

La relazione tra teologia e post-modernità: problemi e prospettive

Carmelo Dotolo

Non è impresa facile cercare di delineare la relazione tra teologia e post-modernità¹. Il motivo va sicuramente attribuito alla morfologia articolata e complessa che caratterizza il dato della contemporaneità e la stessa possibilità di una sua equilibrata interpretazione. Al tempo stesso, situare la riflessione teologica dinanzi alle provocazioni teoretiche ed etiche della cultura contemporanea, richiede di operare un'attenta lettura delle intenzionalità che attraversano i movimenti di idee che configurano i modelli e i valori dell'uomo contemporaneo, per tentare di aprire un alveo di senso nella frammentarietà delle questioni in vista di soluzioni plausibili. Non è casuale il fatto che irrompa con decisione l'interrogativo su dove vada il cristianesimo² in una società orientata ad una esperienza enfatica della gratificazione culturale istantanea; su quale sia la sua specificità in relazione ad un mondo variegato dalla pervasività della religiosità e dalla globalizzazione ideologica³; se sia ancora praticabile e lecito porsi la questione dell'essenza del cristianesimo nell'incontro con le tradizioni religiose altre⁴; su quali orientamenti la teologia possa e

¹ Diamo alcune indicazioni bibliografiche: W. NETHÖFEL, *Theologische Hermeneutik in der Postmoderne*, «Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie» 29 (1987) pp. 210-227; A. BLANCH, *Modernidad, Postmodernidad y fe cristiana*, «Razón y Fe» 218 (1988) pp. 85-96; C. GEFFRÉ, *Le nouveau paradigme d'une théologie chrétienne post-moderne*, in *L'Europe au sortir de la modernité*, Paris 1988, pp. 129-141; N. MURPHY – J. Mc LENDON, *Distinguishing Modern and Postmodern Theology*, «Modern Theology» 5 (1988-1989) pp. 191-214; J.A. CAMINO MARTINEZ, *Teología y postmodernidad*, «Miscelánea Comillas» 93 (1990) pp. 21-33; R. HOUDIK, *De mens ontroond? Het postmoderne senken en de teologie*, «Tijdschrift voor Theologie» 30 (1990) pp. 276-297; J. NOEMI, *Postmodernismo y Postmodernidad en Teología*, «Stromata» 51 (1995) pp. 287-299; P. GISEL – P. EVRARD (edd.), *La théologie en postmodernité*, Genève 1996; T. GUARINO, *Postmodernity and Five Fundamental Theological Issues*, «Theological Studies» 57 (1996) pp. 645-689; P. LAKELAND, *Postmodernity. Christian Identity in a fragmented Age*, Minneapolis 1997, pp. 85-113; D. TRACY, *La Teologia fondamentale e le scienze sociali*, in R. FISICHELLA (ed.), *La Teologia Fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, Casale Monferrato 1997, pp. 203-221; M. JUNKER - KENNY, *Chiesa, modernità e postmoderno*, «Concilium» 35 (1999) pp. 145-154; G. LORIZIO, *Rivelazione cristiana Modernità Post-modernità*, Cinisello Balsamo 1999.

² Cf. J. M. MARDONES, *Postmodernidad y Cristianismo. El desafío del fragmento*, Santander 1988; J. DIAZI MURGAREN, *Postmodernidad y cristianismo*, «Ciencia Tomista» 80 (1999) pp. 129-148; P. VALADIER, *Possibilità del messaggio cristiano nel mondo di domani*, «Concilium» 28 (1992) pp. 149-159; D. NATAL, *Hacia un cristianismo postmoderno*, «Estudio Agustiniiano» 25 (1990) pp. 15- 45; W. KASPER, *La Chiesa di fronte alle sfide del postmoderno*, «Humanitas» 52 (1997) pp. 171-189; J. MOINGT, *Réenchantement ou crépuscule du christianisme?*, «Esprit» 50 (1999) pp. 5-18; B. FORTE, *Dove va il cristianesimo?*, Brescia 2000; E. SALMANN, *Presenza di spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, Padova 2000, pp. 100-138.

³ Cf. M. FUSS, *Nuovi salvatori per tempi nuovi? La ricerca di salvezza nella nuova religiosità*, in P. CODA (ed.), *L'Unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, Roma 1997, pp. 35-48; G. VATTIMO – P. SEQUERI - G. RUGGERI, *Interrogazioni sul cristianesimo. Cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo?*, Roma-Fossano 2000; K. H. NEUFELD, *Globalization: Discovery of Catholicity*, in D. KENDAL – S. T. DAVIS (edd.), *The Convergence of Theology. A Festschrift Honoring Gerald O'Collins*, New York-Mahwah 2001, pp. 126-135.

