

Identità cristiana e mutamenti culturali: quali orientamenti? Carmelo Dotolo

Ha il Vangelo la capacità di creare le condizioni per un progetto di vita qualitativamente differente rispetto agli orizzonti esistenziali contemporanei? E' pensabile uno *stile cristiano* che possa essere al servizio di una ricerca di umanità e di senso che si profila negli areopaghi della spiritualità post-moderna? O, forse, ci si deve accontentare di pensare al tramonto del cristianesimo come ad una logica imposta dall'urto della storia? Il peso di tali interrogativi va misurato sulla potenzialità effettiva della salvezza cristiana per vivere e vivere bene oggi, nella ipotesi, da rimettere in gioco, che la fede sia una reale opzione per l'offerta di significati autentici. E questo per un motivo preciso, come evidenzia R. Fisichella: "Il contesto della domanda di senso, pertanto, non può essere confinato all'interno di una ristretta e pessimistica *Weltanschauung* contemporanea. L'orizzonte è da riportare, piuttosto, alla condizione storica fondamentale dell'esistenza personale e all'autoconsapevolezza peculiare di ognuno di essere responsabile della propria vita"¹.

Da questa angolatura, emerge la difficoltà a perimetrare gli spazi della richiesta generalizzata di senso che si è prodotta recentemente nelle società occidentali, intendendo con ciò non soltanto la capacità di rispondere ai problemi del significato (da sempre affrontati dal sistema religione), ma anche alla questione più ampia della istanza di identità, che sembra naufragare nella difficoltà a delineare il valore della identificazione e di appartenenza². Ciò si riflette sulle dinamiche della identità cristiana, la cui fluttuazione non è solo un dato sociologico, ma di interpretazione del messaggio evangelico nell'incontro con quel mutamento culturale che ha imposto altri canoni di lettura della realtà. Il punto nodale sta nel rischio di un'amnesia culturale della fede, cioè nella sua distanza con le strutture di credibilità della cultura oggi, amnesia che ridurrebbe ancor di più lo spazio di dicibilità e significatività del cristianesimo. L'avvertenza di C. Duquoc non è di poco contro. "E' accettabile che il legame tra la tradizione che si è materializzata in Occidente e la fede sia così pregnante che l'oblio del suo valore significante si risolva, non provvisoriamente per un effetto di moda, ma strutturalmente, in una svalutazione della fede stessa?"³.

Al tempo stesso, va registrato l'interesse analitico del ritorno della religione quale possibile orizzonte valoriale per l'umano, qualunque siano le forme del suo manifestarsi. Di fronte allo stemperarsi di motivi e ideali di identificazione pubblica e privata, la religione sembra farsi interprete di valori sostantivi e di risorse simboliche di significato⁴, in quanto ritenuta capace di compensare lo squilibrio e la conflittualità della contemporaneità, a tal punto che si è parlato di una inedita richiesta di deprivatizzazione della religione stessa proprio in funzione della sua utilità psicologico-culturale. Tuttavia, tale ritorno non sembra sgomberare il campo dalla impressione, tutt'altro che infondata, che la religione, compreso il cristianesimo, non riescano più ad organizzare l'esistenza nella sua globalità, rimanendo ai margini delle esperienze di vita come momenti frammentari e provvisori, dotati, cioè, della fruibilità del momento. Sta qui, probabilmente, la ragione di una proporzionale de-

¹ R. FISICHELLA, *La via della verità. Il mistero dell'uomo nel mistero di Cristo*, Milano 2003, 21.

² Cf. ad esempio la riflessione di F.S. CAPPELLO – E. PACE – L. TOMASI, «Il pluralismo etico sociale», in F. GARELLI – G. GUIZZARDI - E. PACE (a cura), *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, Bologna 2003, 215-248.

³ C. DUQUOC, «Fede cristiana e amnesia culturale», in *Concilium* 35 (1999) 160.

⁴ Rinviamo a R. DE VITA – F. BERTI (ed.), *La religione nella società dell'incertezza. Per una convivenza solidale in una società multireligiosa*, Milano 2001.

istituzionalizzazione della religione che sembra tatticamente a proprio agio con la logica dell'appartenenza, per motivi di affrancamento dalla solitudine esistenziale. Il che non esclude l'eventualità di un inizio diverso della propria esperienza di fede. All'influsso di tale clima, non è protetta neanche la fede cristiana, la quale, anzi, appare soggetta ad lenta e progressiva decostruzione della sua novità, a tale punto che l'indicazione della fine o, comunque, della crisi del cristianesimo è più di un semplice *slogan* ad effetto⁵. Al di là di una adeguata lettura statistica, la sensazione che a livello culturale il cristianesimo sia in una situazione di minoranza è avvertita anche all'interno dell'Europa, con una serie di conseguenze sul piano della capacità dialogica e di incontro con appartenenze diverse. "In una situazione minoritaria molti sentono il bisogno di delineare meglio la loro identità e di avere dei segni della loro differenza rispetto agli altri. Con il pericolo evidente del ripiegamento identitario, che minaccia ogni religione del nostro tempo e suscita forme di fondamentalismo. Come accettare di essere minoritari senza diventare una setta? Questa è una parte della sfida"⁶.

Pertanto, l'esigenza di individuare lo specifico della fede cristiana entro la profonda trasformazione culturale della società mondiale, richiede una attenzione alla complessità delle sfide che la post-modernità presenta.

