

## CULTURA E LITURGIA

SOMMARIO – I. presentazione dei termini: cultura e liturgia. II. Definizione “cristiana” di cultura: 1. Il Cristo e la “cultura” del suo tempo; 2. La “cultura cristiana” secondo San Paolo; 3. Ipotesi di applicazione della “cultura cristiana” a un segmento della “cultura ecclesiale” attuale in funzione liturgica. III. Sviluppo del rapporto cultura-liturgia. IV. Cultura e Vat. II: 1. La cultura nella *GS*; 2. Liturgia e cultura nella *GS*. V. La “celebrazione”, luogo d’incontro tra liturgia e cultura.

Altre voci di questo Dizionario contengono argomenti collegati al rapporto che unisce la cultura e la liturgia [→ Inculturazione; → Adattamento, → Antropologia culturale] e ne trattano a partire dal dato storico per giungere ad una organizzazione sistematica del tema. Per quanto concerne la storia e lo sviluppo del concetto di cultura si rimanda a quelle voci. Qui si tenta una definizione e un'utilizzazione dell'idea di cultura che non si limita a descriverne il progresso a partire dall'evoluzione della scienza che l'ha studiata, ma si sforza di applicare i risultati di detta scienza incrociandoli con altri campi di ricerca e di studio e in particolare con le scienze liturgiche. Si opta dunque per una presentazione “narrativa/discorsiva” che, offrendo al lettore dei quadri di riferimento, sia utile per una lettura critica del binomio “cultura-liturgia” nella situazione attuale.

**I - Presentazione dei termini: cultura e liturgia** – Quando si parla di cultura si instaura un collegamento piuttosto aereo con la realtà (Di qui la difficoltà a raggiungere una definizione che sia pienamente soddisfacente). La cultura è sempre il prodotto di un insieme di dati concomitanti. Questi dati sono stati segnalati e descritti progressivamente dai ricercatori, sensibili in un primo tempo ai fenomeni che caratterizzavano la vita sociale esterna dei soggetti osservati e via via sempre più addestrati a cercare il motivo profondo di scelte sociali che andavano configurandosi come determinazioni culturali. La “progressione” non va intesa in senso meramente cronologico, lo dimostrano esperienze profetiche come quella della *Société des Observateurs de l'homme*, fondata nel 1799 da L. F. Jauffret (1770-1850) e chiusa nel 1805 da parte dei servizi di sicurezza imperiali perché sospettata di essere un covo di idee rivoluzionarie.

Questo insieme di dati concomitanti costituisce un ambiente vitale. L'ambiente nel quale un essere si trova a vivere determina in parte – una parte tuttavia importante – la sua formazione culturale (il suo sistema culturale); ma gli fornisce nel contempo anche una serie di strumenti per entrare nel gioco e diventare egli stesso protagonista del processo culturale.

Oggi i sistemi culturali e i meccanismi che permettono di inserirvisi, si sono ampliati e, grazie anche ai mass media, in alcune aree geografiche risultano essere più fruibili e da masse di maggiore entità. Quando si parla di “sistemi culturali” si intende la produzione di valori, veri serbatoi di senso, che contribuiscono e hanno contribuito alla costruzione della vita sociale e della tradizione. Ora, se è vero che singoli settori del sistema culturale personale di un individuo possono essere attaccati, modificati o rimossi, e che la stessa operazione si può verificare a livelli superiori nei quali sono coinvolti gruppi ideologici o intere popolazioni, società complesse o semplici; è anche vero che tali modifiche o rimozioni non sono mai totali; se lo fossero, sarebbe messa a dura prova la sopravvivenza degli organismi coinvolti. Può accadere che si debbano rinnegare comportamenti, scelte, forse anche valori, questo avviene anche nei passaggi che dividono i segmenti dell'iniziazione sociale ritualizzati in svariati modi. Si modificano parti, ma non si mette mai in questione il sistema generale, a meno che non se ne sia stabilita la morte. Nella maggior parte dei casi, quando nasce l'esigenza di una verifica radicale, si va alla ricerca di una purezza originale (vera o presunta) che il costante processo di inculturazione della cultura (altro aspetto della *paradosis-traditio*) può aver ossidato.

La cultura in questo modo si rinnova e vive, e l'uomo guardando a se stesso attraverso le infinite esperienze – positive o negative – che riesce a memorizzare e a dialettizzare, apprende e cresce, si demoralizza o acquista fiducia. In questa chiave si possono leggere opere come *Über das Altern* di Jean Améry (pseud. di Hans Mayer) o *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen* di Norbert Elias.

Circa il termine liturgia, occorre precisare fin d'ora che è utilizzato nel suo senso esteso ossia come mistero/evento storico-salvifico messo in atto *ephàpax* (Eb 9,12) dal "liturgo" Gesù Cristo, figlio del Padre e da lui inviato nel mondo, incarnato per opera dello Spirito Santo nel seno della Vergine Maria, crocifisso, morto e risorto. Tale "opera a favore del popolo" (= *leit-urgìa*) continua ad essere visibile attraverso l'incarnazione/inculturazione dei segni sacramentali, espressione dell'azione dello Spirito che è Signore e datore della vita.

Definita in questi termini, la liturgia non è sullo stesso piano della cultura. Per un verso la sovrasta e si prospetta come realtà meta-culturale; ma pure ne è parte e si rende palese in quanto si rapporta alla cultura ed entra in dialogo con essa. Ciò è più chiaro alla luce delle componenti: *anamnetica*, *epicletica* e *metectica* della liturgia. Si tratta di aspetti di matrice biblica derivanti rispettivamente, da *anàmnesis* (cfr. 1Cor 11,24-25 [Es 12,14]); da *epì clesis* (cfr. Rm 10,12-13) e da *methékhein*, (cfr. 1Cor 10,17; Eb 3,14 [Eb 2,10-3,2 che permette di tornare alla componente anamnetica]) semanticamente collegato alla più nota *koin?nìa*.

**II - Definizione "cristiana" di cultura** – La cultura potrebbe essere intesa come la continuazione da parte umana dell'attività creatrice di Dio. Tale lettura "cristiana" della cultura non intacca l'elaborato delle scienze umane, può anzi entrare in dialettica costruttiva con esse, non solo per contrastarle allorché siano tentate di trasformarsi in "metafisiche", ma per farle riflettere circa il modo di intendere il proprio "essere per l'uomo".

La liturgia dal canto suo non può ignorare questa dialettica né considerarsi estranea, proprio perché è il luogo d'incontro tra l'uomo che costruisce la sua preghiera e l'oggetto verso cui questa preghiera è orientata. La liturgia – intesa quindi nella sua realtà sfaccettata di *lex credendi-lex orandi-lex vivendi* – diventa gradualmente la cultura del cristiano, la sua sola cultura. Non perché non ce ne siano altre, o perché le altre debbano essere eliminate; ma perché in essa è unificata l'intera realtà della vita del cristiano ("Attamen liturgia *culmen* est ad quod actio ecclesiae tendit et simul *fons* unde omnis eius virtus emanat", SC 10). Si attua in questi termini quel processo di "inculturazione" nel quale è coinvolto l'*ánthr?pos* (della cultura) per essere trasformato nel *fidelis* (della liturgia)<sup>1</sup>. A questo punto può però insinuarsi la *tentazione etnocentrista* e confondersi con la smania apostolica di diffondere "la propria cultura" (la *sola e vera* cultura) in tutte le nazioni. Contro la pretesa di imporre – anche se a fin di bene – questa (malintesa) cultura si innalza il giudizio espresso dalla *kénosis* di colui che è il Fondatore della cultura cristiana: il liturgo Gesù Cristo.

1. IL CRISTO E LA CULTURA DEL SUO TEMPO - Il sistema culturale è sempre stato una difesa per quanti vi si sono annidati adattandovisi senza eccessivi problemi. Per i "ribelli", o anche per quanti semplicemente non hanno rinunciato all'indipendenza intellettuale o non hanno desistito dalla ricerca della verità, e hanno messo in discussione i punti deboli o rinnovabili del sistema, il sistema può diventare un nemico potente e crudele.

