

APPUNTI PER UNA LETTURA DELL'EVENTO DI GESÙ CRISTO NELLA SUA RILEVANZA PER LA CULTURA

di
PIERO CODA

The article offers an outline of its theme (in point 1), followed by a few indications for further development (in point 2). It begins by clarifying two premisses: 1) if every religion has an undeniable cultural impact, this is particularly so for Christianity; and 2) the truth of the Christian faith is that of the Word of God becoming flesh, that is, of the Love of God expressing itself in taking on human flesh 'once and for all'. In the light of this, in the first part, the article, more as an invitation to thought than as a fully expressed argument, discusses the orientation towards innovation that the Jesus event impresses upon the four fundamental directions of human existence: God (no longer seen only as above and beyond but also as here and now), humankind (the adventure of being/becoming Son), the city (fraternity that learns friendship), the world (the garden and the worksite of the 'new earth'). In the second part, the article, instead, takes an initial look at a few topics that open up a deeper comprehension: faith itself as culture; dialogue between the world's cultures in the light of Jesus; towards a global society; custom, faith and culture.

Sophia II (2010-1) 62-77

Mi limito a offrire una sorta di indice del tema proposto alla nostra riflessione e al nostro dialogo nel titolo affidatomi (al punto 1), con qualche successivo spunto di svolgimento (al punto 2). Inizio puntualizzando due premesse.

Due premesse

La prima. Se ogni religione ha un'indubitabile incidenza culturale, ciò vale in maniera singolare per il cristianesimo. Perché, se è vero che ogni autentica esperienza/tradizione religiosa per sé e da sé è intesa a plasmare e orientare l'umano, la fede "di" Gesù il Cristo (nel senso oggettivo e soggettivo insieme del genitivo) è addirittura segnata dall'evento del *Figlio di Dio che si fa Figlio dell'uomo*: così che in essa e per essa la relazione da e con Dio non può più intendersi come una sfera (quella religiosa) accanto alle altre (quelle profane), ma come l'orizzonte che tutto illumina *dal di dentro* al tempo stesso «senza separazione» e «senza confusione»[1]. Ciò implica che l'atto religioso diventi uno e uno soltanto degli ambiti di esercizio dell'umano - informato anch'esso, come tutti gli altri e in relazione ad essi, del *novum* introdotto nella storia dalla Parola di Dio che in Gesù «carne si è fatta» (cfr. *Gv* 1,14).

La seconda. Mi colpiscono sempre più in profondità - a illustrazione di questa novità - due metafore che disegnano il *novum* cristiano, la prima di Gesù, l'altra della fede apostolica. La metafora di Gesù è quella dell'*avvento in Lui del Regno di Dio*: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio sta venendo; convertitevi e credete nel Vangelo» (cf. *Mc* 1,14-15). Si tratta di una relazione con Dio che viene a determinare in radice e definitivamente, nella dinamica del dono e della libertà, l'esistenza e la relazione degli uomini tra loro. La metafora, di origine neotestamentaria, che in certo modo riassume conseguentemente la verità della fede cristiana, è quella del *farsi carne della Parola di Dio*, cui ho già fatto riferimento: e cioè dell'esprimersi dell'amore di Dio, dell'Amore che è Dio (cfr. 1*Gv* 4,8.16), «una volta per sempre» nella carne dell'uomo. Incarnazione che s'illumina e si realizza *nell'abbandono* di Gesù (cfr. *Mc* 15,34; *Mt* 27,46): dove l'uno, Dio, si fa sino in fondo l'altro, l'uomo, aprendo lo spazio e la dinamica, nello Spirito, dell'essere l'uno per e nell'altro degli uomini in Dio (cfr. *Gv* 17,23: «Io in essi e tu in me, perché siano perfetti nell'Uno»).
In questa duplice e inscindibile metafora sono racchiusi e tramandati il senso, la promessa e il compito culturale dell'*incipit vita nova* che accade in e con Gesù, anche dal punto di vista culturale, nella storia dell'umanità.

1) Secondo la formula del Concilio di Calcedonia che configura la relazione tra il divino e l'umano nella persona di Gesù Cristo. Sulle implicazioni culturali di ciò mi sono soffermato nel contributo *Il sapere di Dio e i saperi dell'uomo. Per una teologia in dialogo*, in «Sophia», (2008/0), 35-46.

1. Una chiave di lettura: la novità di Gesù e le direttrici dell'esistere

Alla luce di ciò, in questo primo segmento del mio intervento, cerco di esplicitare, più nella forma dell'*evocazione che invita a pensare* che in quella di una distesa argomentazione, l'orientamento d'innovazione che l'evento di Gesù imprime nelle quattro direttrici fondamentali in cui si articola la nostra esistenza: Dio, l'uomo, la città, il mondo.

1.1. Dio: non più soltanto l'al-di-là ma anche l'al-di-qua

In Gesù Dio viene «in mezzo a noi» (cfr. *Mt* 18,20). Il Cielo resta Cielo, Dio resta Dio, ma «pone la sua tenda» (cfr. *Gv* 1,14), in modo definitivo, tra gli uomini. La "terra" degli uomini non solo acquista così uno spessore e un valore prima impensati: perché abitata ormai e per sempre da Dio (essa non è più ombra e illusione e neppure semplicemente provvisorietà ed esilio), ma si fa *luogo dell'incontro con la verità di Dio nell'uomo e per l'uomo*: «tutto ciò che avete fatto al più piccolo dei miei fratelli l'avete fatto a me» (*Mt* 25,45).
È questo il significato inaudito - mi sembra - della preghiera insegnata da Gesù ai discepoli: «Padre nostro, che sei nei Cieli, sia santificato il tuo Nome, venga il tuo Regno, sia fatta la tua volontà *come* in Cielo *così* in terra» (*Mt* 6,9-10). La terra, cioè, la vita degli uomini, ha da tradurre al suo proprio livello la vita stessa di Dio che si vive nei Cieli: la reciprocità, l'effusività, l'unità nella libertà dell'amore trinitario.