1 *Nel solco di una inedita nostalgia di assoluto*

Senza entrare nel merito delle possibili letture, è ormai condivisa l'interpretazione che individua nell'orizzonte della post-modernità⁷ o tardo-modernità il tratto di una svolta epocale, disincantata nei confronti di quelle grandi narrazioni che hanno illuso la storia. "Se l'uso di questa espressione si è rapidamente diffuso al di fuori dei circoli specialistici, ciò dipende dal fatto che l'atteggiamento che essa designa corrisponde a un'esperienza attualmente assai condivisa"⁸. Ciò che risulta decisivo è interpretare l'intenzionalità profonda sottesa nelle voci di una contemporaneità che, nella denuncia della *incompletezza* dei valori della modernità, ha intravisto il fallimento dell'*utopie messianiche*, dimentiche dell'umano-troppo-umano desiderio di vita. Per questo, alla imposizione di una logica monolitica ha risposto l'incanto del pluralismo, tratto iniziale di una molteplicità di sensi a cui attingere, senza dover piegare il percorso alla nostalgia di orizzonti chiusi e rassicuranti. E' questo il motivo per cui la stessa indicazione di Dio come possibile senso dell'esistenza, sembra urtare contro il desiderio di una indeterminatezza psicologica e sociale. E' proprio necessario ricorrere a tale ipotesi per ribadire quella *nostalgia dell'assoluto* che caratterizza sì i nostri giorni, ma che non necessariamente richiede un tal

⁵ Può essere indicativo il confronto con quanto sostiene R. RÉMOND, *Le christianisme en accusation*, Paris 2000. Al di là di qualsiasi valutazione definitiva cf. P. VALADIER, *La Chiesa chiamata in giudizio. Cattolicesimo e società moderna*, Brescia 1989, 105-160; B. FORTE, *Dove va il cristianesimo?*, Brescia 2000, 133-155. G. VATTIMO – P. SEQUERI – G. RUGGERI, *Interrogazioni sul cristianesimo. Cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo?*, Roma-Fossano 2000; F. KAUFMANN, *Quale futuro per il cristianesimo?*, Brescia 2002; 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.

⁶ B. CHENU, *La Chiesa, popolo di profeti*, «Parola Spirito e Vita» 41 (2000) 243.

⁷ La bibliografia è ampia e articolata. Rinviamo a G. CHIARUZZI, *Il postmoderno. Il pensiero nella società della comunicazione*, Torino 1999; C. DOTOLO, *La relazione tra teologia e postmodernità: problemi e prospettive*, «Antoniano» 76 (2001) 651-685; F. L. MARCOLUNGO (ed.), *Provocazioni del pensiero post-moderno*, Torino 2000; P. POUPARD (ed.), *Parlare di Dio all'uomo postmoderno. Linee di discussione*, Roma 1994..

⁸ P. BLANQUART, «"Postmarxismo e "postmodernità": quale presenza della chiesa? », in *Concilium* 28 (1992) 162.

esito? Sebbene può apparire esagerato tale interrogativo, è pur vero che alcuni atteggiamenti inclinano a non ritenere del tutto improprio una simile condizione esistenziale di indifferenza. Di fatto, tale situazione non crea disagio, anche in presenza di una richiesta di religiosità intensa ed emotivamente affascinante, la cui prossimità ad una "indifferenza post-atea"⁹, mostra il paradosso e la stranezza di quella diaspora del sacro che preferisce territori non consumati dal peso della tradizione. Sta in una crisi in grado di favorire lo stesso ritorno della religione. Non è, forse, una modalità inedita e complessa del sogno mai abbandonato di vivere la propria autodeterminazione *come se Dio non ci fosse?*

In tal senso, può essere utile ripercorrere alcuni tratti e orientamenti della contemporaneità che provocano la tenuta del cristianesimo, non tanto per creare sterili contrapposizioni, quanto per saggiare la specificità della novità del Vangelo che reca con sé potenzialità critico-profetiche, proprio laddove sembra non pertinente a determinate richieste. Bisogna riappropriarsi dell'inaudito e del non ancora inteso del messaggio cristiano. "Il vangelo è rottura: spezza il cerchio di ferro in cui incessantemente si rinchiudono gli umani, il cerchio delle paure e delle violenze, della cupa rassegnazione e dei poteri ciechi. Il vangelo è *disordine fondamentale* rispetto a ciò che si presenta come l'ordine necessario; a questo proposito, ciò che pretende imporsi appunto in nome della necessità è più temibile che i divieti di questa o quella morale: pensate alle leggi dell'economia"¹⁰.

2 Tra attenzione al presente e logica del politeismo

Un tratto che caratterizza la contemporaneità è la rivalutazione del quotidiano e la riconquista del presente¹¹. In assenza dei grandi progetti e dei programmi teorici e pratici a lunga scadenza, si preferisce il *carpe diem*, l'abbandonarsi all'attimo fuggente come una possibilità realizzabile, per il fatto che è a portata di mano e non in un tempo a venire al quale rinviare ogni ipotesi di soddisfazione e godimento. Se la storia non ha una finalità chiara, viste le frustrazioni che ha imposto nelle sue teorie del progresso lineare, è preferibile abitare il presente con lo stile del nomade che si muove nei sentieri della vita con irrisolta padronanza e con pacifica ripetitività, alla ricerca di sensazioni nuove e gratificanti. Non importa se il presente, assolutizzato, rischia di diventare un punto evanescente, uno spazio senza posizione perché non sorretto dalla memoria del passato, né da un orientamento indicativo verso il futuro. Si ha, in altri termini, un capovolgimento della tensione escatologica, una sorta di ripiegamento del tempo in se stesso che non è più in grado di vivere l'utopia dell'attesa e della pazienza. Tale ripiegamento rende il *futuro* promessa di senso, per il fatto che è già qui, attraverso l'idea di un'eternità in quanto *eternità futura*. Ciò che va in crisi è il mondo della tradizione, tipica creazione della modernità, perché sembra ingabbiare le decisioni di senso che non sono più assicurate dalla condivisione di credenze e sentimenti comuni. Ne risulta modificata la percezione di sé, non più sostenuta dalla stabilità delle posizioni sociali, né dal flusso delle certezze del passato. Il passaggio a forme di fondamentalismo non è poi così strano se va inteso come