Il rapporto di Gesù con il sistema culturale del suo tempo può essere letto alla luce di queste premesse. Pur essendosi egli preoccupato con notevole cura di non creare soluzioni di continuità tra il nucleo della tradizione precedente (Mt 5,17) e il suo apporto "in opere e parole" (At 24,19), si è venuto tuttavia a scontrare contro un processo analogo a quello che Tentori ha definito come "antropologizzare spontaneo"<sup>2</sup> che consiste nel formarsi, per fini pratici, una serie di stereotipi e di pregiudizi attraverso le stasi o le paralisi dello sviluppo culturale, fino a trasformarli poi in "tradizioni", quando all'individuo dovesse subentrare una "persona sociale", un "io collettivo": un gruppo di esseri umani che formano un'unità funzionale capace di influenzare la cultura. Tale processo – stabilito e difeso da quell'unità sociale rappresentata, ai tempi di Gesù, dal potere religioso degli scribi e dei farisei – determina aree culturali parassitarie inattaccabili; solo un richiamo forte alle origini, ossia alla fase precedente, può tentarne un attacco vittorioso. Gesù, dunque, non solo si pone sulla linea della "tradizione culturale", ma intende combattere e smascherare ogni deviazione da essa. Gesù non accetta l'antropologizzare spontaneo permesso e favorito dalla gerarchia religiosa; egli intende interrompere il processo richiamando i suoi contemporanei alla verità delle origini o del dato culturale non deviato, rappresentato da Mosè, da Isaia, dai profeti e in ultima istanza dal Padre. Per difendere la sua posizione Gesù si affida alla

violenza “povera” della verità, che per lui corrisponde all’amore, e proprio per questo (essendone il primo “acculturato”) è disposto a tutto, anche a dare la vita. L’azione difensiva di Gesù si attua su diversi fronti.

*Usanze e tradizioni* - Questo scontro è registrato dagli evangelisti quando sono contrapposti “*paràdosis tôn presbytér?n o tôn anthrôp?n*” (la tradizione degli antichi o degli uomini) e “*entolé tou Theou*” (il comandamento di Dio) come in Mc 7,1-13; Mt 15,1-9. Violentissimo è lo scontro delineato da Luca (Lc 11,37-54); mentre in Giovanni è descritto a più riprese come superato e ormai “teologizzato” (Gv 10,1-21; 13,31-35; 15,9-17).

“...*Ma io vi dico*” - Ritorniamo per un attimo alle testimonianze di Matteo quando riporta il discorso programmatico nel quale Gesù afferma senza mezzi termini: “Non crediate che io sia venuto ad abrogare [*katalú?*] la legge e i profeti; non sono venuto ad abrogare, ma a compiere [*pl?ró?*]” (Mt 5,17; cfr. anche Gv 10,35b). Gesù di seguito ammonisce i suoi ascoltatori a fare altrettanto, per non essere considerati “minimi” nel regno dei cieli e stigmatizza come esempio negativo da non imitare il comportamento degli scribi e dei farisei (Mt 5,19-20).

L’ultima parte della citazione matteana (Mt 5,20) segna l’inizio di tale attacco, sferrato poi in modo pacato e sistematico da Gesù in Mt 5,21-48. Nella sua argomentazione Gesù contrappone a una trasmissione lunga e dispersiva la sua parola attuale: “[voi] avete inteso [da altri] che fu detto [ad altri ancora]... *ma io vi dico*” (Mt 5,21-22; cfr. Gv 10,36-38). Quindi Gesù passa in rassegna tutta una serie di mediazioni il cui risultato finale ha in qualche modo modificato il nucleo originale:

*Mt 5,21*: “non uccidere” (Es 20,13; 21,12; Dt 5,17; Lv 24,17.21 = 5° comandamento)

*Mt 5,27*: “non commettere adulterio” (Es 20,14; Dt 5,18 = 6° comandamento)

*Mt 5,33*: “non spergiarare...” (Lv 19,12; Nm 30,3; Dt 23,22 [Es 20,7.16; Dt 5,11.20] = 2° comandamento)

*Mt 5,38*: “[non] occhio per occhio...” (cfr. Lv 19,18 e 24,17-22; Es 21,24; Dt 19,21 = 2° comandamento)

*Mt 5,43*: “[non] ...odio al nemico” (cfr. Lv 19,18; Es 23,4-5 = spirito dei comandamenti)

*Mt 5,48*: “siate perfetti [*téleioi*]” (Lv 19,2 = 1° comandamento).

A una lettura attenta è facile vedere come gli interventi di Gesù tendano a recuperare il senso meno “antropologizzato” delle normative e a porre un rimando diretto alla santità di Dio per essere in grado di rivedere le regole che guidano la “giustizia” degli uomini del suo tempo. Anche di fronte al pregiudizio in base al quale la malattia è conseguenza del peccato Gesù si ribella (Gv 9,2-3).

*Il sabato e le guarigioni* - Nella stessa pagina evangelica è presentata la contestazione da parte di Gesù a un’altra grande antropologizzazione spontanea, quella relativa alla pratica dello *š abbat*. Essa, come si vedrà, è strettamente connessa con il tema della guarigione.

I sinottici narrano di una discussione nata con i farisei perché i discepoli di Gesù mangiano spighe in giorno di sabato (Mt 12,1-8; Mc 2,23-28; Lc 6,1-5). Dopo il richiamo all’esperienza di Davide (1Sam 21,1-6, con tutte le implicazioni sulle quali non ci si può soffermare: fretta di Davide e di Gesù, Davide e il messia figlio di Davide, il pane di Dio...), Mt e Mc concludono in modo più articolato rispetto a Luca. Mt fa riferimento ai sacerdoti e al tempio, lasciando capire che i discepoli di Gesù sono paragonabili ai sacerdoti come Gesù al (nuovo-)tempio: “qui c’è qualcosa più grande del tempio”, e quindi richiamandosi a Os 6,6. Mc afferma che “il sabato è fatto per l’uomo” e non viceversa. Tutti concludono affermando che il Figlio dell’uomo è “*kýrios tou sabbátou*”. Gesù lascia intendere dunque che l’unico dato culturale da salvaguardare è il rapporto sincero tra Dio e l’uomo di cui si fa mediatore e garante.

Il fatto che tutti gli evangelisti registrino con insistenza il collegamento dei due temi *sabato e guarigioni* (Mt 12,10-12; Mc 3,1-6; Lc 13,10-16; 14,1-5; Gv 5,9-18; 7,22-23; 9,14-16) fa supporre che derivi direttamente da Gesù. Ora, mentre per la cultura religiosa del tempo non si devono operare guarigioni di sabato, per Gesù sembra che il sabato sia invece la cornice più idonea per compiere tali opere. In Mc 3,4 Gesù domanda provocatoriamente ai suoi interlocutori

se sia lecito di sabato fare del bene o fare del male, ma non ottiene risposta. In Mc 6,2 c'è solo una domanda scandalizzata. È lui a rispondere, offrendo una lettura del sabato secondo l'interpretazione più attendibile dell'antico decalogo. Fa valere anche in questa occasione lo schema ermeneutico utilizzato in Mc 10,3-9 a proposito del divorzio. E se i farisei valutano le guarigioni attingendo alle loro antropologizzazioni: "quest'uomo non è da Dio perché non osserva il sabato" (Gv 9,16), professandosi tuttavia "discepoli di Mosè" (Gv 9,28), e mantenendosi nei pregiudizi ai quali partecipano anche i discepoli (Gv 9,2); Gesù va al cuore dello *š abbat*. Il sabato è memoriale della benedizione creatrice e santificatrice di Dio (Gn 2,3), e il decalogo traduce questo aspetto in termini di "alleanza" per farne partecipe l'uomo: "ricordati del giorno dello *š abbat* per santificarlo" (Es 20,8). Le due versioni del decalogo richiamate si rifanno a due eventi estremamente positivi e li pongono in relazione al sabato: *Es 20,9-11* insiste sul riposo "per Dio": come Dio alla fine della creazione, così anche l'uomo dopo i sei giorni di lavoro si riposa e nel settimo giorno si concentra con l'intera sua famiglia su Dio; *Dt 5,12-15* collega il sabato alla liberazione dall'Egitto e ne sottolinea le conseguenze sociali: "non farai alcun lavoro... affinché il tuo schiavo si riposi con te. Ricordati che sei stato schiavo in Egitto e che Dio ti ha fatto uscire di là". (A ben riflettere, anche ai giorni nostri la presentazione che si fa "parrocchialmente" del 3° comandamento: "ricordati di santificare le feste" non è immune da critiche). Le guarigioni che Gesù compie di sabato sono, dunque, la manifestazione della nuova creazione.

