

## Il futuro del cristianesimo. Una questione teologica.

di Carmelo Dotolo

Si potrebbe pensare che la domanda sulla identità del cristianesimo e sulla sua capacità di futuro non sia, *strictu senso*, di pertinenza teologica, ma tutt'al più ascrivibile al campo della sociologia della religione. Attardarsi sulle analisi del *come* il cristianesimo possa esibire la propria specificità all'interno di una situazione storica connotata da una accelerazione delle trasformazioni culturali, sembrerebbe non intaccare l'orizzonte del *perché*; o, almeno, non direttamente, vista l'alternanza e l'oscillazione delle ermeneutiche sociologiche alle prese con una molteplicità di varianti che rendono complessa la configurazione di quel *sistema di senso* che rappresenta il religioso in genere, e il cristianesimo in particolare<sup>1</sup>.

Nondimeno, una attenta analisi alle connotazioni storiche assunte dal movimento cristiano lascia emergere la fragilità semantica del termine cristianesimo, non riducibile ad una univocità di senso, per il fatto che in esso convergono dinamismi più articolati, segno che il termine denota e nomina una realtà dall'intricata trama di significati. Ne consegue una interessante dinamica di lettura che se da un lato mostra come le definizioni del cristianesimo siano segnate dalla intenzionalità a far emergere storicamente la "cosa" stessa del cristianesimo, dall'altro segnala la fatica di una approssimazione più adeguata dell'autocoscienza del cristianesimo a ciò che lo connota<sup>2</sup>. E' quanto già osservava K. Rahner circa la domanda sulla specificità del cristianesimo che, sebbene si sia radicalizzata nell'età moderna fino all'enfasi teoretica della questione della *essenza*, di fatto appartiene alla costituzione stessa del cristianesimo<sup>3</sup>, proprio per la sua non ovvietà. Non è casuale, infatti, la cautela metodologica che il teologo tedesco premetterà nell'introduzione al concetto di cristianesimo. Argomentando sulla tensione tra l'in-sé puramente oggettivo della realtà e l'idea distinta e chiara di essa, individua nella fatica del concetto la soglia sulla quale si possono incontrare la realtà e la sua esperienza esistenziale, nella convinzione che in tale fatica si avverte la fecondità dello scarto ineliminabile tra il conoscere e il conoscibile<sup>4</sup>. Senza dubbio, rimane una distanza tra la nervatura teologica della domanda sull'essenza e i fenomeni storici del cristianesimo, sebbene questi siano fenomenologicamente comprensibili dalla prospettiva socio-culturale. Tale tensione conoscitiva si coglie nella lettura che M. Seckler fa del cristianesimo, quando pone in relazione ermeneutica il principio identificativo del cristianesimo con il suo concetto culturale, fino a individuare quel principio normativo che serve a delineare un discrimine tra la peculiarità del cristianesimo e le sue manifestazioni storiche<sup>5</sup>. Ciò che risulta è l'oscillazione provocata dalla difficoltà di una *adaequatio* tra l'approccio storico e quello teologico, per il fatto che la stessa storia del cristianesimo mostra il significato di una *differenza* e *alterità* che dà a pensare proprio nel tentativo di circoscriverne la verità. Come annota G. Ruggieri "Questa «differenza» è alla radice

---

<sup>1</sup> Cf. le indicazioni metodologiche di D. HERVIEU- LÉGER, *Religione e memoria*, Bologna 1996, 39-69. Scrive: "Occorre tuttavia far notare che nessuna disciplina sociologica si confronta, come la sociologia delle religioni, con un oggetto la cui esistenza è appunto determinata dalla definizione che dà di se stesso, e la cui manifestazione dipende da questa autodefinizione: la religione sa e dice, in modo formalizzato, ciò che è la religione" (53).

<sup>2</sup> Per una introduzione articolata delle problematiche cf. G. RUGGIERI, *Cristianesimo*, in G. BARBAGLIO – G. BOF – S. DIANICH (edd.), *Dizionario di Teologia*, Cinisello Balsamo 2002, 322-354. Esempio della complessità in oggetto possono essere alcune recenti opere: H. KÜNG, *Cristianesimo*, Milano 1997; E. BISER, *Introduzione al cristianesimo*, Roma 2000; W. BEINERT, *Il cristianesimo. Respiro di libertà*, Brescia 2003.

<sup>3</sup> Rimane emblematica la trattazione di K. RAHNER, *Cristianesimo*, in ID. (ed.), *Sacramentum Mundi*, II, Brescia 1974, 706-734.

<sup>4</sup> Cf. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Cinisello Balsamo 4<sup>1990</sup>, 36-37.

<sup>5</sup> Cf. M. SECKLER, *Christentum*, in W. KASPER (ed.), *Lexicon für Theologie und Kirche*, II, Freiburg –Basel- Rom – Wien 1994, 1106-1117; 1112-1115, che parla di una complessità che esige una interrelazione dei criteri in vista di una delimitazione teologica del concetto di cristianesimo.

delle distinzioni che sono state introdotte lungo la storia, con l'avvertenza, ancora una volta, che la differenza è interna, e non è quella tra una essenza o definizione astratta e la sua realtà concreta”<sup>6</sup>

Ora, è proprio l'attuale fenomenologia culturale del cristianesimo che provoca la riflessione teologica a rimettere in gioco la comprensione di tale differenza come luogo di una ripresa della questione dell'essenza, fatto questo che solo ad uno sguardo superficiale potrebbe apparire estrinseco ai suoi parametri metodologici<sup>7</sup>. La stessa istanza di un mutamento di paradigma nella riflessione teologica è un dato che attraversa la vicenda teologica<sup>8</sup> nel Novecento, lasciando emergere la decisività del metodo nella sua capacità di coniugare, anche nella conflittualità, la novità del Vangelo con le domande della storia. Già all'inizio della stagione postconciliare W. Kasper nella rilettura del metodo teologico sosteneva che la forma della *quaestio*<sup>9</sup> rappresenta il contesto vitale della riflessione teologica, in virtù della sua capacità di porre interrogativi critici e radicali alla libertà dell'uomo e alle sue interpretazioni.

E' in questa attenzione che si iscrive la lezione del p. J. Wicks, per il quale il metodo teologico si alimenta dalla convergenza del *depositum fidei* e del *depositum vitae*<sup>10</sup>, in quell'inesausto processo di inculturazione della fede che rende interessante e splendida l'avventura teologica. “La teologia è per la vita”<sup>11</sup>, decisivo *locus theologicus* nel quale i ritmi della cultura esprimono la permanente vocazione dell'uomo a individuare una ermeneutica del senso della vita. Da questa angolatura, la riflessione teologica si esplicita nella responsabilità per la storia della ricerca dell'uomo, consapevole che una posizione a-situazionale<sup>12</sup> rischierebbe di chiudere il discorso teologico in un sistema ideologicamente chiuso. Il che non esonera la teologia da una certa inquietudine, né da una esperienza di inadeguatezza del suo compito, ma la rende consapevole della sua intenzionalità soteriologica che è anche politica e profetica<sup>13</sup>.

Se l'attenzione ai *contesti* storico-culturali è ineliminabile per un corretto metodo teologico, si può intuire come la questione del futuro del cristianesimo e della sua identità sia attraversata da un intricata intersezione di problematiche che hanno come denominatore comune un dato: quello di uno strano *déplacement* che, mentre dichiara la marginalità del cristianesimo nella organizzazione dell'esistenza, delinea una certa nostalgia per un mondo simbolico in grado di fornire orientamenti, risposte, parole che interpretino la molteplicità dei tentativi umani di accedere al segreto della

---

<sup>6</sup> RUGGIERI, *Cristianesimo*, 348.

<sup>7</sup> Sia sufficiente, in proposito, il richiamo alla centralità, nella riflessione teologica e teologico-fondamentale, della questione della *credibilità* dell'evento cristiano che attraversa storicamente la ricerca dell'uomo nell'elaborare visioni del mondo che rispondano alla sua inquietudine e *curiositas*. Per questo cf. R. FISICHELLA, *Credibilità ed ermeneutica della rivelazione*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La teologia della rivelazione*, a cura di D. VALENTINI, Padova 1996, 157-215. Va ricordato che in questa linea è storicamente importante il contributo della “Scuola dell'Università Gregoriana” (S. PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale. «Rendere ragione della speranza»* (1Pt 3,15), Brescia 2002, 35). Cf. M. CHAPPIN, *Dalla difesa al dialogo. L'insegnamento della teologia Fondamentale alla PUG, 1930-1988*, in R. FISICHELLA (ed.), *Gesù Rivelatore. Teologia Fondamentale*, Casale Monferrato 1988, 33-45.

<sup>8</sup> Si veda esemplificativamente H. KÜNG, *Teologia in cammino. Un'autobiografia spirituale*, Milano 1987, 192-231; G. LAFONT, *Orientamenti per la teologia del terzo millennio*, in *Hermeneutica* 1999, 49-70; R. GIBELLINI (ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Brescia 2003.

<sup>9</sup> Cf. W. KASPER, *Per un rinnovamento del metodo teologico*, Brescia 1969, 43; ID., *La prassi scientifica della teologia*, in W. KERN – H. J. POTTMEYER - M. SECKLER (edd.), *Corso di Teologia Fondamentale 4 Trattato di Gnoseologia Teologica*, Brescia 1990, 280-302.

<sup>10</sup> Cf. J. WICKS, *Il deposito della fede: un concetto cattolico fondamentale*, in FISICHELLA (ed.), *Gesù Rivelatore*, 100-119; *Deposito della fede*, in R. LATOURELLE - R. FISICHELLA (edd.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi 1990, 297-310; ID., *Introduzione al Metodo Teologico*, Casale Monferrato 1994, 95; 128.

<sup>11</sup> WICKS, *Introduzione al Metodo*, 129. Scrive ancora: “La teologia è al servizio di questa inculturazione della fede comune nell'offerta fatta da Dio di una nuova vita” (9). Si veda anche la panoramica storico-teologica nella voce *Tradition*, in *Catholicisme*, XV, Paris 1997, 185-199.