⁹ C. GEFFRÉ, «Il destino della fede cristiana in un mondo di indifferenza», in *Concilium* 19 (1983) 114.

¹⁰ BELLET, *La quarta ipotesi*, 33.

¹¹ Uno degli aspetti più rimarchevoli dell'attenzione al quotidiano è la proposta del pensiero neo-pagano, la cui seduzione è nell'attivare una sorta di compiacimento della finitudine. Su questi aspetti cf. A. DUMAS, «La nuova seduzione del neo-paganesimo. Fenomeno o epifenomeno: politico, culturale e spirituale», in *Concilium* 21 (1985) pp. 113-124; S. NATOLI, *I nuovi pagani*, Milano 1995.

“una tradizione difesa in modo tradizionale, richiamandosi alla verità rituale, in un mondo globalizzante che esige ragioni”¹².

Alla luce di ciò, non risulta sorprendente il ritorno del *politeismo*¹³ che, dopo la dichiarazione della morte di Dio, apre le porte all'evento della pluralità dei valori, dei principi e degli «dei» tra loro irriducibili. La realtà si muove nella molteplicità di immagini, informazioni, opinioni, forme vitali che non accettano riduzionismi in nome di qualsivoglia principio assoluto. Il pluralismo diviene, quindi, forza centrifuga per la riscoperta dell'alterità e per l'assunzione di una visione dialogica della vita, a cui non crea problema il mescolarsi degli stili di vita, dei valori e delle credenze. A questa atmosfera connotata dal *congedo dei principi* si affianca l'esuberanza narrativa dei *miti* che attraversano la società nel tentativo di renderla *trasparente*. Il ritrovamento del mito è, in definitiva, espressione della limitatezza della razionalità, in quanto si distingue dal sapere scientifico e dai suoi caratteri quali la dimostratività e l'obiettività, a vantaggio della struttura narrativa dell'esistenza. La stessa esperienza religiosa ne guadagna in proliferazione di possibilità, la cui complessità e varietà invita “a privilegiare il paradigma congiuntivo dell'*et-et*, su quello disgiuntivo dell'*aut-aut*”¹⁴. In tal senso, si riafferma una inedita *esperienza del sacro*, che trova la sua forza propositiva nell'apparire più disponibile all'uomo, più vicino ai suoi bisogni di compensazione psichica e spirituale. Si tratta di un sacro anonimo, una sorta di riserva esistenziale per una indifferenziata ricostruzione dell'io. Ne è un esempio indicativo quella che è stata indicata come la tipica religiosità postmoderna, segnata dall'intreccio con prospettive religiose orientali: la *New Age*, la quale si fa interprete di una *tensione mistica*, in cui il rifugio *del e nel Sé* e la ricerca di un equilibrio sono le risposte allo smarrimento dell'identità dell'io e al relativismo dei principi. Non è più remunerativo sconfiggere il nemico della *routine* quotidiana dispersivo e inquinante, ammiccando con ottimismo a spazi di serena concentrazione?. Non importa se l'esito è nella rincorsa adolescenziale ad una felicità autoreferenziale. Ciò che conta è l'offerta di uno spazio di esperienza religiosa senza bisogno della mediazione della religione, a tal punto che risulta arduo identificarla come realtà religiosa, poiché non c'è spazio per l'Alterità, né per il Dio che interpella ad una reazione interpersonale. Si può condividere quanto annota A. N. Terrin: “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”¹⁵.

E' difficile ipotizzare il successo ideologico di una tale forma di religiosità, anche se non può non essere assunta a cifra di un possibile *itinerarium mentis* nella spiritualità post-modernità. Il segreto sta nel fatto che essa è in grado di operare con la stessa logica della *tecnica*, in grado di capovolgere l'atteggiamento dell'uomo nei confronti della realtà e della sua apertura nei confronti del mondo. Come la tecnica cambia la qualità dello sguardo relativo al mondo, perché dichiara ipotetico l'ordine immutabile della natura, così il sacro anonimo e addomesticabile inventa una posizione ontologica ed etica inedita perché tematizza delle norme funzionali che, assicurando il benessere e una maggiore fruibilità delle cose, facilita la vita senza pesi eccessivi, né assunzione di responsabilità che non siano vagliate dalla logica dell'equilibrio e dell'utilità sociale. Il che non depone a vantaggio

¹² A. GIDDENS, *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, Bologna 2000, 65.

¹³ Sull'equazione morte di Dio = rinascita degli dei cf D.L. MILLER - J. HILMANN, *Il nuovo politeismo. La rinascita degli Dei e delle Dee*, Milano 1993.

¹⁴ M. ALETTI, «Psicologia e nuove forme della religione», in *La religione postmoderna*, Milano 2003, 31.