In Gv 7 è Gesù stesso a porre la questione del sabato durante la festa delle capanne (la festa del raccolto che in qualche modo corrisponde al "riposo per Dio" dopo il tempo del lavoro annuale e pone l'uomo in stretta connessione con il suo Signore: Dio crea e l'uomo valorizza la creazione con il suo lavoro). Gesù è presentato come uno che "sa di lettere" ma non è passato attraverso la mediazione delle scuole rabbiniche e difatti Gesù chiarisce: "La mia dottrina non è mia ma di colui che mi ha mandato" (Gv 7,15-16). Tuttavia anche seguendo la mediazione mosaica – e dei patriarchi, corregge la glossa con richiamo a Gn 17,2-13 – si giunge a una legge per la salvezza. La circoncisione abramitica è memoriale dell'alleanza, come il sabato. Per questo Gesù opera di sabato, lo fa per la salvezza, ma dell'intera persona (Gv 7,23).

Alla luce di questi contenuti "fontali" Gesù può dire che il sabato è per l'uomo e ripulirlo dalle incrostazioni prodotte da pseudocultura e aprire lo sguardo a quello che sarà "il giorno dopo il sabato" ossia il giorno della liberazione in assoluto nella sua risurrezione. E questo è un passo nuovo nel cammino culturale dell'umanità

2. LA "CULTURA CRISTIANA" SECONDO SAN PAOLO - È certo più facile porre a confronto Cristo e la cultura del suo tempo che non cogliere le mutazioni culturali nella psicologia religiosa di Paolo. Forse per questo si preferisce accentuare i toni e adottare per l'Apostolo il termine "conversione". Paolo è un fariseo osservante di buona formazione (At 22,3) che ha unito alla sua tradizione culturale religiosa la "cultura" che gli proviene da una "sètta" nuova, che nel libro degli Atti è denominata la *Via* (At 9,2; 16,17; 18,25.26; 19,9.23; 22,4; 24,14.22; senza dimenticare che il pio ebreo conosceva la *halakhah*, ossia la *Via* intesa come "norma di comportamento" da seguire). Una sètta che ha come guida un ebreo, a suo modo osservante, di nome Gesù di Nazaret. Parlando davanti al governatore Felice, Paolo dice espressamente: "ti confesso che io servo al Dio dei miei padri, secondo la *Via* che essi chiamano sètta (*hâresin*), credendo a tutto ciò che è conforme alla legge e che è scritto nei profeti" (At 24,14). L'Apostolo – che ha perseguitato questa "sètta", e che poi l'ha accettata in pieno –, non ha rinnegato la religione dei suoi padri (cfr. At 26,9-11; Gal 1,13; Fil 3,2-6). La sua dunque non è una conversione, ma un ampliamento; forse ad alcuni può apparire un sincretismo, ma non è così.

Legge e profeti sono i due capisaldi della tradizione culturale da cui Paolo proviene. Cosa ne dice l'Apostolo? La legge è un importante momento intermedio, ma non va assolutizzata. La profezia non si è interrotta e in 1Ts 2,15 profeti, Cristo e cristiani sono accomunati (cfr. Mt 13,57; Mc 14,56; Lc 7,16; 24,19). La profezia è dono per la chiesa e sarà superata dalla carità (1Cor 11-13). Paolo, dunque, coglie una continuità mai interrotta nel dialogo tra Dio e l'uomo. Per questo la promessa è preceduta dal pedagogo che è la legge, ma delle due la più importante è la realizzazione della promessa abramitica in quanto benedizione per tutte le genti in Cristo che è pertanto il "fine della legge" ("*télos nómu*", Rm 10,4). Tutto è permesso e tutto è buono se

filtrato attraverso il discernimento dello Spirito di Cristo (1Ts 5,16-22; 1Cor 6,12). Paolo mira a scongiurare la fissazione ad uno stadio intermedio del progresso della cultura. La “conoscenza” (“*epí gn?sis*”, in Rm 10,2) è sempre fatto dinamico: “non volendo riconoscere la giustizia di Dio e cercando di fare sussistere la propria, non si sono sottomessi alla giustizia di Dio” (Rm 10,3). Ma Paolo non si ferma qui. Non basterebbe neppure riconoscere il Cristo, cioè compiere un atto intellettuale, occorre piuttosto “portare gli uni i pesi degli altri”, è qui il compimento della legge di Cristo (cfr. Gal 6,3; 5,13-14; Rm 13,8). La cultura è sempre anche comportamento partecipativo (*methékhein*). La relazione con Cristo sarebbe incompleta se non ci fosse la partecipazione di tutta la persona alla sua proposta (cfr. Col 1,24). Questa è la vita dell’“inculturato” da Cristo, ossia il cristiano; e Paolo stesso ha desiderato, ricevuto e sperimentato questa forma di “inculturazione” profonda: “io porto nel mio corpo i contrassegni (*stí gmata*) di Cristo” (Gal 6,17) e dunque “sono stato crocifisso con Cristo, non sono più io a vivere, ma è il Cristo che vive in me” (Gal 2,20).

Come sarebbe errato pensare a un Gesù che ha rotto completamente con la sua provenienza ebraica, lo è altrettanto pensare a un Paolo “convertito” dalle sue radici “beniaminite” (Fl 3,5). Eppure ci si dovrebbe chiedere perché la chiesa ha diffuso, o ha lasciato che si diffondesse questo modo di pensare, creando così una cultura, e abbia insistito più sulla separazione che sulla continuità. Tutto ciò... *cui prodest?* L’esempio seguente – uno dei tanti possibili – offre altre possibilità di verifica sulla costruzione della “cultura” cristiana.

3. IPOTESI DI STUDIO DI UN SEGMENTO DELLA ECCLESIOLOGIA ATTUALE ALLA LUCE DELLA CULTURA “CRISTIANA”, IN FUNZIONE LITURGICA - La critica costruttiva mossa da Gesù alla cultura religiosa del suo tempo sollecita l’uomo d’oggi a rivedere le proprie convinzioni e a non accontentarsi delle posizioni raggiunte. Per esemplificare tale operazione di verifica, si può scegliere un punto o un argomento controversi e dibattuti che attendono di trovare una presentazione migliore perché l’attuale non soddisfa.

M. Kehl nel suo recente trattato di ecclesiologia<sup>3</sup> si interroga sulla necessità del concetto di → “laico” in epoca postconciliare. Altri prima di lui si erano posti il problema<sup>4</sup>. Sull’argomento è sintomatico il lamento espresso proprio da un laico, e riportato da Congar: “Ho raramente incontrato degli ecclesiastici che “stessero al gioco” con i laici... Un laico è sempre più o meno un buon figliolo... Più si sale nella scala delle funzioni ecclesiastiche, più cresce l’impressione che i laici, *praticamente*, non contano nulla. L’illustrazione più recente non sta forse nella preparazione del Concilio, tipicamente clericale? Dietro la più simpatica dichiarazione... sussiste largamente un clericalismo incosciente fatto di cattive abitudini molto più che di cattiva volontà”<sup>5</sup>.

Una prima risposta alla questione “laico” e “laicato” viene dalla lessicografia biblica: essa non ha inventariato questo termine; nel NT, quindi non esiste “*laik?s*” (= volgare, del popolo, da *laós*), ed è inutile ricorrere a dei succedanei. Molti a questo punto – pur di trovare un corrispettivo – si spostano sul termine “*la?s*” ed eludono il problema. Se si pone invece la questione dal punto di vista della cultura biblica, si aprono scenari nuovi e molto fecondi.

Se “laico” è il *non*-“chierico” (cfr. *CJC*, 1917, can. 107; *CJC*, 1983, can. 207, § 1; *LG* 31), e se il NT non conosce la parola “laico”, ci si può chiedere se il NT conosce almeno questa seconda parola: “chierico”. In caso negativo, ci si interrogherà sul perché si deve mantenere in vita quello che Zulehner, con altri teologi, definisce il “fondamentale scisma pastorale”<sup>6</sup>. Ora, non solo nel NT esiste il termine “*kl?ros*”, ma esso permette di attivare un campo semantico ricchissimo e di ristabilire una categoria che, mentre nella nostra cultura divide, nella cultura biblica unisce. Inutile qui ripercorrere il tragitto etimologico che da *kla?* (= rompo, spezco) ci porta a *kl?ros* (= sorte, pezzo di legno per gettare le sorti) e a *kl?r??* (= getto le sorti, scelgo). La scoperta più sorprendente è che nel NT (soprattutto in ambito paolino) “clero” è il popolo di Dio in quanto “chierificato” ossia “fatto erede” *da* e *di* Dio. Ecco una sintetica mappa lessicografica: *kl?ros*: Col 1,12; *kl?r??*: Ef 1,11; *kl?ro-nome?*: Mt 5,5; 19,29; 1Pt 5,3; Ap 21,7; *kl?ronómia*: At 20,32; 26,18; Ef 1,13-14; 1Pt 1,4; *kl?ro-n?mos*: Rm 8,14-17; Gal 3,29; 4,7; Tt 3,4-7; *syn-kl?ro-n?mos*: Ef 3,6. E se Faivre si chiede: “Da chi è costituito il *kl?ros* nella prima lettera di Pietro?”. La risposta è: “Non dagli anziani incaricati di sorvegliare il gruppo, ma dal gruppo stesso (cfr. 1Pt 5,1-3)”<sup>7</sup>. È notorio che nella primitiva comunità cristiana si avversasse ogni forma

