell'equilibrio elaborata razionalmente. E infatti una delle principali conquiste dell'epoca moderna rimane fino ad oggi la società civile ordinata secondo le leggi. Più si raggiunge l'equilibrio, più si è perfetti. Gli spostamenti a destra o a sinistra sono sbandamenti che poi vanno ricuperati con la ricerca di un nuovo equilibrio. Ogni nuova realtà che si manifesta svincolata dalle leggi, come una sorta di principio autoaffermazione selvaggio, è immediatamente arginato con qualche norma e riportata nell'equilibrio nell'insieme.

I sistemi e le prospettive teoriche dell'epoca moderna, che assicuravano l'illusione prospettica di un punto di vista centrale e la pretesa di una interpretazione universale e stabile della realtà.

All'inizio, questi sistemi sono basati sul racconto di fondo, cioè sul contenuto, ma ben presto si evolveranno in elaborazione che cercheranno la perfezione formale del pensiero. Così dal contenuto, pian piano l'accento si sposta sulla metodologia. Una parola magica, "ragione", che per secoli ha indicato l'attività di conoscenza e di assimilazione delle idee esterne, sempre più coincide con il trovare i mezzi al servizio dei fini che ciascuno adotta in un certo momento. Il modo di questa ragione diventa sempre più un mondo chiuso in se stesso, compatto, idealmente forte. Un mondo che quindi racchiude in sé grandi difficoltà per quanto riguarda l'incontro con altri mondi possibili. Nel sistema ideale che la modernità ha creato, diventa infatti impossibile comunicare con chi non appartiene al sistema. Bisogna entrare nel sistema per capire e per capirsi. Nasce una vera difficoltà alla realtà, dunque al dialogo, a tale punto che la differenza diventa problematica anche all'interno del sistema stesso. Si aggiunge ad una tale assolutezza dell'idea e del metodo conseguente che l'uomo stesso ne sarà minacciato.

Ma la questione della libertà rimane

«La libertà richiede in sé un principio irrazionale oscuro: esso non fornisce garanzia interiore che la luce vincerà le tenebre [...]. La libertà può essere «fatale», può portare sulla strada della vittoria delle tenebre e della distruzione dell'essere [...]. La grazia non contraddice la libertà, la grazia è un'identità interiore con la libertà, la grazia vince le tenebre irrazionale della libertà e la porta all'amore libero. Perciò il mistero fondamentale del cristianesimo è collegato alla grazia, cioè al superamento del conflitto tra il fato della libertà e il fato della necessità nell'amore libero».²³

La libertà e la diversità sono come due virus dentro il nuovo mondo.

Se la teologia opta per il principio della libera adesione, allora di conseguenza la sua categoria principale è l'amore di Dio. Il cammino del credente sarà all'interno delle parabole di Paolo che cade da cavallo, simbolo del potere e delle forze dell'uomo, perché la luce che parte da Cristo lo raggiunge e lo acceca. Comprende cioè che quando pensava, all'ideologia religiosa di cui era sostenitore fino al sangue, non ha niente a che fare con la fede. Lui era un prigioniero, un cieco. Quella visione

²³ Berdjaev, senso della storia, 55-6

era cecità di fronte alla luce datagli da Cristo. In nome di questa luce, ora considera tutta la struttura di pensiero di prima come spazzatura, per la sublimità della conoscenza di Cristo. E Cristo gli indica già con la mano la città dove deve andare a testimoniarlo, ma anche a imparare a conoscerlo, Paolo, anche se accecato, guarda verso il martirio (il Signore farà capire quanto dovrà soffrire per Lui) . Ripensare allora il rapporto divino- umano nella chiave dell'amore e della libertà significa rinunciare a vedere le cose nella chiave del potere e della forza, per seguire il Maestro, dove la sequela ha le connotazioni di un grande realismo sulle orme di Cristo.

Questa visione genuina è espressa dalla tradizione liturgica, teologica, artistica dei cristiani. Una visione ormai sempre più radicalmente antropocentrica, dove l'autoaffermazione dell'individuo diventerà il ritornello che detta i passi dello sviluppo culturale che seguirà. Perciò la caduta da cavallo di Paolo e il martirio di Pietro- rimarranno la profezia più drammatica e luminosa dei secoli della modernità. La risposta ad una schiacciante globalizzazione religiosa non è il rifiuto della fede in nome dell'autonomia antropocentrica della religione umana, ma accettazione della luce di Cristo. Si tratta dunque di acquisire un'intelligenza critica che non si afferma con la forza e il potere, ma con l'amore. Perciò anche la fede non può mai cavalcare la forza e il potere, ma percorrere la vita agapica, che è la via pasquale del martirio, comprensibile e accessibile solo ai semplici e ai piccoli, una via sbarrata ai superbi.

Chi è Dio nel nostro tempo?

Nel nostro tempo, tante volte Dio è diventato soltanto, come dice Florenskij: «Un’ipotesi con la quale si rattoppano i buchi del nostro sapere e in generale della nostra cultura. Quanto più alta sarà la cultura, tanto meno vi sarà posto in essa per questa ipotesi. Una cultura giunta al suo pieno compimento deve essere del tutto priva di Dio. Per la cultura della modernità, la Persona cui l’anima mia anela, «come la cerva anela ai corsi d’acqua» Sal 42,2, lo sposo dell’anima umana, è soltanto un sopportabile concetto astratto, l’altro nome per dire l’imperfezione della nostra cultura, concetto che sarà tollerante solo finché la cultura sarà ancora effettivamente incompiuta».²⁴

Insieme a questo nuova sensibilità che abbiamo chiamato “progetto uomo”, con tutti i suoi risvolti di antropocentrismo, di liberazione dalla religione, di affermazione di una visione unilaterale dell’uomo, d’esaltazione del corpo umano ecc., accanto nasce anche il pensiero dell’umanesimo cristiano che tenta di maturare il pensiero di ispirazione religiosa in pensiero del libro soggetto. Seguirà un movimento di forte sistemazione razionale, il cui esito saranno addirittura veri e propri sistemi globalizzanti. La razionalizzazione diventa tipica dell’epoca moderna, cioè la scoperta del soggetto e la sua affermazione nelle epoche successive, nell’elaborazione di sistemi concettuali ideali assolutizzanti, tale affermazione del soggetto gioca un ruolo fondamentale, anche se ormai associata ad una forte razionalità da una parte e dall’altra ad una nuova valutazione del lavoro e della creatività umana. Anzi, proprio del soggetto.

