

IL VANGELO UNISCE GLI UOMINI E CONSERVA LA DIVERSITÀ DELLE CULTURE

MARIA APARECIDA FERRARI

SOMMARIO: I. *Il fenomeno migratorio nella prospettiva evangelizzatrice*: 1. Condurre all'unità tramite lo scambio di doni. 2. Agire senza surrogare le responsabilità. II. *Diversità culturale, un ambiente e una sfida*: 1. L'universalità segna la nobiltà della cultura. 2. Ogni cultura occupa una posizione rispetto a Dio. 3. La religione non è realtà deculturata. 4. Conquistare l'universalità pratica. III. *Conclusione*.

LA nuova evangelizzazione si realizza secondo le dinamiche fondamentali di società in cui emerge l'assetto multiculturale, derivato dall'accelerazione dei processi migratori e della convivenza tra persone di molteplici etnie e culture. Questo meticcio di civiltà che non è più una scelta ma un fenomeno e un processo, e che impone particolari esigenze all'evangelizzazione, è una sfida irta di difficoltà che non hanno soluzioni facili e pronte per l'uso.¹

Le complesse problematiche connesse alle migrazioni, con ripercussioni notevoli sia nei paesi di origine sia in quelli di arrivo, s'incrementano maggiormente a causa della globalizzazione e del processo di disfacimento dei valori fondamentali della vita individuale e sociale che fanno loro da sfondo. Il tutto rappresenta per la Chiesa un appello energico a discernere in profondità e a identificare le linee-guida utili a trarre dalla situazione i migliori frutti per la vita cristiana e per le società.

In questa direzione si pongono le riflessioni qui riportate, che riguardano, tuttavia, solo il campo delimitato da due tematiche implicate nell'evangelizzazione che la Chiesa cerca di attuare nell'ambiente odierno di pluralismo etnico e culturale. La prima tematica focalizza la nuova evangelizzazione come potenziamento dell'unità che caratterizza il genere umano e la Famiglia di Dio, e come rinforzamento della diversità appartenente al piano divino per l'uomo, per la società e per la Chiesa. In tale prospettiva, la *questione migrazione* costituisce un'occasione per manifestare la fertilità del messaggio di Cristo e il servizio che la Fede – rivelatrice dell'uomo all'uomo –² riporta alla vita sociale di ogni tempo.

La seconda tematica è quella del rapporto tra la fede e la multiculturalità.³

¹ Cfr. A. SCOLA, *La vita buona. Dialoghi sulla laicità, scienza e fede, vita e morte alla vigilia del Redentore*, Messaggero, Padova 2009, 45-46.

² Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 22: AAS 58 (1966) 1042.

³ «Il processo di incontro e confronto con le culture è un'esperienza che la Chiesa ha vissuto fin

I popoli si muovono portando con sé culture diverse e formando nei luoghi di arrivo un miscuglio che interpella le culture autoctone, ma anche la Chiesa, poiché essa annuncia un messaggio intriso di cultura, dotato di forza trasformatrice di altre culture e contestualmente soggetto al loro influsso. Perciò la nuova evangelizzazione esige di comprendere bene, a livello personale, comunitario e istituzionale, il rapporto tra la fede e le culture, soprattutto in questa tappa della storia umana in cui la comunicazione senza frontiere le amalgama in maniera non solo inedita ma anche ambigua.

Si tratta quindi di camminare ancora sulla scia proposta da Giovanni Paolo II alle soglie del nuovo millennio sul significato di determinati segni dei tempi. «È ormai tramontata – diceva –, anche nei Paesi di antica evangelizzazione, la situazione di una “società cristiana”, che, pur tra le tante debolezze che sempre segnano l’umano, si rifaceva esplicitamente ai valori evangelici. Oggi si deve affrontare con coraggio una situazione che si fa sempre più varia e impegnativa, nel contesto della globalizzazione e del nuovo e mutevole intreccio di popoli e culture che la caratterizza».¹

Dopo oltre dieci anni, per quanto riguarda la globalizzazione è ormai chiaro che essa non ha creato una civiltà unica né ha generato la particolare egemonia di una cultura sulle altre. Semmai produce tuttora perplessità e preoccupazione, poiché nel tempo trascorso ha fatto diventare più complicati i rapporti sociali, scompaginando gli ordini esistenti, imponendo sovrapposizioni di culture e la conseguente necessità di farle convivere all’interno degli Stati. Ha prodotto un ambiente che richiede alla Chiesa un severo sforzo per far capire con urgente necessità che «la verità della globalizzazione come processo e il suo criterio etico fondamentale sono dati dall’unità della famiglia umana e dal suo sviluppo nel bene. Occorre quindi impegnarsi incessantemente per favorire un orientamento culturale personalista e comunitario, aperto alla trascendenza, del processo di integrazione planetaria».² Riscoprire l’assetto etico che potrà trasformare l’attuale globalizzazione in “globalizzazione della solidarietà” ispirata al principio di gratuità e alla logica del dono come espressione della fraternità umana.³

Rispetto al “nuovo e mutevole intreccio di popoli e culture”, i flussi migratori dell’ultimo decennio hanno confermato che si tratta di una realtà mondiale, nata per gravi necessità di lavoro, di casa, di sicurezza sociale, di pane, di pace e di diritti civili. Le caratteristiche generali di tale realtà, ben tracciate nell’esortazione apostolica postsinodale *Africae munus*, denunciano sia la gravità del problema sia che la ricostruzione della comunità umana in questo settore sarà soprattutto di ordine culturale anziché di ordine socio-politico ed economico.⁴

dagli inizi della predicazione del Vangelo» (GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Fides et Ratio*, 14.09.1988, n. 70: AAS 91 [1999] 58).

¹ IDEM, Lett. apost. *Novo millennio ineunte*, 6.01.2001, n. 40: AAS 93 (2001) 294.

² BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Caritas in veritate*, 29.06.2009, n. 42: AAS 101 (2009) 677-678.

³ Cfr. *ibidem*, n. 36.

⁴ Cfr. BENEDETTO XVI, Esort. apost. postsinodale *Africae munus*, 19.11.2011, n. 84.

Il binomio formato da globalizzazione-ridotta-a-consumismo-materialista e di miscuglio-di-popoli-e-identità-culturali-sradicate spiega in buona misura perché esista oggi un tramonto dei valori evangelici, persino in società tradizionalmente cristiane.¹ In questo senso la situazione è stata descritta, a torto o a ragione, in termini di “società liquida”:² un ambiente vitale dove tutto si mescola e si diluisce come in una grande pentola bollente, un luogo in cui sembra che non ci siano punti fermi, poiché, mentre si cerca di imparare a gestire una determinata situazione, la realtà nel frattempo è già cambiata e anche gli strumenti ideati per affrontarla sono diventati obsoleti.