⁴ Si veda T. QUEIRUGA, *La rivelazione di Dio nella realizzazione dell'uomo*, Roma 1991, pp. 391-406; W. PANNENBERG, *Le religioni nella prospettiva della teologia cristiana e l'autocomprensione del cristianesimo nel suo rapporto con le religioni esterne alla chiesa*, «Filosofia e Teologia» 6 (1992) pp. 25-37; AA.VV., *Cristianesimo e Religione*, Milano 1992; H. WALDENFELS, *Il fenomeno del cristianesimo. Una religione mondiale nel mondo delle religioni*, Brescia 1996; J. C. BASSET, *Le dialogue interreligieux. Chance ou déchéance de la foi*, Paris 1996; 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; P. HÜNERMANN, *La verità del cristianesimo di fronte alla verità delle altre religioni*, «Studia Patavina» 46 (1999) pp. 545-554; E. BISER, *Introduzione al cristianesimo*, Roma 2000, pp. 24-100; L. R. KURTZ, *Le religioni nell'era della globalizzazione. Una prospettiva sociologica*, Bologna 2000.

debba riflettere nei prossimi decenni⁵, sia in relazione alla ridefinizione dell'identità cristiana⁶ colpita da amnesia culturale e alle prese con la salutare provocazione della multiculturalità, sia in vista di un percorso capace di coniugare dimensione metafisica e istanza ermeneutica, onde evitare gli estremismi di una frammentazione del proprio sapere⁷.

Al di là dei possibili esiti interpretativi, è certo che la relazione tra teologia e contemporaneità, post-modernità e cristianesimo, disegna una trama inedita di possibilità dialogiche, nella consapevolezza che le mutazioni culturali in atto esigono una lettura attenta delle istanze che il pluralismo⁸, in genere, e quello religioso, in particolare, dichiarano circa il desiderio di attingere o aprirsi al Senso e alla Trascendenza⁹. E' condivisibile l'opinione di chi sostiene che tale scenario indichi l'urgenza di un cambiamento di paradigma ed una rivisitazione dello statuto epistemologico dei saperi, anche quello teologico¹⁰. Ciò che è in gioco, comunque, è il futuro di una cultura promotrice di progetti aperti alla realizzazione dell'uomo e il modo di essere cristiani, in un momento epocale che va considerato un segno dei tempi rilevante per una profetica interpretazione¹¹. Non sfugge il dato che, sullo sfondo di questa inedita geometria dell'umano, il discorso della fede sembra da annoverarsi o tra le tante patologie che contribuiscono ad alimentare il disagio della civiltà, o tra le molteplici reazioni ad una *Weltanschauung* connotata da un razionalismo divenuto, oltre che insopportabile, risibile a motivo della sua inettitudine a dare risposte adeguate alle questioni dell'esistenza. Motivo questo sufficiente per aprire i varchi ad una religiosità modellata sulle istanze della *posthistoire*¹², sempre più interprete di una stasi culturale indifferente all'ipotesi di progetti in grado di azionare le leve di una nuova stagione storica. In tal senso, mentre si è smarrita la tranquilla coabitazione tra fede ed esperienza abituale del mondo, si è avviato il processo (forse inconscio) di una privatizzazione della fede in una sfera disincarnata dalle mediazioni culturali, desiderosa, forse, di proteggersi dalla collisione con il sapere postmoderno connotato dal provvisorio, dall'imprevedibile e da tutto ciò che indica una situazione di trasformazione. Se il frammento e la tematizzazione del parziale sembrano configurare il volto

⁵ Cf. G. LAFONT, *Orientamenti per la teologia del terzo millennio*, «Hermenutica» 1999, pp. 49-70; S. PIÉ – NINOT, *L'indagine teologica*, in COMITATO CENTRALE DEL GRANDE GIUBILEO DELL'ANNO 2000, *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, a cura di R. Fisichella, Cinisello Balsamo 2000, pp. 430-438.

⁶ Ci riferiamo C. DUQUOC, *Appartenenza ecclesiale e identificazione cristiana*, «Concilium» 24 (1988) pp. 158-172; ID, *Fede cristiana e amnesia culturale*, «Concilium» 34 (1999) pp. 155-162; A. RUSSO, *Identità cristiana e pluralismo religioso*, in *Religioni in dialogo*, Napoli 2001, pp. 241-256.