1.2. Uomo: l'avventura di essere/diventare Figlio

Dio che si comunica così all'uomo, in Gesù e Gesù Abbandonato, provoca l'evocazione, e cioè l'affiorare storico, della vocazione ontologica cui l'uomo per sè è chiamato: essere/diventare Figlio dell'Abbà.
Ciò è innanzi tutto dono - essere - e perciò scoperta e riconoscimento: perché «nessuno conosce il Figlio se non il Padre» (*Mt* 11,27), essendo Dio in Gesù colui che conosce il "chi è" dell'uomo, di ogni uomo.
Ma è di conseguenza risposta - divenire - e perciò avventura e avvento nella/per la libertà della statura intera dell'uomo nuovo: «nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare» (*Mt* 11,27).
L'amore dell'Abbà e la libertà del Figlio, nella reciprocità aperta e ulteriore dello Spirito, descrivono la cifra risolutiva dell'esistere e trovano la loro forma ultima e insieme originaria nella fede dell'Abbandonato.

1.3. Città: la fraternità che impara l'amicizia

Se l'esistenza dell'uomo è città - luogo e sviluppo dei legami che la propiziano e in cui essa s'esprime -, l'evento di Gesù ne descrive lo spazio "politico" e l'intenzionalità "civile".
La città si dà quale espressione dell'esistere dell'uomo, perché gli uomini sono fratelli: *la fraternità* descrive il dato da cui origina la città in cui la chiamata dell'*Abbà*, che è uno e uno solo, convoca in unità i figli, che son tutti fratelli nell'alterità irriducibile che li connota e li costituisce (a livello personale, sociale, culturale).
Ma il dato introduce al compito, l'essere al divenire. La fraternità tale diventa ove

riceve soffio di vita, sempre nuova, dall'amicizia: «non vi chiamo più servi, ma amici» (*Gv* 15,15).
L'esecuzione della città nella logica della fede "di" Gesù coniuga dunque fraternità e amicizia: è *philadelphía* (cfr. 1Pt 3,8). Di qui - mi pare - la produttiva e insuperabile dialettica che d'ora innanzi segna la storia, tra "comunità" e "comunione" (in tutte le sue forme ed espressioni: stato e società civile, stato e chiesa, ecc.)[2]. Con la rimessa in gioco - alla luce dell'amore trinitario - di concetti e prassi come la "giustizia", la "solidarietà", la "sussidiarietà".

1.4. Mondo: il giardino e il cantiere della "terra nuova"

Che il mondo sia "giardino" dice, da un lato, il dono di Dio, ma insieme dice, dall'altro, il compito dell'uomo. Il "giardino" è ciò che il mondo ha da diventare a partire dal dono che Dio ha fatto: e che come tale ha da essere accolto e goduto, ma insieme scoperto e plasmato. Come un'opera d'arte.
Per questo, esso, il mondo, non è soltanto "giardino", ma anche "cantiere": e cioè spazio dell'espressione creativa e operosa, scientifica e tecnica, dell'uomo nel mondo e nella compagnia di tutte le espressioni della vita che lo abitano e che sono per essenza/vocazione espressione dell'amore dell'*Abbà*.

> «*La creazione stessa* - scrive Paolo - *attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio…e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della luce radiante dei figli di Dio» (Rom 8,19-21).*

***

Queste quattro fondamentali direttrici - e anche questo è *incipit* d'innovazione culturale, in Gesù - si attuano secondo la logica del "seme" (*Mc* 4,14-20), del "lievito" (*Mt* 13,33), del "sale" (*Mt* 5,13), della "luce" (*Mt* 5,14-16).
È questa la logica di ciò che reca in sé il dono prezioso e inconfondibile dell'avvento di Dio nella carne dell'uomo e che si offre nella libertà dell'amore alla libertà della ricerca e dell'attesa: perché da essa e in essa si schiuda, volta a volta, il nuovo che viene solo dall'incontro con "questo" Dio che si comunica nel comunicarsi degli uomini.
Ciò implica la dinamica di quel morire che è il farsi dell'amore: il seme ha da cadere in terra e marcire per portare molto frutto, il lievito da scomparire nella pasta per lievitarla tutta, il sale da sciogliersi per dare sapore, la luce da non essere perché l'altro appaia.
Forse, si potrebbero raccogliere i rapidi schizzi intorno alle quattro fondamentali direttrici dell'esistere, che ho cercato di offrire a partire dall'evento di Gesù, attorno ai grandi simboli della fede che illustrano e orientano la nostra vita e la scuola di Sapienza che ci vede discepoli: Gesù in mezzo (Dio nell'al-di-qua), Gesù Abbandonato (il Figlio), la Trinità (la legge della città, perché legge della vita in Dio), Maria (il giardino del Cielo in terra).

2) Su ciò ha scritto cose meritevoli di ogni attenzione G.M. Zanghì, *Il sociale come utopia tra politica e fede. Riflettendo sulla crisi della cultura contemporanea*, in «Nuova Umanità», III (1981/15), pp. 6-24.

2. Prime linee per uno svolgimento del tema

In questo secondo segmento dell'intervento, vorrei esplicitare, nella forma dell'inizio di uno svolgimento, alcuni spunti per una più approfondita lettura del nostro tema che si evincono e sono illuminati da quanto sin qui detto.

2.1. "La fede stessa è cultura"

Poggiando sulla solida base del magistero del Concilio Vaticano II (espresso, in particolare, nella Costituzione sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes* [7 dicembre 1965]) e di Paolo VI (condensato nell'Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* [8 dicembre 1975]), magistero in più di un'occasione da lui riproposto a partire dalla Lettera enciclica *Redemptor hominis* [4 marzo 1979], Giovanni Paolo II ha sottolineato icasticamente che «*una fede che non diventa cultura è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta*» [3] e che «*il cristianesimo è creatore di cultura nel suo fondamento stesso*»[4].
In realtà, solo da un'adeguata comprensione della relazione intrinseca e reciproca tra fede e cultura, all'interno stesso dell'evento della fede suscitata e plasmata dalla rivelazione di Dio in Gesù, è possibile interpretare e attuare in modo corretto e fecondo la relazione tra la fede cristiana - che per sé già s'esprime in una determinata cultura, almeno allo stato embrionale -, e le culture altre con cui essa è chiamata a interagire: sia sul piano dell'evangelizzazione sia su quello del dialogo interculturale.
In una conferenza su *Cristo, la fede e la sfida delle culture*[5], l'allora Prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, card. Joseph Ratzinger, impostando il tema del rapporto tra fede cristiana e culture, affermava in questa prospettiva che «*la fede stessa è cultura*», e spiegava: «non esiste la nuda fede o la pura religione. In termini concreti, quando la fede dice all'uomo chi egli è e come deve incominciare ad essere uomo, la fede crea cultura. La fede è essa stessa cultura»[6]. Si tratta di un'affermazione che non può esser data per scontata.

