

Alberto Peratoner

PER UN'ENCICLOPEDIA DEL VISSUTO PERSONALE UMANO TRA RAGIONE, SAPIENZA E CULTURA

III. - UN COMPLESSO TENDENZIALMENTE ORGANICO. PER UNA FILOSOFIA DELLA CULTURA

L'analisi della *cultura* quale *proprium* umano e tensione alla sintesi della complessità dell'esperienza, sin nella dimensione relazionale e affettiva, riporta al respiro qualitativo della razionalità quale capacità di unificazione dell'orizzonte di senso dell'esperienza stessa e addita la convergenza focale della complessità dell'organismo culturale verso una sintesi il cui compimento può essere tragiudicato nella forma compiuta dell'orizzonte teologico. Il profilo della persona colta si dà dunque nella complementarità delle dimensioni intellettuale, reale e morale dell'essere e, perciò, nel suo strutturale *essere-in-relazione*. È di qui, infatti, che essa può – liberamente – elevarsi alla pienezza della sintesi superiore offerta dall'esperienza di fede nutrita del vissuto sacramentale.

1. - L'etimologia di *cultura*, che com'è noto risale al verbo *colere*, rinvia all'idea del *coltivare la terra*, il che muove innanzitutto a tre considerazioni:

1) L'atto del coltivare è riferito alla *terra*, che nell'analogia della *coltura* come *cultura* esprime la realtà, l'esistente, e nello specifico soprattutto la realtà dell'uomo. Nel lavorare la terra si lavora *sull'esistente*: su una realtà che precede e come tale non è disponibile ad una totale manipolazione, ma esige piuttosto rispetto per il suo essere.

2) Il lavoro è un intervento *applicato* alla terra. E come applicazione, il lavoro impone al soggetto di misurarsi con *l'esistente* – la terra, vale a dire, per analogia, il mondo e la realtà umana stessa – quale gli si rende disponibile. L'idea di lavoro è un'idea di *relazione*, che necessariamente esprime una *circolarità di soggetto e oggetto*, dove è l'oggetto stesso a determinare le scelte opportune agli effetti del suo trattamento, che devono risultare perciò adeguate alla sua natura. E se *adaequatio* è il senso della verità come relazione, il lavoro sapientemente condotto è esso stesso, a suo modo, un'esperienza di verità.

Che cultura sia essenzialmente relazione, risulta con particolare evidenza qualora si rifletta sul fatto, somministrato dall'elementare esperienza, che *l'uomo singolare* non può essere coltivatore di se stesso, così come non può esserlo la terra.

L'analogia che lega – anche grazie al rimando etimologico – il complesso fenomeno *culturale* alla crescita delle piante in rapporto alla cura e all'intervento umano, pur se comunque legata a cicli e leggi naturali, si presta bene a descriverlo negli aspetti appena accennati, e di fatto è stata impiegata da Cristo stesso in riferimento alle dinamiche spirituali della persona: non si sa “come” il seme germogli e cresca, perché il processo sfugge allo sguardo superficiale dell'osservazione empirica e la dinamica in atto non è rigidamente geometrica, non essendo sottoposta alla necessità, ma risulta soggetta a variabili che in parte sfuggono alla comprensione: «Il regno di Dio è come un uomo che getta il seme nella terra; dorma o vegli, di notte o di giorno, il seme germoglia e cresce; come, egli stesso non lo sa. Poiché la terra produce spontaneamente, prima lo stelo, poi la spiga, poi il chicco pieno nella spiga. Quando il frutto è pronto, subito si mette mano alla falce, perché è venuta la mietitura» (Mc 4, 26-29).

Ricordiamo qui che il termine *persona* deriva dal latino *persōna(m)*, che a sua volta dipenderebbe dall'etrusco *phersu*, “maschera”, e fu spiegato dagli etimologi antichi come esprime un oggetto risonante – *per-sonans* –, in riferimento all'amplificazione della voce da parte della maschera, nell'uso del teatro antico.

Ora, possiamo intendere questo termine come: a) *personans* – cioè, semplicemente “risonante”; b) *per se sonans* – vale a dire “sonante da se stessa”, il che equivarrebbe a significare *parlante* o, ancor più precisamente, una “sostanza” (un *per sé*) parlante (cioè capace di relazione dialogica).

Se guardiamo alla prima e più elementare accezione, *personans - risonante*, possiamo, nel trasferirla alla *persona* nel suo attuale significato, essere tentati di intenderla in senso negativo: concepita così, la persona non sarebbe nulla di consistente, riducendosi a nulla più che ad una semplice maschera (il che peraltro richiama inevitabilmente la condizione di ipocrisia), una facciata dietro la quale si concepirebbe in tal modo un grande

vuoto, una radicale inconsistenza, per cui ciò che noi chiamiamo *persona* risuonerebbe semplicemente di altro, il che non appare del tutto privo di riscontri fenomenologici, se consideriamo quanto l'uomo sia esposto alla manipolabilità demagogica o ai cosiddetti fenomeni di moda.

Possiamo, però, riconoscervi anche, e ben più positivamente, quella dinamica relazionale che fonda il soggetto come *persona*: si è persona perché in grado di entrare in relazione, di *inter-loquere* e, così, di costituirsi nella coscienza personale: l'“io” non suona soltanto, ma *ri-suona*. Da questo punto di vista, *personans* è anche più significativo del *per se sonans*, che potrebbe celare un intendimento individualistico, tale da attribuire al sé soltanto quanto la costituisce e da essa procede, quando il suo stesso costituirsi come persona è possibile soltanto perché è essa stessa evocata alla personalità da uno sguardo riconoscente.

Coltivare, quindi, è *far vivere la relazione intersoggettiva*, e di fatto ciò che chiamiamo *cultura* si istituisce e cresce in forma intersoggettiva, mai in forma radicalmente e isolatamente individuale.

3) Ora, la relazione di un soggetto personale umano, proprio perché originariamente intersoggettiva, si situa in una continua dinamica *dia-logica* che lo proietta nel divenire. E il divenire, nella *coltura* (stiamo sempre nella metafora agricola) può essere letto innanzitutto come *gradualità*, tratto fondamentale e irrinunciabile di una cultura che meriti di dirsi veramente tale. Una gradualità che chiede *rispetto*, e che si traduce nel saper, di volta in volta, aspettare e pure godere di ogni momento del processo di sviluppo di qualsiasi evento, dalla gestazione e nascita di un bambino all'elaborazione di un progetto o di un'opera d'arte.

Cultura è, dunque, innanzitutto, una *relazione all'esistente*, alla stregua della *terra* (1), *lavorata* (2) con *gradualità* (3).