Nasce la necessità di leggere i Padri della Chiesa e i testi spirituali, perché infiammano il cuore per Dio, ma si sente l’importante anche leggere la teologia speculativa, per essere preparati a discutere con il mondo, con la nuova intelligenza.

La necessità di una nuova integrazione spirituale-culturale segnata dalla difficoltà della sintesi e dell’integrazione e lacerata dalle due forze - opposte, ma legate l’una all’altra - che caratterizzano tutto il pensiero moderno: la razionalizzazione e la soggettivazione. In tale tentativo di sintesi, avviene comunque un certo spostamento dell’otica ed alcuni elementi che subentrano sull’orizzonte teologico-spirituale riescono a condizionare in modo determinante la vita spirituale e la spiritualità stessa, che è il nucleo intorno al quale cucire il tessuto culturale, sociale ecc. considerando ad esempio come carattere fondativo la razionalità, ben presto la spiritualità ne sarà così condizionata da doversi giustificare con una metafisica, quando sarà la volta del sopravvento della psicanalisi e della psicologia, che diverranno le chiavi di lettura dell’universo umano, la spiritualità sarà riformulata secondo queste categorie e ciò che non entra in tale visione sarà drasticamente messo da parte.

Riesce il nuovo linguaggio ad esprimere ancora il contenuto della fede?

«Nessuno dei vari ambienti dell’esistenza- l’arte, la filosofia, la scienza, la politica, l’economia, ecc. può essere considerato un’essenza a sé stante, si tratta soltanto di

²⁴ Florenskij, “Cristianesimo e cultura”, 50.

figure che assumono sì, veramente, le forme dettate dalle leggi di questo mondo, ma solo in certi momenti e in certe condizioni, e cioè solo quando e solo nella misura in cui la cultura complessivamente presa rifiuta di strutturarsi secondo la figura del Cristo. Nell'ambito della cultura, se non si è come Cristo si è inevitabilmente contro Cristo, perché nella vita non v'è e non può esservi alcuna neutralità in rapporto a Dio. Il cristianesimo non può essere passivo di fronte al mondo e non può assumerne indifferentemente qualsiasi elemento, come se fosse qualcosa che va comunque bene di per sé. Lo spirito non può essere passivo: può accogliere ogni cosa e di ogni cosa servirsi, ma solo dopo averla trasfigurata secondo la figura del Cristo".²⁵

Un dualismo dell'immagine e del concetto

«Nell'antichità qualsiasi tipo di pensiero scientifico poteva essere riferito più o meno alle esperienze della vita quotidiana [...]. Nei dialoghi platonici, Socrate parte sempre dall'esperienza quotidiana, da pensiero quotidiano [...]. Egli fa «crescere» la teoria filosofica dai fatti presenti nel pensiero quotidiano, e può trattarsi di teorie relative alle «scienze naturali», alla metafisica, alla gnoseologia, all'etica, all'estetica o alla politica». ²⁶

Alla fine della modernità, quando il mondo culturale esterno alla Chiesa è giunto a constatare l'esaurimento del razionalismo e a riscoprire il fascino dell'immagine e la sua portata mediatica psicologica e sociale, la teologia è rimasta troppo alle prese con un approccio esclusivamente incentrato sulla sistematicità razionale.

l'evoluzione culturale fuori dalla Chiesa, che si muoveva sul binario della razionalità tra la sua spiritualità, e il pensiero a tal punto che, quando la razionalità diventa più esplicitamente aggressiva, la spiritualità a stento riesce ancora a tenere.

Cosa successo all'immagine?

Il contenuto simbolico delle immagini nell'antichità era sorretto da una concezione del mondo di una intensità inesauribile. I simboli erano in rapporto gli uni con gli altri, si compenetravano, formavano una compagine coerente in cui tutto aveva un significato eterno. Ma quando il mondo comincia ad allargarsi a far saltare i suoi confini e nello stesso tempo superficializzarsi, a passare dal profondo alla periferia, il simbolo non è più capito come tale. Diventa un'allegoria, cioè una protezione di significato. Tutto diventa troppo ridicolo di fronte alle argomentazioni logiche, scientifiche di una razionalità immanentista (identificare Dio con il mondo, rifiutando di concepirlo in modo trascendente), scettica o addirittura direttamente antireligiosa. E quando alla fine della modernità la razionalità inserita nel senso concettuale, scientifico, sarà affiancata da una intelligenza dell'immagine sensuale e mediatica. Dunque un'immagine spirituale convenzionale, in confronto ad un'immagine sensuale, non ha alcun potere. Un'immagine ormai prodotta nei centri di comunicazione di massa, raccogliendo i risultati di diverse scienze e tecnologie, in modo di avere una presa mirata sull'uomo, ma così complessa che egli non è più consci dei diversi suoi effetti, e quindi non è più in grado di difendersi.