⁷ Cf. le riflessioni in I. SANNA (ed.), *Il sapere teologico e il suo metodo*, Bologna 1993; G. LORIZIO – S. MURATORE (edd.), *La frammentazione del sapere teologico*, Cinisello Balsamo 1998. Una delle caratteristiche della post-modernità è il passaggio dal modello classico di ragione alla ragione ermeneutica come luogo proprio del pensare e della verità. L'età contemporanea è l' *age herméneutique de la raison*, sorta sul solco delle istanze della secolarizzazione come rileva J. GREISCH, *La sécularisation et l'attitude herméneutique*, «Archivio di Filosofia» 44 (1976) pp. 435-448. Ciò non è pacifico, soprattutto per l'istanza antimetafisica che sembra caratterizzare gran parte della stagione ermeneutica. In tal senso, oltre a P. GILBERT, *La crisi della ragione contemporanea*, La Civiltà Cattolica 1990 IV pp. 559-572, si vedano i diversi contributi in B. MONDIN (ed.), *Ermeneutica e Metafisica possibilità di un dialogo*, Roma 1996; J. RATZINGER, *Quid est veritas?*, «MicroMega» 3 (2000) pp. 207-224. Per una ricostruzione storico-teoretica cf. G. MURA, *Ermeneutica e Verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Roma 1990, pp. 337-422. Infine, circa le possibilità di una lettura della componente ermeneutica della teologia cf. W.G. JEANROND, *L'ermeneutica teologica. Sviluppo e significato*, Brescia 1994; A. MILANO, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, Bologna 1999, pp. 67-90; C. GEFFRÉ, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris 2001, pp. 11-38.

⁸ Si vedano le riflessioni del CONSIGLIO DELLE CONFERENZE EPISCOPALI D'EUROPA (CCEE) IX SIMPOSIO DEI VESOVII EUROPEI, *Religione: fatto privato e realtà pubblica. La Chiesa nella società pluralistica*, a cura di A. GIORDANO, Bologna 1997, in particolare K. LEHMANN, *Radici del pluralismo e uscita dall'esilio pubblico della fede*, pp. 59-76.

⁹ Si veda P. GAUDETTE (ed.), *Mutations culturelles et transcendance. À l'aube du XXI^e siècle*, Québec 2000.

¹⁰ Cf. le indicazioni di H. KÜNG, *Teologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*, München-Zürich 1987, pp. 16-27; 208-227; 240-245, anche se non sempre felici nelle soluzioni ipotizzate.

¹¹ Si veda J. MARTÍN VELASCO, *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, Madrid 1997, pp. 99-125.

¹² Cf. V. VERRA, *Postmoderno, poststoria e postfilosofia*, in F. L. MARCOLUNGO (ed.), *Provocazioni del pensiero post-moderno*, Torino 2000, pp. 13-32.

dell'identità post-moderna, la possibile risposta ad una ineluttabile e indecifrabile emergenza del senso è quella che si iscrive nei tratti della attuale fenomenologia culturale: indeterminazione, decanonizzazione, vacanza del Sé, ironia, ibridazione, immanenza, costruzionismo, leggerezza e molteplicità¹³.

Eppure, entro tali traiettorie teoretiche che inclinano a ritenere la differenziazione degli ambiti di significato il comune denominatore della decostruzione operata dalla post-modernità, il *ritorno alla religione* e alla possibilità multiforme di esperienza religiosa¹⁴, appare quantomeno indicativo di una strana convergenza in grado di funzionare da antimodello dentro l'apparente discontinuità di un sistema culturale che fa del provvisorio e del frammento la propria stabilità. L'affermare che la cultura postmoderna "costituisce, già di per sé, un'apertura verso l'esperienza religiosa, intesa nel suo senso proprio"¹⁵, rinvia all'esigenza di un'analisi più articolata e coerente, soprattutto dopo l'ipotesi di una liquidazione della religione scaturita dal movimento della razionalizzazione del mondo della vita e congetturata dalla lettura sociologica della secolarizzazione. Ma, a ben guardare, la questione si complica proprio nel tentativo di delineare lo specifico dell'esperienza religiosa che, di fronte agli sbarramenti di un razionalismo incapace di organizzare il vissuto, preferisce l'accentuazione del potenziale simbolico e onirico. I significati estetici presenti nell'immaginario del sacro divenuto esperienza consueta, naturale¹⁶ si affiancano alla possibilità trasfigurante racchiusa nella fenomenologia mistica intesa quale capovolgimento del reale verso il possibile, dando voce alla richiesta dell'umanità contemporanea di una religiosità affine al desiderio dell'«umano, troppo umano» destino della vita, non più delegabile ad altri, tanto meno a Dio. Con la conseguenza di una delegittimazione della questione del credere che diventa sempre più un *wishful thinking*, un *believing without belonging* che rende il credente un solitario. Tale tendenza alla soggettivazione del credere e delle risposte ad esso¹⁷ muta il credere in un sognare, in un supporre, privo del *pathos* biblico dell'affidarsi ad un Altro, stemperato a livello di sentimento autoreferenziale. Osserva A. N. Terrin¹⁸