¹⁵ A. N. TERRIN, *New Age. La religiosità del ostmoderno*, Bologna 1993, 248.

di una religiosità esclusivamente individualistica, come annota P. Sequeri: “La forte enfasi che gran parte della nuova religiosità pone –si direbbe indiscriminatamente- sui valori della pace, della non violenza, della tolleranza, dell’apertura alle differenze – attesta, ancorché in modo discutibile, un orientamento ideale che include l’orientamento altruistico e pro-sociale come componente essenziale”¹⁶.

3 L’incertezza della pretesa della soggettività

Eppure, nonostante la rincorsa ad una ricompensazione da parte del soggetto dopo aver deposto i panni della subalternità nella gestione della esistenza, il postmoderno porta con sé i segni della *spossatezza del soggetto* e del suo *declino declino* proprio in ordine alla rivendicazione moderna di autonomia. Il soggetto non intende più andare alla ricerca di un fondamento sul quale costruire stabilmente la propria esistenza, quanto piuttosto prendere coscienza della propria finitudine e caducità come condizione per rendere vivibile questo frammento di storia. Sembra essere l’esito più problematico del teorema nichilistico del Novecento, laddove la finitezza si distacca da qualsiasi apertura oltre se stessa. “Nel nichilismo contemporaneo, erede della lezione nietzscheana, è la finitezza nella sua differenza ad essere secolarizzata, nel senso che viene ridotta a pura finitezza e non a finitezza portatrice di qualche absolutezza. L’elemento anticristiano sta qui in un finitimo semplice e soddisfatto”¹⁷. Tale debolezza e attenzione, forse esasperata, all’attualità, segna la fine del soggetto così come l’aveva idealizzato la modernità, contrassegnando la fisionomia della contemporaneità con il volto della *décadence*, il cui processo è più sottile di quanto non appaia, perché mostra una tipologia delle strategie di vita segnate da irrequietezza, variabilità e irrisolutezza. Una perspicace analisi del soggetto contemporaneo immerso nelle nebbie dell’individualismo, è quella di Z. Bauman¹⁸, sulla base di quel processo di *globalizzazione culturale* che ha provocato una trasformazione dei ruoli sociali e un mutamento dei modelli di uomo, adeguandoli al pensiero dominante del mercato quale luogo (o meglio non-luogo¹⁹) che presiede alla costruzione di bisogni non sempre aderenti alle reali esigenze, ma convenienti allo stile di *status symbol*. Non si vuole percorrere la ingovernabile complessità dei processi di globalizzazione, ma solo indicare come questi abbiano di fatto interpretato e accelerato quel processo di omologazione e indebolimento delle pretese del soggetto.

Nella sua riflessione, il sociologo Bauman individua quattro tipi ideali: il *turista*, che cerca di succhiare il midollo della vita con il minore costo possibile; il *flâneur* che ha una casa ma non ha una meta, costantemente in movimento verso un non-luogo come condizione di vita; il *vagabondo* che non ha né casa né una meta, ma che, come il precedente vive alla giornata; infine, il *giocatore d’azzardo*, sospinto dall’ebbrezza del rischio e dall’avventura della scommessa. Ma ciò che accomuna questa ideale tipologia socio-antropologica è il principio del *consumare*, entro i cui parametri non analogabili a quelli precedenti circola l’idea della premessa del soddisfacimento e della quiete della dimenticanza quando il desiderio è stato realizzato. Per questo, il *consumatore globale*

¹⁶ P. SEQUERI, «Il sentimento del sacro: una nuova sapienza psicoreligiosa?», in *La religione postmoderna*, 85.

¹⁷ C. CIANCIO, «Cristianesimo e nichilismo» in *Filosofia e Teologia* 17 (2003) 422..

¹⁸ Z. BAUMAN, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Roma- Bari 2001, p. 93. Cf. anche dello stesso *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, Bologna 2002; *Il disagio della postmodernità*, Milano 2002.

¹⁹ Si veda M. AUGÉ, *Non luoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano 1996, 71-105.

risulta essere una figura ideal-tipica, sempre a caccia di sensazioni in grado di offrire gratificazione istantanee. Ciò che è decisivo è il gusto dell' inedito che si cela dietro i desideri, provare ad oltrepassare i limiti del reale, alla cui sete risponde la società dei consumi sempre più legata alla produzione di tentazioni e attrazioni. "Il tradizionale rapporto tra i bisogni e il loro soddisfacimento viene invertito: la promessa e la speranza della soddisfazione precedono il bisogno che si promette di soddisfare, e saranno sempre più intense e tentatrici di quanto lo siano i bisogni effettivi"²⁰. L'ebbrezza che ne deriva è quella di una libertà incondizionata che favorisce e dà forma a differenti livelli di esperienza. L'incertezza circa le proprie appartenenze e la varietà dei modelli di vita non rappresentano una preoccupazione, per il fatto che orientarsi nel supermercato degli stili e dei comportamenti rappresenta la leggerezza dell'essere adeguata all'unica abitudine reale: l'abitudine a cambiare abitudini. Il problema, semmai, è nel timore nel non essere adeguati alle differenti situazioni che si presentano, di non essere in grado di uniformarsi e di venire isolato.