di gerarchizzazione così come è intesa oggi. Le descrizioni del popolo di Dio offerte dagli *Atti* sono, per quanto ireniche, chiare: “La moltitudine di coloro che erano venuti alla fede aveva un cuore e un’anima sola” e “non c’era tra loro alcuna distinzione [= *dikrasis*]”, aggiunge un certo numero di manoscritti [D(E), *Cyp, Amb*] (cfr. At 4,32 e 2,42-45). Tutti si riconoscono sotto il nome di *cristiani* (cfr. At 11,26), di *discepoli* (At 6,1-2.7; 9,1.19.25.26.38; 11,26.29; 13,52; 14,20.21.22.28; 15,10; 18,23; 21,16), di *credenti* [= *pisteusantes*] (At 2,44; 4,32; 5,14; 10,45; 19,18). Tutti sanno di essere una comunità di *santificati* (cfr. Ef 2,19), di *eletti* o di *prescelti*. Sono proprio queste parole che ci riportano nell’ambito dell’antica *clericalità*

Dunque tutta la categorizzazione relativa alla “gerarchia clericale” va eliminata? No. Solo che per intenderla in modo corretto deve essere ribaltata e posta sotto la categoria critica del ministero (*diakonía, douléia*), in quanto all’interno del *clero-popolo di Dio* alcuni ricoprono ministeri particolari in funzione della vita comunitaria. Già l’uso che di questi termini fanno sia gli evangelisti che Paolo indica una categorizzazione nuova rispetto alla cultura del tempo<sup>8</sup>. L’esistenza di un *loghion* di Gesù relativo al servizio e riportato da tutti gli evangelisti non può essere considerato superficialmente<sup>9</sup> a maggior ragione se – come di fatto avviene – esso è situato nel contesto degli eventi che precedono o seguono la cena, nell’imminenza della passione: *Mt 20,25-28* (dopo la terza predizione della passione): “...come il figlio dell’uomo che non è venuto ad essere servito, ma a servire e dare la propria vita in riscatto a favore dei molti” (v. 28; cfr. anche *Mt 23,8-12*); *Mc 9,33-37*, ma soprattutto *Mc 10,43-45* (dopo la terza predizione della passione); *Lc 22,24-27* pone il testo subito dopo l’ultima cena; *Gv 13,1-16* sostituisce la cena ed è ripreso nel discorso successivo in *Gv 15,10-20*. Come fa notare Cattaneo – ma senza poi sfruttare a fondo l’osservazione – “abbiamo qui in germe il formarsi di una costellazione di correlazioni che, per usare un termine biologico, sono come il DNA della futura comunità: si tratta cioè del rapporto tra *apostoli* (guide della comunità), *servizio* (“vita data per”) ed *eucaristia*”<sup>10</sup>. Gesù infatti parla di “primato del servizio” e del “servizio come espressione del primato” e la sua non è una indicazione di tipo ascetico, ma di tipo “culturale”. Quanti fanno parte della “*kl?ronomía tou theou*” e intendono primeggiare, lo possono fare esclusivamente attraverso il servizio; se no, non si distinguono in nulla dagli “*arkontes t?n ethn?n*” (*Mt 20,25*). Luca e Giovanni inseriscono il tema del servizio (rispettivamente *diakonía* e *douléia*) nel contesto dell’ultima cena quasi ad accentuarne la valenza metectica. Il servizio come regola di vita, ossia il “dare la vita gli uni per gli altri”, non è concepibile se non alla luce e nella partecipazione all’azione del liturgo Gesù Cristo.

“Il sacrificio del Figlio dell’uomo “venuto per servire” cambia la natura dell’autorità esercitata nelle Chiese. Queste manifestano la loro originalità di Chiese di Dio attraverso il nuovo tipo di relazioni che si instaura nel loro seno. Una tale autorità è paradossalmente un servizio a favore della libertà dei credenti: costoro, liberati dalle “autorità” (*exousiai*) alienanti attraverso il riconoscimento della sola autorità di Cristo... sono resi liberi di amare mentre si fanno servi gli uni degli altri”<sup>11</sup>. A questo punto appare in tutta la sua forza il rapporto *liturgia-servizio* costituito da Gesù Cristo: l’*‘ebed YHWH* e il *sommo sacerdote* per eccellenza, e dunque il *Liturgo* “per le moltitudini”. Questa acquisizione culturale di grande rilievo richiede un approfondimento pragmatico, più che teorico. E se, alla luce degli eventi della storia, i “capi della nazioni” si sono presi la loro bella rivincita, ciò non toglie che il percorso ermeneutico indicato da Gesù sia quello autentico e dunque ad esso ci si deve creativamente uniformare. In più, mantenendo questa traiettoria ermeneutica e pragmatica, molte questioni teologico-liturgiche emerse nel corso della storia appaiono in tutta la loro non-pertinenza (o addirittura devianza). Tra queste anche quella relativa alla contrapposizione “chierici-laici”, con tutti i corollari specificatamente liturgici.

**III - Sviluppi del rapporto cultura-liturgia** – La → *Storia della liturgia* mostra il percorso tracciato dal dialogo secolare tra cultura e liturgia. Il bisogno di trovare una lingua e un vocabolario nomenclatore per mediare i contenuti della nuova liturgia cristiana, sforzo testimoniato dalla ricerca di Tertulliano o dall’impegno teologico dei primi concili (Nicea, Costantinopoli, Calcedonia); l’accettazione del quadro di riferimento di provenienza imperiale come modello strutturale e “teologico”; il bisogno di garantire le scelte fatte, definendole “tradizione”, anche se

non scritta e recente, come si legge nel *Sullo Spirito Santo* di Basilio di Cesarea (cap. XXVII), queste sono alcune delle scelte “culturali” operate dalla chiesa agli albori della sua organizzazione.

Poiché la mediazione cristiana passa necessariamente attraverso la pratica liturgico-sacramentale, nascono famiglie liturgiche varie all’interno delle quali si enucleano modi diversi di celebrarne i riti.

Quanto si è verificato con Costantino, tornerà ad attuarsi con il dominio carolingio. Tra questi due momenti storici si ha la fase di massima creatività liturgica e di vitalità culturale legate a personaggi di spicco, dotati di abilità pastorale e grande sensibilità eucologica (Ambrogio, Leone Magno, Gelasio, Vigilio, Gregorio Magno...).

Benedetto di Aniane sente la necessità di adattare il materiale liturgico importato da Roma (il *Gregoriano adriano*) con formulari locali da utilizzare *ad libitum*. Questa operazione di importazione e di diffusione attraverso ricopiatura mette fine alla cultura liturgica *orale* in occidente e all’esistenza di una cultura liturgica *locale*. I materiali rielaborati saranno poi riportati a Roma e diventeranno materia prima per la *cultura liturgica dell’uniformità*, basata sul libro unico per tutti. La sola area di creatività sarà quella lasciata alla pietà popolare spontanea e talvolta quasi-eterodossa. Questo andamento, durato secoli, ha condotto a una stratificazione e ad un consolidamento di tradizioni liturgiche deviate rispetto al progetto originale. E quando, sotto la spinta del → *Movimento liturgico*, con la *Mediator Dei* (Pio XII, 1947) si vorrà tentare un primo passo di riforma della liturgia, ci si troverà di fronte a enormi difficoltà per coniugare posizioni in forte contrapposizione. Difficoltà ancora presenti nella cultura clericale contemporanea e che sono destinate a estinguersi molto lentamente.

In questi secoli si assiste ad una separazione sempre più netta tra la vita quotidiana e la vita liturgica: la pratica dei sacramenti, finalizzata alla salvezza dell’anima in un aldilà ultraterreno, ha effetti molto limitati verso l’al di qua socio-culturale della vita di tutti i giorni. L’aspetto metecico della liturgia – che dovrebbe illuminare la “simbolica” liturgica – è stato dunque posto tra parentesi, se non perso. Ne è derivato un soggetto antropologico che, quanto a *religio*, è schizofrenico e in cui le tre componenti: *lex credendi-lex orandi-lex vivendi* non solo non sono più comunicanti, ma sono impazzite in un’autarchia solipsistica. Si tratta di dati che nell’anamnesi finalizzata ad una diagnosi della situazione attuale non si possono ignorare. La cronicità della post-modernità cristiana ha dunque radici in una modernità intaccata da patologie endemiche.