Su questa scia si può facilmente e senza possibilità di essere smentiti sostenere che oggi credere è più connesso o sostituito con «presentire», «paventare», «supporre» o anche «sognare» o «credere di credere». E' un credere che è inversamente proporzionale alle «ragioni» del credere tradizionale. E questo avviene tanto più in quanto la credenza è aleatoria, insostenibile con la ragione. L'ingenuità e la credulità stanno alla base e al fondamento dei nuovi volti del sacro in un vortice di frammentarietà e di irrazionalità che coinvolge ogni aspetto della fede e non lascia più intatto alcun momento proprio della vita religiosa, che diventa scomposta e a volte confusa

Entro tali coordinate, la legittimità della domanda sulla importanza della riflessione teologica acquista uno spessore più che mai decisivo, soprattutto se si legge il contributo della teologia nell'ottica di una rilevanza pubblica, in grado di reperire luoghi e modi per parlare di Dio e dell'uomo. In altre parole, la teologia è chiamata a mostrare la capacità di futuro del cristianesimo

¹³ Cf. G. BORRADORI, *Il pensiero post-filosofico. Percorsi e figure della nuova teoremi americana*, Milano 1988, pp. 273-277; I. CALVINO, *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Milano 1993.

¹⁴ Cf. J. DORÉ – C. THEOBALD (edd.), *Penser la foi. Recherches in théologie aujourd'hui*, Paris 1993; ANNUARIO FILOSOFICO EUROPEO, *La Religione*, a cura di J. DERRIDA – G. VATTIMO, Roma-Bari 1995; Z. BAUMAN, *Postmodern religion?*, in P. HEELAS – D. MARTIN – P. MORRIS (edd.), *Religion, Modernity and Postmodernity*, Malden 1998, pp. 55-78; J. M. MARDONES, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Santander 1999.

¹⁵ F. CRESPI, *L'esperienza religiosa nell'età post-moderna*, Roma 1997, p. 10. Cf. anche P. COLLINS, *Postmodernism and Religion*, «Doctrine and Life» 49 (1999) pp. 22-31.

¹⁶ Cf. quanto osserva P. L. BERGER, *L'imperativo eretico. Possibilità contemporanee di affermazione religiosa*, Leumann 1987, p. 76-77.

¹⁷ Cf. P. L. BERGER, *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, Bologna 1994, pp. 83-103; 121-138; G. FILORAMO, *Religioni e mutamento contemporaneo*, «Humanitas» 53 (1998) pp. 439-456; R. MARCHISIO, *Ritualità senza miti nell'attuale contesto della religiosità soggettiva*, in G. BONACCORSO (ed.), *Mistica e ritualità: mondo inconciliabili?*, Padova 1999, pp. 45-83.

¹⁸ A. N. TERRIN, *Mistiche del post-moderno: tra il rifugio nel Sé e la riscoperta dell'«Olon»*, in G. BONACCORSO (ed.), *Mistica e ritualità*, p. 135.

non miope né addormentato, ma assolutamente critico e inventivo riguardo la crescente stanchezza da parte dell'uomo di essere responsabile e contro i pericolosi oblii della disumanizzazione e dell'analfabetismo di ritorno.

1 *Alle radici dell'aporia della post-modernità*

La lettura sopra abbozzata non autorizza ad un'analisi semplicistica della realtà culturale, ma segnala la particolare configurazione della cultura contemporanea alla cui configurazione ha, senza dubbio, contribuito il nodo irrisolto e, talora, incompreso del rapporto tra modernità e secolarizzazione. Osserva G. Marramao¹⁹

Il concetto di secolarizzazione costituisce un esempio clamoroso di metamorfosi di un vocabolo specifico in una delle principali parole-chiavi dell'età contemporanea. Sorta originariamente come termine tecnico nell'ambito del diritto canonico (*saecularisatio*: da *saecularis*, *saeculum*), l'espressione ha conosciuto, nel corso degli ultimi due secoli, una straordinaria estensione semantica: prima al campo politico-giuridico, poi a quello della filosofia (e teologia) della storia, infine a quello etico e sociologico. Attraverso questi spostamenti e ampliamenti di significato essa è assunta gradualmente al rango di categoria genealogica in grado di compendiare o significare unitariamente lo sviluppo storico della società occidentale moderna, a partire dalle sue radici (giudaico-) cristiane

Ciò nonostante, il conflitto interpretativo che afferisce alla categoria di modernità, alla cui identità e significato rinvia in sede di ipotesi la stessa post-modernità, non sembra tener conto metodologicamente della portata del teorema della secolarizzazione²⁰ che ha inserito nei circuiti della cultura dell'Occidente parametri di riferimento indicativi. Il fatto è ancor più interessante se filtrato dal punto di osservazione prospettico che offre il postmoderno, il quale sembra riappropriarsi, attraverso una dislocazione-distorsione dei significati, della intenzionalità della secolarizzazione nella sua capacità di collegare religione e mondo moderno nella critica all'individualismo religioso e nella logica di una escatologia attenta alla storia. Probabilmente, è proprio una revisione dei paradigmi interpretativi della categoria della secolarizzazione a favorire una esplorazione più attenta e meno pregiudiziale della modernità²¹, esigenza questa resa più

¹⁹ G. MARRAMAIO, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma-Bari 1994, pp. 13-14

²⁰ Si rinvia a C. DOTOLO, *La teologia fondamentale davanti alle sfide del «pensiero debole» di G. Vattimo*, Roma 1999, pp. 35-287.