Quel che sembra più radicale è che la logica del consumare sta operando un cambiamento antropologico profondissimo che riguarda la costituzione stessa del soggetto, attraverso l'ampliamento della *cultura del desiderio*. Si è spinti all'acquisizione e al consumo di vita, oltre che di beni, nel senso che il segreto sta nel costruire un rapporto con gli altri e con il mondo quali fonti utili ad alimentare la possibilità di esperienze e il gusto dell'assaporare. Niente è più deleterio che essere soddisfatti di ciò che si ha, e il desiderio è la molla che sviluppa un senso di costante insufficienza. Il desiderio vuole desideri, il che significa eliminare ogni limite se non quello del consumo, e il mercato lavora per selezionare e confermare la bontà del consumare, perché in essa si mostra la libertà indeterminata di poter scegliere, illusione questa che dà al consumatore il potere di controllare il gioco. Non meraviglia, di conseguenza, che proprio la *società della comunicazione generalizzata* traduce il sogno e all'utopia di una società e umanità *autotrasparente*, nella consapevolezza che "una società libera è quella in cui l'uomo può diventare consapevole di sé in una «sfera pubblica», quella della pubblica opinione, della discussione libera, ecc., non offuscata da dogmi, pregiudizi, superstizioni"²¹.

In questo contesto, parlare di desoggettivazione significa riconoscere il dramma di una umanità che preferisce la maschera delle sue passioni, che altro non fanno che ribadire le aporie della libertà, all'identità del suo volto che esige sì un'autonomia individuale, ma coniugata nell'assumersi la responsabilità per gli altri. La maschera illude in quanto nasconde il bisogno che l'uomo è e che non può essere soddisfatto nell'assenza di significati liberanti o nel disimpegno quale strategia della vita.

E' vero che l'apologia del soggetto debole non conduce inevitabilmente alla reazione nichilistica del narcisismo. La lezione levinassiana dell'etica come filosofia prima²² che tematizza la riscoperta dell'altro quale condizione per una *ontologia della relazione* è sicuramente un segno della passione della verità. Tuttavia, il sentire postmoderno pare accontentarsi di piccoli frammenti che la *gnosi* contemporanea interpreta quale forma di promettente autoreddenzione. Il metodo gnostico "mirando ad abolire la realtà dell'uomo e del mondo, si esercita nella presentazione di finzioni e di miti carichi di fascino e, non potendo cambiare l'oggettività della struttura del mondo, parla continuamente della

²⁰ BAUMAN, *Dentro la globalizzazione*, p. 92.

²¹ G. VATTIMO, *La società trasparente*, Garzanti, Milano 1989, 28.

²² Per una lettura introduttiva cf G. MURA, *Senso e valore dell'etica di Levinas*, in M. MARTINI (ed.), *La filosofia del dialogo da Buber a Lévinas*, Assisi 1990, 175-194.

possibilità di un tale cambiamento”²³. L’esito consisterebbe in una apparente opposizione tra una post-modernità laica e una post-modernità religiosa. “In conclusione, mentre la *post-modernità laica* destinerebbe la religione ad un compimento secolaristico, evidenziando la quasi inutilità della fede, la *post-modernità religiosa* le affiderebbe alla razionalità estetica [...], alle emozioni solipsistiche del sacro e al ritrovamento di un tempo di unità e comunione (*New Age*) tra arte, psicoanalisi, e religione ecumenica per affermare un’immanenza cosmica del divino”²⁴.

In tale contesto, la scelta del credere diventa oltremodo faticosa, non più protetta da un ambiente sociologico, né sorretta dalla logica delle sue argomentazioni, incapace, quasi, di garantire la convinzione che "non possiamo non dirci cristiani". Tempo favorevole o destino ineluttabile? Si tratta di proporre l'irriducibile straordinarietà della fede: essa non è una ripetizione, peraltro ingombrante, dei valori umani a cui apporterebbe una qualità sacra, né supplenza ai bisogni dell'uomo, ma apertura di e ad un orizzonte diverso, risposta ad un'*alterità*, quella di Dio, che offre alla libertà della fede il dono della ricerca e della verità

4 Alcune indicazioni per un percorso teologico-culturale

Nell’orizzonte della contemporaneità, la fede (e il discorso sulla fede) è sulla soglia di una verifica seria e radicale, poiché è profondamente mutata la credibilità e la plausibilità della coscienza credente. La fede ha il compito irrinunciabile di tenere aperta la vita al Mistero che ci fa sempre pensare, risposta ad un appello reale oggettivo che sorprende l’uomo nella ricerca della verità. Scrive Giovanni Paolo II nella *Fides et Ratio* (n.14-15). “La rivelazione, pertanto, immette nella nostra storia una verità universale e ultima che provoca la mente dell’uomo a non fermarsi mai; la spinge, anzi, ad allargare continuamente gli spazi del proprio sapere fino a quando non avverte di avere compiuto quanto era in suo potere, senza nulla tralasciare [...] La Rivelazione cristiana è la vera stella di orientamento per l’uomo che avanza tra i condizionamenti della mentalità immanentistica e le strettoie di una logica tecnocratica”.

Allora, con quale cristianesimo è possibile vivere nella contemporaneità che sovente si autocomprende come post-cristiana? Un acuto testimone della vorticosità della nostra epoca, I. Mancini, ha sostenuto con forza l’idea che né un *cristianesimo della presenza*, preoccupato solo del peso politico e della visibilità organizzativa e culturale, né un *cristianesimo della mediazione*, possono rispondere alla logica della disgregazione dei nuovi Areopaghi che continuano a perpetrare il disormeggio della storia quale avventura poetica ed etica degna di nota. Solo un cristianesimo radicale è in grado di riflettere l’infinita differenza qualitativa che appartiene al Dio che si rivela in Gesù Cristo. In tale prospettiva, il cristianesimo deve proporsi come buona notizia di un inizio nuovo e assoluto miracolo dell’impossibile dentro le normali possibilità dell’uomo e vero cortocircuito in una cultura abituata all’idea di un *deus minime deus pro nobis*. Scrive: “Chiamatelo come volete, cristianesimo evangelico, paradossale, agonico, terribile, tragico, radicale, impossibile dal punto di vista umano [...], ma ricordate che senza questa radicalità che ripresenti l’inaudito

²³ G. MUCCI, *Mito e pericolo della gnosi moderna*, «La Civiltà Cattolica» 1992 I 16. Si vedano anche G. FILORAMO, *Le vie del sacro. Modernità e religione*, Torino 1994, 53-80; F. FRANCO, «Gnosi cristiana e gnosticismo: attualità di un confronto», in *Ricerche Teologiche* 11 (2000) 55-92.