<sup>12</sup> Per una lettura più articolata cf. G. CANOBBIO, *Uno sguardo complessivo sulla teologia del '900*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Teologia e storia: l'eredità del '900*, a cura di G. CANOBBIO, Cinisello Balsamo 2002, 7-32; B. CHENU, *Nascita delle teologie dei Terzi mondi. Nuovo luoghi, nuove letture, nuovi metodi*, *Ibidem*, 87-133.

<sup>13</sup> Si veda l'icasticità dell'annotazione di C. DUQUOC, «Credo la Chiesa». *Precarietà istituzionale e Regno di Dio*, Brescia 2001, 192: “La testimonianza collettiva si costruisce sulla base di analisi delle società contemporanee”.

realtà. E' a questo livello che il futuro del cristianesimo si pone come questione teologica, per il fatto che investe la riflessione teologica nella sua responsabilità di *cogitatio fidei*, condizione necessaria perché il credere non deroghi alla concentrazione cristologica della verità. Il Vangelo enuncia e configura una *christliche Weltanschauung*<sup>14</sup> che si inserisce nei sistemi di senso della storia umana, proponendosi come stile di vita, riserva etica, progetto escatologico ed umanizzante. Solo a queste condizioni si delinea la possibilità di attivare movimenti di ricerca all'interno del cristianesimo che sappiano individuare itinerari in grado di mostrare la significatività del messaggio cristiano.

### 1 Il bisogno religioso, indicatore di ricerca di senso

Il panorama si presenta senza dubbio chiaroscuro. Ad una "erosione spontanea delle tradizioni cristiane"<sup>15</sup> e ad un indebolimento della fede, si affianca una inedita e paradossale affermazione del bisogno religioso come indicatore di ricerca di senso. Questione, quella del senso, che sembrava appartenere ad una certa retorica umanistica illusa di poter interpretare e dissipare l'opacità della storia commisurandola alle strategie della centralità dell'uomo e del suo intervento emancipante. Lo spaesamento della questione dell'uomo ha sancito l'apparente inutilità degli interrogativi di senso, mostrando come attardarsi sulla metafora, ritenuta ideologica, della identità dell'uomo e della sua soggettualità libera, è indice di una ingenuità nell'interpretare il mutamento e il disincanto operato dallo "slittamento verso modalità egocentriche dell'ideale dell'autorealizzazione"<sup>16</sup>. Corollario di tale illusione è l'emarginazione che la tecnica ha operato nei riguardi del libero gioco dell'io di gestire i circuiti del tempo e dello spazio. "Assistiamo così al declino dell'identità nella funzionalità e alla nascita di un «soggetto postumo», che definiamo tale perché non promuove azioni, ma scaturisce da quelle azioni che, essendo descritte e prescritte dalla logica del sistema, a sua volta condizionata dalle disponibilità delle strutture tecniche, sono sempre meno «azioni» e sempre più «funzioni»"<sup>17</sup>.

Ciò nonostante, il riemergere della questione del senso, anche nei labirinti che ne nascondono i possibili lineamenti, appella più che all'ineluttabilità della scomparsa, al vuoto di una presenza di cui la religione sembrerebbe esserne traccia, per quanto esile e stemperata. O, forse, rinvio ad un fondamento ulteriore come annota R. Fisichella: "Certo, senso incompiuto, ma non per questo impossibilitato a trovare nella propria identità i segni fondamentali di verità e libertà che favoriscono l'incontro con un senso originario e unico, vero fondamento dell'esistenza"<sup>18</sup>.

E' l'ipotesi che attraversa a più livelli la riflessione contemporanea, accomunata, per difetto o per eccesso, dallo stratificato ruolo che il religioso gioca nel continuo movimento di delineazione dell'identità socio-culturale. Esempio sintomatico è la riflessione del filosofo e saggista francese L. Ferry<sup>19</sup>, per il quale solo l'umanesimo si rivelerebbe capace di rispondere e soddisfare la questione del senso. Un umanesimo, però, che si nutre della lenta trasformazione della religione (e in particolare del cristianesimo) evidenziando come "la trascendenza non sia scomparsa a esclusivo vantaggio dell'ordine cosmico o dell'individuo sovrano, ma che si sia trasformata per accordarsi con i limiti che l'umanesimo moderno ormai le impone"<sup>20</sup>. La trascendenza nell'immanenza non dice la scomparsa del sacro, ma una sua riconfigurazione che dipende dalla misura dell'umano, dall'etica della cura del sé e dell'altro, la cui ecumenicità antropologica mostra la fine del monopolio del cristianesimo sulla sfera dei valori e delle verità. Senza cedere ai ricatti

<sup>14</sup> E' l'insegnamento insuperato di R. GUARDINI, *La visione cattolica del mondo*, Brescia 1994; anche *Natura-cultura-cristianesimo*, Brescia 1983, pp. 128-129.

<sup>15</sup> F.- X. KAUFMANN, *Quale futuro per il Cristianesimo?*, Brescia 2002, 12.

<sup>16</sup> C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Roma-Bari 1994, 70.

<sup>17</sup> U. GALIMBERTI, *Psiche e teche. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano 1999, 551.

<sup>18</sup> R. FISICHELLA, *La via della verità. Il mistero dell'uomo nel mistero di Cristo*, Milano 2003, 22.

<sup>19</sup> Cf. L. FERRY, *Al posto di Dio*, Piacenza 1997.

<sup>20</sup> FERRY, *Al posto*, 23.

dell'esteriorità e dell'eteronomia e assumendo una trascendenza orizzontale<sup>21</sup>, la ricerca di senso approda a nuove forme di spiritualità, oltre la morale dell'emergenza e della giustificazione, al fine di riconoscere il sacro nell'uomo. Non sfugge a questa logica di riadattamento neanche il cristianesimo, sebbene possa modificarsi in una *pietas* richiesta dal contesto di una identità post-tradizionale. L'umanizzazione del divino che testimonia la parabola storica del cristianesimo nel "paradosso supremo dell'umanesimo dell'uomo-Dio"<sup>22</sup>, non ha nulla di sacrilego né di idolatrico; esplicita solo l'identificazione tra cristianesimo e umanesimo<sup>23</sup>, nella cui convergenza abita la questione del senso.

Ma, forse, nella istanza di senso adombrata nelle tracce del religioso è all'opera una sorta di principio di resistenza ai punti di rottura della realtà e dell'esistenza umana, sebbene questi sembrano attenuare i grandi interrogativi della vita. Non di rado, infatti, il tasso di problematicità e complessità del vivere favorisce una decomposizione e ricomposizione della comprensione del religioso e della sua esperienza, chiamata ad adattarsi a obiettivi più immediati, quasi ontologicamente rivolti all'attualità nei suoi significati. La contrapposizione appare evidente: l'esperienza religiosa conserva la sua forza orientativa nella sfera individuale, ma fatica a proporsi come luogo di riferimento per le scelte e i valori che guidano la ricerca della propria identità; tant'è vero che la parabola della sua traiettoria socio-culturale mostra una paradossale flessione, la quale si affianca alla dichiarata allergia alla forma istituzionale dell'esperienza religiosa. Difficile individuarne i motivi, perché se da un lato la funzione sociale della religione è investita di riferimenti etici e valoriali in un contesto di incertezza e di frammentazione, fino alla riproposizione di nuove forme di *civil religion*<sup>24</sup>; dall'altro, i confini non facilmente oltrepassabili tra senso di appartenenza e sistemi di credenze esprimono un processo di privatizzazione e detradizionalizzazione della sfera religiosa, esito questo della complessa e mai sopita discussione sull'impatto che la modernità ha avuto nei riguardi della comprensione della religione<sup>25</sup>. Da tale prospettiva, non è improprio concludere che la riserva simbolica del ritorno della religione sta nella sua capacità di assumersi "il rischio di una interrogazione fondamentale sul senso dell'esistenza: allora la ricerca non è più dettata dal desiderio di colmare una mancanza, ma è soprattutto un disporsi all'*ascolto*"<sup>26</sup>, in considerazione dell'accentuazione della differenziazione degli ambiti di significato e della molteplicità delle fonti che producono valori e modelli culturali.

Porre attenzione, allora, alla traccia del religioso o, meglio, leggerne la sequenza di valore riflessivo come "traccia della traccia"<sup>27</sup> istruisce una priorità nell'ascolto ermeneutico, che sappia rendere conto del fatto stesso del ritorno e del ripresentarsi della religione, come dato non meramente accidentale ma costitutivo, pur nella sua equivocità, dell'esperienza religiosa. Detto in altri termini, è proprio la concretezza dei modi e delle forme di tale ritorno, così come la molecolarizzazione dei suoi paradigmi, che richiede un supplemento di attenzione teoretica. La ragione risiede nella opinione condivisa che, caduti gli interdetti di una certa precomprensione filosofica nei confronti della religione e della sua inadeguatezza a trasformare la storia, la

---

<sup>21</sup> Cf. FERRY, *Al posto*, 83-86.

<sup>22</sup> FERRY, *Al posto*, 187.

<sup>23</sup> Scrive L. FERRY, *Al posto*, 175. "Il cristianesimo è un umanesimo? Certamente, perché colloca l'uomo al centro della creazione e gli attribuisce, in quest'ordine intramondano, il posto più eminente: quello dell'essere creato a immagine di Dio". Su tale lettura cf. anche PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale*, 285; DUQUOC, «*Credo la Chiesa*», 324-326.

<sup>24</sup> Utili indicazioni in M. CANGIOTTI, *Modelli di religione civile*, Brescia 2002.

<sup>25</sup> Osserva F. GARELLI, *Religione e ricerca di senso*, in R. DE VITA – F. BERTI (edd.), *La religione nella società dell'incertezza. Per una convivenza solidale in una società multireligiosa*, Milano 2001, 149-150: "la ricerca di senso è oggi assai varia e pluralistica, da parte dei soggetti più attenti a esigenze immediate di realizzazione che a prospettive più ampie [...] Prevale, dunque, un processo di decomposizione e di ricomposizione del quadro religioso, come effetto sia dello stemperarsi – nella modernità avanzata – di forme organizzative e simboliche del passato, sia dell'affermarsi di nuove produzioni religiose connesse alla stessa esperienza della modernità".