2. - Il linguaggio comune esprime sovente col termine *cultura* il grado di conoscenza e formazione intellettuale di una persona. Si vuol dire, ad esempio, di qualcuno, che è “persona di cultura”, intendendo con ciò una certa dotazione quanto a conoscenza di una data molteplicità di informazioni, possibilmente in ambiti diversi, per cui si parla, ancora, di “cultura generale”, ma questa ci pare un'accezione assai riduttiva di “cultura”. Lo scarto si rende presto evidente qualora si tenti di passare dal piano quantitativo al qualitativo.

Possedere una cultura artistica, ad esempio, significa semplicemente conoscere in dettaglio un gran numero di artisti, le loro biografie e le relative opere con le circostanze della loro realizzazione, la loro ubicazione e quant'altro possa arricchire il piano dell'erudizione personale o implica pure quell'avvertimento estetico per cui di fronte ad un'opera d'arte si avverte veramente qualcosa che “tocca” nel profondo lo spirito?

Parimenti, “cultura della montagna” esprime la conoscenza, in un soggetto, di tutte le vette e delle imprese degli alpinisti e magari ancora delle peculiarità naturali dell'ambiente montano, geologico, botanico e faunistico, distintamente e nel suo insieme quale “sistema” di unità ambientale, o piuttosto è quella conoscenza che, anche se non esaustiva, si traduce in rispetto e cura per quell'ambiente e comporta uno stile particolare nel viverlo, implicando anche la dimensione contemplativa?

3. - Per la messa a punto di una teoria della cultura è opportuno considerare il rapporto tra *cultura* e *culture*, e il grado di relatività della cultura nella singolarità del darsi di un'esperienza situata (una *data* cultura). Ci si può porre la domanda se la cultura si declini sempre e soltanto nell'immanenza di un'esperienza particolare, che la vincola ad una situazionalità storico-geografica dalla quale non è in grado di sporgere neppure in parte o se possa esprimere qualche tratto di universalità, vale a dire elementi che, pur sviluppati in forme diverse, siano in grado di trascendere la propria situazionalità e porsi al piano di universalità? In altre parole, in sé considerata, ogni cultura umana determinata è asfitticamente rinchiusa nella propria determinatezza empirica, o è possibile riconoscere in essa almeno una quota di universalità: si può parlare di *cultura* nelle *culture*? O ci si deve rassegnare a quello che possiamo designare *relativismo culturale*. E, se è così, *ogni singola cultura* è davvero sempre e comunque positiva in tutti i suoi aspetti? O vi sono elementi di universalità, nell'umano, che possono giudicarne, e respingerne l'eventuale negatività, cioè inadeguatezza alla verità dell'uomo?

A queste domande si lega la questione del rapporto tra *cultura* e *civiltà*, che induce ad alcune considerazioni, per le quali si rende opportuna qualche esemplificazione.

Se il Vangelo, poniamo, nell'inculturarsi in una regione, finisce coll'indurre l'abbandono della pratica dell'infibulazione, possiamo ritenere che si sia indotto un progresso per la qualità umana della vita o diremmo invece che si è fatta violenza a una cultura, che come tale andava acriticamente rispettata in tutti i suoi elementi ed espressioni? In altri termini, tutto ciò che entra nel quadro di una cultura è forse in sé assiologicamente neutro e va rispettato come tale in forza di una sorta di venerazione sacrale e acritica verso qualsiasi cultura ed ogni sua espressione?

Nel tempo della caduta degli universali diviene senz'altro difficile sostenere un processo di trasformazione quale l'abbandono di una determinata pratica culturalmente consolidata come un "progresso" di civiltà. Laddove il relativismo assoluto si impossessa del piano del giudizio etico ed esistenziale, infatti, ogni – e ripetiamo, *ogni* – abbandono di un qualche elemento facente parte dell'assetto culturale, per quanto disumano possa apparire, *ad essere rigorosamente conseguenti*, può essere lamentato come una perdita. Lo si è potuto vedere nell'occasione delle cosiddette "celebrazioni colombiane" del 1992, allorché si è sviluppata, in aperta contestazione con le celebrazioni stesse, un'ampia corrente, profondamente ideologizzata e condizionata da una lettura superficiale e semplicistica della storia, volta a sostenere la negatività *assoluta* del fenomeno di scoperta e colonizzazione europea delle Americhe: oltre a quello che si denunciava nei termini di un vero e proprio genocidio, era in questione la legittimità di quella che si riteneva – e si ritiene ancora, da parte di molti – il depauperamento e l'alterazione delle identità culturali locali fino all'annientamento delle civiltà autoctone, poco importa se praticanti sacrifici umani di massa quale dato facente incontestabilmente parte del "patrimonio culturale" di quei popoli. Era in questione, in definitiva e a ben guardare, sostenuta da una malcelata avversione ideologica, la pretesa illegittimità dell'*evangelizzazione delle Americhe*, denunciata alla stregua di una colonizzazione violenta e devastatrice delle culture preesistenti, poco importa se latrice del riconoscimento alla vita umana di un valore infinitamente più prezioso.

Nella stagione della caduta degli universali e in regime di relativismo assoluto, dicevamo, *ogni* abbandono, cessione, rimozione di una pratica appartenente ad un orizzonte culturale definito, per quanto possa ripugnare alla coscienza, *ad essere rigorosamente conseguenti*, può essere lamentata come una perdita.

Solo che l'uomo, per postmoderno che si atteggi, non riesce, in ciò – e grazie a Dio –, ad essere rigorosamente conseguente fino a questo punto, cosicché si è sempre pronti a indignarsi e sollevarsi nel tentativo di ostacolare quella che balza agli occhi, *oggettivamente*, come una barbarie, pur se espressione coerente di una cultura, in aperta autocontraddizione rispetto al protestato relativismo in nome del quale ci si vorrebbe sciolti da ogni vincolo di oggettività. A sconfessione, perciò, di quello stesso relativismo, quale posizione indifendibile, alla prova della sua estrema coerentizzazione.

Di fronte e contro una tale concezione, il cui vistoso carattere aporetico giunge sino all'autosconfessione pratica, noi continueremo dunque a sostenere, piuttosto, che vi sono elementi, in tutto e per tutto innegabilmente "culturali", il cui abbandono rappresenta incontestabilmente un accrescimento del livello di civiltà. Col che va comunque superato l'atteggiamento intimamente "colonialista" segnato dalla superbia di rappresentare quell'apporto di civiltà – e quindi di cultura – che, avanzato nella pretesa di superiorità, si traduce nell'imposizione di un intero stile o complesso culturale, anziché limitarsi ad un contributo di umanizzazione liberante da precisi limiti che ogni cultura, nella sua strutturale condizionatezza, inevitabilmente porta con sé.

Ciò è oltremodo necessario, poiché *cultura*, come si è visto, è una realtà essenzialmente relazionale: comporta un'esperienza di comunicazione, trasmissione, condivisione, che peraltro rende il sapere non un semplice contenuto, confermando, da questo lato dell'indagine fenomenologica, quanto già precedentemente osservato sulla non riducibilità della *cultura* alla sola *conoscenza*, cioè alla sola dimensione informativo-nozionale.