²⁴ A. BARBAN, «L’epoca moderna come rottura della tradizione», in *Bailamme* 26 (2000) 42.

e lo straordinario non sorgerà una nuova primavera, o, per essere più esatti, una nuova Pentecoste del senso “²⁵.

A partire da queste indicazioni, si comprende come la riflessione teologica e il vissuto della fede sono chiamate ad esplicitare la dialettica della sequela, in cui il credente, attraverso una *testimonianza* capace di produrre un benefico spaesamento, vive l'insonne fatica di rintracciare forme comunicative che pongano in discussione ed in ricerca la religiosità e l'indifferenza, per chiudere il tempo della latitanza del messaggio cristiano dinanzi alle richieste di senso. Si può dire che la riflessione teologica esige una *ermeneutica delle origini* che ridica, nella donazione di senso della parola di Dio, la memoria pericolosa del Vangelo, in quanto mostra la verità dell'avvenimento di Gesù Cristo che coinvolge l'uomo nella risposta alla salvezza. Tale risposta nel riconoscimento del soggetto credente, è ciò che rende visibile, contemporanea la storia di Dio, altrimenti inaccessibile, nella storia umana e che dà a questa l'iniziale solidarietà con la verità. Solo a partire da questa *solidarietà* il discorso della fede può esplicitare quella *ermeneutica della rilevanza* che pone interrogativi e risposte al contesto culturale dal quale riceve sempre nuove sfide, senza le quali la teologia rimarrebbe puro momento accademico.

Dovendo ulteriormente individuare i campi di una riflessione teologica nella post-modernità, si possono indicare alcuni nodi decisivi.

4.1 In prima istanza, la ripresa della questione di Dio²⁶, e in particolare in quella prospettiva del mistero rivelata in Gesù Cristo, che è la novità della Trinità²⁷. A fronte della dichiarazione di una particolare nostalgia del *divino*, sembra profilarsi una religiosità protetta da qualsiasi collusione con l'alterità differente di Dio, che non sembra assicurare alcuna risoluzione alla questione del senso. Anzi, si costata come il nome di Dio risulta ornamentale, incapace di sprigionare una esperienza relazionale teoreticamente ed eticamente significativa, a tal punto da disegnare una religione senza Dio, in cui il discorso sul *Divino* sembra essere diventato sempre più indefinito, generico, anonimo. In questo contesto, la novità cristiana adombra nella *semantica del mistero* offerta da Gesù Cristo un di più che non si ferma alla genericità o alla neutralità dell'essere divino. "Il Cristo è la perfetta immagine di Dio perché ha realizzato la libertà umana in se stesso in un sì totale a Dio e agli altri, spinto fino al totale spossessarsi di sé. [...]E' per questo egli è *immagine* piuttosto che *icona*: non pura apparizione dell'Eterno nel tempo, che riporterebbe il mondo al suo nulla, bensì "opera" (Gv 14, 10) di rimodellamento di un'eredità storica che da dell'umanità di Cristo la vera rivelazione della divinità di Dio"²⁸.

Sta in questo *paradosso* del Dio fatto uomo (cf. Gv 1,14; Fil, 2, 6-11) l'unicità del cristianesimo, la sua provocazione più radicale, dinanzi al quale le filosofie e le altre tradizioni religiose si interrogano con esiti differenti. Ed è in tale prospettiva che la questione della *fede e dell'esperienza di Gesù*²⁹ mostra un valore significativo per la comprensione della sua singolarità. Nondimeno, però, essa rimanda ad una ermeneutica

²⁵ I. MANCINI, «Filosofia della prassi: questioni poste alla teologia», in S. SORRENTINO (ed.), *Teologia e Secolarizzazione*, Napoli 1991, 125

²⁶ D. TRACY, «Il ritorno di Dio nella teologia contemporanea», in *Concilium* 30 (1994) 60-73.

²⁷ Cf. A. AMATO (ed.), *Trinità in contesto*, Roma 1994; A. STAGLIANÒ, *Il mistero del Dio vivente. Per una teologia dell'Assoluto trinitario*, Bologna 1996; L. F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Casale Monferrato 1999; ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Monoteismo cristiano e monoteismi*, a cura di G. Cereti, Cinisello Balsamo 2001.

²⁸ J. MOINGT, «Immagini, icone e idoli di Dio. La questione di verità nella teologia cristiana», in *Concilium* 37 (2001) 183.