<sup>26</sup> F. CRESPI, *L'esperienza religiosa nell'età post-moderna*, Roma 1997, 10.

<sup>27</sup> Cf. le annotazioni di G. VATTIMO, *La traccia della traccia*, in ANNUARIO FILOSOFICO EUROPEO, *La Religione*, a cura di J. DERRIDA - G. VATTIMO, Roma-Bari 1995, 75-89.

riflessione è invitata a intessere la plausibilità del ritorno della religione e della sua densa simbolica antropologica, là dove essa rinvia ad una dimensione che tocca il debito ontologico dell'esperienza e del vissuto<sup>28</sup>. Al dunque, che sia proprio il ritorno della religione ad invocare una differente interpretazione del dato, è per il fatto che essa mette in crisi una certa consuetudine concettuale, portandola da una situazione di apparente *familiarità* ad una spiazzante *estraneità* dinanzi al dato, il ritorno del religioso, che sembrava imploso nelle sue potenzialità. L'effetto è che la comprensione nell'appropriarsi del sistema religione, si trova espropriata, cioè condotta sulla soglia di una figura complessa così come mostra la equivoca morfologia del religioso che esige letture più articolate e meno semplicistiche dei significati ivi adombrati. Lo snodo decisivo è proprio questo: la questione del senso, di cui la religione è traccia determinante, appartiene ed esprime la costitutiva apertura dell'uomo e della storia ad un'Alterità indeducibile che, nel trascendere la finitudine e il limite, li dispone all'ascolto, ma anche alla verifica dell'affidabilità o meno della provenienza. "Ciò non toglie però che l'esperienza della finitezza, soprattutto come inadeguatezza delle nostre risposte alla «domanda» che ci proviene dagli altri (o anche dall'Altro nel senso di Lévinas) si configuri come bisogno di un «supplemento» che non riusciamo a rappresentarci se non come trascendente"<sup>29</sup>. Eppure, quanto sopra evidenziato non elimina il sospetto che il religioso, proprio nelle sue forme di ritorno, si disperda in una nebulosità emotiva e misterica. Ciò che salta agli occhi è una figura dalle intenzionalità più disparate, protesa più al desiderio di ritrovamento dell'io che non alla disponibilità ad entrare negli spazi di una Alterità<sup>30</sup> che appella ad un reale decentramento.

## 2 Il cristianesimo tra crisi d'identità e ricerca di un futuro

Il problema è, quindi, nella capacità che il cristianesimo ha di interpretare il ritorno della religione. Ebbene, la constatazione che il cristianesimo appaia, come annota René Rémond, una *religion discréditée*<sup>31</sup>, segnata dal disincanto nei riguardi della sua pretesa di credibilità nella attuale molteplicità di proposte che disegnano scenari di significati apparentemente più seducenti e disponibili, è più di una congettura statistica. Già alcuni anni or sono K. Rahner poneva alcuni interrogativi: "La fede cristiana sta morendo? [...] La questione va posta diversamente. La fede cristiana possiede nelle sue affermazioni genuine un contenuto il quale di adito a pensare che esso sia solo una rappresentazione storicamente condizionata, soggetta al passare della storia, una rappresentazione che le generazioni successive potrebbero un giorno lasciar cadere?"<sup>32</sup>. Senza sostare nel novero delle possibili interpretazioni, ma assumendone un denominatore comune, E. Biser osserva come il cristianesimo "sia stato colpito da una profonda crisi d'identità, forse la più profonda della sua storia, e che la questione della sua sopravvivenza nel prossimo millennio dipenda in modo decisivo dal suo superamento"<sup>33</sup>. Ed è quanto sottolinea una parte non indifferente

---

<sup>28</sup> Si vedano i contributi di W. PANNENBERG, *Cristianesimo e filosofia*, in *Filosofia e Teologia* 16 (2002) 431-437; A. FABRIS, *Cristianesimo e filosofia ermeneutica*, *Ibidem*, 438-447; G. FERRETTI, *Filosofia e teologia cristiana oggi*, in R. MANCINI – G. CACCIATORE (edd.), *Cristianesimo in eredità. La filosofia di fronte alla Fede*, Assisi 2000, 156-187; U. REGINA, *La soglia della fede. L'attuale domanda su Dio*, Roma 2001.

<sup>29</sup> VATTIMO, *La traccia*, 83.

<sup>30</sup> Si legga quanto scrive U. PERONE, *L'io e il desiderio*, in E. BACCARINI (ed.), *Il pensiero nomade per una antropologia planetaria*, Assisi 1994, 161: "l'io tende a non aprirsi all'alterità, ma proprio in questo progetto di chiusura ad Altri vi sono segni, tracce, ferite che mandano in crisi tale progetto dell'io. Allora l'alterità e il nomadismo diventano un segno nella stessa costituzione dell'io, proprio di quell'io che vorrebbe a quel segno sottrarsi".

<sup>31</sup> R. RÉMOND, *Le christianisme en accusation. Entretien avec Marc Lebourcier*, Paris 2000, 13-53.

<sup>32</sup> K. RAHNER, *Sulla pretesa del cristianesimo di possedere un valore assoluto*, in ID, *Scienza e fede cristiana. Nuovi Saggi IX*, Roma 1984, 240. Analoghe riflessioni in M. BELLET, *Il senso attuale del cristianesimo un esercizio iniziale*, Roma 1970, 17-62.

<sup>33</sup> E. BISER, *Introduzione al cristianesimo*, 22. J. RATZINGER, *La verità cattolica*, in *MicroMega*. Almanacco di filosofia 2 (2000) 41, osserva che "il cristianesimo si trova, proprio nel luogo della sua originaria diffusione, in Europa, in una crisi profonda, basata sulla crisi della sua pretesa alla verità".

della letteratura teologica (e non) contemporanea<sup>34</sup>, secondo la quale nella domanda sull'identità del cristianesimo si intuisce la necessità di decriptare con radicalità la parabola di una crisi dalle molteplici sfaccettature, senza nostalgie per una presunta identità omogenea.<sup>35</sup> Quali, dunque, i fattori che hanno veicolato nella stagione della post-modernità il bisogno di riflettere sul *proprium* del cristianesimo oltre la sua crisi?

## 2.1 Oltre gli effetti del disincanto

Senza dubbio, l'impatto dei processi di razionalizzazione del mondo ha disegnato lo sfondo di una equivocità ermeneutica sulle potenzialità storiche e sociali della religione e del cristianesimo. Quasi a sancirne l'insignificanza o l'irrelevanza in una cultura ormai avvertita della fluidità e inaffidabilità di un mondo-di-esperienza, quello religioso, in attrito con le logiche dei processi di sviluppo e trasformazione della società. L'insistenza su l'*irrazionalità* della religione e sulla sua funzionalità provvisoria ma utile all'organigramma del sistema sociale, sembrava mostrare la labilità di una esperienza, quella religiosa in genere e cristiana in particolare, incapace di giustificare la propria plausibilità al di fuori di determinate dinamiche compensatorie o utili al senso comune. In altre parole, la forza d'urto della modernità si concentra sull'abbattimento delle credenze come luoghi antistorici, a partire dall'ipotesi della inutilità di Dio che ha nutrito forme di umanesimo antireligioso, reduplicandone la drammaticità nella invocazione di un Divino differente. "L'uomo potrà pienamente affermarsi in tutte le sue dimensioni solo quando avrà veramente soppiantato Dio, sia per riappropriarsi dei suoi attributi che non hanno mai cessato in realtà di essere quelli dell'umanità (Feuerbach), sia per sbarazzarsi di una finzione mutilante e paralizzante"<sup>36</sup>. Se l'effetto più appariscente si riverbera nelle diverse morfologie di un inedito nichilismo, rintracciabile non tanto nella dichiarazione di un non-senso, quanto nella svalutazione qualitativa di alcuni valori ritenuti inconsistenti<sup>37</sup>, quello più evidente e difficile da individuare è il fenomeno dell'*indifferenza* religiosa. Ma, come mostrano le molteplici letture offerte, proprio il tentativo di individuarne lo specifico quale, ad esempio "il disinteresse puro e semplice per ogni

---

<sup>34</sup> Indichiamo in modo non esaustivo alcuni testi che hanno ispirato la nostra riflessione: I. MANCINI, *Con quale cristianesimo*, Roma 1977; K. RAHNER - K. H. WEGER, *Problemi di fede della nuova generazione*, Brescia 1982; D. HERVIEU - LÉGER, *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris 1986; F.-X. KAUFMANN - J. B. METZ, *Capacità di futuro. Movimenti di ricerca nel cristianesimo*, Brescia 1988; J. MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Santader 1988; P. VALADIER, *La Chiesa chiamata in giudizio. Cattolicesimo e società moderna*, Brescia 1989; P. BERGER, *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, Bologna 1994; J. M. VELASCO, *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, Madrid 1996; P. LAKELAND, *Postmodernity. Christian Identity in a fragmented Age*, Minneapolis 1997; M. KEHL, *Dove va la Chiesa? Una diagnosi del nostro tempo*, Brescia 1998; ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*, a cura di M. ALIOTTA, Cinisello Balsamo 1999; S. BRETON, *L'avenir du christianisme*, Parsi 1999; P. VALADIER, *Un chrstianisme d'avenir. Pour une nouvelle alliance entre raion et foi*, Paris 1999; B. FORTE, *Dove va il cristianesimo?*, Brescia 2000; E. SALMANN, *Presenza di spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, Padova 2000; G. VATTIMO - P. SEQUERI - G. RUGGERI, *Interrogazioni sul cristianesimo. Cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo?*, Roma-Fossano 2000; KAUFMANN, *Quale futuro?*; C. DUQUOC, *Cristianesimo, memoria per il futuro*, Brescia 2002; E. DREWERMANN, *C'è speranza per la fede? Il futuro della religione all'inizio del XXI secolo*, Brescia 2002; G. BOTTONI (ed.), *Fine della cristianità? Il cristianesimo tra religione civile e testimonianza evangelica*, Bologna 2002; M. BELLET, *La quarta ipotesi sul futuro del cristianesimo*, Sotto il Monte BG 2003.