²⁵ Florenskij, "Cristianesimo e cultura", 52-53.

²⁶ A. Heller, *Sociologia della vita quotidiana*, tr. It. (or. Ungherese 1953) Roma 1975, 106.

La rivincita della ragione e della perfezione formale

«Nemmeno alla cultura più perfetta è concesso di vivere una vita eterna, anche essa è minacciata ineluttabilmente dalla fine. Da ciò deriva la tristezza dell'eccessiva raffinatezza della cultura. Ogni aristocrazia è minacciata dall'esaurimento»²⁷

Dalla religione all'economia

«Senza esagerazione si può affermare che nessuna epoca storica ha percepito con più chiarezza della nostra la natura economica dell'esistenza e in maggior grado della nostra è stata incline a vedere la realtà come economia [...]. Questo economismo militante afferma la natura economica di tutta la cultura e di ogni creazione umana, ricerca una fondazione economica degli stessi più elevati e, parrebbe più spirituali fenomeni della vita». ²⁸

Abbiamo potuto constatare che la struttura della cultura basava su valori fondanti quali religioni, il gruppo, una mentalità culturale. Tutto il fenomeno della cultura poggiava sul mistero, e il mistero era protetto dall'autorità. Però ora è successo un cambiamento epocale: il mistero retrocede davanti ad una chiarezza della razionalità che trova la sua sanzione ed espressione nella legge. Il valore fondante diventa pian piano l'economia, che si trasforma in una sorte di nuova religione, in quanto permea tutta la realtà culturale. E la religione a sua volta, retrocessa a semplice campo culturale, diventa una realtà marginale. Al posto del gruppo si afferma l'individuo, anzi il soggetto, e al posto della logica culturale- che agisce in base al principio “prima aderire poi capire” -, si attesta una mentalità matematica, scientifica, dove l'uomo si concepisce solo come parte della natura cosmica e si affida in tutto all'onnipotenza scientifica, dal generare al nascere al morire.

Negli ultimo decenni subentrano nuovi cambiamenti, che sembrano altrettanto radicali. Se il vanto della modernità era una forte affermazione della razionalità, della metodologia e dell'oggettività del pensiero, questo è proprio ciò che oggi sembra entrare in una crisi radicale, e lentamente essere sostituito da una razionalità dell'immagine, dall'immaginario, molto più fluida, dai contorni più sfumati e quasi incontrollabile nei suoi effetti. Ciò che cambia radicalmente è proprio l'approccio all'oggettività e a quanto si intende per oggettività. Si può notare questo processo nell'importanza sempre maggiore acquistata dalle finanze, che agiscono su criteri molto diversi dall'economia moderna classica.

I finanzieri apolidi (senza nazionalità) che governano il nostro mondo possono trasferire il loro denaro al tempo di un click sul computer, senza nessun obbligo verso i lavoratori di qualsiasi paese. La mentalità è più immaginaria, più guidata dal sentire, più affermata di soddisfazione e di piacere (ci ha regalato tante emozioni). Solo una specie di mentalità del marketing della convenienza per il piacere del soggetto può essere ancora la motivazione per un impegno dell'intelligenza. E anche la relazione tra il gruppo e l'individuo è gestita sempre più con lo stesso criterio di una

²⁷ N. Bardjaev, “l'Oriente e l'Occidente”, tr. It (or. Fr. In Cabiers de la Quinzain, 5 jumin 1930) in G. Kocijančič- G. Grandi, Oriente e Occidente, Soveria Mannelli (Cz) 2004, 4-6.

²⁸ S. Bulgakov, “Filosofia dell'economia”, lezione tenuta all'università di Mosca nel 1912 in occasione della dissertazione dottoriale dallo stesso titolo, tr. It. In Id., Il prezzo del progresso, Casale Monferrato 1984. 178-9.

piacevolezza di cui ormai il soggetto non può più far a meno. Anche la legge, che nella modernità era una delle massime espressione della ragione, non fa più appello alla razionalità, ma sembra piuttosto prevalere la logica dell'accordo. È quanto si nota soprattutto a livello delle leggi internazionali, dove sono proprio gli interessi finanziari e gli accordi tra alcune parti a dettare, nella realtà, le regole.

Una religione senza Dio, un umanesimo senza uomo

«Sulla terra serpeggia un sussurro, si spande un interrogativo: a chi appartiene il mondo, al Dio-Uomo, o all'uomo che si fa Dio? Cristo o Anticristo? [...] e tutta la forza del male, dell'eresie e dell'incredulità si concentra oggi intorno a questa menzogna, come dietro a un baluardo: il mondo non appartiene a Cristo, ma a se stessi! Ma quelli la cui fede nel Cristo che viene in gloria e potenza non è stata definitivamente soffocata dalla menzogna imperante, hanno il cuore agitato dall'incessante angoscia di una domanda: chi rotolerà la pietra dall'entrata del sepolcro? [...] Il credente sa che la Divina umanità è il miracolo di Dio dentro il mondo, e che la pietra la sposta l'Angelo, con la forza del Cristo [...] Nel cristianesimo nasce un senso della vita nuova, e cioè che l'uomo non deve fuggire dal mondo, perché nel mondo viene Cristo, al convito di nozze dell'Agnello, alla festa della Divina umanità»²⁹