²⁹ La questione relativa alla correttezza del sintagma è oggetto di discussione. Si veda, a mo' di esempio, G. CANOBBIO (ED.), *La fede di Gesù*, a cura di, Bologna 2000.

più ampia da rintracciarsi nella sequela dei discepoli che, pur nella provvisorietà e progressività, esprime la novità non autofondata della fede, ma costruita durante la relazione storica con la singolarità della persona di Gesù che favorisce il riconoscimento del Risorto. E' proprio la qualità rivelativa della prassi e della predicazione profetica di Gesù, condensata nel legame tra annuncio del *Regno* ed esperienza dell'*Abbà*, a sorprendere, inaugurando un'ontologia inedita del credere, la convenzionale credibilità religiosa del suo tempo e la stessa pensabilità teo-logica. L'istanza, allora, della ripresa della fenomenologia teologica della storia di Gesù, o, se si vuole, della sua singolarità, sta nella rimodulazione della verità storica e ontologica dell'evento cristologico dell'incarnazione che esprime l'identità di Dio nella realtà del Figlio, così come mostra l'identità dell'uomo nella concretezza della persona di Gesù.

In tale contesto, si comprende perché è la rivelazione cristologica a sorprendere l'uomo nei suoi tentativi di autocomprensione e autolegittimazione. Lo straordinario della verità di Gesù Cristo per l'uomo sta proprio nella trascrizione storica del *Noi* trinitario di Dio (cf. Gv 10, 30; 17, 21-22). Nella forma storica della sua *pro-esistenza* emerge, allora, il modello di una esistenza filiale in cui l'autocomprensione di sé da parte di Gesù, si iscrive nell'essere dono del Padre e risposta donante, in una gratuità oltrepassante la stessa logica della reciprocità, come mostra il paradigma del *farsi prossimo* secondo la parabola del buon samaritano (cf. Lc 10, 25-37). In ciò, Gesù Cristo è l'uomo perfetto nella sua esemplarità, una perfezione che si coglie nell'*esistere-per-gli-altri* e nell'amore come logica ultima e definitiva della vita. Per questo "chiunque segue Cristo, l'uomo perfetto, si fa pure più uomo" (GS 41). In definitiva, l'evento dell'incarnazione è condizione di possibilità per quella *rivoluzione antropologica* che la comunità ecclesiale testimonia. Ad una condizione, però: che sia in grado di non smussare il paradosso, di non diluire la singolarità della persona di Gesù.

4.2 In secondo luogo, l'affermazione della centralità dell'uomo contro le sottili strategie di un suo depotenziamento e di una lenta agonia. La vera morte dell'uomo, infatti, è nella sua incapacità di riconoscere la sua identità racchiusa nella progettualità dell'essere persona³⁰, che la cultura contemporanea ha denunciato come anacronismo, astrattezza nei confronti di processi che delineano modalità tecniche di intervento nel sistema-mondo. Senza enfatizzare alcune tendenze rispetto a voci critiche, i presupposti educativi della globalizzazione conducono l'uomo ad autocomprendersi come sistema autoreferenziale, prodotto e programmato per garantire la propria sopravvivenza. In tale ottica, la tranquilla morte dell'uomo non è vissuta come minaccia e oppressione, ma come distrazione e piacere, instillati premurosamente dall'industria culturale e dal potere ideologico dei *mass-media*, che stanno lentamente svuotando l'identità dell'uomo.

La proposta cristiana ha da offrire *un di più*, secondo quanto suggerisce J.B. Metz, come lotta per la capacità di futuro dell'uomo: " Chi vuol contrastare la scomparsa dell'uomo, chi vuol impedire la sua morte, la sua memoria e la sua insaziabile fame e sete di giustizia, lo può, ad essere sinceri, solo con la forza della memoria di Dio. E ciò che l'ancora-moderno e postmoderno, persuaso della morte dell'uomo, dovrebbe mettere in conto, è la forza rivoluzionaria di questa memoria di Dio che anche oggi ci fa parlare ancora di umanità e solidarietà, di alienazione, di oppressione e liberazione e ci fa lottare contro

³⁰ Rinviamo a A. PAVAN – A. MILANO (edd.), *Persona e personalismi*, Napoli 1987; V. MELCHIORRE (ed.), *L'idea di persona*, Milano 1998.

l'ingiustizia che grida vendetta al cospetto di Dio”³¹. Questo di più va individuato nell'*antropologia teo-logica della persona*³², in cui è inscritta l'originaria vocazione dell'uomo nel suo debito ontologico, e che si esprime in alcune linee interpretative: il riconoscimento della finitezza come ermeneutica *dell'uscire da sé* per essere in sé; l'affermazione del primato della prossimità e della reciprocità; l'orizzonte della responsabilità contro il tolemaismo dell'io, le insidie distruttive dell'ambiente, le logiche di mercato che antepongono la produzione alla dignità dell'uomo; l'esperienza della libertà come dedizione ontologica che nella “legge dello Spirito” (cf. Rm 8,2) rinvia alla libertà davanti a Dio. Significativo quanto scrive G. Greshake: “Essere-persona significa essere in relazione; essere-persona assoluta significa essere in maniera radicale in relazione con tutto. Ma allora l'atto religioso fondamentale non consiste in una “immersione individuale” nella profondità al fine di scovarvi l'Assoluto, ma è una sofferta e obbediente risposta all'esser-interpellato (a livello storico) da parte del Dio fatto uomo, che da parte sua rimanda alla relazione con le altre persone create ed alla responsabilità per le stesse, affinché possano davvero svolgere la propria vita come persone con la dignità loro propria”³³.