<sup>35</sup> E' quanto evidenzia E. SCHILLEBEECKX, *Umanità la storia di Dio*, Brescia 1992, 66: "L'identità cristiana è situata nelle cesure e dislocazioni culturali e non si fonda su quella che un tempo si qualificava, in termini prettamente intellettualistici, 'identità omogenea' (che del resto non può comprovarsi neanche in modo storico). Così per le chiese cristiane le svolte culturali sono sempre tempo di vaglio, di crisi e incertezza. Ciò appartiene all'essenza stessa della fede cristiana e del suo modo storico di manifestarsi".

<sup>36</sup> VALADIER, *La Chiesa*, 67.

<sup>37</sup> Cf. le acute analisi di A. MILANO, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, Bologna 1999, 47-65 e di A. NITROLA, *Trattato di escatologia. 1. Spunti per un pensare escatologico*, Cinisello Balsamo 2001, 136-137. Infine cf. V. POSSENTI, *La filosofia dopo il nichilismo. Sguardi sulla filosofia futura*, Soneria Mannelli 2001, 7-42.

significato della vita”<sup>38</sup>; oppure, come disfunzione simbolica del religioso rispetto al principio di realtà<sup>39</sup>; o ancora come effetto e sintomo “di una crisi più generale del *sensu* che colpisce violentemente le religioni e le ideologie nella loro pretesa di fornire una spiegazione ultima del destino dell’uomo e del corso della storia”<sup>40</sup>, non diminuiscono il dubbio sulla presenza costante di una *petitio principii* addebitabile, in buona parte, alla delicatezza della definizione di religione. Se, per ipotesi, si assume l’idea tillichiana delle “quasi-religioni”<sup>41</sup> al cui fondo agisce il concetto di religione come interesse supremo; o la definizione esistenziale che ne offre R. Panikkar<sup>42</sup>, sembrerebbe difficile concludere alla possibilità reale dell’indifferenza religiosa.

La questione, probabilmente, si situa ad un altro livello interpretativo che legge la fenomenologia dell’indifferenza come segno di un processo di differenziazione delle società e come appello, seppur contraddittorio, ad una riconfigurazione del bisogno religioso<sup>43</sup>. L’accento vale per il fatto che nell’orizzonte di tale indifferenza si staglia la crisi del cristianesimo (o di una certa sua forma) alla cui base c’è l’irrisolto nodo della relazione modernità-cristianesimo<sup>44</sup>, così come è registrato nella *querelle* sulla *secolarizzazione* che non ha espunto, ma trasformato la religione. E cioè: depotenziamento della religione cristiana nel suo influsso socio-culturale o autoaffermazione dell’uomo slegato da qualsivoglia parametro religioso istituzionale. In buona sostanza, è vero che la dialettica della modernità ha mostrato i suoi limiti e contraddizioni, a tal punto che il dominio della razionalità ha finito per autocelebrare se stesso nell’oblio delle violenze ideologiche e in una lesionistica amnesia culturale. Non è senza motivo, infatti, che il manifesto della critica postmoderna annoveri nella *pars destruens* della sua lettura il rifiuto delle grandi narrazioni e l’istanza di una razionalità polimorfa caratterizzata dalla lode al politeismo. Ma è altrettanto vero che la stessa post-modernità nella sua forza demitizzante, mentre ha contribuito alla riabilitazione del vissuto religioso come spazio di una razionalità differente, ha ri-funzionalizzato il bisogno religioso attribuendogli compiti terapeutici e di consumo per un sé plastico alla ricerca di un equilibrio identitario<sup>45</sup>, come indicherebbe l’ambiguo richiamo alla logica della de-secolarizzazione<sup>46</sup>.

## 2.2 L’autonomizzazione del religioso tra soggettività e voglia di comunità

In tale contesto, uno degli effetti del processo di mondanizzazione è stato quello di “una ecclesializzazione (*Verklichung*) del cristianesimo” non disgiunta dalla “deecclesializzazione

---

<sup>38</sup> J. SOMMET, *L’indifferenza religiosa oggi: abbozzo di diagnosi*, in *Concilium* 19 (1983) 24.

<sup>39</sup> Cf. A. WEILER, *Sulle cause dell’indifferenza religiosa*, in *Concilium* 19 (1983) 59-78.

<sup>40</sup> C. GEFFRÉ, *Il destino della fede cristiana in un mondo di indifferenza*, in *Concilium* 19 (1983) 114.

<sup>41</sup> P. TILICH, *Il cristianesimo e le religioni e Riflessioni autobiografiche*, Milano 1971, 70-77

<sup>42</sup> R. PANIKKAR, *Mito, fede ed ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, Milano 2000, 421: “Mentre le definizioni essenziali della religione sottolineano la dipendenza, l’obbligo, la creaturalità, il dovere, la contingenza, ecc. di un essere che non basta a se stesso, mi sembra che la seguente definizione esistenziale di religione riesca ad abbracciare le numerose descrizioni già date e anche ad includere la nuova problematica: *religione significa via alla salvezza*, oppure *la religione aspira a essere una via di liberazione*. Chiamo questa definizione esistenziale perché si riferisce alla religione trattandola come una realtà esistenziale – *ortoprassi* – senza cercare di stabilire un limite essenziale per i contenuti dei concetti adoperati”.

<sup>43</sup> Si veda il saggio sintetico di T. LUCKMANN, *Trasformazioni superficiali o radicali della religione e della moralità nel mondo moderno*, in R. CIPRIANI – G. MURA (edd.), *Il fenomeno religioso oggi. Tradizione, mutamento, negazione*, Roma 2002, 52-65.

<sup>44</sup> Cf. il documentato studio di A. SABETTA, *Teologia della modernità. Percorsi e figure*, Cinisello Balsamo 2002, 15-72.

<sup>45</sup> A. N. TERRIN, *New Age. La religiosità del postmoderno*, Bologna 1993, 248 scrive: “La New Age è il sintomo di una crisi totale della società d’oggi ed è anche il tentativo in *extremis* di salvarsi a qualsiasi prezzo, fino al punto che si è disposti a rinunciare perfino alla propria dignità di uomini e di esseri razionali pur di mettere insieme un mosaico di verità primitive in cui ancora poter credere e con le quali provvisoriamente ma anche positivamente rifarsi l’esistenza a livello di sentimenti e di ideali”.

<sup>46</sup> E’ quanto lascia emergere la lettura di P.L. BERGER, *The Desecularization of the World. A Global Overview*, in ID. (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapid 1999, 1-18.

degli individui”<sup>47</sup>. Il che, a prima vista, sembrerebbe un evidente contrasto, se non interagisse uno dei postulati della secolarizzazione; vale a dire, il progressivo distanziamento delle realtà socio-culturali dagli orientamenti cristiani nel campo del sapere e nella sfera etica. Il profilarsi di una differenziazione funzionale della società ha dato vita a una settorializzazione degli attori collettivi, tra cui anche le “chiese”, rendendo sempre più autonome le differenti agenzie educative. Per cui, l’autonomizzarsi del religioso nella forma istituzionale delle chiese ha lentamente provocato una differente funzione del cristianesimo: pur non essendo più ritenuto capace di porsi come segno profetico nei processi di liberazione della storia, rimane, tuttavia, la memoria del suo patrimonio veritativo nei valori e linguaggi della cultura occidentale, benché privo di un significativo referente teo-logico. “L’essenziale del cristianesimo sarebbe, secondo questa interpretazione, trapassato nell’etica secolare, mentre le chiese, in quanto religione organizzata, si occuperebbero solo di aspetti particolari della tradizione cristiana e non sarebbero quindi necessarie”<sup>48</sup>.

Proprio nella prospettiva di una prognosi ecclesiologica, il teologo tedesco M. Kehl lascia trasparire alcune modalità interpretative di “*esperienza di chiesa*”<sup>49</sup> che potrebbero continuare a favorire, se non correttamente interpretate, ad uno svilimento del *munus* istituzionale e profetico. In particolare, l’immagine di chiesa come figura di identificazione e come rifugio. Senza entrare nel dettaglio, si evince che l’intuizione di base sta nel recupero di una esperienza spirituale nuova, in grado di operare una personalizzazione della fede. Eppure, il rischio di un certo monofisismo ecclesiologico miope nei riguardi della comprensione storica della fede, e il pericolo di non vivere la dinamica del dialogo nel rispetto critico della cultura, svincolandosi dagli sviluppi ritenuti negativi della contemporaneità, sono tutt’altro che episodi marginali negli scenari ecclesiologici attuali. Non è del tutto incongruo il fenomeno della deecclesializzazione degli individui alla critica, come suggerisce J.B. Metz, del principio di rappresentanza cattolica della chiesa<sup>50</sup>, il cui effetto è la privatizzazione dell’appartenenza religiosa o, per converso, una sua declinazione fondamentalistica<sup>51</sup> ed esclusivistica. Certo, esso va inserito nel contesto più ampio e complesso della individualizzazione degli stili di vita e dell’enfasi sulla centralità del soggetto che codifica un *ethos* tatticamente agile nel giustificare la distinzione di mondi diversi in cui agiscono di volta in volta paradigmi differenti. E’ noto come l’enfasi sulla centralità dell’io abbia debordato nell’ideologia antropologica del trionfo del soggetto e nella estensione illimitata della libertà confinante con la riduzione dell’individuo a personaggio e maschera<sup>52</sup>. In una società della gratificazione (*Erlbebnisgesellschaft*) dove è sotteso il rischio di insistere sull’estetizzazione del quotidiano che favorisce il consumo dell’esperienza vissuta e della immediatezza emozionale<sup>53</sup>, non si può non percepire l’insorgenza di un’aporia e di una volontà di cambiamento che si manifesta in alcune *convergenze etiche*. Vale a dire: sia nel gesto di riconciliazione con l’alterità dinanzi a fenomeni di omologazione spersonalizzante e disumanizzante; sia, soprattutto, nell’intenzionalità etica di proporre una diversa forma di libertà che esprima la condizione relazionale della dignità dell’uomo.

La pertinenza della richiesta di una convergenza etica sembra essere direttamente proporzionale alla difficoltà di giustificare una teoria del consenso e di promuovere una corresponsabilità

---

<sup>47</sup> KAUFMANN, *Quale futuro*, 99; 102.