4. - Tenendo sullo sfondo quanto sin qui considerato, possiamo, ora, delineare alcuni tratti di ciò che chiamiamo *cultura*, per approssimarci ad un quadro che ci metta nelle condizioni di poter formularne una definizione.

1. Senza dubbio cultura è un fatto di esperienza e, come tale, dinamica, e si dà nella forma di un continuo sviluppo, nell'organizzazione del campo dei significati e dell'istruzione dell'agire umano.

2. È anche un compito permanentemente aperto – seconda caratteristica –, proprio perché

3. si configura come esperienza di totalità e complessità di un grado superiore: è esperienza di relazione alla realtà complessificata dalla molteplice trama di relazioni e da tutti i fenomeni cui dà luogo l'interazione di saperi e prassi variamente condivise.

4. Essa involge l'intero dell'esperienza umana, ne investe e ne attraversa tutte le dimensioni, le facoltà. Non si dà cultura senza questa condizione, ma si dà, al più, conoscenza, o erudizione, o abilità tecnica, non mai un sapere capace di permeare e trasformare l'uomo.

5. Perciò è esperienza di unificazione di senso e di identità personale nel suo essere solidale con il tessuto sociale nel quale vive, con qualsiasi estensione la si intenda (dalla famiglia alla *polis*). Unifica, perciò, il senso dell'essere assunto in carico in totalità, mentre va consolidando l'identità personale nella misura in cui ne cementa l'unità organica in quel medesimo tessuto relazionale di cui è parte viva.

6. E anche e soprattutto, si dà soltanto nella vita della relazione intersoggettiva, in quanto cresce e si sviluppa solo laddove si esercita e vige un vivace e appassionato confronto, e fiorisce laddove l'uomo è in grado di sollevarsi al piano di autentica relazione ideologica e così trascendere la condizionatezza della propria singolarità.

7. Come tale, la cultura è esperienza di libertà, e particolarmente nella figura della liberazione. Si eleva, infatti, a cultura tutto ciò che l'uomo è in grado di esprimere in universale e insieme tutto ciò che vi aspira e vi tende e si dispone a rappresentarlo, fosse anche solo una poesia o un'opera d'arte, un'icona, con quelle forme, quegli stili, quei colori, che la fanno concreta nella loro particolarità. Elementi che pure si sollevano dalla loro particolarità materiale e parlano, pretendono e intendono parlare in universale, intendono esprimere l'universale dell'esperienza umana. Liberazione dalla condizionatezza del finito ed elevazione all'universalità di un *logos* capace di verità.

5. - A questo punto possiamo formulare la nostra definizione di cultura, da intendersi come

***un complesso, tendenzialmente organico, di enti ideali reali e morali,
elaborato mediante attività teoretiche, pratiche e poietiche
nel tessuto relazionale di una qualche "humana societas".***

Ciò che è essenziale, infatti, per una cultura, è il darsi dell'esperienza dell'elaborazione in cui essa consiste in un tessuto relazionale, ma tale processo deve pur investire la totalità. Ecco, perciò, l'assunzione nella definizione della classificazione rosminiana delle tre grandi forme dell'essere, *ideale, reale e morale*, e, dal lato delle attività umane, della classificazione aristotelica delle scienze in *teoretiche, pratiche e poietiche*: due griglie essenziali ma esaustive per entrambi i versanti o i poli della relazione conoscitiva (intelletto) e operante (volontà) della coscienza alla realtà.

6. - L'elemento relazionale evocato nella definizione deve essere considerato come una sua irrinunciabile componente. Non è in alcun modo pensabile, infatti, *cultura*, in una immaginabile situazione di solitudine assoluta del soggetto personale umano, che non si dà neppure per ipotesi in quanto senza relazionalità non è in grado di costituirsi neppure come persona. Esso mi offre l'orizzonte allo stesso tempo contestuale, nell'ambito del quale la mia azione si esercita come in rapporto all'ambiente da cui non posso prescindere, ma di cui vedo la fine perché il *primum* è l'azione della mia coscienza che vive questa dimensione di cultura, e la vive in quanto questa mia stessa coscienza respira del tessuto relazionale di altre coscienze.

Quest'ultima considerazione ci porta all'intimo e inscindibile nesso tra le due dimensioni complementari di *educazione e cultura*, che avremo modo di riprendere.

7. - La cultura, come fenomeno complesso, conosce due importanti fattori di differenziazione, che possiamo distinguere in *verticali* e *orizzontali*.

La complessificazione culturale porta ad una specializzazione grazie alla quale emerge e si distingue la cultura di *classe* o del gruppo.

Per *classe* intendiamo un livello della compagine sociale determinato da fattori economici e, soprattutto, culturali. La compagine sociale presenta così una gradazione in “classi”, paragonabile alla “classazione” verticale di una massa detritica, secondo la terminologia geologica.

All'interno della classe come livello sociale assume un ruolo fondamentale la cellula della *famiglia* quale veicolo di trasmissione della cultura.

Secondo T.S. Eliot «quel che importa è che la struttura della società sia tale che dalla “cima” al “fondo” vi sia una gradazione continua di livelli culturali: è importante rammentare che noi non dovremmo considerare i livelli superiori come dotati di una *maggior* cultura, ma come rappresentanti di una cultura più consapevole, ed una maggiore specializzazione culturale». Egli ritiene inoltre «che nessuna vera democrazia possa mantenersi se non contiene tali differenti livelli di cultura. Questi possono essere visti anche come livelli di potere, così che un gruppo più ristretto ad un livello superiore avrà potere uguale a quello di un gruppo più ampio, ad un livello inferiore; poiché è facile comprendere che completa uguaglianza significherebbe irresponsabilità universale», e si figura perciò una società in cui «ogni individuo dovrebbe essere investito d'una maggiore o minore responsabilità verso la comunità, a seconda della sua posizione sociale, e ciascuna classe deve avere responsabilità in qualche rispetto diverse» (*Appunti per una definizione di cultura* [1948]).

Non dobbiamo, però, assolutamente, rappresentarci questa gradazione in classi come una compartimentazione della società in livelli impermeabili e per nulla intercomunicanti, nel che consisterebbe piuttosto il “classismo”. Anzi, dobbiamo ammettere una certa dinamica permeabilità come un riscontro della condizione sana e di matura civiltà di una compagine sociale e, all'opposto, l'eventuale impermeabilità delle classi quale *test* di un grado di civiltà qualitativamente basso o di un irrigidimento intervenuto nella società.

Ciò fa entrare nel discorso il fattore temporale-dinamico, per cui bisogna ammettere – e pure auspicare – che nel tempo si producano scambi e interazioni, a vario titolo, tra i diversi livelli delle classi sociali.