Se il passaggio dal medioevo alla modernità, schematicamente, aveva comportato quello dell'uno al molteplice, dall'autorità alle autonomie, un radicale antropocentrismo e un altrettanto radicale affermazione dell'indipendenza e dell'autonomia, ciò aveva avuto come conseguenza una certa atomizzazione delle verità, delle conseguenze, delle scienze, uno stato di conflittualità, fino ad un antagonismo drammatico. Proprio in questo clima attuale chiamato post-moderno, un clima in cui si espande la nebbia, l'imprecisione, si comincia a far strada un paradigma della pacifica convivenza del divino e dell'umano, dell'uno e del molteplice, sul principio dell'acqua che penetra tutto l'esistente e fa collante di ogni cosa. Sono tanti infatti i profeti della nuova era dell'acquario, dove una nuova religione – la religione della pacifica convivenza – dovrebbe creare il paradigma del futuro. La caratteristica fondamentale di questa pacifica convivenza di principi divino umani, di uno di molteplice. È esclusione di ogni costruzione di ogni coinvolgimento radicale. Per questo va di pari passo con l'elaborazione di una sorta di metafisica dove il politeismo non va inteso nel senso convenzionale di un universo popolato di dèi, ma come il rendere ragione quasi metafisicamente dell'individualismo. Perciò si parla di una religione senza un Dio personale e di un'umanità senza un uomo concerto. Si è religiosi, ma senza alcuna relazione con un Dio personale che si coinvolge e che coinvolge. Si è filantropi, ma senza un coinvolgimento concreto e immediato. E la ragione, dea incontrastata del moderno. È sottoposta nella critica postmoderna ad accuse feroci sulla base proprio di figure concettuali neopagane tornate prepotentemente di moda, per giustificare un ripudio dell'universalismo che caratterizzava l'aspirazione a verità incondizionata che almeno la metafisica portava con sé.

²⁹ Bugakov, L'Agnello, 38.

In questa stessa situazione, assistiamo anche al ritorno dei nostalgici, che vedono l'attuale contesto di frantumazione e di caos, dove ci si vanta di ciò di cui ci si dovrebbe vergognare, come conseguenza degli sbagli del passato. Perciò, secondo loro, bisogna prendersela con la modernità, con la razionalità moderna, con una impostazione di autonomia così radicale da coincidere con l'ateismo e, di conseguenza, con una aggressione sistematica del cristianesimo. Si starebbe male perché si è abbandonato Dio. E il ritorno a Dio è visto soprattutto come il ritorno a determinate forme della religione, del pensiero, del modo di ragionare e, di conseguenza, dell'agire. Si vorrebbe con forza affermare la religione come valore fondante, praticamente riportando le cose ad un'epoca ormai remota.

La nostra epoca riceve uno scossone in questo senso non dai nostalgici, ma dall'esterno, da un islam estremizzato e aggressivo. Per una mentalità moderna, convinta di essere liberata dalla religione e da Dio. Le parole di alcuni esponenti del terrorismo islamico, che parlano di essere inviati da Dio per punire l'Occidente miscredente, devono risultare uno shock culturale non più piccolo delle affermazioni dei primi pensatori moderni difronte alla mentalità medioevale. Tutta la modernità non ha previsto più un ritorno della religione convenzionale. È l'appello ad essere mandati da Dio per punire è certamente uno sconvolgimento più forte del fatto che un pugno di beduini ha sfondato lo scudo di difesa della più raffinata tecnologia mondiale.

Ma per noi cristiani l'interrogativo forte è un altro: come è possibile lasciare che in un mondo così rateizzato si proclami un Dio di violenza e con la violenza? Sembra che da parte dai cristiani manchi la convenzione per annunciare un Dio della comunione e dell'amore. Dall'esperienza storica già sappiamo che una religione forte e un Dio totalizzante non fanno altro che suscitare una reazione antireligiosa, magari in un processo che dura per secoli. Tale esperienza storica costituisce dunque un monito ad ogni fondamentalismo e ad ogni tentativo nostalgico di restaurazione.

Non è solo la questione del pensiero, ma anche dello stile di vita

«Al mondo antico era sufficiente contemplare la divinità come idea. Il nuovo mondo, che ha già visto la Divinità come reale apparizione, non può limitarsi alla contemplazione. Esso deve vivere e agire nella forza del principio divino che si rivela in lui, ricreando se stesso a immagine e somiglianza del Dio vivente. L'umanità deve non contemplare la divinità, ma rendere se stessa divina. In modo conforme a ciò, la nuova religione non può essere solo passiva venerazione di Dio, o adorazione, ma deve diventare un'attiva azione divina, cioè un'azione insieme della Divinità e dell'umanità per la ricreazione di quest'ultima da carnale e naturale in spirituale e divino. Questa non è una creazione dal nulla, ma una trasformazione, o una transustanziazione della materia in spirito, della vita della carne nella vita divina»³⁰.

Non c'è dubbio che una radicale autonomia di fronte alla religione fa sì che per i cristiani sia difficile trovare il modo di dialogare con una cultura che allo stesso tempo è impregnata di religioso. Si rischia un certo isolamento culturale. La teologia stessa, che da quasi un millennio ha ormai il suo luogo nelle università, ha assorbito

³⁰ Solov'ëv, Fondamenti, 97.

anche essa metodologie e linguaggi che le rendono difficile la comunicazione. Perciò non è interessante. Allora si rischia di parlarsi addosso, oppure, per un complesso di inferiorità, si corre il pericolo di smarrirsi, di fondersi nel linguaggio del mondo, ma anche nella sua mentalità. Non c'è dubbio che si avverte un profondo disagio nella trasmissione dei misteri della nostra fede. Ci troviamo spesso in situazione al limite del ridicolo, come quando si organizzano grandi appuntamenti per l'evangelizzazione dei non credenti, dove i presenti sono solo appartenenti a diversi realtà cristiani.