Non è scontato, tuttavia, che il marchio di globalizzazione e di multiculturalità porti esclusivamente ad analisi sfiduciate del tipo “si deve evangelizzare *malgrado* tutto questo”. La nuova evangelizzazione si propone piuttosto come un’esercitazione di fede, di speranza e di carità. Si dispiega con ottimismo cristiano, riconoscendo sia le difficoltà sia la meravigliosa sfida apostolica rappresentata da quest’ambiente di globalizzazione, di multiculturalità e per di più di allontanamento dall’*ethos* comune naturale. I problemi si rivelano, in quest’ottica, opportunità, provocazioni del «nostro tempo drammatico e insieme affascinante».³ Nella misura in cui riuscirà a chiarire l’ambiguità di questi processi a livello personale e sul piano sociale, la nuova evangelizzazione realizzerà il suo compito di aprire gli uomini e le realtà umane alla forza trasformante del Vangelo. Allora avrà inoltre mutato quell’“atteggiamento *liquido*”, produttore di relativismo, passività e logica di consumo, in “amore alla verità” che genera nuove forme di solidarietà e vie inedite di sviluppo per tutti.

I. IL FENOMENO MIGRATORIO NELLA PROSPETTIVA EVANGELIZZATRICE

La migrazione interpella direttamente la missione e la vita della Chiesa, poiché tocca profondamente l’uomo, nella forma di un distacco che lacera i suoi vincoli con la comunità di origine, una disgregazione che lo impoverisce nel suo essere personale. La Chiesa, sacramento universale di salvezza,⁴ interpreta l’incontro dei diversi che segue alle migrazioni come una circostanza storica che evidenzia, da un lato, l’unità del genere umano e la vocazione dell’uomo a realizzarla riconquistandola continuamente a causa del peccato (cfr. 2Ts 2,7). D’altro lato, vede nella situazione il ricordo costante del piano di Dio, il quale comprende le differenze e quindi il carattere positivo della loro esistenza nel mondo civile e nella vita ecclesiale.

Il compito della Chiesa riguardo alla costante ricomposizione e rinforzo

¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Veritatis splendor*, n. 88: AAS 85 (1993) 1203-1204.

² Z. BAUMAN ha introdotto questa espressione in *Vita liquida*, Laterza, Roma - Bari, 2006, VII-IX. Cfr. anche, dello stesso autore, *Modernità liquida*, Laterza, Roma - Bari, 2002, e *Amore liquido*, Laterza, Roma - Bari, 2004.

³ GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Redemptoris missio*, 7.12.1990, n. 38: AAS 83 (1991) 286.

⁴ CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 48: AAS 57 (1965) 53.

dell'unità nel rispetto della diversità si dirige sia ai fedeli, all'interno della famiglia ecclesiale, sia a ogni membro della famiglia umana.

Per quanto si riferisce alla formazione dei cattolici finalizzata al riconoscimento e alla valorizzazione delle altre esperienze di unità religiose e culturali che convivono in uno stesso territorio e ambiente sociale,¹ la Chiesa esercita il suo compito di mantenere e arricchire l'unità soprattutto nelle chiese particolari. Questo perché, malgrado le molteplici situazioni concrete richiedano a volte di operare con strutture pastorali anche di livello trans-diocesano,² l'incontro con "altri" è vissuto principalmente nelle esperienze quotidiane; proprio a questo livello si realizza e si evidenzia nel modo più concreto la radice universale della vita di ogni chiesa particolare.

A causa dell'universalità del suo messaggio, la Chiesa ha qualcosa da offrire a tutti, anche ai non cattolici, di popolazioni autoctone o immigrati, di culture native o provenienti da altri luoghi. Certamente, ciò che elargisce nell'accoglienza agli immigrati e alla loro capacità di inserirsi nel nuovo ambiente non è, tuttavia, riassumibile nelle proposte delle diverse politiche d'integrazione formulate dallo Stato, poiché la finalità della Chiesa non coincide con quella della società civile né statale, né con la difesa e il benessere delle minoranze nelle loro specificità. Il suo compito è un altro, cioè condurre tutti alla salvezza attraverso il Vangelo. Proprio perciò, anche quando è necessario proteggere i diversi, le minoranze o gli *appena arrivati*, la Chiesa lo fa mettendo in chiaro che il mistero dell'uomo diventa comprensibile solamente alla luce del mistero del Verbo incarnato, il solo che può svelare pienamente l'uomo all'uomo e fargli conoscere la sua altissima vocazione di figlio di Dio.³

Il compito essenziale della Chiesa riguardo alle problematiche collegate ai flussi migratori e al pluralismo etnico e culturale⁴ è quello di trasmettere la verità rivelata – su Dio, sull'uomo e sulla sua esistenza per la vita eterna – e le risorse

¹ Cfr. E. CORECCO, *La Chiesa locale e la partecipazione nelle migrazioni*, «Servizio Migranti» 12 (1976) 53-54, citato in E.W. VOLONTE, *L'emigrazione nella comunione ecclesiale*, in A. CATTANEO, G.P. MILANO e E.W. VOLONTE (a cura di), *Per una convivenza tra i popoli. Migrazioni e multiculturalità*, Cantagalli, Siena 2003.

² Già nel 1952 la Santa Sede organizzò l'attenzione pastorale dei migranti prevedendo cappellani specializzati, sottoposti all'ordinario del luogo, ma muniti dalla Sede Apostolica di speciali facoltà con carattere in qualche modo trans-diocesano (cfr. PIO XII, Cost. apost. *Exsul Familia*, 1.08.1952: AAS 44 [1952] 649-704). Più tardi Paolo VI pubblicò il Motu proprio *Pastoralis Migratorum Cura*, 15.08.1969 (AAS 61 [1969] 601-603), con annessa l'Istruzione della CONGREGAZIONE PER I VESCOVI *De Pastoralis migratorum cura*, 22.08.1969 (AAS 61 [1969] 614-643). Il Concilio Vaticano II, sensibile alla necessità di provvedere opportunamente, anche a livello trans-diocesano, all'attenzione pastorale dei migranti, ha auspicato «un particolare interessamento per quei fedeli che, a motivo della loro condizione di vita, non possono goder a sufficienza della comune ordinaria cura pastorale dei parroci o ne sono privi del tutto; tali sono moltissimi emigrati, gli esuli, i profughi, i marittimi, gli addetti a trasporti aerei, i nomadi, e altre simili categorie di persone» (CONCILIO VATICANO II, Decr. *Christus Dominus*, n. 18: AAS 58 [1966] 682).

³ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 22.

⁴ Per uno studio del multiculturalismo nelle sue diverse concezioni e per una via di uscita ai suoi fallimenti, si veda P. DONATI, *Oltre il multiculturalismo*, Laterza, Roma - Bari 2008.

soprannaturali – la grazia – affinché gli uomini riescano a generare, nella libertà delle loro decisioni e attuazioni, quella situazione sociale e culturale evangelica in cui non ci sia più *barbaro o scita, giudeo o greco, schiavo o libero, uomo o donna, ma solo l'essere Cristo tutto in tutti* (cfr. Col 3,11; Gal 3,27-28). Precisamente questa è la nuova evangelizzazione da compiersi nell'ambito delle migrazioni.

Nessuna delle politiche d'integrazione perseguite con studi sociologici e strategie governative è sufficiente per farlo, perché solo la forza della redenzione compiuta da Cristo riconduce all'autentica unità del genere umano: unità che non cancella le differenze, anch'esse amate dal Creatore. Per questa ragione, far fronte ai processi migratori significa alimentare l'unità nella diversità senza antagonismi. Con l'evangelizzazione permane distinguibile ciò che è inseparabile: uomini e donne che, seppure appartenenti a diverse nazioni e culture, sono tutti partecipi della comune dignità umana fondamentale, tutti figli della Chiesa tramite il Battesimo e, per i meriti di Cristo, tutti figli di Dio.