a) Che cosa significa infatti che "la fede stessa è cultura"? Per rispondere, occorre muovere da una considerazione di fondo: la fede cristiana s'istituisce come tale nell'atto in cui la coscienza liberamente e consapevolmente determina se stessa nello Spirito Santo a partire dall'evento di Gesù Cristo, riconosciuto come la grazia e la rivelazione in cui Dio si concede escatologicamente quale destino dell'uomo.
La coscienza è per sé disposta (creata) in vista di tale accadimento, e ciò si mostra,

3) Giovanni Paolo II, *Lettera al Card. A. Casaroli per l'istituzione del Pontificio Consiglio per la cultura*, 20 maggio 1982.
4) Giovanni Paolo II, *Discorso* all'Unesco, 2 giugno 1980.
5) Pubblicata in inglese su «Asia News», n. 141, genn. 1994, 20-34; tr. it., in «Nuova Umanità», XVI (1994/6), pp. 95-118; testo ripreso in J. Ratzinger, *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, tr. it., Cantagalli, Siena 2003, cap. II: *Fede, religione e cultura*, pp. 145-221.
6) J. Ratzinger, *Cristo, la fede e la sfida delle culture*, tr. it. in «Nuova Umanità», cit., p. 103.

in modo preliminare, nell'universalità dell'esperienza religiosa che, esplicitamente o implicitamente, interessa ogni esistenza umana come apertura al Mistero. Tale apertura e destinazione si esprimono nell'affidamento al rendersi presente del Mistero entro la trama concreta delle relazioni in cui l'esistenza umana attua se stessa. Si dà perciò un nesso profondo e strutturante tra l'affidamento al Mistero, il rapportarsi storico all'altro nella socialità concreta e le forme simbolico-culturali che significano e propiziano insieme sia l'affidamento sia il rapportarsi storico come spazio di attuazione dell'esistenza. Di qui, in particolare, la rilevazione storica e fenomenologica dell'universale legame tra religione/i e cultura/e in tutte le epoche e in tutti i contesti[7]. Con pertinenza, G. Angelini ha affermato in tal senso che

> «*la cultura ha il compito obiettivo di predisporre le forme simboliche, mediante le quali soltanto può essere articolato il rimando della prossimità immediata (affettiva) a un ordine "sacro", che precede l'iniziativa del soggetto. In tal senso, l'ordine dei rapporti umani, a cui dà espressione la cultura, ha sempre natura "religiosa"*»[8].

Su questo sfondo antropologico, già determinato in forma originale nell'esperienza della fede ebraica progressivamente plasmata dalla rivelazione, la fede cristiana s'istituisce come ulteriore, gratuita e inaspettata novità. Basti pensare, per un esempio che in definitiva tocca il centro stesso della sua identità, al fatto per cui l'affidamento al Dio dell'alleanza viene definitivamente mediato, nella fede cristiana, dall'affidamento e nell'affidamento a Gesù Cristo, crocifisso e risorto, riconosciuto come il Figlio unigenito del Padre per il quale e nel quale siamo creati e chiamati alla figliolanza. Questo stesso fatto comporta un'importante specificazione antropologica che trova una corrispondente mediazione simbolico-culturale: e precisamente sotto il profilo di una relazione nuova col Mistero di Dio, quale spazio e sorgente di una relazione nuova tra gli uomini - sia a livello di relazioni interpersonali sia a livello di relazioni sociali e tra i popoli -, e con il mondo.

7) Per un approfondimento di queste tematiche, in ordine al rapporto tra antropologico e teologico nel fatto religioso, mi permetto rinviare a quanto ho sviluppato in Il *Logos e il Nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2004², in particolare: Il *Logos che s'incarna e le molte religioni*, pp. 13-139. Una possibile obiezione a questa interpretazione può nascere dalla costatazione della rimozione del fatto religioso dalla determinazione dell'antropologico in alcune, e importanti, correnti di pensiero e di prassi nella modernità. Per impostare la delicata questione è necessario tener conto che ciò si realizza, paradossalmente, entro un contesto culturale pervasivamente connotato dall'evento cristiano e come tipica reazione al medesimo: qualche riflessione in proposito sempre ne Il *Logos e il Nulla*.

8) G. Angelini, *Fede nel Vangelo e mediazione storica del senso: per una teoria teologica della cultura*, in AA.VV., *Il progetto culturale della Chiesa italiana e l'idea di cultura*, Glossa, Milano 2000, pp. 209-210. Il riferimento all' "ordine sacro", precedente e istituente l'esistenza umana nella sua peculiare espressione religiosa e culturale, va senz'altro ulteriormente specificato in relazione al "novum" de-sacralizzante, ma non per questo meno "religioso", dell'alleanza offerta dal Dio d'Israele al suo popolo, e della nuova alleanza che si attua nell'evento escatologico di Gesù Cristo.

Non è un caso che la qualificazione della novità ("nuova" alleanza, "nuova" creazione, comandamento "nuovo", e così via) attraversi tutta la letteratura neotestamentaria, dando così per realizzata, e in modo sovrabbondante, la promessa di novità che intenzionalizza all'avvento escatologico di Dio tra gli uomini l'esperienza d'alleanza propria ad Israele[9].

In questa prospettiva, l'atto di fede e il suo dispiegarsi come forma dell'esistenza nell'*agape* lievitata dalla speranza, sono per sé evento culturale. Essi, infatti, non determinano soltanto, e in primo luogo, una specifica e insieme dinamica interpretazione dell'antropologia, ma la realizzano: e proprio in quanto la realizzano costituiscono il presupposto antropologico vissuto, a partire dal quale e nell'orizzonte del quale, sempre di nuovo, l'esperienza di fede si storicizza nelle forme simbolico-culturali.