Nell’ultimo secolo del secondo millennio la chiesa si è aperta al mondo in modo del tutto nuovo. Ne ha colto le diversità, le contraddizioni; forse ne ha avuto anche una certa paura, ma ha capito nuovamente che deve convivere con “questo” mondo, perché essa esiste in sua funzione. Il Vat. II si pose storicamente come l’incontro della chiesa con il mondo, come riscoperta della ministerialità della chiesa nei confronti del mondo: “lo scopo principale di questo concilio è l’approfondimento e la presentazione della dottrina in modo che risponda alle esigenze del nostro tempo” (“*ea ratione pervestigetur et exponatur quam tempora postulat nostra*”)<sup>12</sup>. Il Vat. II è di per sé un evento culturale entrato nella storia del mondo contemporaneo e della chiesa del secondo millennio. Nato dalla cultura recente, è stato capace di interpretare meta-culturalmente la natura culturale della chiesa: il suo essere *nel* mondo ma non *del* mondo.

**IV - Cultura e Vat. II** – Alla fine del concilio, la chiesa ha offerto il suo punto di vista sul mondo, entrando esplicitamente in dialogo con esso mediante la costituzione pastorale *Gaudium et spes*. In essa sono state passate in rassegna le tematiche di maggiore attualità per l’azione pastorale, e la cultura le tocca tutte trasversalmente. La *GS* dedica alla *cultura* il cap. II della seconda parte (*GS* 53-62), ossia quella riservata ad “alcuni problemi urgenti”. Dopo tanti anni dalla redazione del documento, ci si può chiedere se la cultura sia ancora un “problema urgente”, in che forma lo sia e – tenendo conto dell’interesse specifico di questo *Dizionario* – quali fossero i rapporti che intercorrevano tra liturgia e cultura. La *GS* non è l’unico documento conciliare che si sofferma a trattare della cultura (cfr. *LG* 13,17,36; *OE* 5; *AG* 11,16,18,21,22,26,40); ma è l’unico che lo fa in un modo tutto speciale.

1. LA “CULTURA” NELLA *GS* - Si può affermare che a proposito della cultura, esistono due anime nella *GS*: una decisamente “umanistica” che mette al primo posto l’uomo (“*homo auctor*

culturae”); e una “cristiana” che distingue i cristiani dal resto degli uomini e che crea ponti tra i due mondi (“de multipli inter bonum nuntium Christi et culturam humanam connexion”). Non è poco lo sforzo che la costituzione pone in atto per superare ogni contrasto e distanza che derivano da tale concezione e che a ogni piè sospinto vengono a galla. In questo la *GS* rispecchia i contrasti del tempo nel quale è stata redatta e rende facile la messa a fuoco del concetto di cultura cui si riferisce.

Un primo sforzo fu certo di tipo linguistico dal momento che si dovette esprimere in una lingua morta, il latino, il contenuto della parola “cultura”. Si ricorse ad una parafrasi: “humanus civilisque cultus” (*GS* 53,58,60,62) – di per sé fortemente acculturata –, ma si adottò pure il termine *cultura* nell’uso che ne faceva la lingua corrente.

Se si cerca un’idea di cultura nella *GS* si scoprono quindi varie accezioni, come vari sono i modelli che appaiono qua e là senza un ordine preciso. In *GS* 56, ad esempio, ove si enumerano una serie di antinomie intrinseche allo sviluppo recente della cultura, si possono mettere su due colonne i progressi e le rispettive difficoltà che ne derivano e vedere alla fine in quanti modi è stata intesa la cultura.

<i>PROGRESSI</i>	<i>DIFFICOLTÀ</i>
1. intensificati rapporti culturali che dovrebbero condurre a un vero e fruttuoso dialogo tra classi e nazioni	• turbamento della vita delle comunità
2. promozione del dinamismo e dell’espansione della “nuova cultura”	• sovvertimento della sapienza dei padri
3. cultura nata da sviluppo scientifico e tecnico	• pericolo per l’indole propria di ciascun popolo
4. rapida e crescente dispersione ( <i>dispersio</i> ) delle scienze particolari	• perdita della viva fedeltà verso il patrimonio delle tradizioni
5. specializzazione e complessità	• armonizzazione con la formazione intellettuale alimentata da studi classici
6. autonomia della cultura	• necessità di farne la sintesi
	• mantenimento della facoltà di contemplare
	• mantenimento della facoltà di ammirare
	• per raggiungere la sapienza
	• diffusione e partecipazione dei beni della cultura a tutti gli uomini
	• caduta in un umanesimo puramente terrestre e avverso alla religione

In questa descrizione sono presenti le definizioni classiche di cultura, intesa sia come *Kultur* che come *Bildung*, ossia come *civiltà* e come *formazione intellettuale*. Ma ci sono anche quella di “scienza e tecnica” sinonimo di *cultura moderna* (il “progresso”), in contrasto con la *cultura umanistica*. Ciò consente di affermare che per la *GS* c’è la “cultura tradizionale” del passato (“*sapientia maiorum*”, “*haereditas traditionum*”, alimentata dagli “studi classici”); e c’è una “cultura contemporanea” (frutto del progresso scientifico e tecnologico), da accettare, ma a condizione “...*quin fidelitas viva erga traditionum haereditatem pereat*” (*GS* 56). In questo coacervo di “cultura scientifica” sono mescolati: il dominio sulla natura, la negazione della contemplazione del creato, l’opposizione al raggiungimento della sapienza. È questa una cultura intesa come proprietà individuale non condivisa e che si trasforma facilmente in strumento di dominio, in contrasto con la religione, secondo una progressione facilmente immaginabile di scienza *contro* fede; scienziato *contro* teologo; uomo *contro* Dio; terra *contro* Cielo.

Una definizione esplicita di cultura, la *GS* l’aveva offerta subito ed era di tipo strumentale: “Con il termine generico di *cultura* si vogliono indicare tutti quei mezzi con i quali l’uomo affina e esplica le molteplici sue doti di anima e di corpo, procura di ridurre in suo potere il cosmo stesso con la conoscenza e il lavoro; rende più umana la vita sociale sia nella famiglia che in tutta la società civile, mediante il progresso del costume e delle istituzioni; infine, con l’andare del tempo, esprime, comunica e conserva nelle sue opere le grandi esperienze e aspirazioni spirituali affinché possano servire al progresso di molti, anzi di tutto il genere umano” (*GS* 53). Ovviamente più che di mezzi si tratta di azioni – come spiega immediatamente *GS* – che fanno dell’uomo un “essere



culturale”. Questo concetto si innesta in quello espresso in GS 55 e che vede nell’uomo l’*“artifex et auctor culturae”*. Si tratta di un’ulteriore definizione per la quale la cultura non è solo un “mezzo”, ma è uno stato di vita conquistato e raggiunto, paragonabile a ciò che in precedenza il testo aveva qualificato come “usanze tradizionali” o “ambiente storicamente definito” (GS 53).