In questa prospettiva, evangelizzare nell'ambiente multietnico e multiculturale vuol dire educare il popolo di Dio – i nativi delle comunità locali o della Chiesa particolare e quelli che arrivano portando altre esperienze – alla *communio ecclesiarum* e allo scambio di doni e di responsabilità. Tutte le popolazioni hanno qualcosa di essenziale da raccontare le une alle altre sulla cattolicità della Chiesa, prima di tutto dando testimonianza del Vangelo *inculturato*, diventato cioè vita e storia nelle proprie tradizioni, e poi assumendo le diversità umane nella pienezza dell'universale.¹ In questo modo, tutte loro accrescono la propria coscienza ecclesiale cattolica che è coscienza della loro unità profonda. Infatti, nella vita concreta delle chiese locali la Chiesa universale «parla tutte le lingue, comprende e abbraccia nella sua carità tutte le lingue, superando così la dispersione babelica».²

Per riuscirci non basta offrire ospitalità, ma bisogna plasmare l'ambiente della famiglia di Dio,³ così come non basta ai molti tollerare reciprocamente la diversità, poiché occorre arrivare a scambiarsi le ricchezze dei diversi patrimoni culturali.

1. Condurre all'unità tramite lo scambio di doni

La primitiva comunità offre alla Chiesa il modello per la vita cristiana di ogni epoca e circostanza: «erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli e nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere» (At 2,42). Infatti, che al momento della Pentecoste lo Spirito Santo sia sceso su persone di diversa lingua e cultura «sta a significare che la Chiesa abbraccia sin dagli inizi

¹ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Ad gentes*, n. 6: AAS 58 (1966) 952-955.

² *Ibidem*, n. 4.

³ «La Chiesa in quanto famiglia di Dio deve essere, oggi come ieri, un luogo di aiuto vicendevole e al contempo un luogo di disponibilità a servire anche coloro che, fuori di essa, hanno bisogno di aiuto» (BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Deus caritas est*, n. 32: AAS 98 [2006] 246).

gente di diversa provenienza e, tuttavia, proprio a partire da tali differenze, lo Spirito crea un unico corpo. La Pentecoste come inizio della Chiesa segna l'allargamento dell'Alleanza di Dio a tutte le creature, a tutti i popoli e a tutti i tempi, perché l'intera creazione cammini verso il suo vero obiettivo: essere luogo di unità e di amore».¹

Tale paradigma rileva che l'unità della fede cristiana è prima di tutto un dono dal Cielo² che non si confonde con delle costruzioni alzate dal basso, frutto del solo impegno umano. Viene dall'alto come verità rivelata e trasformatrice, che il credente riceve e fa propria, e come amore donato – carità – che capacita ad amare e a rivolgersi nell'orazione all'Altro – Dio – e ad accogliere in Cristo gli altri – tutti gli uomini, fratelli – secondo le loro caratteristiche e necessità.

Questo dinamismo spiega che l'unità nella Chiesa, anziché insegnamento astratto, è la pratica e lo scambio di doni che con Sant'Agostino possono riassumersi nell'affermazione "la carità è madre dell'unità."³ Nell'ambito della vita concreta di ogni fedele ciò si traduce nel prendere sul serio il Modello d'Amore – Cristo – e la partecipazione all'amore alla quale tutti sono chiamati: «Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri. Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli» (Gv 13,34-35).

Così l'incontro con altri popoli e con culture diverse dalla propria diventa un'occasione per vivere personalmente e comunitariamente lo scambio di doni come l'hanno vissuto già i primi cristiani, i quali «hanno saputo mettere in pratica molto bene l'ardore di questa carità, che superava di gran lunga le vette della semplice solidarietà umana, o della benignità di carattere».⁴ Con il loro comportamento hanno fatto esclamare ai pagani: «Vedi come s'amano tra di loro!»,⁵ e questo potenziale vale anche oggi, nel senso che «l'apostolato principale che noi cristiani dobbiamo svolgere nel mondo, la migliore testimonianza di fede, è contribuire a far sì che all'interno della Chiesa si respiri il clima della carità autentica».⁶

Carità, dunque, vissuta dai cristiani correnti sui marciapiedi della quotidianità. Solo così diventano comprensibili agli altri, cristiani o meno, le fondamenta della vita in Cristo: l'unità della fede confessata, l'efficacia trasformante dei sacramenti, la relazione di colloquio intimo con Dio nell'orazione e l'apostolato che è il traboccare della vita interiore.⁷

¹ IDEM, *Discorso Udiienza generale* 19-1-2012, «L'Osservatore Romano» 19.01.2012, 8.

² Alla *communio* nell'intera Chiesa si applica l'osservazione di Benedetto XVI in occasione dell'Ottavario per l'unità dei cristiani: «Il cammino verso l'unità visibile tra tutti i cristiani *abita* nella preghiera, perché fondamentalmente l'unità non la "costruiamo" noi, ma la "costruisce" Dio, viene da Lui, dal Mistero trinitario» (BENEDETTO XVI, *Udiienza generale*, 19-1-2012, 8).

³ AGOSTINO, *Sermone* 46, 18 (PL 38, 280).

⁴ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amici di Dio*, Ares, Milano 1982, n. 225.

⁵ TERTULLIANO, *Apologeticum*, 39, Città Nuova, Roma 1967, 137.

⁶ ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amici di Dio*, n. 226.

⁷ IDEM, *Cammino*, Ares, Milano 1984¹⁶, n. 961.

2. *Agire senza surrogare le responsabilità*

La risposta alle problematiche collegate alla migrazione è inseparabile da un principio sociale molto caro alla Chiesa, fra l'altro perché non è stato ancora compreso da tutti nella sua profondità né attuato in modo adeguato nei diversi ambiti della vita sociale, economica e politica. Si tratta del principio di sussidiarietà, secondo il quale «una società di ordine superiore non deve interferire nella vita interna di una società di ordine inferiore, privandola delle sue competenze, ma deve piuttosto sostenerla in caso di necessità e aiutarla a coordinare la sua azione con quella delle altre componenti sociali, in vista del bene comune».¹ Un principio d'azione che non solo proibisce ostacolare i gruppi nella loro autonomia, ma che impone di rispettarla e incoraggiarla, soprattutto creando le condizioni per cercare il bene in modo libero e responsabile.

Applicato alla comunicazione della fede agli immigrati, questo principio rende evidente che la funzione della Chiesa come istituzione, come quella di ogni battesimo, non è riducibile all'assistenza ai bisogni puramente immediati delle persone di altre religioni e culture. È, al contrario, una *cura della giustizia* intesa come opera di promozione umana che appartiene alla santità e quindi alla salvezza degli uomini. L'economia della redenzione richiede di iniziare dalla persona, instaurando una relazione nella quale l'altro – individuo o comunità – e il suo destino interessano veramente. Ciò consente di guardare in modo benevolo il suo patrimonio di vita, le sue esperienze e il suo contesto, e genera una reciproca fiducia, poiché quando si comprende veramente il valore dell'altro, costui sente – sa – che la propria dignità è riconosciuta. Tale comprensione reciproca costituisce per ambo le parti una premessa e un impulso essenziale alla responsabilità verso gli altri.