È chiaro allora che bisogna far vedere che la fede è esistenzialmente interessante, elaborare una visione, un modo di pensare, che si comunica attraverso la vita, il mondo non ha bisogno di maestri, ma piuttosto di testimoni, una vita che la include, la ispira, come essa stessa è ispirata, mossa e promossa dalla vita. L'imbarazzo di fronte ad una cultura ormai radicalmente non più cristiana può essere superata solo da una felice integrazione tra la vita, lo stile di vita e pensiero. Altrimenti saranno costanti i rischi di due estremizzazioni: quello cioè di annacquarsi nel contesto culturale fino a perdersi in esso, oppure quello di arroccarsi su formulazioni chiare e precise, sperando con ciò di vincere la confusione.

Ma è ormai evidente che non basta un chiarimento a livello teorico, se tale chiarimento non attinge all'esperienza, altrimenti solo aggrava il rischio di una lettura ideologica della fede, che può sopravvivere a stento nella completa esplosione del pluralismo contemporaneo.

Sembra essere inutile anche il tentativo di entusiasmare innalzate epoche passate, come se fosse possibile fare spuntare un germoglio nuovo di quella stessa realtà. Non si tratta di ridare vita a cose sclerotizzate, ma di andare verso una nuova fase, che non si contrappone alla precedente o alla modernità stessa, ma che le integra, cogliendo la massima portata spirituale degli ultimi secoli.

L'ora della libera adesione

«La fede in Dio, essendo una segreta relazione reciproca fra la Divinità stessa e l'anima umana, esige una diretta partecipazione alla volontà umana.

Senza la sua volontà, l'uomo non può credere in Dio. Se non vogliamo credere, non crederemo. Dio non vuole essere un fatto esterno, che si impone a noi contro il nostro volere. Dio è la verità interiore che ci obbliga moralmente ad accettarla liberamente.

Credere in Dio è un nostro dovere morale. l'uomo può non compiere il suo dovere morale, ma allora perde necessariamente la sua dignità morale.

Credere in Dio significa riconoscere che quel bene al quale rende testimonianza la nostra coscienza, che noi cerchiamo nella nostra vita, ma che non ci dà né la natura né la nostra ragione, questo bene tuttavia è esiste anche al di fuori della nostra natura e della nostra ragione, è qualcosa che esiste in sé [...].

Questa fede è un dono di Dio e insieme un nostro atto libero e personale».³¹

«L'uomo è libero fin da principio. Dio infatti è libertà, e a immagine di Dio è stato fatto uomo».³²

³¹ Solov'ëv, Fondamenti, 35.

³² Ireneo di Lione. Adv. Haer. IV, 37, 4:SC 100 bis (Paris 1965), 932.

«Lo Spirito non forgia la forza della libertà. Egli la modella a seconda se essa desidera la santificazione [...].».³³

Se il messaggio spirituale degli ultimi secoli sembra essere quello del figlio prodigo che stanco di un padre-padrone, sbatte la porta e va per la sua strada, cercando di gestire le cose secondo la propria volontà, allora vanno lette le potenzialità che il nostro tempo ci offre per creare il terreno di una libera adesione. Se c'è stato un periodo di affermazione forse troppo unilaterale della religione, o di una precisa visione di Dio, e se a tale principio ha fatto seguito una reazione allergica autodifensiva dell'uomo che ha cercato di assicurare un suo spazio con la propria creatività, la fase successiva non va confusa con il semplice ritorno o con la nostalgia di qualcosa che è irrimediabilmente passato, ma è quella di un incontro nuovo su basi nuovi. Questo significa integrare, cioè scoprire, queste basi nuove identificate sullo sfondo di una lettura della storia, per avviare un'epoca nuova. Sulla base di quanto detto, mi sembra fuor di dubbio che piattaforma di un nuovo paradigma culturale è un principio personale, perché proprio tale principio include e presuppone una relazione libera, dove le cose non si escludono a vicenda in un antagonismo micidiale, ma si promuovono nel concorrere ad una convivenza superiore al passato.

Non c'è dubbio che anche la Chiesa stessa, parlando dal punto di vista culturale, porta dentro di sé i doni dello Spirito che la fanno oggi più esperta e matura di alcuni secoli fa.

Dovunque si mette l'accento sulla vita che passa attraverso le relazioni. Le categorie del successo o dell'insuccesso non sono quelle da adottare, ma occorre anche in questo caso appropriarsi delle categorie tipiche della vita spirituale, dove si tiene conto del peccato, della resistenza che opera il male, dell'ascesi, del silenzio, del perdono e dell'azione della grazia. Si tratta di categorie che sfuggono alle scienze ausiliarie delle quali ci serviamo per studiare la realtà della fede, della Chiesa e dell'evangelizzazione. Ma, se vogliamo elaborare una visione più integra, occorre penetrare, superandoli, i loro linguaggio e i loro metodi, in modo che la natura spirituale della vita del credente e della Chiesa, come anche delle persone fuori della Chiesa, trovi una lettura più organica.

Non semplicemente una terapia delle relazioni

«L'impurità [è] tutto ciò che isola o confonde, blocca e devia le forze della vita, impedisce all'uomo di comprendere che egli ha bisogno di essere salvato, altrimenti è destinato alla morte e non ci saranno che il nulla. Tutto ciò che impedisce agli uomini di comprendere che essi formano un unico Adamo, membra dello stesso corpo, membra gli uni degli altri. Tutta via noi non possiamo lavarci da soli da tutta questa fuliggine. Ecco perché imploriamo lo spirito: Vieni, e purificaci da tutte le nostre impurità. La migliore psicanalisi può soltanto-certo, è già tanto- renderci coscienti riguardo ai giochi e alla posta in gioco dentro di noi del desiderio e della morte; essa permette dei possibili spostamenti che ci risollevano, come facendo spostare un peso da una spalla all'altra. Ma senza una vera liberazione. Freud considerava Helmboltz come il suo dio perché aveva scoperto la legge della conservazione dell'energia.