²¹ L'istanza di una revisione del teorema della secolarizzazione non può sottostare ad una logica di mera contrapposizione tra quello che con espressione metaforica è detto il dissidio tra cielo e terra, lettura questa semplificata che addossa al processo della secolarizzazione tutto il peso di quegli eventi del moderno che la post-modernità smentisce come illusioni. Ciò non farebbe altro che reificare una dicotomia che probabilmente la modernità ha amplificato e che non è attribuibile *tout court* alla esperienza cristiana che la secolarizzazione ha sottoposto a revisione critica, se non addirittura a destrutturazione totale. La teologia della secolarizzazione e alcuni modelli di pensiero filosofico contemporaneo mostrano essenzialmente l'astrattezza formale di una operazione dissolvente l'intenzionalità del processo di secolarizzazione, tendente a riproporre un modello di modernità che sembra storicamente fallimentare o, comunque, ideologicamente contrassegnato. Si veda quanto scrivono C. GEFRE' - J.P. JOSSUA, *Per una interpretazione teologica della modernità*, «Concilium» 28 (1992) 11-16, 12: "La versione più nota dei rapporti tra cristianesimo e modernità è quella della loro reciproca esclusione. Il cristianesimo occidentale si è voluto decisamente antimoderno nella misura in cui la ragione dei Lumi scalzava l'autorità della rivelazione e della tradizione e in cui l'avvento delle società democratiche contestava direttamente il principio gerarchico della società-chiesa [...] è stato necessario attendere il Vaticano II per procedere ai discernimenti e capire che la secolarizzazione non si identifica necessariamente con il secolarismo ateo, che la libertà di coscienza non comprometteva fatalmente i diritti di una verità oggettiva e che la separazione di chiesa e stato può costituire la migliore garanzia della libertà del discorso credente". In tale orizzonte è opportuna quella cautela metodologica che segnala R. FISICHELLA, *Introduzione alla Teologia Fondamentale*, Casale Monferrato 1992, 38-39: "Cristianesimo e teologia, sono anche essi coinvolti e drammaticamente compromessi con queste prospettive; figli del loro tempo, anche i cristiani e i teologi hanno subito e subiscono le ambiguità, i limiti e le prospettive della modernità. La figura che, ancora una volta, torna alla mente, davanti a fenomeni come questi, è quella del Giano bifronte: due volti confusi e uniti in modo tale da formarne uno solo. Discostarsi da

impellente proprio nella insorgenza della post-modernità intesa quale metamorfosi del progetto della modernità. La post-modernità, infatti, emerge con tutta la fluidità teoretica di una nozione la cui provvisorietà scaturisce dall'urto della complessità contemporanea, espressione ed erede di una crisi che la modernità stessa ha ingenerato e non ha saputo gestire. Ne consegue, pertanto, che l'evidente aporia della modernità non rappresenta solo un incidente di percorso, specie nella pretesa di modificare la realtà fino ad ipotizzare la *fenomenologia del cambiamento e del progresso* come principi ermeneutici per riscrivere di volta in volta l' *ordo veritatis* del reale.

E' vero che la segnalazione di una tale distretta non conclude ad una valutazione negativa della modernità, né a considerarla un "errore categoriale"²², ma, al limite, ad affermarne l'incompiutezza per operare una sua reinterpretazione²³ che il postmoderno può riattivare rimettendo a tema la relazione tra modernità e secolarizzazione. Se la modernità, infatti, ha frainteso e depotenziato il proprio movimento emancipativo, è perché ha enfatizzato la rottura con la sua istanza originaria, la secolarizzazione; se la post-modernità non vuole rinchiudersi entro parametri decostruzionistici, con il rischio di esaurire le proprie credenziali in una mera apologia dell'esistente e nel ripiegamento settico su se stessa, deve osare il confronto con l'orizzonte di senso della secolarizzazione, soprattutto nella sua connotazione *teologica*, la quale può diventare appello alla riscoperta di una inedita solidarietà tra modernità e secolarizzazione, tra autonomia antropologica ed eteronomia teologica. Per cui si può condividere la dichiarazione di U. Perone²⁴

Affrontare la condizione attuale, le sue minacce, il naufragio che in essa si annuncia, comporta allora affrontare congiuntamente, pur nella tensione e nell'immanente opposizione, il nesso di Dio e verità, fede e ragione, sul quale si è intrecciata, e ha retto, l'intera nostra storia. si affaccia qui una solidarietà -quantomeno iniziale- di quanti sono interessati alla salvezza di almeno uno dei due poli, poiché esso non può aver luogo se non prendendosi cura anche dell'altro; la minaccia all'uno è minaccia anche per l'altro

Ma ciò richiede un supplemento di indagine.