Si stabiliscono in questo modo le condizioni per l'attuazione del principio di sussidiarietà: tutte le parti sono coinvolte in processi di cooperazione in cui ognuno dà secondo ciò che gli tocca fare. A chi è bisognoso tocca promuovere l'auto-sviluppo. A chi è in grado di aiutarlo tocca fare "con lui", trattandolo come il soggetto che è e non come l'oggetto di un assistenzialismo che scoraggia le iniziative e abitua alla sola soddisfazione, peraltro passiva, dei bisogni più o meno immediati.

Questo atteggiamento si tradurrà non solo in opere di azione individuale, ma soprattutto genererà associazioni, gruppi vari che comporranno un tessuto sociale cospicuo e vivo, impegnato efficacemente nella costruzione del bene comune. Una società civile così disposta e convinta del proprio protagonismo rispetto al bene di tutti è la più grande ricchezza di uno Stato ed è, allo stesso tempo, la forza capace di contrastare la visione negativa della popolazione e dell'attività umana che troppo spesso è accreditata nelle Conferenze degli organismi internazionali e nelle loro modalità di intervento. Esse tendono, frequen-

¹ CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, n. 1883; cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Centesimus annus*, n. 48: AAS 83 (1991) 854.

temente, ad additare i movimenti e gli insediamenti di popoli, o anche la crescita demografica, come fattori di inquinamento, di sottosviluppo, di mancanza di risorse, e agiscono in modo che le persone vivano per anni e anni in una condizione di sfollati e di migranti, senza che si chieda loro alcun apporto, alcuna iniziativa.¹ Tutto il contrario della sussidiarietà richiamata dalla Chiesa.

II. DIVERSITÀ CULTURALE, UN AMBIENTE E UNA SFIDA

«Prendi il largo insieme ai tuoi compagni e getta le reti per la pesca» (Lc 5,4), perché «come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi» (Gv 20,21; cfr. 17,18): «Andate in tutto il mondo e predicate il Vangelo ad ogni creatura. Chi crederà e sarà battezzato sarà salvo, ma chi non crederà sarà condannato» (Mc 16,15-16). Questi passi evangelici bastano per rilevare che il cristianesimo è entrato nella storia umana con una struttura universale: presenta, come chiave per la comprensione dell'uomo e del mondo, la rivelazione di una conoscenza che salva e di un amore che redime tutti gli uomini di ogni tempo e di qualsiasi cultura.

Sembra tuttavia che, soprattutto nelle società in cui i processi migratori hanno originato l'incontro e talvolta lo scontro tra più culture, tale universalismo sia oggi in crisi. Di fatto, anche in Paesi di antica evangelizzazione la situazione è molto spesso critica, in virtù del mutato ambiente sociale e dell'inacidimento religioso indotto dal consumismo e dal secolarismo.

Il fenomeno richiama il credente a fare una riflessione profonda sulla missione e il diritto della religione, e quindi anche della fede cristiana, di comunicare se stessa ad altre culture, di assimilarle e di riversarsi in esse.²

La cultura ha avuto sempre un nesso naturale con la religione, come conferma la sua nozione stessa. Il Concilio Vaticano II la definisce come «tutti quei mezzi con i quali l'uomo affina e sviluppa le molteplici capacità della sua anima e del suo corpo; procura di ridurre in suo potere il cosmo stesso con la conoscenza e il lavoro; rende più umana la vita sociale, sia nella famiglia che in tutta la società civile, mediante il progresso del costume e delle istituzioni; infine, con l'andar del tempo, esprime, comunica e conserva nelle sue opere le grandi esperienze e aspirazioni spirituali, affinché possano servire al progresso di molti, anzi di tutto il genere umano».³

Nella storia, la religione appare come un elemento essenziale della cultura sia dal punto di vista concettuale sia nella realtà pratica. Solo di recente, come frutto dello scientismo ideologico moderno, è stata formulata una nozione che separa e addirittura contrappone la cultura alla religione,⁴ in contrasto con la

¹ Cfr. A. PIATTI, *Povertà e migrazioni interne*, in CATTANEO, MILANO, VOLONTE, *Per una convivenza tra i popoli*, 188.

² Cfr. J. RATZINGER, *Cristo, la fede e la sfida delle culture*, «Asia News» 141 (1994) 1-15.

³ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 53.

⁴ Cfr. per una comprensione retta del rapporto fra la cultura, la fede e la scienza: G. GISMONTI, *Cultura*, in G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, II, Urbaniana University Press - Città Nuova, Roma 2002, 322-334.

prospettiva cristiana, che vede in ogni cultura «un modo di dare espressione alla dimensione trascendente della vita umana.»¹

Il risultato è che, mentre sono falliti i tentativi di trasformare in realtà lo sradicamento concettuale moderno – si pensi, ad esempio, alle esperienze di socialismo reale –, sembra, invece, che abbia preso forza nelle coscienze l'idea che la religione appartenga solo all'ambito interno delle culture, poiché ognuna di esse avrebbe prodotto la religione più consona alle proprie caratteristiche.

Tale supposto complica di molto la comunicazione tra una fede qualsiasi, compresa quella cristiana, e le culture diverse dalla propria. Se ogni religione fosse riducibile a un prodotto culturale, come si potrebbe far interagire una determinata religione con culture diverse da quella alla quale appartiene? Come riuscire a trapiantare la fede cristiana in altra cultura, senza distruggere quest'ultima unitamente alle credenze che ha generato?

Per discernere il problema nei suoi termini reali e poter avviare delle soluzioni, occorre osservare che la separazione fra la religione e la cultura pregiudica non solo il loro rapporto, ma rivoluziona la nozione stessa di cultura e la sua identità. È da lì che nascono i dubbi che si pongono oggi ai rapporti tra la fede e le culture.

Se in tutte le culture storicamente conosciute, la religione è un elemento caratteristico, determinante dei loro valori e quindi della loro logica interna, ciò significa che togliere da una cultura la religione sarebbe come uccidere anche la cultura, poiché «il cuore di ogni cultura è costituito dal suo approccio al più grande dei misteri: il mistero di Dio.»² Questo ragionamento, che conferma l'importanza fondamentale della relazione fra religione e cultura, sembra indicare, tuttavia, che le varie religioni e le diverse culture non dovrebbero comunicare reciprocamente. Il rispetto dell'identità di una cultura qualsiasi richiederebbe di non influenzare, non sviluppare relazioni di apprendimento e di reciproco scambio. Si dovrebbe pensare, per esempio, che quanto è stato detto in difesa del riconoscimento delle radici cristiane dell'Europa e sull'impossibilità di tagliare queste radici senza far morire la stessa cultura europea, dovrebbe valere anche in difesa delle culture non cristiane riguardo alla possibilità di evangelizzarle. In tutti i tentativi di assimilazione accadrebbe alternativamente, o che la nuova religione uccida la cultura o che venga da essa rigettata. Non sarebbe questo ciò che sta succedendo, ad esempio, nel caso del movimento indigenista nell'America Latina? Il recente risveglio delle culture autoctone non sarebbe un loro tentativo di esperire il cristianesimo come l'elemento estraneo che si è introdotto nella loro vita, nella loro cultura?