Ciò avviene e può avvenire, in fedeltà e coerenza all'evento fondatore di Gesù Cristo, nella luce della Parola di Dio attestata dalla Sacra Scrittura che risuona viva entro la comunità ecclesiale, e sotto la guida dello Spirito Santo comunicato oggettivamente dai segni efficaci della grazia (i sacramenti), interpretato autorevolmente dalle istanze ministeriali a ciò preposte, e per impulso dei doni carismatici elargiti con libertà lungo la storia. È dunque indispensabile - come notava il Card. Ratzinger - «un processo di fede vissuta, che crei la capacità d'incontro nella verità e così, come dice il *Salmo*, "porre le cose in un vasto spazio" (31,9). Ma naturalmente questo processo deve essere guidato e ordinato dall'intelligenza della fede»[10]. Così che tutto il Popolo di Dio, nell'esercizio ordinato delle sue vocazioni, dei suoi ministeri e dei suoi carismi, si definisca - non solo di diritto ma anche di fatto - come il soggetto adeguato del processo attraverso cui la fede si attua consapevolmente e criticamente come cultura: entro la vita della comunità ecclesiale, in primo luogo, e, per la mediazione di essa, come "lievito" e "sale" nel tessuto complesso della società

Tutto ciò significa che l'impegno di "inculturazione della fede", di cui si è fatto un gran parlare negli ultimi decenni, non va inteso come un semplice innesto o addirittura come un'applicazione della forma e del contenuto del credere a un materiale simbolico già dato, ma prima di tutto come il rinnovamento creativo e storicamente rilevante dell'esistenza umana in tutte le sue espressioni simboliche: è precisamente ciò che Paolo intende dire quando afferma che chi vive in Cristo «è creazione nuova» (cfr. 2 *Cor* 5,17). Il che ovviamente comporta la dialettica tra il già dato e il gratuitamente compiuto, che secondo il linguaggio d'origine e dinamica cristologica invalso anche a proposito del processo d'inculturazione, contempla le fasi (diacroniche e sincroniche) dell'accoglienza/assunzione, del discernimento/purificazione e del trascendimento/trasfigurazione.

9) Un esempio, che resta sino ad oggi impressionante, di tutto ciò si può rinvenire nella concezione paolina del *mystérion* creativo-salvifico, che non solo è centrale nella determinazione del Vangelo annunciato dall'Apostolo delle genti al seguito di Gesù, e nella prassi del cristianesimo primitivo in ordine al rapporto di Giudei e Gentili in Cristo, ma viene ulteriormente precisato nelle epistole deutero-paoline con una reinterpretazione dello stesso evento su scala universalistica: con decisive conseguenze per l'assetto religioso della nuova comunità e per la sua capacità di lettura e di incidenza storico-culturale (si pensi soltanto alla nota pericope di *Ef* 2,11-22).

10) J. Ratzinger, *Cristo, la fede e la sfida delle culture*, tr. it. in «Nuova Umanità», cit., p. 111.

Secondo quel processo che la Chiesa apostolica ha sperimentato sin dall'inizio e con un significato in certo modo paradigmatico, anche se in forma diversa, sia nei confronti della cultura ebraica sia nei confronti della cultura greco-ellenistica. È evidente, ad esempio, che la fede apostolica non ha potuto storicizzarsi in forme simbolico-culturali a essa confacenti se non sulla base della precedente esperienza ebraica, ma al tempo stesso ciò ha fatto (e ha dovuto fare), da un lato, dando forma al *novum* dell'evento cristologico che ha imposto al tempo stesso rottura e innovazione rispetto a ciò che lo precedeva, restando ad esso interiore; e, dall'altro, innescando un analogo rapporto dinamico con la cultura dominante all'epoca nel bacino del Mediterraneo orientale.
Così, se è vero che è stato sul tronco della fede-cultura ebraica che è accaduto l'evento cristologico e poi, inizialmente, quello ecclesiale, e che su di esso necessariamente si è innestata anche la cultura pagana che si è aperta a Cristo, è altrettanto vero che è stato solo entro lo spazio di novità della fede in Cristo vissuta dalla Chiesa, che ebrei e greci - per dirla con la Lettera agli *Efesini* - son potuti diventare «un solo uomo nuovo», per presentarsi così, «gli uni e gli altri, al Padre in un solo Spirito» (*Ef* 2, 15.18).

b) Se poi, precisate le condizioni formali di possibilità dell'incarnarsi in forma culturale storica dell'evento della fede, ci chiediamo quali siano i suoi contenuti specifici, dobbiamo senza dubbio rivolgerci alla "regola della fede" nel suo nucleo centrale e strutturante: *la verità cristologico-trinitaria*[11]. Ciò non va inteso primariamente, e tanto meno in forma esclusiva, sotto il profilo oggettivo della *fides quae*, ma anche, e in forma esistenzialmente originante, sotto il profilo soggettivo della *fides qua*. A ben vedere, infatti, l'evento della fede attua e si attua come relazione filiale, vissuta in Gesù mediante lo Spirito Santo, all'*Abbà* e insieme, e di conseguenza, come relazione fraterna, in Cristo, con il prossimo. La verità cristologica e la verità trinitaria, nella loro inscindibile reciprocità, strutturano da cima a fondo l'esistenza credente: essendo esse, in altri termini, verità teologiche, sono al tempo stesso verità antropologiche.
In ciò Giovanni Paolo II ha individuato un, se non "il" principio fondamentale del Concilio Vaticano II: la coniugazione organica e profonda, nella luce dell'evento cristologico, di teocentrismo e antropocentrismo, ispirandovi il suo magistero[12]. Ma occorre interpretare la relazione tra antropologia e cristologia trinitaria in chiave non estrinsecista. L'esistenza in-Cristo, infatti, è attuazione gratuita e attesa dell'umano. D'altro canto, la determinazione trinitaria della cristologia è altrettanto necessaria per evitare i pericoli, tra loro opposti, di una interpretazione riduttiva (semplicemente umanistica) o di una interpretazione cristomonista (tendenzialmente integrista) della cristologia stessa.
Il respiro pneumatologico, infatti, come peraltro testimonia con sorprendente dovi-

11) Cf. il nostro *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo,* Lateran University Press, Roma 2005[2], in particolare: *Teo-logica. La struttura una e molteplice della verità teologica*, pp. 381-432.
12) Cf. Giovanni Paolo, Lettera enciclica sulla misericordia divina *Dives in misericordia*, 30 novembre 1980, n. 1.