2 La modernità, ovvero l'impasse della crisi del nuovo

Cos'è la modernità?²⁵ L'interrogativo apparentemente semplice, nasconde una complessità di ipotesi e valutazioni, non solo di tipo storiografico, ma anche di tipo teoretico, sebbene sembrano

questa immagine, farebbe cadere inevitabilmente o in facili entusiasmi o in affrettate e riduttive interpretazioni della modernità". Cf. anche P. SEQUERI, *La ragione teologica e la cultura della modernità*, «Teologia» 13 (1988) pp. 219-231; J. LADRIERE, *Theologie et modernité*, «Revue Théologique de Louvain» 27 (1996) pp. 174-199; P. CODA, *Religione cristiana nella modernità: declino o rigenerazione?*, in G. LORIZIO (ed.), *Religione e religioni. Metodologia e prospettive ermeneutiche*, Padova 1998, pp. 137-158, N. BRIESKORN, *Christentum der Neuzeit: Aktivposten für die Zukunft*, «Stimmen der Zeit» 217 (1999) pp. 806-818; A. VERGOTE, *Modernité et Christianisme. Interrogations critiques réciproques*, Paris 1999.

²² J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari 1991, p. 337.

²³ Si vedano T. MALDONADO, *Il futuro della modernità*, Milano 1987; A. TOURAINE, *Critica della modernità*, Milano 1993.

²⁴ U. PERONE, *In lotta con l'Angelo: una metafora antica e attuale*, in AA.VV., *In lotta con l'Angelo. La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al cristianesimo*, Torino 1989, p. 4.

²⁵ Per una introduzione globale cf. C. DOTOLLO, *Modernidad*, in *Diccionario Teológico Enciclopédico*, Estella 1995, pp. 650-651. In ordine all'*ubi consistam* della modernità si veda quanto scrivono, ad esempio, G. GUEST, *Modernité*, in *Encyclopedie Philosophique Universelle*, II, Paris 1990, p. 1655: "La modernité n'est pas un concept; elle est la désignation interpretative, et toujours en quete de son propre sens, d'une reconte (simplement «historique»? ou bien «historiale» (*geschichtlich*), c'est-à-dire caractéristique d'un époque decisive de la dispensation de la vérité dans l'expérience du temps?) entre une configuration complexe et mouvante de traits de civilisation d'une part, et, d'autre part, una constellation de formes philosophiques et herméneutiques qui en mettent en oeuvre l'interpretation problematique"; R. PIPMEIER, *Modern, die Moderne*, in J. RITTER – K. GRÜNDER (edd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VI, Stuttgart – Basel 1980, p. 54: " 'Modern' erhält in der Falge die Konnotation des lediglich zeitlich Jungeren, das qualitativ nicht zu bestimmen ist, sich aber negativ abhebt gegen eine fruhen Epoche, die nicht nur vergangen ist, sondern desen Massstase entweder nicht mehr erfulebar sind oder nicht mehr geeten

convergere entro una prospettiva comune: la modernità è l'espressione ed esplicitazione di una *crisi instauratrice*²⁶, di una rottura che non ha precedenti nell'allargare lo spazio dell'esperienza rispetto agli orizzonti delle attese. In particolare, secondo la tesi di H. Blumenberg, si tratta della dinamica della *Selbstbehauptung*, dell'autoaffermazione dell'uomo quale programma di vita che, senza alcun residuo dell'eredità teologica della secolarizzazione²⁷, è in grado di affrontare la realtà che lo circonda e cogliere le proprie possibilità. Osserva²⁸

Nel modo di concepire il mondo e nelle attese, valutazioni e interpretazioni che vi sono implicate si compie una trasformazione fondamentale che non risulta dalla somma dei dati dell'esperienza, ma è un insieme di supposizioni che a loro volta determinano l'orizzonte delle esperienze possibili e della loro interpretazione e che contengono la presupposizione di ciò che significa il mondo per l'uomo.