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alle Nazioni Unite*, 5.10.1995, n. 9, «Insegnamenti» VIII,2 (1995) 738. Cfr. per uno studio sull'inculturazione della fede: PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Fede e cultura alla luce della Bibbia*, Elledici, Leumann, Torino 1981; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Fede e inculturazione*, 3-8.10.1988: EV 11 (1988) 1347-1424.

² GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alle Nazioni Unite*, 5.10.1995, n. 9 – «La creatura senza il Creatore svanisce!», CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 36.

1. *L'universalità segna la nobiltà della cultura*

Non è possibile comprendere il rapporto della fede cristiana con le diverse culture senza tener conto della potenziale universalità di ogni cultura.¹ Si tratta di una premessa necessaria per evitare il relativismo, perché l'universalità indica una base comune, costitutiva della dignità delle culture e canale per la loro comunicazione.² «Quando sono profondamente radicate nell'umano, [le culture] portano in sé la testimonianza dell'apertura tipica dell'uomo all'universale e alla trascendenza».³ Tale apertura rappresenta il primo elemento fondante della loro dignità, poiché determina la loro capacità di non cristallizzarsi, di rimanere attente – in linea con la disposizione universale dell'uomo – a conoscere, a cercare la verità, a dare e a ricevere. Le dispone, inoltre, a essere sviluppate da altre potenze culturali, aperte anch'esse all'universale, che non è univoco ma plurale nelle sue manifestazioni.⁴

Mentre la cultura si configura come un prodotto della razionalità umana, il pluralismo si spiega come risultato della responsabilità creativa degli uomini, che cercano vie mai usate di comprensione di sé e del mondo, nuove strade per migliorarsi e raggiungere un livello più alto di vita. Proprio perciò, nessuna cultura è legittimata a ridurre l'umano a se stessa, come se all'esterno non ci fosse nient'altro da imparare. Al contrario, mantiene il carattere di autentica cultura quando è attenta all'universalità, cioè all'integrità dello sviluppo umano.

La disponibilità al dialogo interculturale è, pertanto, un bene sostanziale della cultura, perché è una ricchezza dell'uomo, della sua razionalità: come egli non finisce mai di imparare, anche la cultura, essendo opera sua, non finisce mai di crescere, di purificarsi e di arricchirsi delle molteplici conquiste raggiunte nel proprio seno o nell'ambito di altre culture.

La mancanza in una determinata cultura di quest'orientamento essenziale di continua ricerca-approfondimento della verità, aperto allo scambio con altre culture, segnerebbe una grave deficienza, che la escluderebbe dal dialogo interculturale nella misura in cui la allontanasse dalle esigenze della razionalità umana.

Non si può negare che l'uomo si dà sempre in una cultura particolare, ma pure non si può negare che l'uomo non si esaurisce in questa stessa cultura. Del resto, il progresso stesso delle culture dimostra che nell'uomo esiste qualcosa che trascende le culture. Questo "qualcosa" è precisamente la natura dell'uomo: proprio questa natura è la

¹ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 53; GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, nn. 38-41; IDEM, *Fides et Ratio*, n. 88.

² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la celebrazione della xxxiv Giornata mondiale della pace (1.1.2001) sul tema "Dialogo tra le culture per una civiltà dell'amore e della pace"*, 8.12.2000, n. 10: AAS 93 (2001) 234-247; IDEM, *Allocuzione all'UNESCO*, 2.6.1980, n. 6, «Insegnamenti» III,1 (1980) 1639-1640.

³ IDEM, *Fides et Ratio*, n. 70.

⁴ La Chiesa è convinta che «al di sotto di tutti i mutamenti, ci sono molte cose che non cambiano» (CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 10) e che solo guardando insieme gli elementi di unità e quelli di diversità è possibile comprendere e interpretare la piena verità di ogni cultura (cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione all'UNESCO*, 2.6.1980, n. 6).

misura della cultura ed è la condizione perché l'uomo non sia prigioniero di nessuna delle sue culture, ma affermi la sua dignità personale nel vivere conformemente alla verità profonda del suo essere.¹

2. *Ogni cultura occupa una posizione rispetto a Dio*

La questione di Dio è un elemento caratteristico della cultura perché essa esprime l'intento umano di comprendere il mondo e la propria esistenza, fino a raggiungere una conoscenza pratica – e quindi etica – su come vivere e come sviluppare in modo felice la propria esistenza.

La relazione con il Trascendente, instaurata sul livello più elementare come domanda sulla dipendenza radicale, si risolve nella dimensione di libertà che è propria dell'uomo – cioè l'autodeterminazione al bene – e quella di Dio, Sommo Bene e Verità. La risposta umana è essenzialmente di due tipi: affermativa, nel qual caso dà luogo al rapporto personale con l'infinitamente Altro; o negativa, generando irreligiosità (ribellione, comportamento attivo contro il riconoscimento dell'essere divino) o a-religiosità (passività, assenza di sottomissione). Si può dire che nessun uomo sfugge totalmente alla propria religiosità: vive secondo una risposta affermativa più o meno amorosa e creativa a Dio; oppure fa un atto cosciente di rifiuto della divinità (o di negazione della possibilità di rapportarsi con essa) e lungo la propria esistenza rinnova volta per volta quell'atto primigenio, in modo più o meno cosciente. Un ragionamento simile vale per la cultura, la quale incarna sempre una "risposta" o atteggiamento verso una trascendenza.

Le culture di tutti i popoli hanno sviluppato una risposta positiva, accogliendo la religione come "cuore" che ispira la vita individuale e sociale. Hanno interpretato l'uomo e il mondo secondo una determinata concezione della divinità, seppure lasciando spazio ai diversi gradi di vita religiosa.

Tale dimensione religiosa delle culture si rapporta alla loro apertura all'universalità, già riferita nelle pagine precedenti di questo studio. L'esperienza di Dio in una determinata cultura si confronta, infatti, con quella di altre culture e, siccome la religione è un elemento strutturale in ognuna di esse, il confronto può far evolvere la configurazione originale in modo più o meno profondo. Di per sé tale cambiamento corrisponde a un dinamismo naturale, che non implica nessuna violenza o alienazione, perché esprime il modo naturale in cui gli uomini e le culture incedono nella storia:² da realtà vive che sono, si sviluppano incontrando nuove esperienze e con l'emergere di nuove intuizioni.

3. *La religione non è realtà deculturata*

Se una cultura più è umana e più è cultura, questa realtà interessa da vicino la

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, n. 88.

² Cfr. IDEM, *Discorso al Pontificio Consiglio della Cultura*, 14.3.1997, n. 5, «Insegnamenti» xx,1 (1997) 436.

religione poiché, mentre si propone come annuncio della verità su Dio, presenta anche la verità sull'uomo e le sue realizzazioni, cioè, diventa cultura.¹ Nella fede cristiana, in particolare, la radicale unione fra l'umano e il divino è dichiarata in modo netto: «Quando sarò elevato da terra, attirerò a me tutti gli uomini» (Gv 12,31).