Se per un verso si asserisce che la chiesa non si riconosce in alcuna cultura (GS 58), *implicitamente* si affermava che tutte le culture prima o poi si devono riconoscere nella chiesa. Appare dunque tendenziosamente “etnocentrista”, in GS 58, la descrizione di una chiesa che nel corso dei secoli, procedendo con imperturbabile sicurezza, *“diversarum culturarum inventa adhibuit”* per diffondere e spiegare il messaggio cristiano, per studiarlo e approfondirlo, e per meglio esprimerlo nella *vita liturgica* e nella vita della multiforme comunità dei fedeli. Se è vero che la chiesa si è servita delle differenti culture, è altrettanto vero che non poche volte le ha assolute dopo essersene appropriata. Proprio per questo durante il dibattito conciliare il card. Lercaro ebbe ragione di denunciare che “la chiesa ha sempre detto di non voler identificare né se stessa, né la propria dottrina, con un determinato sistema culturale, con una certa filosofia o teologia; ma finora questa distinzione è stata una distinzione più di diritto che di fatto. È venuta l’ora di separare sempre più, di fatto, la chiesa e il suo messaggio essenziale da un determinato sistema culturale, la cui universalità e perennità, invece, molti uomini di chiesa ancora troppo rivendicano, mossi da spirito di possesso e di sufficienza...”<sup>13</sup>. E quando nella GS si legge che la chiesa è “fedele alla propria tradizione e nello stesso tempo cosciente della sua missione universale” (GS 58), si deve prendere atto che sono precisate due realtà distinte (fino all’aporia) e nel contempo convergenti. Che la chiesa, cioè, ha radici culturali definite che non si possono eludere, e che anzi, per la loro referenzialità, vanno costantemente studiate e verificate proprio in vista della missione universale e proprio per non vanificarla. Ma quali possono essere queste radici, questa “tradizione propria”, se non il dato cristologico, ossia il fondamento nella incarnazione di Cristo da cui la chiesa attinge ogni sua legge? La chiesa dunque, ha una sua “cultura”: quella evangelica, radicata nell’azione trinitaria storico-salvifica e da essa deriva i metodi e i contenuti per la propria missione. È quanto si può evincere – oltre che dalla parte II., 1. e 2. del presente lemma – anche dal *background* della frase di Pio XI, riportata nella nota 7 di GS 58. Il pontefice asseriva che: “il ne faut jamais perdre de vue que l’objectif de l’Eglise est d’évangéliser et non de civiliser. Si elle civilise, c’est par l’évangélisation”. Anche in questo caso si tratta di un’ottima affermazione di principio, ma che non sempre è stata applicata “di fatto”. Nell’attuare storicamente la sua “missione universale” la chiesa si è ben collocata nel mondo: ha civilizzato e si è lasciata civilizzare e non sempre ha brillato per “fedeltà alla propria tradizione”. A tutt’oggi la chiesa, nel suo manifestarsi agli occhi del mondo, mostra nettamente, quanto a cultura politica, la propria scelta “costantiniana”; è infatti annoverata tra gli Stati di questa terra ed ha un sovrano<sup>14</sup> con annessa una corte. E se oggi l’estensione geografica dello Stato è ridotta, non lo è certo per scelta, ma per una resa “storicamente avveduta” da parte di Pio IX e “ben retribuita” da parte di quell’abile diplomatico che fu il ministro Cavour.

“Tradizione” e “missione universale” sono le due polarità dell’edificio culturale che la chiesa è tenuta a costruire coniugando la propria cultura con quelle del mondo. Compito tutt’altro che facile.

Negli ultimi numeri che la GS dedica ai doveri dei cristiani circa la cultura, questa è intesa in modo molto vario: alfabetizzazione, riconoscimento di diritti, educazione, istruzione popolare o volgarizzazione, attività culturali per il tempo libero ecc. (GS 60-61).

Nel numero conclusivo invece (GS 62) si prende atto che la *“compositio”* tra cultura e formazione cristiana procede con difficoltà. Tale stato di cose, tuttavia, può essere di stimolo per la teologia e per la pastorale, sia quanto a metodo di indagine che nella fase della mediazione dei contenuti. L’ultimo paragrafo si risolve in un invito alla comunione e all’attenzione ai tempi e agli uomini (gli *altri*, quelli che non sono annoverabili tra i *fideles*) per valorizzare cristianamente i progressi della scienza e della tecnica.

Molte scelte messe in atto per la istruzione di questo *Dizionario* sono risposte positive a questo invito, ma resta ancora molto da fare circa l’applicazione di questa nuova cultura perché sia fruttuosa anche nel campo della pratica e della → comunicazione liturgica.

2. LITURGIA E CULTURA NELLA GS - Nel primo documento che i Padri conciliari hanno approvato esistono richiami al rispetto delle culture (SC 37-39, → *Inculturazione*, IV)<sup>15</sup>. I Padri hanno stigmatizzato ogni imposizione orientata ad ottenere una rigida uniformità (“*rigidam unius tenoris formam*”, SC 37) e a sacrificare lo spirito e i costumi dei popoli; anzi, hanno affermato che la chiesa è disposta ad annettere (“*admittit*”) nella pratica liturgica ciò che non è irrimediabilmente inquinato da errori e superstizioni (*ibid.*). Hanno invocato una unità di sostanza (“*substantiali unitate*”) con il Rito romano, ma lasciando le porte aperte a eventuali *varietates* nei libri liturgici (SC 38), conservando alle competenti autorità il compito di “*aptationes definire*” (SC 39).

Nell’ultimo documento conciliare approvato dai Padri il percorso è ovviamente inverso: dalla cultura alla liturgia. In GS 57 si ha un primo riferimento indiretto alla liturgia. Vi si afferma che l’uomo, e con lui l’intera famiglia umana, applicandosi allo studio delle varie discipline e dunque costruendo la propria cultura, è favorevolmente predisposto nei confronti di una visione *universale* delle cose e viene a trovarsi così in una situazione di più facile illuminazione da parte della sapienza di Dio increata. Per ciò stesso “*animus hominis, a rerum servitute magis solutus, expeditius ad ipsum Creatoris cultum et contemplationem evehi potest*”. È la faccia positiva di quanto in GS 56 era stato indicato tra le difficoltà (cfr. *schema 1*, 4). Il *cultus* di cui si parla qui andrebbe allora messo in parallelo con l’*admiratio* di GS 56? C’è, dietro a questa impostazione, un’aspirazione neo-agnostica tendente alla “*the?ría*” pura e che lascia in secondo piano la “*pr?ksis*” postulata da Origene (*In Lucam fragm.* 39 [GCS 9, 252,2])? È un modo di considerare i fatti forse un po’ troppo “ascetico” ma certo suggestivo. Accomunare culto e contemplazione significa orientare pesantemente l’interpretazione dei due atti e condizionarla fino a correre il rischio di inibire la componente più umana del culto.

Un secondo richiamo alla liturgia si ha nel già citato n. 58. Il nucleo tematico di GS 58 si riferisce al costante adattamento del *nuntium salutis* divino alla cultura delle diverse epoche storiche. La chiesa si sarebbe comportata allo stesso modo (*pariter Ecclesia*) nei confronti del *nuntium Christi*: 1) quando lo ha diffuso e spiegato nella predicazione e 2) quando lo ha studiato e approfondito per meglio esprimerlo “*in celebratione liturgica*” e nella vita della comunità dei fedeli. In realtà c’è un abisso tra il rapporto “Dio-cultura” e il rapporto “chiesa-cultura”; mentre Dio si è “adattato” alle culture, la chiesa ha “sfruttato” le culture; così la chiesa ha utilizzato le culture per mediare il *nuntium Christi* tramite la “celebrazione liturgica”. Nel caso specifico del rapporto → *Bibbia e Liturgia*, per giungere alla situazione irenicamente descritta in GS 58, si sono dovuti attendere i *Movimenti* biblico e liturgico di questo secolo<sup>16</sup>. L’affermazione della Costituzione dev’essere intesa dunque in termini di obiettivo ideale o al massimo di progetto futuro. La chiesa, tuttavia, non si limita ad usare le culture, ma, in quanto mediatrice del “*bonum nuntium Christi*”, stimola ed educa l’uomo e tale azione la compie anche tramite l’azione liturgica. È evidenziata in questo modo l’azione acculturante – più che inculturante – da parte della chiesa. La tentazione etnocentrista, di cui già s’è detto e che le sue radici in questo ambito, ha condizionato non poco il rapporto “celebrazione liturgica-cultura”.

In GS 62, dedicato ai conflitti esistenti tra cultura e fede, si accenna ai rapporti tra la chiesa e gli artisti e all’opportunità di accoglienza che le nuove tendenze artistiche devono poter ottenere negli edifici di culto allorché “con un linguaggio adeguato (*modo dicendi accomodato*) e conforme alle esigenze liturgiche, innalzano lo spirito a Dio” (cfr. SC 123). È il rapporto → “arte e liturgia” a venir chiamato in causa, e si chiede all’arte di mettersi al servizio del dialogo teantropico in ambito comunitario, rinunciando a porre al primo posto in modo esclusivo il genio dell’artista. È un rapporto nel quale troppe volte la chiesa si sente a disagio e soffre di un motivato complesso di inferiorità. Troppi edifici, opere pittoriche, musive e scultoree, arredamenti, indumenti, oggettistica, libri liturgici sono abbandonati all’estro degli artisti da parte di organismi ecclesiastici cronicamente impreparati e liturgicamente ignoranti. All’artista che chiede consiglio, spesso non si è in grado di offrire e spiegare neppure la normativa vigente.

Pur essendo l’ultimo documento del Vat. II, la GS ha una visione abbastanza limitata della liturgia e forse per questo ne prospetta una trattazione “culturalmente” povera. Nominata più

volte, la liturgia non è mai collocata in un preciso rapporto con la cultura se non quello di “campo di applicazione” o di aiuto spirituale (GS 52) assieme ad altri.