³³ Massimo il Confessore, Questione a Talassio 6: PG 90, 280 CD.

Questa energia- qui vitale, psichica – spostata ma sempre conservata, può essere pacifica soltanto dall'intervento della grazia, della venuta dello Spirito, e trasformata così nella gioia pasquale. Il coperchio della morte è infranto. O meglio: questa volta non ci si accontenta di cambiare i mobili di posto, si aprono le finestre e il Vento dell'Altrove entra e purifica l'aria».³⁴

Ciò che più fortemente risulta evidente da una lettura spirituale è una certa nausea nei confronti del soggettivismo e dell'individualismo, dunque una radicale domanda dell'altro. Sembra che si prepari un tempo tra i più propizi per la riscoperta del rapporto interpersonale, della relazionalità, della dimensione comunitaria, della comunione. Ma il percorso pur veloce e sommi capi che abbiamo fatto ci mostra che questa esigenza nasce da tali profondità da non poter essere più con la metà di risposta approssimativa o parziale. Negli ultimi decenni si può già constatare infatti una riscoperta sempre più importante della relazionalità. Una riscoperta che ha perso piedi prevalentemente in ambito sociologico e psicologico, ma che sempre più, anche se in ritardo, si fa sentire pure in campo filosofico, in quanto la grande filosofia dei secoli della modernità non ha tematizzato la relazionalità.

Questi approcci, anche se utili, non possono tutta via diventare la piattaforma di una nuova comprensione di questa realtà, in quanto con difficoltà evitano un neomoralismo dove la relazione diventa un imperativo, una *conditio sin qua* non per un sano sviluppo della persona. Perciò l'uomo si deve sforzare per essa. Ma siccome sforzarsi per essa significa intraprendere delle salite vere e proprie – rinuncia a se stessi, morte alla propria volontà, ecc. – questi approcci prima o poi si fermano, perché non hanno strumenti né per interpretare questi fenomeni, né tanto meno per aiutare a viverli. Allora, ben presto si posta l'attenzione sull'altro versante, cioè su come gestire la relazionalità nel modo meno traumatico possibile escludendo il dramma che invece sembra intrinseco alla relazione stessa. Proprio in questi anni siamo testimoni di come una delle attenzioni sia quella di costruire ambienti, gruppi comunità di persone con la stessa mentalità, con le quali ci si possa sentire a proprio agio, che danno impressione di avere la possibilità della convenzione perché sono simili.

Abbiamo constatato che nel mondo sono proprio le relazioni interpersonale a non funzionare. Anzi, la nostra sembra un'epoca segnata dal crollo delle relazioni. Un crollo tanto più drammatico quanto più l'uomo anela alle relazioni e aspira a viverle. Una tragedia tale delle relazioni non si può guarire con qualche terapia. Si tratta di proporre una visione che sia una seria considerazione dell'amore, non ridotto ad una semplice visione etico-morale. Occorre considerare seriamente l'ontologia dell'amore e il suo personalismo sociale-ecclesiale, l'amore come elemento costitutivo della persona, come la realtà che la rende tale.

Ripensare la persona sullo sfondo trinitario

“[...] il mistero della persona risiede nel fatto che in essa alterità e comunione non sono contraddittorie, ma coincidono l'una con l'altra. La Verità come comunione non conduce alla dissoluzione della diversità degli esseri nel vasto oceano

³⁴ O. Clément, *Tre preghiere*, tr. Il. (or. Fr. Paris 1993), Milano 1995, 65-6.

dell’essere, ma all’affermazione della loro alterità in e per l’amore. La differenza tra questa verità e quella della «natura in sé» sta nel fatto che, mentre la seconda è soggetta alla frammentazione, all’individualizzazione, alla concettualizzazione, alla comprensione, ecc., l’amore non lo è. Così, nel contesto della comunione, l’opposto della alterità è la divisione. Questa identificazione dell’alterità con l’unità è incompatibile con l’esistenza decaduta nella quale nasciamo come individui con la tendenza evidente ad afferrare, a dominare e possedere. In noi, questo Adamo individualizzato e individualizzante è il nostro peccato originale e, a causa di questo, l’«altro», cioè gli esseri individuali fuori di noi, divengono infine nostri nemici e «nostro peccato originale» (Sartre). L’essere umano, se è lasciato a se stesso, non può essere persona. L’èkstasis dell’essere verso l’umano o verso la creazione conduce all’«essere per la morte». Perciò ogni tentativo di definire la Verità come «essere per la vita» richiede automaticamente la nozione di essere al di là dell’esistenza creata. Quando Cristo dice che Lui è la Verità e nello stesso tempo la Vita del mondo, introduce un continuo della Verità che comporta delle implicazioni ontologiche. Se la Verità salva il mondo, è perché è Vita. Il mistero della cristologia come ha affermato la definizione di Calcedonia, indica che la salvezza come Verità e Vita è possibile solo in e per una persona vera, individualizzazione. La sola possibilità perché esiste una persona vera è che l’essere e la comunione coincidono. Il Dio triuno offre in sé la sola possibilità di una tale identificazione dell’essere con la comunione, è la rivelazione della Persona vera».³⁵

L’esperienza che sta davanti a noi è quella di avere a cuore il ripensare teologicamente la santissima Trinità e, di conseguenza, l’uomo come persona creata. Questo ripensare non significa inventare, ma riconsiderare queste realtà attraverso il dogma, la tradizione, il patrimonio di santità di chi ha preceduto, il lento processo spirituale con il quale si riconoscono le radici religiose delle suggestioni offerte alla cultura per una nuova compressione di ciò che è custodito dalla Chiesa come deposito della rivelazione.