<sup>48</sup> KAUFMANN, *Quale futuro*, 104. Cf. anche KEHL, *Dove va la Chiesa?*, 47.

<sup>49</sup> KEHL, *Dove va la Chiesa?*, 117.

<sup>50</sup> Cf. J. B. METZ, *Sul concetto della nuova teologia politica 1967-1997*, Brescia 1998, 209-213.

<sup>51</sup> Cf. le osservazioni di H. VERWEYEN, *Pluralismus als Fundamentalismusverstärker?*, in R. SCHWAGER (ed.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg –Basel – Wien 1996, 132-139. In senso più ampio cf. J. ILUNGA MUYA, *Considerazioni teologiche sul fondamentalismo*, in G. MURA (ed.), *Il fondamentalismo religioso. Contributi per il discernimento*, Roma 2003, 23-48; G. SGUBBI, *Aspetti della ricezione teologica del problema filosofico del pluralismo*, in *Rivista di Teologia dell’Evangelizzazione* 7 (2003) 41-81.

<sup>52</sup> Cf. FORTE, *Dove va il cristianesimo?*, 107-114.

<sup>53</sup> Si veda Z. BAUMAN, *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, Bologna 2001, 195-203. Utili annotazioni in G. LECHNER, *Analisi critica di un testo discusso Gerhard Schulze, La società della gratificazione istantanea*, in *Concilium* 35 (1999) 157-169.



comunicativa. Come è possibile fare eventualmente appello alle risorse e qualità utopiche della tradizione dell'umanità, se i conflitti presenti nei processi di globalizzazione si stanno rivelando un *boomerang* umanitario? Su quali basi è ipotizzabile una etica della compassione e della solidarietà con gli oppressi e le vittime delle ideologie del potere e del finanziario? A cosa appella "l'autonomizzazione del campo di significazione del religioso? Nascono nuovi modelli di religiosità, e da che cosa essi sono riconoscibili come modelli religiosi, se le connotazioni ecclesiali della «religione» perdono la loro plausibilità pubblica?"<sup>54</sup>, modificando lo spazio di esperienza e gli orizzonti delle aspettative?

E' quanto si intravede in due scenari che caratterizzano quella *voglia di comunità* che si affaccia con sempre maggiore insistenza nel panorama antropologico contemporaneo e la cui ricaduta ecclesiologica rappresenta un dato non secondario: la richiesta di contesti entro i quali coniugare individualizzazione e collettivizzazione; la metamorfosi del sacro come orizzonte di una nuova interpretazione dell'esistere.

Strano a dirsi, ma l'effetto più macroscopico della diagnosi dell'io post-moderno costantemente alla ricerca di se stesso e in fuga dal proprio vuoto, è l'esigenza di una particolare solidarietà che, se tende a rifluire nell'ambito della gratificazione, senza disdegnare opzioni di volontariato di rilevante impatto sociale, è per il fatto che il peso del solipsismo dovuto all'accelerazione del quotidiano, della tecnicizzazione degli ambiti di vita e degli insuccessi della razionalità calcolante, non risponde alle promesse di felicità e tradisce una nostalgia di salvezza. Si desiderano contesti sociali che esprimano armonia, integrazione, intrattenimento che soddisfino la ricerca di tranquillità e il bisogno momentaneo di consumo delle emozioni, come risposta a quella coazione all'individualizzazione che ha reso insopportabile il divenire individui nell'affermazione e gestione di se stessi. Si tratta, in fondo, della "soluzione biografica delle contraddizioni sistemiche"<sup>55</sup>. L'ingresso delle passioni e delle emozioni nella delineazione delle identità individuali e collettive porta con sé la rivendicazione di una diversa qualità della vita, da individuarsi nelle logiche della relazione e della compagnia che giustificano il moltiplicarsi delle comunità affettive. Sta anche qui (e non solo) la sfida progettuale della costellazione ecclesiologica rappresentata dai *movimenti*<sup>56</sup>, motivata dall'istanza di una differente esperienza religiosa che supplisse, tramite la percezione della sua immediatezza e fruibilità, alle disattenzioni di un sistema di senso troppo defilato nei riguardi della molteplicità delle province di significato. Osserva E. Pace "Il presupposto teorico da cui moviamo è che l'ambiente socio-religioso sia divenuto molto più complesso rispetto al sistema di credenze: si è prodotta una sorta d'inflazione religiosa nell'ambiente non più governabile con le politiche pastorali tradizionali. La domanda religiosa si è orientata altrove e si è diversificata in conformità a bisogni di senso che non potevano più essere soddisfatti dalle forme organizzative storiche del sistema di credenza"<sup>57</sup>. Lo stesso *gap* tra decisività dell'appartenenza e flessibilità della credenza, perfino nella compresenza di modelli teologici ed ecclesiologici divergenti se non conflittuali, lascia trasparire il desiderio di risposta alla differenziazione socio-culturale, attraverso lo scavo nelle potenzialità simboliche del vissuto religioso.

Si spiega così, almeno tendenzialmente, il volto inedito del sacro<sup>58</sup> e la svolta neo-mitica che loda il ritorno di un politeismo disincantato. Quasi a voler riabilitare l'uomo ad una

---

<sup>54</sup> KAUFMANN, *Quale futuro*, 109.

<sup>55</sup> U. BECK, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma 2000, 197.

<sup>56</sup> Cf. B. SECONDIN, *I nuovi protagonisti. Movimenti, associazioni, gruppi nella chiesa*, Cinisello Balsamo 1991; PONTIFICIUM CONSILIIUM PRO LAICIS, *I movimenti nella Chiesa*, Città del Vaticano 1999; A. MELLONI, *Movimenti. De significatione verborum*, in *Concilium* 39 (2003) 13-35:

<sup>57</sup> E. PACE, *Crescete e moltiplicatevi. Dall'organicismo alla pluralità dei modelli, nel cattolicesimo contemporaneo*, in *Concilium* 39 (2003) 91-92.

<sup>58</sup> Rimandiamo a G. FILORAMO, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Roma-Bari 1990; H. BOURGEOIS, *Qu'est devenu le sacré aujourd'hui?*, in J. DORÉ – C. THEOBALD (edd.), *Penser la foi. Recherches in théologie aujourd'hui*, Paris 1993, 259-269; D. SELJAK, *Le retour du sacré dans les débats publics sur l'environnement. Les utilisations séculières et religieuses de la «transcendance»*, in P. GAUDETTE (ed.), *Mutations culturelles et transcendance*, Québec 2000, 117-131; F. GARCÍA BAZÁN, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid 2000.

riappropriazione leggera del mondo, attenuando la sua estraneità ai ritmi della realtà resa insostenibile da una sorta di immaturità che sembra calpestare le scene della contemporaneità nella voga per la finzione e la disposizione all'illusione. La metamorfosi del sacro sembra rispondere ad una premura verso la realtà e il mistero delle cose, assumendo in forme comunitarie l'esperienza del limite. In particolare, come scrive il teologo A. Houtepen: “- nella premura per la fragilità del contesto vitale – di fronte alla dissipazione, all'inquinamento ed all'impoverimento della vita; - nella premura per la veracità, la consulenza, l'obiezione, la comunicazione, la democrazia – di fronte alla corruzione, alla violenza, alla dittatura; - nella premura per la giustizia, i diritti umani, la pace – di fronte alla povertà, alla discriminazione, agli armamenti; - nella premura per la qualità dei nostri rapporti: uguale valore, tenerezza, libertà – di fronte a sessismo, usurpazione e schiavitù; - nella premura per la salute, e la fantasia nello sport, nel gioco, nel divertimento, nell'arte – di fronte ad ogni semplice edonismo e volgare consumismo”<sup>59</sup>.

### 2.3 Tra pensiero post-metafisico e pluralismo religioso

Che alla configurazione così tratteggiata abbia contribuito la convinzione della pluralità delle immagini del mondo, espresso anche nel fenomeno del pluralismo religioso, è un dato acquisito nella sua problematicità a livello diagnostico. Non è semplice individuare le ragioni teoretiche del pluralismo, al di là della evidente constatazione della pluralità *de facto* che connota l'esistenza, a motivo della interazione dei presupposti filosofici e culturali inscrivibili nella critica post-moderna ai parametri della modernità. E', però, necessario almeno tratteggiarne le linee orientative che sbocciano una figura di conflittualità interpretativa particolarmente stratificata, anche se il *leit-motiv* può essere rintracciato nella intenzionalità post-metafisica del pensiero che, districatosi dall'egemonia di un senso storico unitario, ha aperto spazi argomentativi diretti ad una preoccupazione non-fondativa<sup>60</sup>. Sono proprio gli eventi della storia, spesso contraddittori e incommensurabili alle misure di una razionalità organizzante, a mostrare la violenza degli *ismi* (storicismo, illuminismo, positivismo, psicologismo, etc.) nella loro pretesa di fondare lo scorrere dei giorni riducendoli ad una spiegazione unica, ad un *logos* in grado di catturare linguisticamente il reale. Insomma, non ci sono descrizioni universalmente valide di strutture permanenti, essenziali, perché l'essere è nella sua eventualità, *Geschick*, invio e trasmissione di messaggi da ascoltare e interpretare. Il pensiero che non corrisponde più alla pretesa di risalire ad un principio e ad una essenza fondazionale, cioè quello ermeneutico, è più aperto a riguadagnare l'essere nella sua vicinanza all'esistenza, a scoprirne i tratti della libertà dell'essere e dell'essere come libertà.

Se una tale riscoperta appartiene ancora alla storia della metafisica in una accezione più attenta alle istanze dell'esistenza nella sua finitezza, è pur vero che l'asse di riflessione inaugurato da Nietzsche e Heidegger porta ad uno degli esiti più problematici del pluralismo: il *congedo dai principi* e il ritenere *non più normativa una situazione di fatto*, in quanto non c'è un retromondo, un altrove di cui il reale è segno. Come annota G. Vattimo: “Ciò che voglio dire è che l'appello a «fatti», esperienze, situazioni a cui si dovrebbe «corrispondere» - anche non solo o principalmente nel senso «descrittivo» del termine – comporta sempre o il presupposto metafisico che nella realtà così come si dà si nasconde una normatività per il pensiero, oppure, quando questo presupposto metafisico si respinga radicalmente, occorre un'altra «motivazione» per l'appello alla «corrispondenza»<sup>61</sup>. Beninteso. La post-modernità non è il nostro tempo, ma una sua

<sup>59</sup> A. W. J. HOUTEPEN, *Dio una domanda aperta. Pensare Dio nell'era della dimenticanza*, Brescia 2001, 176.