zia di indicazioni il Nuovo Testamento, è essenziale per l'espressione della dinamicità e plasticità dell'umano nella sua originaria e universale destinazione teologica, e insieme per l'espressione dell'inesauribilità e della forma di avvento già dato eppure sempre nuovo, che per sé connota l'evento Cristo[13]. Così, d'altra parte, l'orizzonte della paternità di Dio dilata la fede cristologica sulla misura del *proton* e dell'*eschaton*, permettendo di coniugare, senza frettolosi cortocircuiti millenaristici, la singolarità cristologica con l'universalità del disegno divino di salvezza.
La novità della fede diventa dunque per sé forgiatrice di novità culturale. Uno sguardo anche di superficie alla storia del cristianesimo e, in stretta connessione, alla storia della civiltà occidentale in questi duemila anni, lo documenta in forma inoppugnabile, senza con ciò voler escluderne altre radici culturali.
Non mi riferisco soltanto a quanto, di primo acchito, cade sotto lo sguardo: vale a dire l'espressione nei simboli della fede professata e celebrata del mistero di Cristo, vero Dio e vero uomo, e del mistero di Dio Trinità, uno in tre persone, con la ricca sequela di raffigurazioni artistiche e spirituali che ciò ha comportato. Ma anche, al tempo stesso, alla straordinaria incidenza di tali verità sul concreto configurarsi dell'esistenza personale e sociale. Non occorre spendere parole e moltiplicare le esemplificazioni. Basti pensare all'immagine della dignità umana illuminata e rafforzata dall'evento dell'incarnazione, o alla comprensione/realizzazione di essa grazie al concetto (di ascendenza trinitaria) di persona come essere-in-relazione[14].
Tutto ciò, ripeto, non è restato a livello dei principi, ma, faticosamente e non senza contraddizioni, ha plasmato delle specifiche espressioni culturali: quelle, in fin dei conti, che configurano l'eredità ricca e molteplice dell'umanesimo europeo, con le sue conquiste e i suoi fallimenti storici, con le sue crisi e le sue *chances*.

2.2. Il dialogo tra le culture nella luce di Gesù Cristo

Nella prospettiva sin qui tracciata, per offrire una descrizione del fatto e del compito - oggi impellente e ineludibile - di una positiva coesistenza tra le culture che sia capace di coglierne l'universale radice ontologica e di esprimerne l'universale vocazione assiologica, non è sufficiente rivolgere l'attenzione al vettore spaziale dell'interazione tra le diverse culture nell'*hic* et *nunc* della società planetaria che si sta profilando. Occorre insieme tener conto del suo vettore temporale nell'effettivo prodursi e attivarsi della/e cultura/e nella storia dell'uomo.
Se infatti - come abbiamo detto - cultura è l'estrinsecarsi dell'umanità dell'uomo nello spazio e nel tempo delle sue relazioni con Dio, con gli altri, col mondo, è evidente che essa, la cultura, è per definizione un processo *in fieri*. Poiché designa *il farsi uomo dell'uomo*: e cioè il libero e creativo suo protendersi, sul fondamento dell'identità comunicatagli dal Creatore come dono e responsabilità, verso una sempre più piena e condivisa attuazione di sé.

13) Cf. in proposito il saggio di M. Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1995. Sull'azione decisiva dello Spirito Santo nell'avventura culturale che traduce la novità dell'evento di Gesù Cristo si vedano in questo stesso fascicolo di «Sophia», i successivi contributi di G. Rossé e F. Ciardi.
14) Cf. il nostro *Per un'ontologia trinitaria della persona*, in «Sophia», 1 (2009/2), pp. 144-158.

Come sottolinea la *Gaudium et spes*, l'uomo è non solo l'unica creatura in terra che Dio abbia voluto e voglia per se stessa, ma anche, e proprio per ciò, quella creatura che può ritrovarsi unicamente nel *sincero dono di sé* (n. 24). La cultura essendo appunto la forma obiettiva e simbolica che l'estrinsecazione dell'uomo nel segno del dono di sé viene ad assumere e propiziare nel corso del tempo, il quale appunto diventa storia a partire da quest'estrinsecazione in quanto sollecitata e guidata dalla presenza di Dio ad essa.
Stando così le cose, è altrettanto evidente che la cultura, essendo intrinsecamente connessa all'esplicarsi della natura dell'uomo, non potrà non fare riferimento, come a suo principio a un tempo sorgivo, ispirativo e unificante, alla relazione con Dio. Tale relazione costituisce, infatti, la decisiva bussola di orientamento e il supremo criterio di discernimento di ogni esperienza culturale in cui l'uomo cerca e ritrova se stesso. Senza dire che, precisamente a motivo della libertà e creatività dell'uomo cui è confidata da Dio la traccia di esecuzione del compito ch'egli è a se stesso, la cultura è per definizione *plurale*: instaurando l'avventura dell'uomo sia lungo il vettore della sua collocazione geografica sia lungo quello del suo cammino storico. Come sta a dimostrare la multiforme e cangiante figura assunta dall'incontrarsi e dal succedersi delle culture dell'uomo lungo lo svolgersi, tentativo e drammatico e pur tuttavia progrediente, della sua avventura nel mondo e nella storia.
Il quadro testé tratteggiato rende conto a un tempo dell'unità e della molteplicità del fenomeno antropologico della cultura. E ciò in grazia del riferimento discriminante di *ogni* cultura al fatto religioso, che a sua volta, proprio a partire dalla sua espressione culturale, può essere decifrato insieme nella sua unità di fondo e nella sua dinamica molteplicità. Poiché uno è il progetto di Dio sull'uomo, che di fatto nella sua configurazione nello spazio e nel tempo può assumere - non solo a partire dall'uomo, ma *in primis* a partire dal rendersi presente di Dio -, quella molteplicità di figure che non ne contraddice ma ne propizia l'unitarietà, la direzionalità e la convergenza.
Ora, proprio guardando al concreto dipanarsi della storia della/e cultura/e dell'uomo sotto lo sguardo di Dio, occorre registrare l'intervento di tre fatti inediti che, pur essendo di diversa portata e di diverso significato, a ben vedere vengono a delineare sinergicamente l'inedito *kairós* contemporaneo.