Ciò significa avere il coraggio di riconsiderare la santissima Trinità e la persona umana allargando i metodi abituali e anche gli autori della nostra riflessione. Si tratta di vedere in uno sguardo unitario, organico, la storia, in modo tale che si dischiudono immediatamente anche i principali dogmi. Ciò che oggi è urgente è uno sguardo così unitario che la persona possa sentire nel suo vissuto quotidiano i nessi con i principali misteri del nostro Credo e vedere come una realtà è legata all’altra e come dentro una stessa realtà se ne dischiude un’altra. Non è possibile una visione di Dio che non abbia nel suo nucleo il mistero pasquale di Cristo che è l’ambito in cui si realizza anche la più solitaria, nascosta e umile storia di ciascun uomo.

Un pensiero radicato nello Spirito Santo rende visibile la portata intellettuale esistenziale dei dogmi. Perciò feconda la mentalità degli uomini e la cultura come tali. Oggi si avverte l’urgenza di superare il modo di procedere secondo il quale si fa vedere la validità dei dogmi a partire dal ragionamento umano. Questo approccio non si svincola dall’astrattismo teorico, rischia il razionalismo ideologico e anche

³⁵ J. Zizioulas, *Lêtre ecclesial*, Genéve 1981, 94-5.

l'immanentizzazione della fede. Un pensiero che considera seriamente lo Spirito Santo, che è Signore che dà la vita, e perciò di pari passo suscita anche uno stile di vita, coinvolge il ragionamento umano e la cultura con i principali dogmi, proprio per la sapienza della vita stessa e per la sua salute. Una tale conoscenza è infatti anche comunicazione della vita. Occorre superare l'antagonismo tra l'esperienza e l'elaborazione intellettuale, come pure trovare una modalità di conoscenza capace di integrare diversi sapere, diverse conoscenze, in un modo spirituale, non conflittuale, non di esclusione, ma di compenetrazione. La vita con il suo flusso, la sua manifestazione, il suo ritmo, deve avere la precedenza sui principi astratti. E la sapienza essere quell'Ambito in cui in un modo libero si intrecciano le diverse conoscenze, favorendo la vita.

Il discernimento nell'ecclesializzazione delle culture

«Il senso della storia matura attraverso gli atti divino-umani della rivelazione e dell'incarnazione divina; le sorti della storia, direttamente o indirettamente, vengono determinate dalle sorti della Chiesa. La Chiesa è l'anima dell'anima del mondo e di quella della storia. L'ontologia della storia è la storia ecclesiale. Certo, non una «storia della Chiesa» esteriore, dell'istituzione, ma il compimento interiore della sua storia. Queste ultime sono intrecciate con l'andamento generale della storia, ma questo nesso si trova così in profondità da essere inaccessibile all'uomo naturale, privo di una illuminazione della grazia di Dio; il nesso si manifesta nella rivelazione, ma anche su quest'ultima rimane il sigillo del mistero».³⁶

«L'atteggiamento cristiano davanti al mondo non può mai essere quello di negazione, sia essa di tipo ascetico o escatologico. L'atteggiamento cristiano è sempre una affermazione, ma escatologica: superamento incessante verso il termine che, anziché chiudere, apre ogni cosa al di là di sé stessa».³⁷

«Tutto il senso delle mie parole è l'affermazione della linea verticale che si può tracciare da ogni punto, da ogni «angolo» che giace sulla superficie di qualunque cultura, sia essa giovane o vecchia cadente».³⁸

Si tratta di elaborare un approccio organico che possa unire i diversi aspetti della vita dell'uomo con la vita di Dio. Perciò la base di questa visione è una coerente vita spirituale che si apre, attraverso i diversi campi dell'attività dell'uomo, all'azione della grazia, fino a creare un organismo divino-umano. La Chiesa, la liturgia e cultura umana si intrecciano. Perciò la visione dell'uomo deve essere tale da poter visitare in un modo spirituale tutte le realtà in cui si muove e in cui si incontra con Dio e gli diventa simile. Tante riflessioni della teologia degli ultimi secoli non hanno forse portato tutta la ricchezza che poteva arrecare, arenandosi nelle secche di un adogmatismo razionalista e storico, proprio perché di chi vive la vita della Chiesa hanno assunto i frammenti grezzi della cultura senza una loro spiritualizzazione dall'interno. Cucire questi nessi tra Chiese, liturgia cultura umana, esistenza concreta dell'uomo, è frutto dell'istinto ecclesiale proprio di chi vive la vita della Chiesa. Solo

³⁶ Bulgakov, *luce*, 464-5.

³⁷ Evdokimov, *l'amore folle di Dio*, tr. It. (or., fr. Paris 1973), Roma 1983, 129-30.

³⁸ Ivanov, *Corrispondenza*, 62-3.

così si possono portare alla massima tensione, riconoscendo le loro radici religiose, le suggestioni che la cultura umana offre per una più profonda comprensione di ciò che è custodito dalla Chiesa come deposito della rivelazione. Questo significa sollecitare il processo della tradizione come realtà viva che assume, trasforma e riesce ad alzare i veli, a dischiudere i nessi di quest'unica vita integrale che ci è partecipata.

Bisogna dunque avere il coraggio di liberare l'antropologia dagli appesantimenti della storia del pensiero e rivisitare i rapporti tra la natura umana e ciò che è tipicamente personale, ritrovare quindi un equilibrio tra oggettivo e soggettivo in ciò che teologicamente può essere la visione della persona, sia quello creato che, in modo assoluto, quello divino, Occorre evitare le trappole dualiste e vedere quel principio agapico, pneumatologico che da un lato fa confluire la visione antropologica nella cristologia e dall'altro ci fa vedere come il mondo cosmico si unisce, attraverso l'uomo, al mondo spirituale , secondo il disegno della creazione e della redenzione.