8. - La differenziazione orizzontale ci riporta al concetto spaziale di “regione” e, attraverso questo, di “Nazione”, dove con “regione” intendiamo un concetto elementare di areale unificato da una qualche identità locale a dimensionamento variabile. Avremo, così, *macroregioni* e *microregioni*, che si compongono e intrecciano variamente. Ogni volta che ci si figura una di queste diverse estensioni, è insieme concepibile qualche fattore individuante, che naturalmente si determinerà con maggiore precisione e per via additiva di proprietà specificanti in rapporto direttamente proporzionale al restringimento dell'areale interessato.

Nella differenziazione orizzontale della regionalità, con la complessità dell'intreccio di insiemi, sovrainsiemi e sottoinsiemi cui la combinazione di fattori storici e geografici ha dato forma, nell'accostamento policromo e chiaroscurale delle culture, vi è la ricchezza di quella che possiamo designare come una vera e propria “biodiversità” culturale.

Rispetto alla differenziazione regionale, l'identità *nazionale* rappresenta quel livello di maturazione identitaria che eleva una cultura al piano di una civiltà propriamente detta.

Il concetto di *regionalità* come fattore di differenziazione orizzontale va inoltre necessariamente intersecato con quello di *classe* quale fattore di differenziazione verticale. È, infatti, l'opportuna compattezza “in verticale” delle classi a costituire l'unità di una cultura regionale e, di qui, nazionale.

Vi è, dunque, una vera e propria “ecologia delle culture”, che vive di quella “biodiversità” culturale che mostra tutta la ricchezza di una pluralità in atto, ed è oggi gravemente compromessa dal processo di globalizzazione.

Nella griglia che prende forma dall'intersezione dei fattori di differenziazione verticale e orizzontale dobbiamo infatti considerare le variabili, tra loro correlate, dei fattori di:

a) *Individuazione* – una cultura si specifica e si “rapprende”, individuandosi;

b) *Differenziazione* – coll'individuarsi si diversifica, verticalmente e orizzontalmente;

c) *Correlazione* – diversificata, è in grado di stabilire correlazioni con le culture parallele, tanto in verticale quanto (e soprattutto) in orizzontale, giacché in verticale, come abbiamo visto, sussiste una maggiore compattezza culturale della compagine sociale.

La correlazione dà luogo a dinamiche di confronto in cui prendono forma esperienze di armonizzazione ma anche di conflittualità.

9. – Fondamentale, poi, il fattore dell'esperienza linguistica.

Il fattore linguistico caratterizza soprattutto il fenomeno di differenziazione orizzontale, costituendosi a sua volta in fattore di identità regionale e nazionale. Tuttavia esso non è alieno, al tempo stesso, da una caratterizzazione verticale, a volte anche marcata, nelle singole classi sociali.

Una lingua restituisce molto di una cultura, in termini di rappresentatività espressiva di una particolare sensibilità che innumerevoli fattori hanno contribuito a plasmare e di quel positivo condizionamento ambientale che curva gli intendimenti del reale fino ad interessare gli stessi valori universali dell'umano che ne risultano declinati nelle molteplici forme di cui l'esperienza linguistica si fa portatrice.

Ogni lingua ci apre uno spaccato sulla cultura del popolo che l'ha lentamente elaborata e, mentre è da considerarsi un *ente* (unitariamente considerato, ma più propriamente dovremmo dire un complesso di enti) culturale elaborato, è a sua volta l'attività stessa attraverso la quale è stato elaborato e, per rientrare nella nostra definizione, un'attività precisamente *teoretica*, se con *theorein* ci riferiamo ancora una volta alla contemplazione dell'essere nell'incantevole molteplicità delle sue forme e, perciò, all'esperienza di relazione – e, quindi, di *designazione* del reale e di *comunicazione* intersoggettiva – che ne scaturisce.

Una lingua, ogni particolare lingua alla quale ci accostiamo, anche solo per conoscerne alcuni termini o gruppi di termini e considerarne il valore semantico, l'eventuale polisemia, la sonorità e possibile caratura onomatopeica, la densità del carico etimologico, o ci portiamo ancora alle costruzioni sintattiche e, più in là ancora, alle peculiari espressioni e forme idiomatiche, ci restituisce, dunque, un universo culturale con la sua identità e la sua storia e, con questo, una diversa determinazione di umanità.

Ad esprimere in sintesi questa profonda implicazione linguistica della cultura, un proverbio popolare armeno recita: *Quante lingue parli, tante volte sei uomo*.

Una lingua come espressione di un particolare universo culturale prende forma anche in rapporto all'interazione con l'ambiente fisico in cui si è plasmata, nei secoli, una cultura. Basti pensare alla proliferazione dei termini che esprimono gli elementi fisici più diffusi nelle culture che vivono in ambienti con una determinata dominante fisico-paesaggistica.

Sarebbe inoltre opportuno, nel considerare la stretta correlazione tra lingua e cultura, portare la riflessione sull'affezione di un popolo, di una nazione, nei confronti della propria lingua e sugli atteggiamenti, a volte estremi, che talora si riscontrano. Se il protezionismo linguistico in Francia raggiunge livelli che rasentano il ridicolo e tradisce un insopportabile sciovinismo, dovrebbe fare arrossire di vergogna la superficialità con la quale gli italiani acquisiscono nella loro lingua ingenti quantità di termini stranieri, per la maggior parte inglesi, anche in presenza di precisi equivalenti nella lingua italiana. Una moda che tradisce, all'opposto, un altrettanto insopportabile complesso di inferiorità che non ha alcuna giustificazione storica e culturale, che si accompagna ad una generale trascuratezza nel coltivare la lingua italiana. Se la lingua esprime la cultura di un popolo, non possiamo che trarne che la trascuratezza diffusa con la quale la si coltiva tradisce un'inquietante disaffezione per la propria cultura.

Ben diverso il fenomeno del polilinguismo quando classi linguistiche definite di termini investono ambiti disciplinari, teorici e poetici ben precisi. Se l'inglese pare ormai attestato come linguaggio scientifico e soprattutto tecnologico (*Hi-Fi, Hi-tech, wireless, web, e-mail, touch,...*), non dimentichiamo che

- nelle partiture dei grandi compositori tedeschi, francesi e inglesi, dal Settecento in poi, sono scritte indicazioni di espressione quali *Adagio, Allegro, Andante, Allegretto con moto, Crescendo, Diminuendo*, ecc.;

la *IX Sinfonia* di Beethoven si apre con *Allegro ma non troppo, un poco maestoso*, e il famosissimo *Inno alla gioia* del quarto movimento reca l'indicazione *Allegro assai vivace - Alla Marcia*;

- in cucina si sono internazionalmente affermati termini come *chef, crêpe, flambé, brisé, champignons, entrecôte, soufflé, mousse*, oltre alla già ricordata *omelette*, e molti altri ancora;

- in filosofia sono insostituibili termini quali *Weltanschauung, Aufhebung, Zeitgeist, Erlebnis, Dasein*, e molti altri, senza dimenticare l'ampio ventaglio dell'imprescindibile terminologia filosofica greca;

- la nomenclatura binomiale delle specie, vegetali e animali, è espressa in latino, come del latino si avvale ancor oggi ampiamente la terminologia giuridica e, naturalmente, quella ecclesiastica.