a) *Il primo* e decisivo avvenimento è legato al prodursi stesso e al tramandarsi del fatto cristiano. Con Gesù Cristo, e con la comunità di vita e cultura che da lui si origina, si mette in moto un processo del tutto originale nella storia della/e cultura/e. La fede cristiana, in effetti, è sin dall'inizio e costitutivamente legata (in quanto preparata da una storia determinata e insostituibile) alla cultura ebraica. Ma al tempo stesso, senza dimettere le acquisizioni decisive di tale cultura propiziate dalla rivelazione che l'ha plasmata, essa è in grado di esprimersi via via, in virtù dell'evento di croce e risurrezione di Gesù Cristo quale principio dell'effusione universale dello Spirito "senza misura", in altre, anzi *in tutte le altre culture*: quella greco-ellenistica, quella romana, quelle celtica e germanica… quelle amerinde, africane, asiatiche...
Senza quest'inesausta opera di "transculturazione" (così l'ha definita J. Ratzinger) la fede cristiana non potrebbe ritrovare se stessa nell'altro-da-sé: e cioè nelle molteplici espressioni culturali dell'umano incontrate lungo la sua strada. Pur essendo

tale processo decisamente drammatico, perché l'espressione della fede cristiana in una cultura già data implica una trasmutazione di essa dall'interno che conosce la dinamica cruciale della purificazione e della trasfigurazione, esso mostra in atto l'interdipendenza - nella logica dell'evento cristiano - dell'unità di orizzonte e di convergenza di una cultura autenticamente umana e insieme la molteplicità creatrice e arricchente delle diverse culture in cui essa s'esprime.

b) *Un secondo* fatto, di vasta e profonda portata, è la distinzione, anch'essa intrinseca al prodursi storico della fede cristiana, tra "ciò che è di Cesare" è "ciò che è di Dio", e cioè tra la sfera del civile, gestita dalla comunità politica, e quella del religioso, vissuta dalla comunità ecclesiale. Tale distinzione, a ben vedere, induce la possibilità del profilarsi di uno spazio culturale che in qualche modo prescinde dal fatto religioso. Possibilità che non si dà in regime di cristianità, dove lo spazio religioso, pur nella sua non scontata distinzione da quello civile/politico, esprime in definitiva i principi regolativi anche di quest'ultimo.
La possibilità diventa invece realtà nella modernità, quando si fanno realtà progetti culturali che programmaticamente intendono prescindere quando non negare il riferimento a Dio. Un'esperienza che porta a risultati persino contraddittori. Da un lato, certo, impone il configurarsi di *uno spazio culturale di laicità*: di cui però diventa estremamente difficile descrivere i criteri e le norme di vita quando più non vi sia il riconosciuto riferimento a un orizzonte di verità e di senso ispirativo e regolatore per sé valido. Dall'altro, può invece rovesciarsi in forme più o meno esplicite di quel totalitarismo che assolutizza la sfera del politico espungendo la sfera del religioso, ma proprio così smarrendo la possibilità di attingere alla sorgente di un'integrale e innovativa esperienza culturale. Provocando, a lungo andare, l'impoverimento e addirittura l'implosione, per svuotamento dall'interno, dei riferimenti valoriali condivisi.

c) Infine, *l'ultimo* fatto cui oggi assistiamo - e sul quale non occorre soffermarsi in questa sede tanto è evidente - è quello della *globalizzazione* di una cultura costituita da un mix di elementi anche contradditori ma tenuti insieme dal collante dell'economicismo e del tecnicismo, cultura che, per il suo ritmo incalzante e omologante, provoca in reazione l'autodifesa identitaria delle diverse culture, quando non dei rigurgiti fondamentalisti.

E tuttavia, da un'attenta e coraggiosa disamina e assunzione dei criteri orientativi che sono emersi, almeno implicitamente, dai due spaccati sin qui offerti (il primo a carattere generale concernente la portata antropologica dell'evento culturale, il secondo rivolto al particolare configurarsi della vicenda culturale dell'Occidente, con riflessi universali, a partire dal fatto cristiano) diventa possibile leggere e orientare un percorso praticabile e arricchente di coesistenza delle culture non solo nel rapporto tra mondi culturali distinti storicamente e distanti geograficamente, ma anche all'interno di una medesima compagine sociale.
A partire di qui si può accennare a un ulteriore versante della questione: quello della relazione che, una volta stabilito il nesso intrinseco alla fede stessa tra fede e cultura, va riconosciuta e attuata tra la fede culturalmente espressa e le forme culturali altre da essa. Muovo anche questa volta da alcune considerazioni dell'allora Cardinale Ratzinger.

Nella relazione cui già si è fatto riferimento, egli osserva che propriamente non si dovrebbe parlare di "inculturazione" della fede, ma piuttosto di "inter-culturalità"[15]. La prima espressione, infatti, presuppone una fede "pura" trapiantata in un'altra cultura diversa da quella di provenienza. Le cose - come abbiamo visto - sono più complesse. La fede è già sempre cultura, e incontrando un'altra cultura la invita a esplicare quel dinamismo di apertura e trascendenza che intimamente la connota e la struttura.
L'incontro, dunque, avviene tra la fede già espressa in una specifica cultura e un'altra cultura chiamata ad esprimersi, grazie all'evento della fede da essa in proprio esercitata, in forme simbolico-culturali che, nell'essenziale, non potranno non consentire con quelle già espresse dalla fede cristiana, ma che, al tempo stesso, potranno ed anzi dovranno esprimersi per il resto con una loro peculiare originalità.
Un tale incontro e un tale processo costituiscono - spiega Ratzinger - «la Pasqua di salvezza di una cultura: mentre sembra che muoia, la cultura realmente nasce, ritrovando se stessa pienamente per la prima volta»[16]. Questa dinamica, d'altra parte, è vitale non solamente per le culture "altre", ma anche per la cultura espressa dalla fede nell'esperienza storica del Popolo di Dio.

> «*Non si va forse lontano dal vero* - notava in proposito mons. Pietro Rossano - *nel ritenere che l'economia cristiana non sarà conosciuta e sviluppata in tutte le sue virtualità, fino a quando non sarà stata pensata, interpretata, vissuta nelle categorie religiose di tutti i popoli. Parallelamente si può ritenere che a contatto di essa, le tradizioni religiose dei popoli avranno la possibilità di svelare ed esprimere il meglio di quello che portano in seno*»[17].

Di qui, per interna coerenza, un'ulteriore considerazione. Se è vero che ogni autentica cultura è per sé aperta alla verità del suo compimento nella fede e nella relazione con le altre, è altrettanto vero che ciò si attua in forma specifica in quella cultura che è già espressione, pur determinata dalla particolarità storica, dell'universalità della fede. Il fatto è che l'evento della fede imprime alle forme simbolico-culturali che lo esprimono quel dinamismo di autotrascendenza e apertura universalistica che è proprio della fede stessa.