<sup>60</sup> Si vedano, indicativamente, due opere collettanee che da prospettive diverse riflettono sulla questione della filosofia postmetafisica: *Lo statuto epistemologico della filosofia*, Brescia 1989; *Metafisica. Il mondo nascosto*, Roma-Bari 1997.

<sup>61</sup> G. VATTIMO, *Etica dell'interpretazione*, Torino 1989, 23. Qui si apre il dibattito conflittuale e fecondo sui rapporti tra ermeneutica e metafisica, i cui lineamenti possono essere rintracciati in A. MOLINARO, *Ermeneutica e metafisica in dialogo*, in B. MONDIN (ed.), *Ermeneutica e metafisica possibilità di un dialogo*, Roma 1996; 144-161; J. GREISCH, *Ermeneutica e Metafisica*, in *Annuario Filosofico* 11 (1995) 23-41.

interpretazione<sup>62</sup>; anzi, una molteplicità di interpretazioni che trova nell'indistinzione come pretesa di cogliere l'immediatezza del vivere il suo metaracconto e nel frammento l'autocomprensione del senso della realtà. Ma è con questa categoria dello spirito<sup>63</sup> che invoca una diversa corrispondenza che dobbiamo fare i conti nella dialogicità del pensiero.

In tale ottica, va letta la questione del pluralismo religioso che oltrepassa la constatazione del riconoscimento multiculturale delle religioni altre che incrociano i destini del cristianesimo. Esso si situa nell'interrogativo se "questo pluralismo di fatto non ci rimandi ad un pluralismo di principio o di diritto che corrisponderebbe ad un volere misterioso di Dio<sup>64</sup>. Si comprende, allora, come entrano nel gioco reciproco di una ri-scrittura e ridefinizione di significato categorie quali religione<sup>65</sup>, salvezza<sup>66</sup>, rivelazione<sup>67</sup>, verità<sup>68</sup>, missione<sup>69</sup> che traducono in modo differente la simbolica antropologica e teologica delle rispettive religioni. Il che non dice soltanto l'importanza improrogabile di un *ethos della convivialità* capace di promuovere comunità dialogiche nel rispetto e nell'accoglienza della diversità. C'è un di più teologico che incalza l'istanza del dialogo interreligioso, là dove viene posto *innanzi* il contenuto intenzionale del dialogo che inevitabilmente conduce al *prima* del dialogo stesso. Vale a dire, che se la prassi del dialogo è decisiva per l'incontro acculturante con le altre tradizioni religiose, non meno determinante è lo scavo ermeneutico dei contenuti che entrano in correlazione critica<sup>70</sup>. Ecco perché all'interrogativo programmatico che pone H. Küng se "esiste una via teologicamente sostenibile che consenta ai cristiani di accettare la verità delle altre religioni senza ricusare la verità della propria e quindi la propria identità?"<sup>71</sup> non è metodologicamente facile trovare una risposta, sebbene si possa individuare nella via della trasformazione creativa la possibilità di un incontro che modifichi *in itinere* gli interlocutori del dialogo. La proposta, ad esempio, di C. Geffré di un approccio comparativo di ordine teologico, pone la questione del referente su cui gira l'asse della comparazione, che non necessariamente assume come archetipo il cristianesimo, come mostrerebbe, ad esempio, l'opzione di J. Hick<sup>72</sup> circa il Reale ultimo o quella di P. Knitter<sup>73</sup> relativa alla inoltrepasabilità teoretica del dialogo con sistemi religiosi simili in alcune costanti, ma irriducibili tra loro. L'ipotesi interessante da percorrere di una immaginazione analogica, "vale a dire la capacità di discernere la somiglianza nella differenza"<sup>74</sup> lascia in ombra il dato della differenza che, se colta nella irriducibilità della pluralità di elementi religiosi, può aiutare sì l'esplorazione della propria identità, ma solo all'interno della propria provincia di significato.

---

<sup>62</sup> Cf. le riflessioni di C. VIGNA, *Ontologia metafisica e postmodernità*, in *Seconda Navigazione*. Annuario di Filosofia 2000, 127-145.

<sup>63</sup> E' la lettura di U. ECO, *Postille a Il nome della rosa*, Milano 1984, 37-39. Cf. anche F.L. MARCOLUNGO (ed.), *Provocazioni del pensiero post-moderno*, Torino 2000.

<sup>64</sup> C. GEFFRÉ, *Verso una nuova teologia delle religioni*, in GIBELLINI (ed.), *Prospettive teologiche*, 359. Utili indicazioni in M. SECKLER, *Zeitgenössischer philosophisch-Theologischer Kontext und "Dominus Jesus" Säkularisierung, Postmodernismus, Religiöser pluralismus*, in *PATH* 1 (2002) 145-171.

<sup>65</sup> Cf. A. RUSSO, *Il concetto di religione come categoria teologica. Problemativa funzionale ad un'interpretazione del pluralismo religioso*, in *Rassegna di Teologia* 37 (1996) 505-526.

<sup>66</sup> Cf. P. CODA (ed.), *L'unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, Roma 1997. In proposito e con una articolazione puntuale e informata cf. G. PASQUALE, *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, Bologna 2001, 471-545.

<sup>67</sup> Cf. H. WALDENFELS, *Rivelazione. Bibbia, tradizione, teologia e pluralismo religioso*, Cinisello Balsamo 1999, 203-254.

<sup>68</sup> Cf. J. RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2003.

<sup>69</sup> Cf. D. J. BOSCH, *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigmi in missiologia*, Brescia 2000, 655-676; G. COLZANI, *Missione. Bilancio di un concetto fondamentale, dalla Redemptoris Missio ad oggi*, in C. DOTOLLO (ed.), *La Missione oggi. Problemi e prospettive*, Roma 2002, 9-35.

<sup>70</sup> Cf. K. LEHMANN, *Una religione tra le altre?*, in *Il regno-documenti* 1 (2003) 42-49.

<sup>71</sup> H. KÜNG, *Per una teologia ecumenica delle religioni. Tesi di chiarimento*, in *Concilium* 22 (1986) 156.

<sup>72</sup> Cf. J. HICK, *Il cristianesimo tra le religioni del mondo*, in *Filosofia e Teologia* 6 (1992) 13-24.

<sup>73</sup> Si veda l'ultimo lavoro di P. F. KNITTER, *Introducing Theologies of Religions*, Maryknoll, NY 2000, 173-237.

<sup>74</sup> GEFFRÉ, *Verso una nuova*, 369.

In definitiva, se il compito arduo della teologia delle religioni è “quello di cercare di pensare la molteplicità delle vie verso Dio senza compromettere l'unicità della mediazione di Cristo, e senza scalzare il privilegio unico del cristianesimo che non ha senso se non in riferimento a Gesù Cristo, il quale è più che un fondatore di religione perché è Dio stesso che viene ad abitare in mezzo agli uomini”<sup>75</sup>, come comporre l'irriducibilità delle altre religioni con il movimento di immaginazione analogica? Non c'è il rischio che in ossequio alle istanze del pluralismo si disattendi all'intenzionalità depositata nel testo fondatore del cristianesimo, il Nuovo Testamento, che ridefinisce a partire dall'evento cristologico la salvezza nella realizzazione del senso dell'esistenza umana e cosmica? può la normatività cristologica rappresentare una differenza che ecceda la somiglianza, costituirsi come spazio di una relazione interreligiosa che oltrepassi la presunzione della irriducibilità delle religioni? Se sì, allora lo stesso comparativismo teologico non può partire da un non-luogo, ma dall'approccio cristologico la cui consistenza storica rende possibile una valutazione diversificata delle differenti tradizioni. Tale opzione, però, non conduce affatto a forme di tatticismi dialogici che, di fatto, non fanno che rafforzare la pretesa di assolutezza rivendicata da ogni tradizione religiosa. Nel dialogo interreligioso l'accoglienza paziente e critica di visioni opposte e, talora, contrapposte è condizione sia per denunciare l'inopportunità del ricorso al relativismo, sia per debellare falsi assolutismi spesso ammantati di prudenze culturali. L'esito è sì nella linea di un arricchimento reciproco da parte delle religioni, ma anche nella prospettiva di un confronto tematizzato alla luce delle rispettive concezioni della verità<sup>76</sup> le cui figure fenomenologiche appellano al mistero di una Verità più originaria.

### 3 Indicazioni per un cristianesimo del futuro

La consapevolezza che la crisi di identità del cristianesimo interseca la difficoltà di *rendere ragione* della provocazione scaturita dal Vangelo, attraversa buona parte della letteratura teologica contemporanea. Con la ripresa di un significativo *locus* individuabile nell'orizzonte semantico della categoria di *essenza*, nonostante la storia della critica ne abbia dichiarato ora l'insostenibilità teoretica ora la fragilità connotativa<sup>77</sup>. Il valore di tale segnalazione sta nella intuizione della criticità ermeneutica di tale concetto, come si evince dalla preoccupazione teologico-pastorale che mostra come la questione dell'essenza del cristianesimo sia sempre più coinvolta nel problema radicale di rendere significativo il dire la fede<sup>78</sup>, in un tempo in cui sta mutando vertiginosamente il credibile disponibile. E' un discorso che oltrepassa il semplice percorso storiografico, anche se ne

---

<sup>75</sup> GEFFRÉ, *Verso una nuova*, 365. Cf. anche J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997, 378-410; ID, *Universality of the Word and Particularity of Jesus Christ*, in D. KENDALL – S. T. DAVIS (edd.), *The Convergence of Theology. A Festschrift Honoring Gerald O'Collins, S.J.*, New Jersey 2001, 320-342.