- Il caso dell'inglese come *koiné* scientifico-tecnologica costituisce un fenomeno misto, dove al rapido sviluppo tecnologico del mondo anglosassone nel XX secolo – soprattutto oltreoceano – sono andati ad aggiungersi il carattere di essenzialità strutturale e pragmaticità della lingua, che ben si attaglia alla trattazione scientifica e tecnica, e il fattore della globalizzazione: un settore estremamente dinamico necessita, infatti, dell'affermarsi di una lingua comune per la letteratura scientifica, col rischio di un effetto trainante, in termini di metodi e codici espressivi, anche rispetto ad altre discipline. Una lingua, infatti, come si è detto, esprime un universo di cultura ed esperienza, e per questo non sempre è trasferibile ad altre espressioni culturali sulle quali può essere più sguarnita. La resa in lingua inglese della complessità di articolazione del pensiero filosofico è, ad esempio, fallimentare, ed è, anche qui, inconcepibile che – con il solito e tutto italiano complesso di inferiorità – si esalti il modello accademico anglosassone come vincente nella formazione accademica.

L'effetto colonizzante della modalità tecnoscientifica dell'elaborazione teorica e culturale – lingua inglese compresa – in altre discipline porta inevitabilmente al contraccolpo di un netto impoverimento di tutto il resto. E parliamo qui di *modalità* per comprendere anche il metro di giudizio che tende ad essere sempre più assimilato a quello della sfera tecnoscientifica: basti solo pensare al fatto che tra i parametri di valutazione per la classificazione delle eccellenze delle università una voce importante è costituita dai brevetti. Quali brevetti può portare a proprio merito una facoltà umanistica, mentre la sua eccellenza si basa su ben altri fattori?

Al contrario, il mantenimento di un polilinguismo culturale contribuisce a quell'ecologia delle culture cui abbiamo già accennato in termini analogici di biodiversità.

Queste famiglie di vocaboli ed espressioni affermatesi nell'uso internazionale, testimoniano il contributo del genio delle singole e diverse culture nazionali a particolari ambiti dell'esperienza culturale planetaria. Per riprendere brevemente l'esempio del linguaggio musicale, esso testimonia la grande elaborazione teorica che, dal (Quattro-)Cinquecento in poi (e a catena, a partire dalla Cappella della Ducale Basilica di San Marco, in Venezia), fino a tutto il Settecento, da Gioseffo Zarlino a Giovanni Battista Martini, ebbe per propria culla la penisola italiana. Attratto dal mito dell'Italia quale fucina musicale, Georg Friedrich Händel giunge ventunenne in Italia nel 1706 e vi rimane fino al 1710, stando a Venezia, Firenze, Roma e Napoli, dove conosce i maggiori compositori dell'epoca: di lì importerà in Germania e poi in Inghilterra il genere dell'opera barocca "all'italiana", che farà levitare fino a portarla alla massima espressione artistica e la farà interagire con l'oratorio barocco portandolo ad un originale grado di maturazione. Nel contempo, il coetaneo Johann Sebastian Bach, preso da appassionata venerazione per Antonio Vivaldi – la cui influenza è da ritenersi determinante per la formazione del suo stile peculiare –, ne trascrive i concerti riorchestrando per strumenti diversi e assumendoli a base di nuovi esperimenti contrappuntistici.

In definitiva, il ricorso al polilinguismo in ambiti specifici e pertinenti, giustificato dalla sedimentazione d'uso sul lungo periodo e non da mode effimere, è, così, una vera ricchezza, testimone della biodiversità culturale e che tiene la traccia storica dello sviluppo dell'articolazione culturale in tutte le sue forme ed espressioni.

10. - Se la cultura, in ultima istanza, è un complesso rapporto con la realtà, a partire da quanto essa offre all'esperienza, come universo fisico e universo umano, aprendo alla domanda sul fondamento, su Dio, il complesso ontoetico della Rivelazione cristiana ne illustra tutte le dimensioni e, come dicevamo, ne attraversa, permea e vivifica la comprensione e il vissuto.

Merita, perciò, di essere considerata la configurazione strutturale portante dell'esperienza cristiana nella sua generatività culturale, proprio in quelle strutture essenziali che, incontrando l'esperienza dell'umano nei suoi tratti fondamentali, sono in grado di attraversarne e trasfigurarne in una rinnovata comprensione e in un rinnovato vissuto l'articolato complesso.

(1). Come struttura fondante dobbiamo riconoscere la Salvezza come dinamica di *attraversamento* orientativa della storia e la polarizzazione nella dialettica di *memoria* ed *escatologia*, *antico* e *nuovo*.

L'intera Rivelazione giudaico-cristiana si determina infatti essenzialmente come esperienza di salvezza, e questa si esprime in una dinamica di attraversamento e di superamento, che pone un *prima* e un *dopo*: si distinguono il prima del passaggio e il dopo il passaggio. Soprattutto, il prospettare un *termine* diviene determinante nell'*orientare ad uno scopo*, ad un *fine ultimo* che conferisce un *sensu* – un verso, una direzione, un significato – ad ogni pensiero e azione che, passo dopo passo, informa il corso dell'esistenza.

Di più, il termine ultimo prospettato dalla Rivelazione è un termine perfetto, l'incontro con Dio nell'eternità, per cui ogni punto saliente della Storia della Salvezza successivo alla caduta originale, ogni momento fondamentale che costituisce il suo percorso nel tempo, si rivela un momento o punto di *passaggio*, dal negativo al positivo.

(2). La coppia delle categorie di *antico* e *nuovo* si riflette su un'altra interessante polarizzazione: quella che pone il complesso esperienziale di fede in una dialettica di *continuità* e *discontinuità*. Si tratta di una polarizzazione *formale*, che si concreta, come vedremo, nelle seguenti.

Nella retta ed equilibrata composizione delle polarità di *continuità* e *discontinuità* si gioca la retta comprensione della Storia della Chiesa e della stessa vita sacramentale come vita di grazia. Ciò procede dalla polarizzazione precedente di *antico* e *nuovo* nel senso che da un lato l'Evento Cristo apporta una travolgente novità nella Storia della Salvezza, dall'altro Gesù stesso afferma: «Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non son venuto per abolire, ma per dare compimento. In verità vi dico: finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà neppure un iota o un segno dalla legge, senza che tutto sia compiuto» (Mt 5,17-18). Siamo ancora di fronte ad una struttura portante, giacché tutta la Storia della Chiesa è una continua riproposizione della sintesi tra riforma e tradizione, dove nella riforma si esprime la discontinuità, in dipendenza dalla connaturata tensione al *nuovo* considerata nella polarizzazione precedente, mentre nella tradizione si esprime la continuità, in dipendenza dall'altrettanto connaturato riferimento memoriale dell'operato di Dio nella Storia.