15) Cf. J. Ratzinger, *Cristo, la fede e la sfida delle culture*, tr. it. in «Nuova Umanità», cit., p. 100.
16) *Ibid*.
17) P. Rossano, *Il problema teologico delle religioni*, Paoline, Catania 1975, p. 46. Una prospettiva assai vicina a questa si trova nella lettera apostolica di Giovanni Paolo II, *Novo millennio ineunte*, al n. 56: «Sappiamo che, di fronte al mistero di grazia infinitamente ricco di dimensioni e di implicazioni per la vita e la storia dell'uomo, la Chiesa stessa non finirà mai di indagare, contando sull'aiuto del Paraclito, lo Spirito di verità (cfr. *Gv* 14,17), al quale appunto compete di portarla alla "pienezza della verità" (cfr. *Gv* 16,13). Questo principio è alla base non solo dell'inesauribile approfondimento teologico della verità cristiana, ma anche del dialogo cristiano con le filosofie, le culture, le religioni. Non raramente lo Spirito di Dio, che "soffia dove vuole" (*Gv* 3,8), suscita nell'esperienza umana universale, nonostante le sue molteplici contraddizioni, segni della sua presenza, che aiutano gli stessi discepoli di Cristo a comprendere più profondamente il messaggio di cui sono portatori».

Il che certo non significa che di fatto tali forme, se non sono innervate e lievitate sempre di nuovo dall'evento della fede attuato nello Spirito, non tendano a fissarsi e a chiudersi su se stesse, tradendo così la loro vocazione. Secondo Ratzinger lo specifico della fede ebraico-cristiana si palesa piuttosto nel suo «carattere conflittuale contro ciò che è proprio, in questo uscire da ciò che è proprio, che comincia con il pellegrinaggio di Abramo» e che raggiunge, grazie all'annuncio di Paolo a partire dal suo incontro con il Cristo risorto, il suo fine logico: «l'universalizzazione della fede che viene liberata dalla particolarità di un ordinamento etnico». Ne consegue - continua - che

> «*ora tutti i popoli sono invitati a entrare in questo processo di superamento della particolarità, che ha avuto inizio innanzitutto in Israele, a rivolgersi a quel Dio che da parte sua si è oltrepassato in Gesù Cristo e ha infranto il "muro dell'inimicizia" che era fra noi (cfr. Ef 2,14) e ci conduce l'uno verso l'altro nell'autospogliazione della croce. (…) Tutto ciò che ci appartiene ora appartiene a tutti, e tutto ciò che è degli altri diviene allo stesso tempo anche nostro*»[18].

In definitiva, la dinamica dell'"oltrepassamento" di Sé in relazione agli uomini, compiuta da Dio nell'evento pasquale del Crocifisso, dischiude nel Cristo risorto, vivente nel suo Corpo che è la Chiesa, e per l'azione a raggio universale dello Spirito (cfr. GS 22), lo spazio della relazionalità dialogica con il Padre e tra gli uomini: sia nelle loro relazioni interpersonali, sia nelle relazioni tra le loro tradizioni culturali. Propiziando con ciò stesso un arricchimento e uno scambio reciproco delle rispettive forme simboliche che ne rispetta le distinte identità, purificandole dalle connotazioni negative e trasfigurandole nel processo pneumatico dell'*agape*.

2.3. Verso la società planetaria: costume, fede e cultura

Veniamo così a un ultimo punto: lo sguardo al costume che ha da innervare la società planetaria che si annuncia e, passo passo, si va costruendo sotto i nostri occhi sollecitando il nostro creativo e responsabile apporto.
In realtà, ogni società si costituisce, si regge e si propone in virtù del *costume* che la abita e la plasma. Costume che è abilitato a svolgere il ministero che gli è proprio, in seno alla società, in quanto intenzionalmente e tentativamente attinge a quelle dimensioni dell'essere che presiedono al vivere della persona - il vero, il bene, il bello, l'uno -, su di esse sempre di nuovo misurandosi.
In questo senso, il significato del concetto di costume[19] - che per sé ondeggia dal piano fenomenologico e descrittivo a quello deontologico e normativo - è forte e determinante. Esso decide infatti del suo *oggettivo valore*, della sua *consistenza*

18) J. Ratzinger, *Fede e ragione*, in "L'Osservatore Romano", 19/11/1998, p. 8. Si tratta di un commento alla *Fides et ratio*, in cui si fa particolare riferimento ai nn. 70-72 inerenti il rapporto tra rivelazione e culture.
19) Cf. B. Pasciuta, "Costume", in *Enciclopedia Filosofica*, vol. III, Bompiani, Milano 2006, pp. 2380-2385.

storica e della sua *incisiva vitalità* in rapporto alla capacità di ascolto e di conseguente creatività che riesce a esprimere rispetto alle grandezze di cui prima. Dunque, il costume non ha da offrire soltanto lo *stile* della convivenza sociale (la sua armonia e la sua apprezzabilità alla percezione affettiva dell'estetico), ma anche l'*ethos* che è garante e promotore del bene personale e comune, che a sua volta traduce sul livello del comportamento morale l'intuizione del vero che orienta e dà senso alla decisione e all'iniziativa, e a partire da cui traluce e si compone la figura di unità (nella libera e molteplice distinzione) che governa ogni tragitto dell'umano. In questa ricca e variegata convergenza di livelli si gioca la relazione tra *costume e società*, in modo tale ch'essa prende senso solo quand'è intersecata dal riferimento al vero, al bene, al bello e all'uno. Tanto che, quando l'irruzione della terzietà di quest'intersezione non si dà, il cortocircuito tra costume e società porta - nello smarrimento della loro necessaria alterità - all'appiattimento e all'estenuazione dei due: il costume riducendosi a rispecchiamento del vivere sociale nella sua fattualità e la società smarrendo il principio di coesione identificante e di energia creativa che la fa tale.
La società del nostro tempo - e di concerto il costume che può abitarla e darle colore - è stata senz'altro introdotta in una stagione nuova del suo destino e in un orizzonte nuovo della sua configurazione. Due fatti inediti connotano questo passaggio in una forma così profonda da mettere allo scoperto le radici del costume che presiede al significato del vivere in/come società e da invocare una nuova stagione culturalmente creativa ed efficace dell'esperienza che nasce dalla fede cristiana.

a) Si tratta, da un lato, dell'entrata della storia dell'umanità nell'era di una virtualità tecnologica capace non solo di creare efficaci protesi di supporto all'umano, ma di trasformare l'umano facendone il supporto di qualcosa che, da prodotto dell'uomo, può gabellarsi a produttore di ciò che è "al di là" (quale?) di esso. Filosofi come Martin Heidegger ed Emanuele Severino ci rendono consapevoli di questa frontiera.