**V - La “celebrazione”, luogo d’incontro tra liturgia e cultura** – Nella cultura la posizione dell’uomo è centrale. È vero, infatti, che non c’è l’uomo senza la cultura, ma è soprattutto vero che non c’è cultura senza uomo. Dio ha riconosciuto all’essere umano (uomo e donna) la predominanza sul creato. La cultura – si è detto – potrebbe essere intesa come la continuazione dell’attività creatrice di Dio da parte umana, la messa a frutto e la valorizzazione delle potenzialità presenti nell’uomo. Da allora le culture umane si sono trasformate in un dato vivo, capace di integrazione, di mutazione e di progresso; esse formano il quadro di riferimento per gli uomini, sono luogo di incontro e di differenziazione. Nasce da queste riflessioni la codificazione di un diritto alla libertà religiosa, la quale “non si fonda su una disposizione soggettiva della persona, ma sulla sua stessa natura” (DH 2)<sup>17</sup>. Collegata alla garanzia della libertà religiosa c’è la creazione di mezzi per l’esercizio di tale diritto e l’adempimento di quei doveri che il diritto acquisito postula.

È questo il prodotto di una nuova concezione etica che non si accontenta di principi astratti, ma si basa su dati di fatto che riguardano la “persona” e che da tali dati deriva la sua impostazione. Il passaggio dalla discussione sui principi alla determinazione dei diritti-doveri delle persone ha avuto un influsso positivo anche sulle scienze liturgiche e in modo del tutto speciale sul “dato di fatto” liturgico per eccellenza costituito dalla “celebrazione liturgica”. Essa è il contesto e l’azione che permette alla “persona-fedele” (*anthropos-fidelis*) di vivere pienamente l’*actuosa participatio* sia come diritto che come dovere. La celebrazione è anche il dato visibile della cultura liturgica in atto. Proprio per questo essa diviene il luogo in cui la storicizzazione del mistero e la manifestazione ostensibile della cultura cristiana si fa evento, ed è paragonabile, tanto per intenderci, al “venite e vedete...” evangelico (Gv 1,39) applicato alla liturgia in termini *anamnetici*.

Per l’osservatore esterno, la celebrazione liturgica può apparire come la testimonianza di una cultura robusta e convinta; ma possono esistere casi in cui essa si mostra come l’espressione di una mera tradizione folcloristica mantenuta in vita faticosamente e stancamente; né più né meno di quanto avviene per quei riti-spettacolo che sono messi in scena per i turisti in certi paesi “esotici”.

La celebrazione è in tal senso l’aspetto fenomenologico della liturgia. E se non si può identificare la liturgia con la celebrazione, non si può ignorare che attraverso lo studio della celebrazione è possibile cogliere la *cultura liturgica* della comunità. È innegabile infatti la reciproca influenza tra la celebrazione e la cultura religiosa del cristiano, e, in un contesto di maggiore ampiezza, tra cultura dominante e prassi celebrazionale.

Per sapere con buona approssimazione ciò che il popolo di Dio (*chierici e laici*) intende per liturgia, si possono dunque osservare e studiare le diverse celebrazioni. Né ci si può stupire che altri lo faccia e, con lo stesso metodo con cui si osservano scientificamente le ritualizzazioni di altre manifestazioni religiose; né gli si può impedire che tragga dai risultati delle osservazioni le conclusioni necessarie e coerenti. È normale che l’antropologo, studiando con l’aiuto del sociologo e dello psicologo il fenomeno “celebrazione liturgica”, sia indotto a disegnare una mappa delle cripto-credenze, delle socializzazioni, dei modelli culturali e definisca l’immagine del Dio dei cristiani a partire dai comportamenti e dalle ritualizzazioni realmente posti in atto. Sono percorsi di ricerca utili anche all’osservatore “cattolico”, purché abbia il coraggio di riferirsi alla cultura liturgica reale, quella “di fatto”, e non si accontenti di analisi quantitative comportamentali che restano in superficie.

– *Celebrazioni multiethniche* - L’analisi della situazione non solo italiana, impone senza dubbio una maggiore attenzione al fenomeno della multiethnicità, perché non si ripeta in ambito liturgico-pastorale l’impreparazione spesso denunciata in quello sociale. Oltre a favorire la creazione di comunità che raccolgano i soggetti appartenenti alle etnie diverse, occorre pensare, nelle zone maggiormente interessate, all’integrazione delle etnie nella vita delle diocesi e delle parrocchie, evitando l’assistenzialismo e il paternalismo; senza dimenticare che accanto al fenomeno degli immigrati residenti ci sono anche i casi di mobilità<sup>18</sup>. L’ideale sarebbe passare da situazioni multiethniche a comunità multiculturali socialmente integrate, e la robusta base teologico-

culturale di ogni celebrazione liturgica dovrebbe favorire un tale passaggio. Qui si testano anche i punti nevralgici della formazione cristiana e si possono identificare le forze o le debolezze del tessuto pastorale. Non a caso, già in Gc 2 la “fede nel Signore della gloria” è valutata attraverso “l’opera di accoglienza del fratello *povero* (e con l’*abito sporco*) nella comunità” (*synag?gè*); e, con tutta probabilità, la *synag?gè* alla quale si riferisce Giacomo va intesa in senso tecnico, e cioè luogo di celebrazione comunitaria. I rischi di un *razzismo differenzialista*, denunciati da Ferrarotti<sup>19</sup>, e di una *intolleranza da cultura*<sup>20</sup> possono esistere anche per le celebrazioni liturgiche delle comunità cristiane.

Le celebrazioni liturgiche non sono che la punta di un iceberg; esse hanno un *prima* e un *dopo* celebrativo che è al di là del momento e del luogo nel quale si svolge materialmente la celebrazione e che vede i cristiani impegnati a diretto contatto con la vita di tutti i giorni e in ambienti vari, nei quali il cristiano incontra gruppi diversi che lo impegnano in dialoghi di tipi interreligioso (con altre confessioni) o ecumenico (con cristiani non cattolici).

La chiesa, in quanto “gruppo di appartenenza” protettivo, può barattare la propria missione in cambio del potere che le deriva. Fare l’elemosina, ma non rendere il povero autosufficiente; distribuire “grazia sacramentale”, senza insegnare il senso dei sacramenti; imporre regole morali, ma non indicare la strada per comprenderle e apprezzarle, sono comportamenti eterodirettivi che, oltre a non sollecitare autonomia di coscienza nel cristiano, generano in lui – così poco abituato a scegliere e risolvere problemi – diffidenza e paura nei confronti del “nuovo” e del “diverso”.

Sono questioni reali che lo studio della liturgia, applicato alla celebrazione, pone in drammatica evidenza. Ma la “cultura” liturgica ha le sue difese.

– *Influenza socioculturale della celebrazione liturgica* - A che cosa può servire la liturgia se di fronte a problemi specifici non ha nulla da dire?

Sia il credente cristiano che quanti si avvicinano alla celebrazione cristiana per i più svariati motivi devono poter sperimentare la cultura di Cristo (→ sopra II., 1). La celebrazione si pone come luogo di educazione, di trasmissione, di azione e di costruzione culturale. Si può parlare di “credibilità” della celebrazione quando essa può contare su una continuità, su un seguito di efficacia in quella realtà che è stata definita con il verbo *methékhein*. L’impegno e la responsabilità dei pastori, delle comunità e dei singoli cristiani ne è la conseguenza ma anche la premessa indispensabile. Tale azione, la chiesa la orienta sia verso se stessa che verso il mondo: la celebrazione è luogo di esperienza e di rafforzamento della cultura cristiana, ma anche luogo di ostensione di tale cultura al mondo, inizio di quell’impegno di testimonianza che viene stemperato escatologicamente *nella* e *dalla* vita di ogni fedele.

Per celebrazione non si intende solo quella eucaristica o quelle collegate ai sacramenti; ci sono altre celebrazioni che conducono a queste e che stabiliscono una gradualità e diversificazione delle esperienze nel rispetto della cultura degli “attori”. Anche per i pastori e per gli animatori in genere si chiede un’educazione a una cultura della gradualità e della diversificazione che sappia stimolare la creatività e la sensibilità. L’idea di ministerialità (la *cultura del servizio* mutuata da Cristo), è una proposta culturale che la celebrazione semina nel mondo di oggi e che è destinata a portare il suo frutto ponendosi in linea con la *traditio* cristiana.