(3). La dialettica di continuità e discontinuità sussiste in ragione dei rapporti ontologici tra le sfere naturale e soprannaturale. La *vita cristiana* è, allora, un'esperienza di *grazia* in continuità con la *natura* – ci si ricordi della memorabile massima dell'Aquinate *Gratia naturam perficit, non destruit, o gratia supponit naturam: non destruit sed perficit eam* – dove pure questa ne viene così profondamente trasformata da risultare al tempo stesso in discontinuità con la condizione precedente.

L'autentica *vita cristiana* si determina allora come sintesi della condizione umana naturale permeata e trasfigurata nella grazia soprannaturale. La vita di grazia perfeziona la natura *non estrinsecamente*, ma attraversando e permeando e, con ciò, riformando la natura stessa.

(4). La relazione tensionale tra *natura* e *grazia* reagisce sulla personalità singola nei termini di una profonda cristificazione. *Io e non più io* (cfr. Gal 2,19s): l'identità della personalità singolare, nella sua *natura*, è pure mantenuta, ma è *trasfigurata nell'orizzonte della grazia*. L'esperienza di santità, per questo, è sempre *personale*, giacché l'universalità di Cristo incontra e rifonde in se stessa la singolarità della persona, liberandone tutta la potenzialità carismatico-esistenziale. La straordinaria varietà carismatica dei santi sussiste così in ragione del fatto che la santità non si dà in astratto, ma come precisa *incarnazione* di ciascuna singola persona nel suo ambiente, nella sua rete relazionale-affettiva, nelle sue inclinazioni e orientamenti e in ciò che da essi frutta e viene gradualmente elaborato. In altri termini, nella sua *cultura*.

(5). Consapevole della propria messa a dimora nell'immanenza e avvertendo parimenti tutta la tensione alla trascendenza, il cristiano coglie, nella luce della fede, le polarità antropologiche di *anima* e *corpo*. Tra queste, a partire dalla stessa Sacra Scrittura, si dà un rapporto di tensione dialettica a volte spinta fino

all'opposizione: «Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte?» (Rm 7,24). «Se Cristo è in voi, il vostro corpo è morto a causa del peccato, ma lo spirito è vita a causa della giustificazione. [...]» (Rm 8,10-13).

Anima e corpo, uniti da un destino comune, sono considerati in un rapporto nel quale è l'anima ad avere la priorità, in una tensione che tuttavia non è mai portata al punto da affermare una negatività ontica del corpo, che va mantenuto «con santità e rispetto» (1Ts 4,4) ed è addirittura descritto come *tempio dello Spirito Santo* (cfr. 1Cor 6,13).

(6). Vivendo nella propria corporeità, il fedele vive una condizione di *incarnazione* nella quale *porta nel proprio corpo la stessa morte di Cristo* (cfr. Gal 6,17). In virtù della positività del corpo, s. Paolo manifesta anche la «piena fiducia che, come sempre, anche ora Cristo sarà glorificato nel mio corpo, sia che io viva sia che io muoia» (Fil 1,20).

Se pur vive una condizione di incarnazione, il cristiano sa anche di trascenderla: la corporeità non esaurisce il suo essere, e il suo spirito è chiamato a prescindere nel farsi spiritualmente libero dal suo condizionamento spaziotemporale.

Possiamo designare questo trascendimento della condizione corporea – trascendimento che non è e non deve essere un sentimento di alienazione corporea (fatto salvo, cioè, il principio di *incarnazione*) –, con il termine di *excarazione*. Grazie a questo principio, a questa polarità complementare a quella dell'*incarnazione*, il fedele è pronto a deporre in qualsiasi momento il proprio corpo, nella speranza di rivestirsi del corpo glorioso che lo attende: «Siamo pieni di fiducia e preferiamo andare in esilio dal corpo ed abitare presso il Signore. Perciò ci sforziamo, *sia dimorando nel corpo sia esulando da esso*, di essere a lui graditi» (2Cor 5,8s – corsivo nostro). Nella corporeità, il cristiano vive – e positivamente – la condizione di incarnazione quale continuazione dell'Incarnazione di Cristo stesso – *christianus alter Christus* – e si situa nel tempo e nello spazio; nella sua identità spirituale la trascende.

(7). Consapevole di vivere la propria condizione di immanenza nella luce trasfigurata della trascendenza, il cristiano dà luogo ad un'esperienza di *inculturazione*, vale a dire di *assimilazione culturale* protetto dagli aspetti decettivi dell'immedesimazione con *una* cultura dalla sua capacità di *excarazione*. La bilancia, così, con la complementare polarità dell'*exculturazione*, termine con il quale intendiamo designare la sua capacità di trascendimento e universalizzazione, oltre i limiti particolaristici delle singole culture. In virtù di questo bilanciamento, il fedele sa della *relatività* delle culture, ma sa guardare, oltre il loro orizzonte, l'*universalità* dell'umano per come si manifesta nelle costanti antropologiche e, perciò, metaculturali.

È su questa polarizzazione che va considerata la dialettica tra *essere nel mondo* ed *essere del mondo*: «Se foste del mondo, il mondo amerebbe ciò che è suo; poiché invece non siete del mondo, ma io vi ho scelti dal mondo, per questo il mondo vi odia» (Gv 15,19; cfr. Gv 17,14-18).

La liturgia, quale catalizzatore più potente dell'intera esperienza cristiana, mostra precisamente questa struttura: è la celebrazione dell'Identico in molteplici forme: si nutre di tutte le possibili espressioni culturali (pensiamo alla ricchezza in termini di varietà delle liturgie delle Chiese orientali, o alle celebrazioni liturgiche inculturate in Africa o in estremo Oriente), ma al tempo stesso le trascende nella celebrazione dell'unico Mistero eucaristico che unifica l'intero Corpo Mistico di Cristo.

(8). In forza delle polarità descritte, la realtà viene ricompresa dalla Weltanschauung cristiana nella sua organizzazione nelle due polarità complementari di *pluralità* e *unità*. Nella *pluralità* si considera l'essere e l'esperienza nella sua *particolarità*, o *singolarità*: è l'universo del molteplice, che si porge all'esperienza come ricchezza ontica, secondo la coordinata estensiva della comprensione enciclopedica della realtà; nell'*unità* dell'essere si è in grado di comprenderne l'*universalità*: è la prospettiva trascendentale che si porge all'esperienza come semplicità ontologica, secondo la coordinata intensiva della comprensione enciclopedica della realtà.