Proprio attorno alla forza dirompente di tale autoaffermazione, si addensa un corollario terminologico ricco di senso: parole come *emancipazione, progresso, rivoluzione, coscienza storica*, assumono i contorni di concetti-orizzonte dal valore esponenziale, indicativi di una trasmutazione in atto ed espressivi della coazione affascinante alla ricerca del *novum*²⁹, che M. M. Olivetti ha così sintetizzato³⁰

- la crisi fisico-cosmologica: la terra al centro dei «cieli», con i loro astri più o meno miracolosamente attestabili, ecc.
- la crisi psico-sociologica: la religione - e particolarmente i suoi contenuti cognitivi- come «proiezione», «ideologia», «illusione», ecc.
- la crisi filosofica: la messa in questione del carattere scientifico e conoscitivo della teologia razionale;
- la crisi storica: la lettura storico-critica dei testi sacri e della tradizione e la sottrazione dell'esegesi di tali fonti a criteri peculiari e distinti rispetto a quelli in uso per fonti «profane»

konnen". In definitiva, si può condividere quanto scrive T. GREGORY, *Pensiero medievale e modernità*, Giornale Critico della Filosofia Italiana 75 (1996) pp. 149-173, della difficoltà di utilizzare schemi generalizzanti. Si vedano inoltre U. PERONE, *Modernità e memoria*, Torino 1987; B. FORTE, *La teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia*, Cinisello Balsamo 1987, pp. 15-27; W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, Brescia 1989, pp. 155-182; A. RIZZI, *L'Europa e l'altro. Abbozzo di una teologia europea della liberazione*, Cinisello Balsamo 1991 pp. 27-35; V. VITIELLO, *Topologia del moderno*, Genova 1992; G. LAFONT, *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia*, Cinisello Balsamo 1997, pp. 116-120.

²⁶ Si veda P. RICOEUR, *La crise: un phénomène spécifiquement moderne?*, «Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques» 120 (1988) pp. 1-19.

²⁷ La tesi blumenberghiana circa l'interpretazione della secolarizzazione, sostiene la radicale discontinuità messa in atto dalla modernità rispetto alla secolarizzazione stessa, insinuata nell'occupazione mondana (*Umbesetzung*) di ambiti riservati in precedenza all'ermeneutica teologica, anche se sembra ricadere in una forma camuffata di continuità, come sostiene U. PERONE, *Modernità e memoria*, p. 47: "Fallendo il contenuto più autentico della metafora, Blumenberg denuncia i limiti della propria posizione culturale. Egli non vede l'elemento decisivo della secolarizzazione, perché egli non ha occhi per cogliere la cesura. La sua vera critica non è al permanere di tracce della continuità, ma al fatto che implicitamente si suggerisca l'illegittimità dell'esito del processo. E d'altronde riferite al tema della continuità *Umsetzung* e *Umbesetzung* sono la stessa cosa: solo che all'enfasi sul passaggio di contenuti si sostituisce l'enfasi sul passaggio di proprietà. L'*Umsetzung* della secolarizzazione, che Blumenberg a giusto titolo critica, è la continuità dei contenuti, una volta resi profani, ma la *Umbesetzung*, che egli propone, è la continuità dei soggetti: l'uomo in luogo di Dio come fonte di legittimazione". Da una prospettiva diversa, ma convergente anche G. VATTIMO, *Ontologia dell'attualità*, in ID (ed.), *Filosofia '87*, Roma-Bari 1988, pp. 210-211. Significativa è la posizione di H.G. GADAMER, *Hans Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit*, «Philosophische Rundschau» 15 (1968) pp. 201-202 che esclude l'illegittimità della categoria di secolarizzazione, la cui portata ermeneutica offre una comprensione più adeguata alla questione della continuità storica. Si veda, infine, K. LÖWITH, *Recensione del libro di Hans Blumenberg "Die Legitimität der Neuzeit"*, «Aut Aut» 222 (1987) pp. 60-66. Per un inquadramento del confronto cf. G. CARCHIA, *Nota sulla controversia sulla secolarizzazione*, *Ibidem*, pp. 67-70; W. PANNENBERG, *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia 1975, pp.537-549; P. DE VITIIS, *Hans Blumenberg e il dibattito sulla secolarizzazione*, «Filosofia e Teologia» 9 (1995) pp. 529-542; G. DELANTY, *Modernty and Postmodernity. Knowledge Power and Self*, London-Thousand Oaks-New Delhi 2000, pp. 34-41.

²⁸ H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, Genova 1992, p. 144.

²⁹ Cf C. CIANCIO, *Il paradosso del nuovo*, «Annuario Filosofico» 11 (1995) pp. 9-22. Importanti annotazioni in R. KOSELLECK, *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, Casale Monferrato 1996, pp.258-299

³⁰ M. M. OLIVETTI, *I laici, i credenti, il sapere*, in J. JACOBELLI (ed.), *Crisi e fede*, Roma-Bari 1989, p. 124.