La rilettura di *Atti* 13,1-3 aiuta a riflettere sulla dinamicità o meno delle comunità cristiane che celebrano la liturgia: sono esse esclusivamente nicchie di protezione a tenuta sociale, o luogo di azione prima centripeta e poi anche centrifuga e dunque missionaria? La comunità di Antiochia è un modello di comunità *synag?gè* (nel digiuno e nella liturgia, “qui i discepoli per la prima volta sono chiamati cristiani” cfr. At 11,26), sensibile allo Spirito (epicletica), disponibile all’azione missionaria alla quale lo Spirito la indirizza.

La celebrazione, pur nella sua struttura ripetitiva e mai definitiva, educa alla *paroikía* e orienta all’escatologia; libera dalla dipendenza del contingente e apre l’orizzonte dell’uomo contemporaneo ad una socialità non solo terrena e al meta-culturale.

[→ Inculturazione; → Adattamento; → Antropologia culturale]

NOTE – <sup>1</sup> Cfr. A.M. Triacca, *Le mariage chrétien où l'“anthropos” devient toujours plus “fidelis”*. *Contribution à un chapitre de l'anthropologie liturgique* in Triacca A. M. - Pistoia A. (a cura), *Liturgie et anthropologie*. Conférences de Saint-Serge, XXXVI<sup>e</sup> Semaine d'études liturgiques, Paris, 27-30 juin 1989, CLV- Liturgie, Roma 1990, 245-272 - <sup>2</sup> Cfr. T. Tentori, *L'antropologia culturale*, in Babolin A., *Le scienze umane in Italia oggi*, Il Mulino, Bologna 1971, 143-171, in part. 145-146 - <sup>3</sup> M. Kehl, *La Chiesa. Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995, 109-115 - <sup>4</sup> Un utile bibliografia si ha in E. dal Covolo - F. Bergamelli - E. Zocca - M.G. Bianco, *Laici e laicità nei primi secoli della chiesa*, Paoline Editoriale Libri, Milano 1995, 35-43 - <sup>5</sup> Y.M.-J. Congar, *Sacerdozio e laicato di fronte ai loro compiti di evangelizzazione e di civiltà*, Morcelliana, Brescia 1966, 229. Eppure il laico Costantino ebbe una buona accoglienza quando nel 325 organizzò il concilio di Nicea: non era battezzato, ma era stato imperatore munifico verso la chiesa - <sup>6</sup> M. Kehl, *La Chiesa...*, 109 - <sup>7</sup> A. Faivre, *I laici alle origini della Chiesa*, EP, Cinisello Balsamo (MI) 1986, 18 - <sup>8</sup> Cfr. J. Delorme, *Diversità dei ministeri secondo il Nuovo Testamento* in Idem (a cura), *Il ministero e i ministeri secondo il Nuovo Testamento. Documentazione esegetica e riflessione teologica*, EP, Cinisello Balsamo (MI) 1977, 457-474 - <sup>9</sup> Tale la trattazione di E. Cattaneo nella parte introduttiva del suo, pur importante, *I ministeri nella chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Paoline Editoriale Libri, Milano 1997, 41-57 - <sup>10</sup> *Ibid.*, 45-46 - <sup>11</sup> J. Delorme, *Diversità dei ministeri secondo il Nuovo Testamento*, 473 - <sup>12</sup> Giovanni XXIII, *Discorso di apertura del Concilio*, in *EV/1,55\** - <sup>13</sup> C. Moeller, *La promozione della cultura* in G. Baraúna (a cura), *La Chiesa nel mondo di oggi*, Vallecchi, Firenze 1966, 372-427, in part. 402 - <sup>14</sup> Così recitano gli *Annuari Pontifici* ufficiali, fino all'anno corrente 1998 - <sup>15</sup> Recentemente ripresi in esame nella *IV Istruzione* per una corretta applicazione della Costituzione conciliare sulla Sacra Liturgia (nn. 37-40): *La Liturgia romana e l'inculturazione*, pubblicata nel 1994 dalla Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti - <sup>16</sup> Sull'argomento si legga anche G. Fragnito, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Il Mulino, Bologna 1997; e P. Grelot, *Il rinnovamento biblico nel ventesimo secolo. Memorie di un protagonista*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1996 - <sup>17</sup> Affermazione tutt'altro che ovvia, almeno per la storia della chiesa. Cfr. P. Pavan, *Libertà religiosa* in S. Garofalo (dir.), *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, UNEDI, Roma 1969, 1278-1288, in part. 1282, B-C, ove si dice che il riconoscimento della dignità della persona come diritto è per la chiesa un'acquisizione relativamente recente - <sup>18</sup> Su questo tema si vedano i *Quaderni Universitari* pubblicati dalla Pontificia Commissione Migrazioni e Turismo nella serie *On the Move* (nn. 33, 38, 39, 41) e ora nella collana *Senza frontiere*, Messaggero, Padova - <sup>19</sup> Cfr. F. Ferrarotti, *Osservazioni preliminari su razza, cultura, pregiudizio* in M.I. Macioti (a cura), *Per una società multiculturale*, Liguori, Napoli 1995, 23-38 - <sup>20</sup> Parafrasi del titolo dello studio *L'intolleranza dei colti* in E. Pugliese (a cura), *Razzisti e solidali*, Ediesse, Roma 1993.

BIBL. – S. Bertelli - G. Crifò, *Rituale, cerimoniale, etichetta*, Bompiani, Milano 1985 [sono raccolti testi di Aa.Vv. sull'argomento] - K. Bock Philip, *Antropologia culturale moderna*, Einaudi, Torino 1978 - G.P. Bof (a cura), *Antropologia culturale e antropologia teologica*, EDB, Bologna 1994 - M. Dhavamony, *Teologia delle religioni. Riflessione sistematica per una comprensione cristiana delle religioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997 - U. Fabietti, *Storia dell'antropologia*, Zanichelli, Bologna 1991 - *Euntes Docete*, NS 51/1, 1998, numero monografico su “missione e cultura” - M. Farrugia (a cura), *Universalità a cristianesimo. In dialogo con Jacques Dupuis*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1996 - M. Harris, *Antropologia culturale*, Zanichelli, Bologna 1990 - V. Hell, *L'idée de culture*, PUF, Paris 1981 - F. Jesi, *La festa. Antropologia, etnologia, folklore*, Rosenberg & Sellier, Torino 1977 - C. Kluckhohn - A.L. Kroeber, *Il concetto di cultura*, Il Mulino, Bologna 1982 - R.T. Lowie, *The History of Ethnological Theory*, Holt-Rinehart, New York 1960<sup>7</sup> - M.I. Macioti

(a cura), *Per una società multiculturale*, Liguori, Napoli 1995 - R.E. Leach, *Culture e realtà* in M. Piattelli Palmarini (a cura), *Livelli di realtà*, Feltrinelli, Milano 1987<sup>2</sup> - R. Leach E., *Cultura e coesione sociale*, (*Culture and Social Cohesion: An Anthropological Point of View*) in G. Musio (a cura), *La scienza dell'uomo. I problemi dell'antropologia culturale*, Dessì, Sassari-Roma 1972 - M. Metzger, *Storia della liturgia. Le grandi tappe*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1996 - C. Moeller, *La promozione della cultura* in G. Baraúna (a cura), *La Chiesa nel mondo di oggi*, Vallecchi, Firenze 1966, 372-427 - B. Neunheuser, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, CLV-Liturgiche, Roma 1983<sup>2</sup> - S. Piano, *San?тана-dharma. Un incontro con l'“induismo”*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1996 - P. Scarduelli, *Il rito. Dei, spiriti, antenati*, Laterza, Bari 1983 - T. Tentori, *L'antropologia culturale*, in A. Babolin, *Le scienze umane in Italia oggi*, Il Mulino, Bologna 1971, 143-171 - A.M. Triacca - A. Pistoia (a cura), *Liturgie et anthropologie. Conférences de Saint-Serge, XXXVI<sup>e</sup> Semaine d'études liturgiques*, Paris, 27-30 juin 1989, CLV-Liturgiche, Roma 1990 - A.M. Triacca - A. Pistoia (a cura), *Liturgie et Cultures. Conférences de Saint-Serge, XLIII<sup>e</sup> Semaine d'études liturgiques*, Paris, 25-28 juin 1996, CLV-Liturgiche, Roma 1997 - C. Tullio-Altan, *Manuale di antropologia culturale. Storia e metodo*, Bompiani, Milano 1973<sup>2</sup> - C. Tullio-Altan-M. Massenzio, *Religioni Simboli Società. Sul fondamento umano dell'esperienza religiosa*, Feltrinelli, Milano 1998 in particolare la Parte seconda: *La prospettiva storico-ermeneutica*.

C. CIBIEN