L'orizzonte di comprensione illuminato dalla fede cristiana opera la sintesi di pluralità e unità e nel considerare la ricchezza del molteplice non ne dimentica il comune fondamento, quanto nell'unificare il molteplice stesso non lo annulla in un'indifferenziata comprensione monistica e univocista dell'essere. È, così,

al riparo tanto dal materialismo onticamente entropico e dal nichilismo tragico, che non riconoscono razionalità alcuna alla realtà, quanto dal panteismo o panenteismo monistico.

(9). La fede vissuta fa sintesi di unità e particolarità nella forma della dimensione ecclesiale, in cui la singolarità del molteplice non va a detrimento dell'unità, ma la rafforza, e l'unità non annienta la singolarità.

L'esperienza di salvezza, celebrata nella Liturgia, è vissuta sempre in una dimensione relazionale-comunitaria: essa infatti costituisce il fatto sacramentale, che attiva la relazionalità dell'intero *Corpo mistico di Cristo*: la Chiesa quale corpo costituito da tutte le membra raccolte e unificate in Cristo quale suo capo. «Un solo corpo, un solo spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione; un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo. Un solo Dio Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, agisce per mezzo di tutti ed è presente in tutti» (Ef 4,4-6).

L'uomo è posto in essere in dimensione relazionale come immagine del Dio-relazione che vive *ab aeterno* quale Trinità di Persone. Ma in questa dimensione ineludibilmente *ecclesiale* non è annientata la singolarità della persona, che viene anzi sollecitata alla fedeltà alla propria unica e irripetibile storia personale nella vocazione alla santità. La straordinaria varietà di carismi e di storia di santità offerta dalle migliaia di santi e beati riconosciuti dalla Chiesa offre precisamente questo quadro in cui si rileva la singolarità dell'esperienza di fede e della risposta alla grazia in ciascuna e singola persona. Il Cristianesimo è, così, e senza contraddizione, intrinsecamente personalista quanto è, al contempo, strutturalmente comunitario.

Viene così a definirsi la polarizzazione strutturale che pone l'esperienza di fede in una tensione complementare di *individuo - comunità*.

(10). Nel vissuto strutturalmente personale-comunitario della fede che ci porta sul terreno della fede vissuta nella concretezza del quotidiano perveniamo, così, al cuore dell'esperienza cristiana, che vede innanzitutto, in rapporto con la polarizzazione delle dimensioni di *natura e grazia, natura e soprannaturale*, la coppia delle polarità complementari di *ragione e fede*.

Possiamo rappresentare la *ragione* come il “punto zero” della fede, come lo stare al piano di realtà, a partire dal quale e soltanto a partire dal quale può sollevarsi l'arco tensionale dell'esperienza di fede. Non che la ragione sia, in sé, un “punto zero” della comprensione della realtà. Come si è detto, è “punto zero” della fede. Stare al piano della realtà è un fatto fondamentale dell'esperienza, e la fede non si dà senza relazione alla realtà. Anzi, essa è la dilatazione e amplificazione di questo rapporto. Ragione e fede sono due polarità in rapporto tensionale complementare. L'opposto della fede non è la ragione, ma la “diffidenza”, che va a posizionarsi sotto il grado zero, sotto la realtà stessa, *contro* la fede e *sotto* la stessa ragione.

Come per tutte le altre polarità trattate, il rapporto di necessaria complementarità fa sì che la fede non possa stare senza ragione, né la ragione senza fede. Una fede senza ragione si condanna alla deriva dell'irrazionale, una ragione senza fede rimane chiusa in se stessa e congela pensiero e azione in un impraticabile stallo. Anche solo umanamente parlando. Perché vi è un essere *iniziale* della fede, ed è quella naturale accettazione per buone di tutte le informazioni che recepiamo senza poter verificare, dalla tenuta delle strutture che abitiamo o sulle quali transitiamo alla commestibilità dei cibi di cui ci nutriamo. Una fede “naturale”, ma che ha la medesima struttura formale della fede soprannaturale. Essendo, però, la fede soprannaturale allineata sulla polarità della grazia, della trascendenza, del soprannaturale, appunto, la complementarità è piena quando alla *ragione* accostiamo la *fede soprannaturale*.

(11). La tensione della *fede* soprannaturale si accompagna alla polarità della *speranza*, che ha per complementare quella della *rassegnazione*, che possiamo rappresentare come il “punto zero” della speranza, come lo stare al piano di realtà, a partire dal quale e soltanto a partire dal quale può sollevarsi l'arco tensionale dell'esperienza di speranza. Il termine “rassegnazione” suona piuttosto negativamente nell'immaginario collettivo, eppure è annoverata tra le virtù cristiane (si parla, infatti, di “cristiana rassegna”), per cui non va intesa come una resa alla tragicità degli eventi, ma come una considerazione realistica delle aspettative che la configurazione della realtà presente offre. Anche rassegna e speranza sono due polarità in rapporto tensionale complementare. L'opposto della speranza non è la rassegna, ma la disperazione, che va ancora

a posizionarsi sotto il grado zero, sotto la realtà stessa – è questa, piuttosto, la resa alla (presunta) tragicità degli eventi –, *contro* la speranza e *sotto* la rassegnazione.

Per il suaccennato rapporto di complementarità, anche la speranza non può stare senza rassegnazione, né viceversa. Una speranza senza rassegnazione diviene illusoria, una rassegnazione senza speranza appiattisce pensiero e azione in una desolante apatia. Anche qui, anche solo umanamente parlando. Perché vi è un essere *iniziale* della speranza, ed è quella naturale aspettativa in una piega positivamente sorprendente del corso degli eventi. Una speranza “naturale”, ma che ha la medesima struttura formale della speranza soprannaturale. Essendo, però, quest’ultima a trovarsi allineata sulla polarità della grazia, della trascendenza, del soprannaturale, appunto, anche qui la complementarità è piena quando alla *rassegnazione* accostiamo la *speranza soprannaturale*.

(12). Entrambe le tensioni della *fede* e della *speranza* soprannaturali si accompagnano alla polarità della *carità*, che ha per complementare quella della *giustizia*, che possiamo rappresentare come il “punto zero” della carità; ancora, quindi, come lo stare al piano di realtà, a partire dal quale e soltanto a partire dal quale può sollevarsi l’arco tensionale dell’esperienza di carità. Se giustizia è classicamente inteso come il “dare a ciascuno il suo”, cioè attribuire a ciascun essere ciò che gli spetta, si comprende che a questo semplice livello si riconosce soltanto quanto è dovuto, senza che sia contemplata alcuna gratuità, e in tal senso la giustizia è il “punto zero” della carità, beninteso, il “punto zero” della relazione etica a persone e cose, ma, come si è detto, è “punto zero” della carità. Stare al piano della realtà è fondamentale nell’esperienza di relazione, e la stessa carità non si dà senza relazione alla realtà. Anzi, essa è la dilatazione e amplificazione di questo rapporto. L’opposto della carità non è la giustizia, ma l’odio, che va a posizionarsi sotto il grado zero, sotto la realtà stessa, *contro* la carità e *sotto* la stessa giustizia. L’odio volta le spalle alla stessa realtà, se è vero che *tutto* è, per le proprietà trascendentali dell’essere, oltre che *unum* e *verum*, anche *bonum*. È, in fin dei conti, un atto di irrealismo.