<sup>76</sup> Scrive W. KASPER, *The Unicity and Universality of Jesu Christ*, in G. COLZANI – P. GIGLIONI – S. KAROTEMPREL (edd.), *Cristologia e Missione oggi*. Atti del Congresso Internazionale di Missiologia, Roma 2001, 45: “This dialogical and diaconal relationship has three aspects: Christianity affirms, respects and defends everything in the other religions that is true, good, noble and holy (cf. *Phil* 4,8) (*via positiva seu affirmativa*); it prophetically criticises whatever they contain that is detrimental to the honour of God and human dignity [...] (*via negativa seu critica et prophetica*); finally, it wants to invite the other religions in faith in Jesus Christ and through participation in his fullness to reach their own fullness and completion (*via eminentiae*)”.

<sup>77</sup> Si vedano le annotazioni di P.C. BORI, *Sviluppi e dibattiti*, in A. von HARNACK, *L'essenza del cristianesimo*, Brescia 1980, 35-62; le letture presenti in *Filosofia e Teologia* 5 (1991) e le differenti interpretazioni di KÜNG, *Cristianesimo*, 13-31; E. BISER, *Introduzione al cristianesimo*, 24-50.

<sup>78</sup> In tale contesto è emblematica l'esigenza di rendere la professione di fede un progetto e modello del credere nella fedeltà all'evento rivelativo, ma anche nella creatività richiesta dalle mutate condizioni storiche. Cf. M. DELGADO (ed.), *Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert. Vom „Wesen des Christentum“ zu den „Kurzformeln des Glaubens“*, Stuttgart- Berlin – Köln – Kohlhammer 2000; C. DOTOLO, *La rilettura del simbolo di fede nella teologia dopo il Vaticano II*, in ID. (ed.), *Il Credo oggi. Percorsi interdisciplinari*, Bologna 2001, 123-142; U. SARTORIO, *Credere in dialogo. Percorsi di fede e di annuncio*, Padova 2002, 13-58; P. MARTINELLI, *La Testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, Milano 2002, 97-110.

assume l'intenzionalità fenomenologica della tensione verso l'originario cristologico, per il fatto che è proprio della teologia coniugare l'istanza fondativa che attiene al *novum* della rivelazione con la sua traduzione storica che dà forma al cristianesimo in relazione ai diversi contesti<sup>79</sup>. Da questa prospettiva, va sottolineato come la stessa delineazione dell'essenza si muove a più livelli che interagiscono in modo sistemico, a partire dalla originalità dell'evento pasquale che, in virtù della sua particolarità storicamente vissuta e narrata, investe il cristianesimo di una tensione escatologica, cioè dello scarto tra i modi dell'anticipazione storica e del compimento. Ebbene, ciò che appare risolutivo nella rimediazione della questione dell'essenza è la sua capacità di futuro nell'attenzione alla *hierarchia veritatum* e al policentrismo culturale e religioso. Scrive S. Dianich: "quali contenuti di fede devo proporre all'uomo perché l'annuncio evangelico costituisca per lui una provocazione decisiva, alla quale egli dovrà rispondere confrontandosi con il «segno di contraddizione» e compiendo la sua scelta di credere o di non credere? E' come dire: su che cosa si gioca essenzialmente la decisione della fede e la scelta esistenziale che essa contiene"<sup>80</sup>.

Allora, dove rintracciare la particolarità propositiva del cristianesimo se non all'interno di una cultura della persona; nella ermeneutica dislocante del messaggio e della prassi di Gesù Cristo; nella soggettualità dell'essere della Chiesa; nella dismisura che il Vangelo pone nella concezione della religione?

### 3.1 *La rivoluzione dell'umanesimo cristiano*

Non ci sono dubbi: l'attenzione all'uomo nella concretezza storica del suo vivere e la rivendicazione della priorità della sua dignità, danno spessore e qualità agli orizzonti di un nuovo *umanesimo cristiano*. Non è superfluo ribadire che "l'antropologia dell'identità totale e quella della differenza nichilista"<sup>81</sup> abbiano ridotto l'uomo a mero anacronismo, modificandone progressivamente la prospettiva antropologica della sua identità. Così come l'immagine di uomo che scaturisce dal rovescio della storia appare ai margini di qualsiasi definizione antropologica, vittima di una logica del mercato e del profitto che costantemente deprime ogni tentativo di diventar soggetti. Addestrato a vivere in un mondo astratto e confuso, talora disattento a non comprendere come il principio di mercificazione stia tessendo le fibre di ogni rapporto, l'uomo post-moderno sembra dichiarare la stanchezza dell'essere soggetto e il distacco dalla storia. Accanto al ribaltamento del reale nel virtuale in cui trionfa il culto dell'immaginario e il collasso della libertà<sup>82</sup>, la povertà, la violenza e lo sfruttamento accompagnano il declino di una immagine di uomo che non ha saputo gestire l'uscita dalla sua minor età. Non si tratta di facile consenso alle mode del disfattismo, ma della emergenza di un sentire culturale i cui parametri vanno rintracciati nell'antropologia dell' *homo oeconomicus*<sup>83</sup>.

Per questo, l'umanesimo cristiano<sup>84</sup>, simbolicamente espresso nella cultura della persona, rappresenta quella riserva di resistenza che trova nella memoria del Dio trinitario il presupposto per una antropologia in grado di ricostruire l'identità dell'uomo. Ad un duplice livello. Il primo nella logica della fraternità che capovolge i criteri della relazione e dell'etica comunicativa, istituendo il

---

<sup>79</sup> Sia sufficiente il rinvio a J. ALFARO, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Brescia 1986, 159-173; G. O'COLLINS, *Teologia Fondamentale*, Brescia 1984, 44-68.

<sup>80</sup> S. DIANICH, *La questione dell'essenza del cristianesimo e le prospettive odierne della teologia*, in *Filosofia e Teologia* 5 (1991) 21.

<sup>81</sup> FORTE, *Dove va il cristianesimo?*, 136. Cf. anche I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e post-modernità*, Brescia 2001, 336-384.

<sup>82</sup> Cf. la perspicace lettura con conseguenze in campo etico di C. ZUCCARO, *Bioetica e valori nel postmoderno. In dialogo con la cultura liberale*, Brescia 2003, 11-35.

<sup>83</sup> Cf. le interessanti riflessioni di R. MANCINI, *Esistenza e gratuità antropologia della condivisione*, Assisi 1996.

<sup>84</sup> Cf. W. KASPER, *Teologia e Chiesa* 2, Brescia 2001, 217-224; PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, *Dimensioni culturali della globalizzazione: una sfida all'umanesimo cristiano*, Città del Vaticano 2001; P. SEQUERI, *Sensibili allo spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Milano 2001, 45-78.

primato dell'alterità come spazio della propria crescita. Il secondo, nella riabilitazione della creaturalità che ha nell'identità divina il suo analogato, in grado di modificare i significati della libertà e della condivisione. Se nella rivelazione biblica la libertà non appare come ontologicamente autosufficiente, è perché non esiste come possibilità pura segnata dall'assenza di determinazioni e direzioni, ma rinvia a un dono originante che nell'asimmetria della relazione traccia i sentieri dell'incontro e della prossimità. E' l'altrimenti della *condivisione*, la cui figura della gratuità sbazzata nella metafora del bere e del mangiare nel Regno (cf Mc 14, 25), indica appunto un capovolgimento delle consuetudini e delle modalità di esistere, capaci di restituire ad ognuno la propria identità. Non è forse, questo, il compito della cultura cristiana?

### 3.2 *La singolarità della rivelazione cristologica*

In tal senso, si può comprendere il perché il cristianesimo è *memoria futuri* di una differenza qualitativa segnata dalla singolarità rivelativa di Gesù Cristo. La sua vicenda storica rivoluziona l'immaginario *teo-logico* e antropologico, mostrando nel paradigma dell'esistere-per-gli-altri il dato sconcertante di una religione diversa. Che Gesù di Nazaret abbia messo in crisi le precomprensioni storiche, culturali e religiose del suo tempo, non è indifferente per cogliere il processo di autocomprensione del cristianesimo delle origini. Come si evince dalla narrazione neotestamentaria, proprio la dinamica degli inizi sta ad indicare che il problema della ricerca di una identità è sottesa a quella che R. Penna chiama *una doppia nascita* del cristianesimo, la cui asimmetria traspare nella intuizione di una differenza, ma anche nella sorpresa di una identificazione. In un primo momento, lo sviluppo della cristologia neotestamentaria si è mossa sul registro della dimensione funzionale e operativa di Gesù, rintracciabile nella figura liberante e destabilizzante del profeta escatologico, a cui, però, ha fatto seguito l'istanza ontologica relativa alla definizione della sua stessa identità. Ne è segno emblematico la denominazione gesuologica del Figlio dell'Uomo. Ad un secondo livello, l'evento pasquale ha segnato, pur nella continuità, una svolta interpretativa nella ricerca della particolarità del profeta della Galilea. "Senza questo inedito tipo di esperienza, il cristianesimo 'galilaico' sarebbe stato poca cosa, probabilmente confinato sia in angusti limiti geografici sia in un modesto patrimonio ideale. In effetti, il kerygma pasquale rappresentò un vero e proprio *big bang*, che non soltanto scatenò un impegno di testimonianza e di annuncio evangelico prima impensabile, ma pure originò tutta una serie di ermeneutiche cristologiche altrettanto originali"<sup>85</sup>.

Il punto di non ritorno di una tale concentrazione cristologica sta nella mediazione storica del volto di Dio e dell'uomo, che nel simbolo del Regno mostra *l'altrimenti dall'essere* neutro e apatico. Al posto di un Dio leggibile nei parametri di un sacro anonimo e cifra della misteriosità apofatica del suo essere, Gesù Cristo opera una differente *ermeneutica dell'assenza*, offrendo un'interpretazione inesauribile del mistero che è relazione nella comunione trinitaria. E' difficile pensare il Dio cristiano senza coglierne l'originaria differenza con un divino sempre identico a se stesso e incapace di compromettersi con la nostra storia, fino ad assumerne nella compassione i destini e le speranze<sup>86</sup>. Dire, pertanto, che in Gesù la domanda su Dio rimane costantemente aperta e che nella sua singolarità si rivela una eccedenza di senso, significa porre attenzione alla unicità fenomenologica del suo essere e agire, cioè al paradosso di un fatto concreto il cui significato ha una portata universale, in virtù dell'intenzionalità dello Spirito che provoca ogni uomo al confronto con il Mistero<sup>87</sup>. Eludere tale realtà, come suggerirebbe un certo pluralismo religioso sensibile alla noumenicità e inattingibilità del divino, equivale a mitologizzare la verità dell'incarnazione, estraniandola dalla storia della rivelazione di Dio e frammentandola in un particolarità indifferente e non indicativa dell'autocomunicazione di Dio.