In questa visone organica d'insieme, sarà allora spontaneo vedere che l'uomo si realizza come essere della comunione, essere sociale, ossia ecclesiale, superando gli antagonismi tra individuo e società, tra privato e pubblico. La carità sarà così certamente la metà dell'acesi dell'uomo, ma allo stesso tempo una sua dimensione incontestabile, sostanziale, in modo che la sua volontà abbia la possibilità religiosa di unirsi a quella di Dio e di compiere l'amore non come qualcosa che gli è estraneo, ma che gli è costitutivo, che corrisponde alla sua natura più vera. Il sacrificio di cui l'amore ha bisogno deve trovare anche una motivazione nell'intelligenza spirituale. L'abnegazione deve vedere il senso e l'esito del sacrificio, in modo che il morire sia la vita per risuscitare.

Allora, la grande esigenza che apre dall'analisi della lettura spirituale della cultura è un compito complesso, ma dalla responsabilità con la quale lo si affronta dipende l'esito della evangelizzazione. Certamente, gli ultimi decenni della pastorale e dei nostri sforzi di evangelizzazione ci incoraggiano a passi più decisi, dato che le piccole correzioni di metodi o i ripensamenti parziali – elaborati riduttivamente sulla base dell'uno o dell'altra scuola di pensiero- non hanno concretamente fatto registrare una qualche incisività maggiore. Basti pensare ad esempio ai grandi investimenti di energie e di mezzi nell'evangelizzazione dei giovani, mentre le statistiche continuano a confermarci che ad un certo punto, generazioni dopo generazioni, questa fascia dell'età lascia la Chiesa.

Una visione trinitaria dell'uomo e della Chiesa

Il nostro momento storico risulta assai propizio per una riscoperta della relazionalità, della dimensione comunitaria e comunionale. Ci chiede quindi una intelligenza capace di pensare secondo questa categoria, categorie che allo stesso tempo devono essere radicate nel vissuto, promuovendo la vita. C'è il bisogno di affermare la vita e di pensare di nuovo insieme a diversi livelli. Non è più sufficiente una conoscenza enciclopedia, un atomismo di specializzazione, una sistemazione onniabbracciante, ma occorre riscoprire un approccio organico, che riesce a vedere i nessi spirituali tra le diverse realtà. Il fondamento di tale organismo è la santissima Trinità. È un tempo propizio per scavare nelle differenti tradizioni ecclesiali e per

valorizzare le perle dei diversi depositi della fede e delle esperienze spirituali che lo Spirito Santo ha donato alle Chiese e che oggi potrebbe aiutare per un nuovo approccio alla Trinità e alla persona umana, dischiudendo i dogmi dalla creazione e della redenzione. Una mentalità, quindi, anche capace di pensare insieme l’unità e la diversità.

La fede, una realtà esperienziale razionale

L’esperienza di un pensiero che attinge alla vita, che tiene conto della esperienza anche di quella dolorosa, anzi questa esperienza è così fortemente sottolineata da sembrare quella prevalente. Si tratta di un terreno fecondo per proporre una riflessione, una teologia a partire dall’esperienza spirituale. Sembra che il clima culturale chiede un approccio esperienziale razionale.

Testimoniare e annunciare integralmente la salvezza

Proprio a causa di una particolare sensibilità alla salute, al benessere, per attutire il dolore e la sofferenza, è forse un momento propizio per spalancare gli orizzonti con un annuncio esperienziale della salvezza nel senso integro. Non è più il tempo di permettere culturale sulla salvezza. Non si può presentare la salvezza di Cristo come un contributo a questo benessere psico–fisico o come un elemento ad un mondo benpensante di valori.

Si tratta di dischiudere le attese alle loro vere profondità, che di per sé possono farsi sentire anche in modo doloroso. Questo richiede che i cristiani da un lato mostrino una vita da redenti e dall’altro rivelino il vero significato della fede, cioè una risposta integra alla salvezza sperimentata, ossia una piena accoglienza della salvezza.

La memoria e la tradizione

Insieme con l’esigenza dell’esperienza, cioè di agganciarsi alla vita, un’esigenza che si esprime soprattutto con il bisogno di incontrare l’altro, il tempo attuale mette in rilievo l’importanza della memoria. Si tratta di un altro elemento prezioso per la teologia. Questo tempo la chiama ad uscire fuori dai percorsi abituali, a svincolarsi dallo storicismo e dallo psicologismo della memoria e a mettere in evidenza gli sbocchi della memoria nell’anamnesi liturgica e in tutto ciò che questo comporta, nella memoria spirituale della Chiesa che è la tradizione.

L’esigenza dell’uomo di un mondo integro, dove una realtà è connessa con un’altra e dentro una se ne ritrova un’altra. I cristiani sono chiamati oggi a far vedere in tutta la sua maestosità qual è lo sfondo antropologico e spirituale – dunque culturale Vangelo vissuto.

Paolo dice: “le cose spirituali in termini spirituali” (1Cor 2,13) Tipico per lo Spirito è tessere l’insieme. L’intelligenza dello Spirito un’intelligenza d’amore, quindi un ragionamento fatto con simpatia, che raccoglie in modo ecclesiale l’unico contenuto spirituale³⁹.

³⁹ Il presente scritto è preparato ad uso personale esclusivamente per gli studenti del corso della teologia interconfessionale. Cf. T SPEDIK-M. I RUPNIK, *Teologia pastorale a partire dalla bellezza*, Roma 2005, 25-135.