Anche giustizia e carità sono, perciò, due polarità in rapporto tensionale complementare. L’opposto della speranza non è la rassegnazione, ma la disperazione, che va ancora a posizionarsi sotto il grado zero, sotto la realtà stessa – è questa, piuttosto, la resa alla (presunta) tragicità degli eventi –, *contro* la speranza e *sotto* la rassegnazione.

Per il suaccennato rapporto di complementarità, anche la carità non può stare senza giustizia, né la giustizia senza carità. Una carità che pretenda di prescindere dalla giustizia è, infatti, un’illusoria astrazione, e si autodistrugge, giacché mancare di giustizia per un atto di carità è contraddire la carità stessa, che la giustizia suppone come la propria minimale condizione. Viceversa, esercitare la giustizia senza un moto di carità frustra la giustizia stessa in un’arida e disumana esecuzione di quanto è semplicemente dovuto. Anche solo umanamente parlando.

La liturgia come luogo di sintesi di tutte le polarità.

La liturgia si presenta come il più potente catalizzatore dell’intera esperienza cristiana. Di fatto compendia e attiva simultaneamente tutte le polarità strutturali che abbiamo illustrato come nervature portanti di una *teologia della cultura*.

La liturgia – e ci riferiamo alla Celebrazione eucaristica in particolare – celebra infatti, *rinnovando* nella condizione presente, nella Parola dell’Antico Testamento ricompreso nella luce del Nuovo, il *memoriale* della Passione, morte e Risurrezione di Cristo, invocandone la venuta in *proiezione escatologica* (I - *antico / nuovo*), nell’alveo della *tradizione* nella versione sedimentata al punto raggiunto nel rinnovamento della *riforma* (II - *continuità / discontinuità*); nella dialettica ascendente-discendente della comunità celebrante che mentre eleva la propria preghiera e la propria offerta è investita dalla grazia santificante, celebra, nell’Atto eucaristico, con materie di *natura* il Mistero del *soprannaturale*, e trasforma i fedeli, nella loro natura, incorporandoli a Cristo, rinnovandone l’immanenza nella luce della trascendenza della grazia di Dio che si fa Sacramento (III - *natura / grazia*), e così, tenendoli nella loro identità singolare di persone uniche e irripetibili, li trasfigura nell’universalità di Cristo (IV - *identità / trasfigurazione*); attraverso espressioni, atti, gesti corporei e segni

esteriori accade come esperienza *spirituale* nell'*interiorità*, e così facendo celebra nel corpo la salvezza dell'anima che porta con sé l'intero uomo, corpo compreso (V - *corporeità / spiritualità; esteriorità / interiorità*); è dunque un'esperienza di *incarnazione*, ma costituisce in unità l'universale Chiesa celebrante, dando forma a una profonda unità dell'intero corpo ecclesiale valicando i limiti del tempo e dello spazio (VI - *Incarnazione / excarnazione*); incontra la cultura del luogo e del tempo rivestendosi delle sue modalità espressive, dei suoi codici linguistici e simbolici, ma la oltrepassa rifondendo la particolarità della forma celebrativa nell'universalità dell'Unico Mistero celebrato (VII - *Inculturazione / exculturazione*); celebra così nella pluralità di soggetti e particolarità delle forme l'unità e universalità del Mistero di Cristo (VIII - *Pluralità / unità; particolarità / universalità*); è un'esperienza ecclesiale che dà il massimo respiro alla singolarità di ogni soggetto personale (IX - *individuo / comunità; singolarità / ecclesialità*).

Infine, attraverso processi di comprensione razionale (la Parola e la sua esegesi nell'omelia, la verbalizzazione del mistero celebrato che ne esprime il senso), accompagna ad inoltrarsi nei misteri della fede (X - *ragione / fede*); celebra nella rassegnazione alla realtà della condizione presente la speranza nelle promesse di Cristo (XI - *rassegnazione / speranza*) e nella giustizia, che è rispetto della realtà e riconoscimento di ciò che le spetta – compresa la stessa correttezza celebrativa –, la carità che nel Mistero Eucaristico si realizza quale vincolo comunione dell'intera Chiesa (XII - *giustizia / carità*).

Tutto si raccoglie in Cristo. Questa la consapevolezza ultima del cristiano, consapevolezza che è altresì un compito per l'intera esistenza, per come si articola in tutta la meravigliosa complessità dei suoi vissuti, di tutti gli *enti ideali, reali e morali*, in una parola, dell'intero organismo della sua *cultura – recapitulare omnia in Christo* (Ef 1,10).

Occorre perciò assimilare, nell'intimo, in profondità, *il pensiero di Cristo* della mirabile espressione paolina, che san Massimo il Confessore traduce nella massima potenza generativa di cultura che sia dato concepire, e che duemila anni di Storia della Chiesa confermano: «Il pensiero di Cristo – che i santi ricevono secondo quanto è detto: “noi abbiamo il pensiero di Cristo” (1Cor 2,16) – non sopraggiunge con la privazione della nostra facoltà intellettuale, né come qualcosa che è aggiunto per completare il nostro pensiero, né come qualcosa che secondo l'essenza e l'ipostasi sarebbe trasferito in esso, ma come luce che illumina la potenza del nostro pensiero con la propria qualità e lo porta ad operazioni simili alle sue. Io dico infatti che *ha il pensiero di Cristo colui che pensa come lui e pensa lui attraverso tutte le cose*» (*Capita theologica et oeconomica*, 2, 83).

Opere d'arte visionate

- ◇ Th.Cole, *The Voyage of Life - Childhood* (1842)
- ◇ Th.Cole, *The Voyage of Life - Youth* (1842)
- ◇ Th.Cole, *The Voyage of Life - Manhood* (1840)
- ◇ Th.Cole, *The Voyage of Life - Old Age* (1842)

Bibliografia essenziale

- Il concetto di cultura*, a cura di P. Rossi, Torino, Einaudi, 1970
- A.F. Bednarski, *La cultura. Riflessione teologica*, Torino, Marietti, 1981
- AA.VV., *Filosofia e cultura nell'Europa di domani*, Roma, Città Nuova, 1993, pp. 224.
- A. Peratoner, *Educazione e formazione culturale come luogo della nascita dell'io*, in «La Nuova Europa», XX (2011), n. 6 (360), pp. 88-96.
- La passione di educare. Scritti del cardinale Angelo Scola sull'educazione, l'università e la cultura*, a cura di A. Peratoner, Venezia, Marcianum Press, 2012, pp. 517.