Di conseguenza, che la religione parli non solo di una verità su Dio, ma anche sull'uomo e sul mondo umano, non fa violenza in nessun modo alle culture;² ben al contrario, le attrae a riconfermarsi nella loro essenza: camminare nella verità umana e verso la sua pienezza. Ma per comprendere bene quest'affermazione, è necessario considerarla nella sua doppia dimensione.

Da un lato indica la compatibilità tra l'annuncio religioso della verità e la diversità culturale, poiché la religione, trascendendo l'ambito delle culture, non è riducibile a nessuna di esse e nemmeno le omogeneizza. La verità qualificata religiosa è universale, vale a dire supera le concrete culture,³ e proprio per ciò può essere da loro assimilata, facilitando la trasformazione delle reciproche opposizioni in complementarità.

Dall'altro lato, denota che le diverse religioni o fedi sono esse stesse cultura, poiché dicono all'uomo come egli è, come deve svilupparsi e come portare avanti il mondo. In questo modo, le religioni – ognuna in un qualsiasi grado – diventano cultura, poiché, esprimendosi, creano cultura. Anche la fede cattolica, poiché cammina nella storia del mondo, si sviluppa tra tante realtà culturali, maturando e vivendo essa stessa in una cultura che si chiarisce come “Popolo di Dio”: «il soggetto culturale “Popolo di Dio” differisce dalle culture classiche, che sono definite dalla tribù, dal popolo o dai confini di una comune regione, mentre il Popolo di Dio esiste nelle diverse culture le quali, pur diventando cristiane, non cessano di essere culture in modo primario e non relativo».⁴

L'annuncio della fede cristiana è, pertanto, anche espressione di una cultura, perché il messaggio evangelico non si trasmette in modo astratto, isolato dalla cultura nella quale è inserito fin dall'inizio (l'universo biblico e, più concretamente, l'ambiente culturale, in cui è vissuto Gesù di Nazaret) né staccato dalle culture in cui poi si è espresso nel corso dei secoli.⁵ Il “Popolo di Dio” esprime la sintesi dell'incontro tra la verità religiosa e le diverse realtà culturali e come tale si presenta alle culture che trova lungo il suo cammino storico, fino ad arrivare a tutti i popoli e a tutti gli uomini.

¹ Cfr. IDEM, *Discorso alle Nazioni Unite*, 5.10.1995, nn. 9-10, «Insegnamenti» VIII,2 (1995) 737-738.

² IDEM, *Discorso ai membri del Pontificio Consiglio della Cultura*, 17.01.1987, «Insegnamenti» X,1 (1987) 121-126.

³ Cfr. PAOLO VI, Esort. apost. *Evangelii nuntiandi*, 8.12.1975, n. 20: AAS 68 (1976) 18-19.

⁴ J. RATZINGER, *Cristo, la fede e la sfida delle culture*, pubblicato in <http://www.clerus.org/clerus/dati/2000-10/12-999999/CRISTO.html>, in data 25.03.2012. Cfr. anche la conferenza di J. RATZINGER a Madrid, il 26 febbraio 2000: *Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la encíclica “Fides et ratio”*, Supplemento di «Litterae Communioneis - Huellas» 3 (2000) 1-31.

⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esort. apost. *Catechesi tradendae*, 16.10.1979, n. 53: AAS 71 (1979) 1320-1321.

La fede cristiana è, in questo modo, una cultura che non richiede al credente di scegliere fra l'appartenenza al "Popolo di Dio" e la comunità culturale della quale fa parte; i membri di questo Popolo non cessano di essere ciò che erano: giapponesi, indiani, africani, americani, ecc., ma appartengono a questi mondi culturali e li conservano come parte della loro identità personale e sociale.¹ Hanno, tuttavia, anche un'altra appartenenza culturale, quella cristiana cattolica, senza che ci siano scontri. Cosicché la loro identità è formata da questa interazione e dell'orientamento insito in ambedue le culture verso uno sviluppo umano sempre più integrale.

«L'incontro della fede con le diverse culture ha dato vita di fatto a una realtà nuova»,² ha creato una cultura originale nei contesti più svariati.³ In questo modo il cristianesimo, «restando pienamente se stesso, nella totale fedeltà all'annuncio evangelico e alla tradizione ecclesiale, porterà anche il volto delle tante culture e dei tanti popoli in cui è accolto e radicato».⁴

Per tanto, il mandato universale di evangelizzazione non pone nessun problema al naturale pluralismo culturale⁵ né lo interpreta come un ostacolo. Il Vangelo, che deve essere annunciato per essere posseduto da tutti gli uomini, è ricevuto e vissuto in ogni epoca nel confronto con le diverse culture viventi.⁶ Allo stesso tempo, «i tesori nascosti nelle varie forme di cultura umana, attraverso cui si svela più appieno la natura stessa dell'uomo e si aprono nuove vie verso la verità, tutto ciò è di vantaggio anche per la Chiesa».⁷

4. Conquistare l'universalità pratica

Le società multiculturali fanno sentire fortemente sia l'urgenza di evangelizzare le culture e d'inculturare il messaggio della fede,⁸ sia la necessità di affrontare il binomio *evangelizzazione e inculturazione* senza sincretismi né falsi adattamenti del Vangelo. Per farlo, la Chiesa deve analizzare criticamente le culture e le opere culturali, riuscendo a discernere ciò che incita al peccato o manifesta la sua presenza.⁹

L'incontro della fede – che è fede inculturata – con un'altra eredità culturale non si risolve nel dissolvimento della dualità vangelo-cultura a vantaggio di uno o dell'altra, ma nell'"inculturazione", ossia in un dinamismo che ha due lati: il

¹ Cfr. IDEM, *Fides et Ratio*, n. 71.

² *Ibidem*, n. 70.

³ Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, *Il processo di incontro. «Per una pastorale della cultura»*, 23.05.1999, n. 1045: EV 18 (1999) 601; GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la celebrazione della xxxiv Giornata mondiale della pace*, 1.1.2001.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lett. apost. *Novo millennio ineunte*, 6.01.2001, n. 40: AAS 93 (2001) 294.

⁵ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 42.

⁶ La Chiesa, «fin dagli inizi della sua storia, imparò ad esprimere il messaggio del Cristo ricorrendo ai concetti e alle lingue dei diversi popoli; e inoltre si sforzò di illustrarlo con la sapienza dei filosofi, allo scopo, cioè, di adattare, quando conveniva, il Vangelo sia alla capacità di tutti sia alle esigenze dei sapienti», CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 44.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esort. apost. *Pastores dabo vobis*, 25.03.1992, n. 55: AAS 94 (1992) 756.

⁹ Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA CULTURA, *Il processo di incontro*.

rinnovamento della fede (della cultura “Popolo di Dio”) e la guarigione della cultura (di ciò che in essa si oppone all’uomo).¹

Il primo lato sta a segnalare che le culture, nel prendere conoscenza del mistero di Dio e della Redenzione attuata tramite l’Incarnazione, fanno sorgere necessariamente, «dalla loro propria viva tradizione, espressioni originali di vita, di celebrazione e di pensiero che siano cristiani». ² Così la fede è inculturata secondo le nuove culture con le quali sviluppa una relazione.