---

<sup>85</sup> R. PENNA, *Cristianesimo e cristologia. Considerazioni di un neotestamentarista*, in *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione* 7 (2003) 214.

<sup>86</sup> Sia consentito il rinvio a C. DOTOLO, *Dio Padre? Riflessioni intorno ad alcuni percorsi sulla domanda di Dio nella teologia contemporanea*, in G. GIORGIO (ed.), *Dio Padre Creatore. L'inizio della fede*, Bologna 2003, 133-152.

<sup>87</sup> Cf. M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 2003<sup>2</sup>, 177-200.

Di riflesso, l'esistenza di Gesù innerva la questione dell'identità dell'uomo<sup>88</sup>, offrendosi come metodo e paradigma di riferimento. La ricerca della felicità, il bisogno di una giustizia che lotti per il riconoscimento dell'alterità, l'amore che nutre la dignità di ogni creatura oltre gli schemi dell'autorealizzazione, non sono confinati nello spazio dell'irrealizzabile, se non con stratagemmi di piccolo cabotaggio, ma rappresentano e alimentano il desiderio di essere che il Vangelo dichiara come possibile. Ma ad una condizione: inscrivere il desiderio nella comunione che sa fare spazio all'incontro, affidandosi al Dio della vita.

### 3.3 Per una Chiesa soggetto messianico

A tale livello, l'incidenza della realtà ecclesiale sul futuro del cristianesimo è decisiva, come segnalava già negli anni '70 J. B. Metz: "la tanto discussa crisi d'identità del cristianesimo è primariamente una crisi non già del suo messaggio, bensì dei suoi soggetti e delle sue istituzioni, che troppo si sottraggono al senso inevitabilmente pratico del messaggio medesimo, e così ne infrangono la pur possente intelligibilità"<sup>89</sup> Anzi, più che mai la qualità profetica della sua vocazione è chiamata in causa dai processi di rivolgimento e di trapasso culturali, senza per questo smarrire la sua insostituibile provvisorietà escatologica. Non è il caso di sostare sui tracciati che la riscoperta ecclesologica post-conciliare ha delineato. Ma il richiamo all'essere segno del Regno, esplicitato nel mistero della messianicità del popolo di Dio<sup>90</sup>, ha significato un modello di vita della chiesa nella linea della *sequela*, cioè nel legame tra esperienza di redenzione e prassi di liberazione. Non va smarrita la ricchezza e l'insistenza della riflessione teologica mondiale su questo aspetto<sup>91</sup>. Ne deriva che la forma comunitaria del cristianesimo è più necessaria che mai, anzitutto nella logica della soggettivazione<sup>92</sup> dei credenti, come mostrano con accenti diversi i nuovi movimenti e le comunità ecclesiali di base. Al riappropriarsi della ministerialità, non può non seguire una corresponsabilità nella testimonianza e nella condivisione, segni che lasciano trapelare il volto di una umanità nuova, capace di creare fotosintesi vitali tra Vangelo e cultura. Per il fatto che l'essere della chiesa annuncia nell'eucarestia la *memoria Jesu Christi*, essa provoca una rivoluzione antropologica: nella modalità ecumenica di rapporti diversi tra le comunità e le persone; nella lotta perché venga difesa la dignità della vita; nell'annuncio, frutto dell'eredità biblica, della libertà e della giustizia per tutti; contro ogni forma di amnesia culturale che relega nella marginalità le attese dell'umanità che soffre ed è oppressa dalle violenze dei sistemi.

## 4 Il novum del Vangelo.

La questione da cui siamo partiti intendeva soffermarsi su un aspetto della recente letteratura teologica circa l'identità futura del cristianesimo e la sua possibile recezione, stimolata dalla complessità in atto degli scenari culturali e religiosi contemporanei. Appare chiaro che, al di là delle possibili terapie, l'attenzione è posta sulle possibilità che l'uomo ha di riandare alle radici della sua vocazione, senza le quali i processi di trasmutazione della realtà rischiano di tracciare confini

---

<sup>88</sup> Cf. L. F. LADARIA, *Introduzione alla antropologia teologica*, Casale Monferrato 1992, 63-84.

<sup>89</sup> J. B. METZ, *La fede, nella storia e nella società. Studi per una teologia fondamentale pratica*, Brescia 1978, 7. Analogamente in DUQUOC, *Cristianesimo, memoria*, 85-87. Va segnalato, però, come già K. Rahner profilava l'esigenza di una rilettura delle istanze ecclesologiche in *Trasformazione strutturale della chiesa come compito e come chance*, Brescia 1973.

<sup>90</sup> Si vedano le intense pagine di Y. CONGAR, *Un popolo messianico. La chiesa, sacramento di salvezza. La salvezza e la liberazione*, Brescia 1976, 69-91.

<sup>91</sup> J. B. METZ, *In cammino verso una chiesa mondiale culturalmente policentrica*, in KAUFMANN – METZ, *Capacità di futuro*, 112-113. Si veda anche S. DIANICH, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Cinisello Balsamo 1993, 256-271.

<sup>92</sup> Cf. KEHL, *Dove va la Chiesa?*, 180. Si vedano anche le riflessioni di B. CHENU, *La Chiesa, popolo di profeti*, in *Parola Spirito e Vita* 41 (2000) 237-248.

insopportabili e inadeguati al diritto di ogni uomo ad essere felice. In questo senso, l'evenienza della pluralità di tradizioni religiose costituisce un'opportunità importante per un dialogo interculturale, anche per mettere a confronto visioni del mondo e della vita che possano aiutare la riappropriazione della propria identità. La necessità, però, di tracciare itinerari adeguati e sensibili alle richieste culturali non deve cedere il passo ad una proposta di cristianesimo sminuito nella sua responsabilità escatologica. Il rischio di assumere posizioni analoghe o interpreti della atmosfera di *revival* religioso attraverso un cristianesimo modellato sulla *civil religion*, rappresenta una tentazione di supplenza all'assenza di sistemi di senso<sup>93</sup>. Non si vuole, evidentemente, mettere in parentesi la dimensione storica del cristianesimo e la sua presenza nella società proprio in relazione alla possibilità dell'offerta di significati che promuovano la storia della libertà. Solo richiamare la freschezza della novità del Vangelo<sup>94</sup>, la cui alterità può rivitalizzare la stanchezza di senso del *credibile disponibile*, chiamandolo ad una conversione culturale quale condizione per diversa collaborazione al progetto di una umanità nuova.

E' ipotizzabile, allora, una distinzione tra cristianesimo come religione e cristianesimo come vangelo<sup>95</sup>, che sappia mostrare i luoghi di una inedita storia di liberazione e di salvezza? L'essenza del cristianesimo non sta, forse, nell'orizzonte della dismisura della fede cristologica rispetto alle illusioni di una storia senza conflitti, curva nel desiderio della ragione di organizzare l'esistenza in un disicanto che non riesce più a sostenere il limite delle proprie interpretazioni? Proprio negli spazi di tali interpretazioni, il cristianesimo può testimoniare che la verità di Dio non è affatto separata dalla relazione all'umano e al mondo<sup>96</sup>. Anzi, nella figura del Regno esso dà forma ad un diverso rapporto tra società e religione, testimoniando come l'identità cristiana è una identità aperta, che si autotrascende nell'incontro e nell'accoglienza dell'altro, in vista di una ri-creazione del tessuto della vita. "C'è bisogno di un cristianesimo sveglio, assolutamente critico nei confronti della società, che si comprenda come una comunità di memoria e di racconto nell'unica e indivisa sequela di Gesù e che, in quanto tale, operi con fantasia socialmente critica non solo copiata, ma 'inventiva': nella resistenza produttiva contro la crescente stanchezza di essere soggetti, contro la perdita della memoria, contro la dissoluzione del linguaggio e l'analfabetismo di ritorno. Solo allora anche l'amore e la fame e sete di giustizia non si esauriranno nella nostra vita sociale"<sup>97</sup>.

---

<sup>93</sup> Si vedano le indicazioni, per certi versi complementari, di G. RUGGIERI, *Il cristianesimo tra religione civile e testimonianza evangelica*, in BOTTONI (ed.), *Fine della cristianità?*, 21-43 e di G. ALBERIGO, *Forme e problemi dell'autunno della cristianità*, *Ibidem*, 175-200.

<sup>94</sup> Osserva P. VALADIER, *Possibilità del messaggio cristiano nei mondi di domani*, in *Concilium* 28 (1992) 157: "Da questo punto di vista, se il cristianesimo rinuncerà al mito dell'inquadramento del sociale di cui si è detto in precedenza, e se in modo positivo accetterà di significare una gratuità e un'alterità su cui l'uomo non può metter mano ma che, in quanto tali, assicurano in seno al sociale la permanenza di un richiamo a ciò che fonda ogni ricerca dell'umano autentico, esso si costituirà come forza di proposta e di scambio sociale". Alcuni spunti anche in P. DE LOCHT, *Funzione e limite delle pratiche etiche, personali e comunitarie, nello stabilire l'identità cristiana*, in *Concilium* 24 (1988) 146-157.

<sup>95</sup> Cf. le suggestioni di A. RIZZI, *Gesù e la salvezza tra fede, religioni e laicità*, Roma 2001, 198-200 e di BELLET, *La quarta ipotesi*, 28-42.

<sup>96</sup> Cf. H. U. von BALTHASAR, *Contrassegni del cristianesimo*, in ID., *Verbum Caro. Saggi teologici I*, brescia 1985<sup>4</sup>, 178-199.

<sup>97</sup> J. B. METZ, *Dov'è finito Dio, e dove l'uomo? Sulla capacità di futuro del cristianesimo occidentale-europeo*, in KAUFMANN - METZ, *Capacità di futuro*, 143.