b) D'altra parte, anche in forza dei risultati messi a disposizione dalla tecnica, per la prima volta nella sua storia l'uomo si trova di fatto a essere membro di un'unica società: quella planetaria.
È vero senz'altro che non solo permangono molteplici aree socio-culturali che rivendicano, di fatto e di diritto, la loro peculiare identità, e al tempo stesso che la società post-moderna ha ulteriormente incrementato, sin quasi ad estremizzarla, la complessità dei sistemi sociali in cui si articola. Ma, come acutamente intuiva Karl Jaspers[20], è altrettanto indubitabile che si è irreversibilmente spalancata davanti a noi la situazione in cui la spinta centripeta che ha segnato la prima "epoca assiale" della storia umana - quella che tra l'800 e il 200 a.C. ha segnato la configurazione identitaria delle grandi civiltà - lascia oggi il posto a una seconda "epoca assiale" plasmata dalla spinta centrifuga all'esodo da sé e all'incontro con l'altro.

20) Cfr. K. Jaspers, *Origine e senso della storia* (1959), tr. it., Comunità, Milano 1965.

La combinazione di questi due fatti disegna la radicalità del compito che tutti oggi c'investe. Se la tensione a una società planetaria chiede di individuare i criteri della relazione tra le diversificate forme di società in cui si è espressa nel corso dei secoli la storia dell'umanità, ma anche, di conseguenza, di concordare le forme condivise del costume che ha da presiedere a una società planetaria; la situazione tecnologica che connota oggi l'esistenza sociale dell'uomo nel cosmo chiede una ridefinizione pertinente, praticabile e condivisibile dell'essere dell'uomo e della società in cui e di cui vive.

Di qui l'ineludibile e urgente riproposizione dell'antica e sempre nuova questione dell'*essere*, del *dover essere* e del *poter essere* dell'uomo nel cosmo. Il costume che può oggi responsabilmente contribuire a dar forma alla figura di società al di là delle frontiere religiose e culturali segnate dalla storia non può non rivisitare le radici che danno senso all'umano, così come non può guardare con occhi aperti e vigili all'appello che proviene dall'inedito dell'attuale situazione.

Occorre dunque riandare, con la serietà e la novità dello sguardo propiziato dal *kairós* che viviamo, alle dinamiche che presiedono alla formazione, alla trasmissione e all'innovazione del costume nella e della società. Le possiamo in buona sostanza individuare, alle loro radici, muovendo dall'interazione dinamica e insolvibile tra *coscienza*, *tradizione* e *relazione*. La coscienza designando il nucleo sorgivo e inalienabile dell'identità della persona nel suo costituirsi e proporsi per la disposizione libera di sé a partire da quell'anticipazione efficace del senso cui la coscienza è per sé orientata; la tradizione designando la rete simbolica di significati e pratiche che sincronicamente e diacronicamente danno forma al costume che presiede a una società; e la relazione richiamando non solo alla costituiva apertura d'ogni società all'altro da sé nell'orizzonte invitante di una casa comune, ma *in primis* alla vitale dialettica tra autonomia ed eteronomia che, ai diversi livelli, attraversa l'identità relazionale della coscienza stessa.

Ma per non restare nell'astratto, questo discorso ha da tener conto della relazione col mistero di Dio che presiede al senso ultimo del vivere. Tale relazione costituisce la decisiva bussola di orientamento e il supremo criterio di discernimento di ogni esperienza culturale e sociale in cui l'uomo cerca e ritrova se stesso. Come sta a dimostrare, dal punto di vista storico, il riferimento discriminante di *ogni* concreta società al Mistero, che a sua volta, proprio a partire dalla sua espressione culturale, può essere decifrato insieme nella sua unità invitante e nella sua dinamica convivialità. Perché è uno il "progetto" sull'uomo e dell'uomo, che di fatto nella sua configurazione nello spazio e nel tempo può assumere - non solo a partire dall'uomo, ma *in primis* a partire dal rendersi presente alla storia del Mistero - quella molteplicità di figure che non ne contraddice ma ne propizia l'unitarietà, la direzionalità e la convergenza.

A partire di qui diventa praticabile leggere e orientare il percorso oggi ineludibile della coesistenza delle diverse società nell'orizzonte della società planetaria in via di costituzione: non solo in rapporto a mondi culturali distinti storicamente e distanti geograficamente, ma anche all'interno di una medesima compagine sociale. A tale fin è certo prioritario apparecchiare con realismo e lungimiranza quel quadro culturale di riferimento e quello spazio civile di convivenza che sia autenticamente laico - in quanto non direttamente legato a una confessione religiosa - ma sappia al contempo mediare con plausibilità ed efficacia i riferimenti antropologici positivi

e integrali che, essendo espressione delle diverse esperienze e tradizioni culturali e religiose, al tempo stesso e per ciò stesso convergano nella delineazione di una comune piattaforma di vita sociale. Secondo quanto avvenuto, ad esempio, nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo delle Nazioni Unite.

Ma al tempo stesso è essenziale la maturazione della coscienza che ognuna delle società dell'uomo è autentica estrinsecazione del costume che fa l'uomo uomo quando dal suo intimo si fa *sempre di nuovo aperta* verso la sorgente che l'origina e la meta cui tende. Solo così, con discernimento e responsabilità, essa sarà aperta anche verso le altre società: nella promozione di una società planetaria che graviti attorno alla condivisa ricerca dell'uomo a ritrovare se stesso nel dono sincero di sé.

Di qui la necessità di dar vita a comunità di formazione, di studio e di ricerca in cui anche culturalmente prenda forma quel «soggetto più grande» - per dirla con le parole di papa Ratzinger - che per sé è aperto e accessibile a chiunque si ponga in ascolto del Mistero: comunità nelle quali la relazione agapica tra le persone - che per i cristiani in tutti attinge allo Spirito di Gesù che «soffia dove vuole» (*Gv* 3,8) - comunichi il proprio timbro alla relazione tra le culture, forgiando quel nuovo costume di vita capace di farci abitare da cittadini e non da stranieri la società planetaria.

PIERO CODA
Professore ordinario di Teologia sistematica presso l'Istituto Universitario Sophia
piero.coda@iu-sophia.org