L’altro lato, quello della guarigione delle culture, deriva dal fatto che la Chiesa, nel preparare la venuta di un Regno che non è di questo mondo (cfr. Gv 18,36) e che «nulla sottrae al bene temporale di qualsiasi popolo, [...] favorisce e accoglie tutte le risorse, le ricchezze, le consuetudini dei popoli, nella misura in cui sono buone, e accogliendole le purifica, le consolida e le eleva.» ³

Ciò vuol dire che, sebbene la comunicazione tra la fede e le culture s’imbatta con degli ostacoli prima di tradursi in universalità pratica, gli elementi di scontri e di separazione, le difficoltà e le contraddizioni di ogni tipo, possono sempre risolversi sulla scia della Buona Novella del Vangelo, e tradursi in rinnovamento della fede e perfezionamento delle culture.

L’inculturazione parte, «con saggezza e discernimento, da elementi – religiosi o di altra natura – che appartengono al patrimonio culturale di un gruppo umano per aiutare le persone a comprendere meglio l’integrità del mistero cristiano.» ⁴ Si tratta di un processo in cui anche la Chiesa «si arricchisce di espressioni e valori nei vari settori della vita cristiana [...]; conosce ed esprime ancor meglio il mistero di Cristo, mentre viene stimolata a un continuo rinnovamento.» ⁵ Manifesta anche così l’universalità della sua missione, poiché assume in Cristo le innumerevoli ricchezze degli uomini di tutti i tempi e luoghi della storia umana. ⁶

Il cristianesimo del terzo millennio dovrà cercare di rispondere sempre meglio all’esigenza d’inculturazione. Restando pienamente se stesso, nella totale fedeltà all’annuncio evangelico e alla tradizione ecclesiale, porterà anche il volto delle tante culture e dei tanti popoli in cui verrà accolto e radicato. ⁷

III. CONCLUSIONE

La nuova evangelizzazione dovrà trasformare la società multietnica e multiculturale secondo la “logica” della rivelazione di Cristo, donata all’uomo nei

¹ «Il termine acculturazione, o inculturazione, pur essendo un neologismo, esprime molto bene una delle componenti del grande mistero dell’incarnazione», GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi Tradendae*, n. 53; cfr. IDEM, *Novo millennio ineunte*, n. 40. ² IDEM, *Catechesi Tradendae*, n. 53.

³ CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 13.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi Tradendae*, n. 53.

⁵ IDEM, *Redemptoris missio*, n. 52.

⁶ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell’Evangelizzazione*, 3-12-2007, n. 6: AAS 100 (2008) 494; GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Slavorum Apostoli*, 2.06.1985, n. 18: AAS 77 (1985) 800.

⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Novo millennio ineunte*, n. 40.

grandi misteri della salvezza: l'incarnazione, la nascita, la passione, la morte e la risurrezione redentrici, e la pentecoste che offre a tutti la possibilità di comprendere le opere di Dio.¹ Dovrà coltivare l'unità che germoglia e cresce nella diversità ricevuta a Gerusalemme il giorno della Pentecoste, che non fu un messaggio sulla cultura umana dei presenti. Ciò che ascoltarono nella propria lingua e capirono con il loro bagaglio di cultura fu un messaggio di salvezza universale, che provocò la loro adesione alla fede e che tuttavia non gli impedì di conservare la propria identità culturale. Anche nei nostri giorni la luce del mistero pasquale porta alla conversione personale e trasforma le culture, illuminando i valori che gli sono propri e favorendo il loro progresso verso una piena esplicazione nella verità.²

L'annuncio integro della buona novella del Vangelo è dunque il fondamento permanente sul quale edificare la relazione tra la fede e le culture nel contesto odierno dei fenomeni migratori e dell'interculturalità. Non potrebbe essere diversamente perché solo Cristo, redentore dell'uomo e centro del cosmo e della storia,³ è l'autentico Rinnovatore della vita umana e delle culture: «ecco, io faccio nuove tutte le cose» (Ap 21,5).

Le vie per una pastorale in questa linea sono infinite, per lo meno tante quante le situazioni concrete da illuminare con lo splendore del Vangelo⁴. Proprio perciò diventa urgente prendere atto con diligenza dei tratti culturali che i fenomeni migratori sviluppano in ogni paese, diocesi e comunità. Il compito è quindi quello di riconoscere e interpretare i segni dei tempi, e poi, in un secondo e immediato momento, dare risposta alle sfide concrete, di carattere generale o locale, ispirate alla dottrina sociale che la Chiesa offre e aggiorna costantemente.

L'applicazione della dottrina sociale della Chiesa richiede, certamente, un'adeguata formazione non solo di carattere dottrinale-religioso, ma anche di tipo spirituale, umano e apostolico,⁵ che permetta di discernere con chiarezza quel che in ogni *ethos* culturale è necessario o utile o addirittura inutile o pericoloso per la fede.⁶ Richiede inoltre di riscoprire e rilanciare la missione propria e peculiare dei laici nella Chiesa e quindi la vitalità apostolica inerente alla loro vocazione.⁷ E questo non semplicemente perché i laici sono l'immensa maggioranza dei membri della Chiesa, ma soprattutto perché costituiscono quella parte del Popolo di Dio chiamata ad assumere pienamente la vocazione e missione di santificare il mondo dal di dentro,⁸ cioè di affrontare direttamente, giorno

¹ Cfr. IV CONFERENZA GENERALE DELL'EPISCOPATO LATINO-AMERICANO, Santo Domingo, n. 230, «Regno-doc» 21 (1992) 649.

² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et Ratio*, n. 71.

³ Cfr. IDEM, *Redemptor hominis*, n. 1.

⁴ Rimangono attuali le analisi e orientamenti raccolti nell'ampio documento del PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA CULTURA, *Il processo di incontro*.

⁵ Cfr. BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, n. 28.

⁶ Cfr. PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 20.

⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Novo millennio ineunte*, n. 46.

⁸ Cfr. IDEM, Esort. apost. *Christifideles laici*, 30.12.1988, n. 15: AAS 81 (1989) 414. Sulla distinzione fra la condizione generica di fedele, comune a tutti i battezzati, e quella specifica del laico, con una

per giorno e nelle diverse dimensioni dell'esistenza, le problematiche legate alla globalizzazione, alla diversità culturale e religiosa, allo svuotamento dei valori e alla disgregazione sociale.