4.3 Come terza istanza, è necessario puntare a qualificare l'ecclesiologia di comunione che esprime nella sua concretezza storica la forma del dialogo tra la Trinità e l'umanità. E' su questa lunghezza d'onda che si iscrive la profeticità della Chiesa³⁴, in grado di testimoniare quella qualità dell'esistenza che va oltre la logica del desiderio, anche se configura il desiderio come ricerca di comunione, di amicizia, di affettività condivisa. In altre parole, la comunità credente non può non testimoniare il significato della diversità evangelica della religione. A maggior ragione in un contesto socio-culturale in cui l'emotività delle sensazioni, l'attenzione alla gratificazione dell'esperienza vissuta, produce quella individualizzazione del sentimento religioso che confina con la tentazione della *privacy* del credere. Riappropriarsi dell'esperienza comunionale dei credenti significa riproporre la logica del mistero sponsale³⁵ della Chiesa, in cui la fede esprime la novità della convivialità delle differenze, che è comunicazione, partecipazione, oltre che corresponsabilità nell'annuncio del Vangelo.

Nondimeno, la comunità credente è chiamata a processi di formazione ed educazione alla fede che, pur in presenza di esperienze comunitarie spontanee, affettivamente intense, siano in grado di prendersi cura dell'io frammentato che anela alla ricomposizione dell'identità e alla certificazione del ritrovamento avvenuto. Ma ciò non può essere realizzato evitando l'incontro-scontro dialogico con la cultura. Ciò richiede che la comunità ecclesiale diventi segno di speranza e di testimonianza, nel coraggio profetico di andare controcorrente su questioni vitali, preoccupata di rifare il tessuto umano della società per riaprire alla relazione con Dio. Soprattutto, nell'essere istanza critica contro l'individualismo, non per azzerare la ricerca d'autonomia personale, ma per sollecitare una concezione

³¹ J.B. METZ, *Dov'è finito Dio, e dove l'uomo? Sulla capacità di futuro del cristianesimo occidentale europeo*, in F.X. KAUFMANN - J.B. METZ, *Capacità di futuro. Movimenti di ricerca nel cristianesimo*, Brescia 1988, 135-136 e 138-139.

³² Cf. C. DOTOLÒ, *Il paradosso della creaturelità: il contributo dell'antropologia teologica alla identità dell'uomo*, in C. CALTAGIRONE (ed.), *Antropologia e verità dell'uomo*, Caltanissetta-Roma 2000, 259-297; I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2001, 435-469.

³³ G. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria*, Brescia 2000, 590.

³⁴ Cf. B. FORTE, *Al di là della secolarizzazione: una visione teologica*, in *La religione degli europei. II. Un dibattito su religione e modernità nell'Europa di fine secolo*, Torino 1993, 159-168; G. CALABRESE (ed.), *Chiesa e profezia*, Roma 1996, M. KEHL, *Dove va la Chiesa? Una diagnosi del nostro tempo*, Brescia 1998.

³⁵ Cf. C. MILITELLO, «Per una ecclesiologia sponsale», in *Ricerche Teologiche* 1 (1990) 121-141 e la sua articolazione più ampia in *La Chiesa "Il corpo crismato". Trattato di ecclesiologia*, Bologna 2003.

relazionale. «L'orientamento di cui ha bisogno la comunità è in vista della trasformazione della storia in storia della salvezza. Non si può limitare quindi alla sola narrazione degli eventi del passato, ma si preoccupa anche di generare nuovi avvenimenti di salvezza. Il percorso della Parola è, per questo, compiuto solo quando accanto allo studio e accoglienza profonda del messaggio (DV 8) esso genera «attualizzazione» ovvero discernimenti e orientamenti per realizzare «scenari futuri».³⁶

5 Breve conclusione

In conclusione, si può affermare che la fede, in quanto risposta alla rivelazione e apertura alla differenza ontologica di Dio, è il dono meraviglioso dell'amore che si traduce in principio-speranza dell'esistenza. Non è, dunque, un mito che nasconde l'eterno enigma dell'essere umano. Se così fosse, le conquiste della ragione e l'evolversi delle conoscenze sarebbero sufficienti ad eclissarla e a dichiararla incongruente rispetto ad altri saperi. Al contrario, nella fatica del dubbio e nell'incertezza della sua fragilità, è l'inizio di una esistenza nuova, redenta, capace di impegnare la propria vita affidandosi alla verità originaria che è Cristo (Gv 14,6). Per questo lo scandalo del credere diventa comunicazione di *un di più* che l'incontro con Dio riserva, quel di più in grado di riaprire il contenzioso della verità e del senso e il cui fascino consiste nelle contraddizioni che scatena. Nel *milieu* postmoderno si situa la passione missionaria dell'annuncio del Vangelo e la urgenza di una capacità interculturale del cristianesimo, che si fa possibile progetto per chiunque lo vaglia e vi si confronta. «Questo è dunque il luogo, lo spazio ed il tempo in cui un supplemento di nostalgia, di responsabilità, compassione e tras-ascendenza (di un attraversare salendo) deve essere iniettato dai missionari e missionarie nell'ormai esausto corpo postmoderno. Questo è ciò a cui siamo chiamati per vocazione. O forse solo per fede. O forse ancora solo per quell'Amore e quel Desiderio che ci avvolge e ossessiona come un destino oltre ogni possibile perché».³⁷

³⁶ L. MEDDI, «L'esercizio della profezia. La catechesi nelle comunità adulte nella fede», in ID. (ed.), *Diventare cristiani. La catechesi come percorso formativo*, Napoli 2002, 206.

³⁷ T. TOSOLINI, *Dire Dio nel tramonto. Per una teologia della missione nel postmoderno*, Bologna 1999, pp. 93-94.