A causa della loro vocazione specifica all'interno della Chiesa di «cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio»,¹ i laici sono chiamati a svolgere nella propria situazione nel mondo la missione di evangelizzazione e santificazione degli uomini e delle loro realizzazioni terrene.² Perciò occupano la linea più avanzata nell'attuazione della nuova evangelizzazione dei popoli e delle realtà segnate dalle migrazioni e dalla muticulturalità. Le cosiddette società *nuove, pluraliste e complesse* sono il loro ambiente proprio, in cui cercano Dio e lo trovano, riconoscendo in esse molteplici occasioni di portare le anime all'amore di Dio e alla vita della grazia nella Chiesa.³

In questa prospettiva, lo scambio interculturale, che porta con sé delle difficoltà insieme a immense risorse, è un invito ai pastori e a tutti i fedeli a imparare dalla vita dei primi cristiani e, più concretamente, del loro spirito di santificazione in mezzo al mondo. La maggior parte di loro erano persone comuni, cittadini cristiani di tutte le classi sociali che volevano rispondere pienamente alle esigenze della fede all'interno della loro situazione nel mondo.⁴

L'architettura del loro impegno – esempio e testimonianza – può fare da paradigma efficace per i credenti d'oggi, che vivono in società molto spesso segnate dal neopaganesimo.⁵ Si sa che i primi cristiani vivevano una vita uguale alla vita dei loro concittadini e che era manifesta «la condizione mirabile e realmente paradossale della loro cittadinanza (della loro maniera di vivere)».⁶ La stessa strada, cioè il cristianesimo vissuto in tutta la sua autenticità nelle innumerevoli situazioni in mezzo al mondo, è la via atta a far risplendere le ricchezze insite nell'attuale incontro tra le culture.

missione propria e peculiare nella Chiesa, si veda P. RODRÍGUEZ, *La identidad teológica del laico*, in A. SARMIENTO (a cura di), *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*, Eunsa, Pamplona 1987, 98; R. LANZETTI, *La unidad de vida y la misión de los fieles laicos en la Exhortación Apostólica "Christifideles laici"*, «Romana» 9 (1989/2) 300-312.

¹ CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 31; cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici*, n. 17.

² Cfr. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 2: AAS 58 (1966) 838-839.

³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici*, n. 17.

⁴ Cfr. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Colloqui con Mons. Escrivá*, Ares, Milano 1987, n. 24. Indichiamo questo autore perché, a differenza di altri maestri spirituali, che parlano dei primi cristiani in riferimento alla pratica di determinate virtù o della loro vita comunitaria, san Josemaría avvicina il lettore alla sequela radicale di Cristo nella vita quotidiana. Per uno studio del pensiero di J. Escrivá de Balaguer sulla ricerca della santità nei cristiani dei primi secoli e nel laicato di tutti i tempi si veda E. BURKHART, J. LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría. Estudio de teología spiritual*, vol. I, Rialp, Madrid 2011², 33-119.

⁵ In realtà, non si tratta di un bisogno specifico di un qualche tempo o società, poiché l'esempio e la testimonianza si collegano al modo umano di conoscere e di svilupparsi: non si diventa buono o santo conoscendo teoricamente le virtù, ma lottando per agire virtuosamente; non s'impara l'esercizio delle virtù tramite il solo studio dei trattati morali, ma soprattutto convivendo con persone virtuose.

⁶ *Epistula ad Diognetum*, c. 5, San Clemente - Studio Domenicano, Roma - Bologna 2008, 63; cfr. ORIGENE, *Contra Celsum*, III, 55, Morcelliana, Brescia 2000.

Da una parte, ai cristiani laici di oggi si applica la descrizione dei primi cristiani fatta da Tertuliano: «Coabitiamo con voi in questo mondo servendoci del foro, del mercato, dei bagni, dei negozi, dei laboratori, delle osterie vostre e degli altri scambi. Navighiamo anche noi, con voi, e con voi pratichiamo la milizia, la agricoltura e la mercatura: del pari scambiamo con voi gli oggetti d'arti e vendiamo al pubblico per uso vostro i nostri lavori.»¹ D'altra parte, però, bisogna riconoscere che non basta, l'identificazione esterna o *sociologica* con i membri delle antiche comunità. La vocazione dei laici non si riduce, infatti, a permanere nel proprio ambiente nel mondo – qualsiasi realtà onesta –, ma esige di trasformarlo dal di dentro: «Non dico niente di pesante; non dico: Non sposarti; non dico: Abbandona le città e allontanati dai pubblici affari; ma, pur rimanendo in essi, mostra la virtù. Vorrei che coloro che vivono in mezzo alle città si distinguessero in virtù più di quelli che hanno raggiunto le montagne. Perché? Perché ne deriva un grande vantaggio. Nessuno accende una lucerna e la mette sotto il moggio (Mt, 5,15)».²

La condizione dei laici, cioè la modalità a loro propria di attuazione e di funzione,³ svela che la loro vocazione – a pieno titolo vocazione alla santità comune a tutti i battezzati – si realizza come compimento della volontà di Dio e servizio agli uomini nella vita professionale e sociale corrente.⁴ Perciò, unitamente alla ricerca della santità di vita, spunteranno azioni sociali di ogni genere, molteplici iniziative dei fedeli laici per il bene della Chiesa e dell'intera società, frutto della loro responsabilità apostolica.

Interessa, pertanto, che loro, riconoscendo che la Chiesa come istituzione organizzata «non può trascurare il servizio della carità così come non può tralasciare i Sacramenti e la Parola»,⁵ siano consapevoli che il problema della giusta struttura della società, e quindi anche l'attenzione ai bisogni di carattere non religioso degli immigrati e delle minoranze culturali, non dipende principalmente dalle opere ufficiali di carità promosse e sostenute dalla Chiesa. «Il compito immediato di operare per un giusto ordine nella società è invece proprio dei fedeli laici. Come cittadini dello Stato, essi sono chiamati a partecipare in prima persona alla vita pubblica.»⁶ Il loro operare per il bene comune – bene di tutti – include la molteplice e svariata azione economica, sociale, legislativa, amministrativa e culturale, necessaria per far sì che, dal punto di vista sociopolitico, tutti – anche chi soffre lo sradicamento del paese e del patrimonio culturale ai quali apparteneva – possa raggiungere la parte che gli tocca nel “banchetto della vita” insieme ai nuovi concittadini.

Il Vangelo vissuto integralmente, cioè nella ricerca della santità che genera giustizia e carità sociale, ha potuto nei secoli mostrare la Chiesa come una co-

¹ TERTULLIANO, *Apologeticum*, c. 42, 1-3, Città Nuova, Roma 1967, 145.

² GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Matth. Hom.*, 43, 5, Città Nuova, Roma 2003, 266-267.

³ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 31; GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici*, nn. 15-16.

⁴ BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, n. 17.

⁵ *Ibidem*, n. 22.

⁶ *Ibidem*, n. 29.

munità mondializzata, in cui vivono e crescono insieme popoli di paesi, lingue, culture, organizzazioni politiche e livelli sociali ed economici diversissimi. Il patrimonio di fede e le dinamiche che hanno generato questa realtà sono gli stessi che faranno delle comunità locali, ormai plasmate anch'esse da popoli e culture diverse, uno spazio adeguato per condurre tutti all'unità che riconosce nella diversità una ricchezza comune.

ABSTRACT

All'ambiente odierno di globalizzazione, di multiculturalità e di allontanamento dall'ethos comune naturale corrisponde una evangelizzazione che potenzia l'unità del genere umano e della Famiglia di Dio, e che rinforza la diversità appartenente al piano divino. I problemi si rivelano, in quest'ottica, opportunità apostoliche nuove e appassionanti.

In the face of the modern atmosphere of globalization, multiculturalism and distance from the common natural ethos, a corresponding evangelization strengthening the unity of the human race and God's Family, and reinforcing the diversity that is part and parcel of the divine plan is needed. In this respect, problems found in contemporary society turn out to be new and exciting apostolic opportunities.