La modernità, infatti, nel restringere o dissolvere alcuni paradigmi di riferimento presenti nella tradizione ad essa precedente, si caratterizza come la differenza divenuta cosciente, in virtù della quale è chiamata ad inventare nuovi criteri orientativi e scelte conoscitive adeguate all'immagine del mondo da essa progettata. In questo contesto, la *frattura della tradizione* è il segno del tempo nuovo che si distacca dalla semplice continuità con il passato e dal sistema di attese rivolte al futuro. Ma l'affermazione di una tale frattura ha significato, altresì, la presa d'atto della mancanza di ambiti di significato condivisi, che lascia emergere una lacuna di senso, una inedita *atopia* "entro cui classificare le nostre esperienze e il nostro sapere"³¹. L'esito di un tale distacco, conduce la modernità a teorizzare il principio dell'*autonomia* che vede nella soggettività e nella ragione critica non solo le condizioni della propria affermazione, ma anche le premesse della propria crisi. La centralità del soggetto, inaugurata dalla riflessione cartesiana del *cogito*, muta la leggibilità del mondo affidandola all'*esprit de geometrie* e rende la libertà criterio di verifica del progetto creativo di Dio. Ciò che scaturisce è la necessità di giustificare l'origine senza ragione del mondo prescindendo dal principio-creazione; ma la conseguenza è l'allontanamento di Dio dalle scene della storia che sposta irrimediabilmente il baricentro dell'autocomprensione dell'uomo³², non più misurabile sulla triade metafisica Dio-uomo-mondo. Il passo ad un esito ateistico della modernità è sostanzialmente preparato "L'avvento del soggetto come principio della modernità segna al contempo l'ora metafisica della 'morte di Dio'"³³.

Sta qui l'ambivalenza della modernità. Alla radicalizzazione del movimento di *emancipazione* che afferma un soggetto allergico a qualsiasi salvezza estranea all'intenzionalità della ragione³⁴, segue una contraddittoria parabola dell'*erramento dell'io* che nella libertà di pensiero e nella ebbrezza del senso, preferisce la dinamica del dubbio alla sicurezza del concetto. L'esperienza del dubitare invece di preparare un diverso accesso al reale, crea le condizioni per una estraneità al mondo, a tal punto che l'idea dell'io dotato di una identità autonoma, centrata sulla razionalità e sull'indubitabile coscienza di sé, conduce a quel solipsismo teoretico ed etico dell'individuo che rende il mondo espressione della volontà e rappresentazione. Nell'ordine della rappresentazione l'oggettività è disposta secondo le istanze del soggetto, il mondo diventa *immagine del mondo*, e la verità si riduce a mera funzionalità³⁵. Il soggetto sperimenta, così, non solo una migrazione di identità in cui lo smarrimento della propria interiorità è direttamente proporzionale alla sua oggettivazione, ma anche "l'offuscamento della vera dignità della ragione, non più messa nella

³¹ R. BODEI, *Tradizione e modernità*, in G. MARI (ed.), *Moderno postmoderno. Soggetto, tempo sapere nella società attuale*, Milano 1987, p. 33.

³² Cf N. ELIAS, *La società degli individui*, Bologna 1987, pp. 83-176; C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Roma-Bari 1994, pp. 65-81.

³³ M. RUGGENINI, *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Milano 1997, p. 64.

³⁴ Cf. A. BONDOLFI, *Emancipazione: note di lessicografia e di ricezione teologica*, in AA.VV., *Autonomia ed Emancipazione*, Casale Monferrato 1982, pp. 9-35; G. GRESHAKE, *La trasformazione delle concezioni soteriologiche nella storia della teologia*, in AA.VV., *Redenzione ed emancipazione*, Brescia 1975, pp. 89-130.

³⁵ Cf. T. PRÖPPER, *Redenzione e storia della libertà. Abbozzo di soteriologia*, Brescia 1990, pp. 94-109; U. GALIMBERTI, *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'occidente*, Milano 1996, pp. 110-151.

condizione di conoscere il vero e di ricercare l'assoluto", come scrive Giovanni Paolo II nella *Fides et Ratio* al n. 47.

Nella logica del gesto cartesiano si cela, però, un dilemma estremizzato dall'Illuminismo e dall'Idealismo. Cartesio, infatti, non ha inteso rendere il soggetto fondamento ontologico del reale, ma ha intuito la sua insostituibilità conoscitiva nella relazione tra Dio e le cose, pur rischiando una metodica atea³⁶ che assoggetta Dio ai teoremi del dubbio. Emerge, cioè, un "cogito spezzato"³⁷, quasi nostalgico dell'Infinito di cui sente il peso dell'assenza. Nell'esito della posizione cartesiana si intravede, in altri termini, il dilemma della modernità; o, forse, solo uno dei due poli dell'inizio della modernità. L'altro sta nella riflessione di B. Pascal, la cui provocazione tematizza la critica alla logocentricità della ragione che riduce l'Infinito, Dio, alla propria misura.

Il disagio della modernità si esprime, allora, nell'orientamento impresso al principio-autonomia da parte del soggetto. Nel tentativo di consolidamento della sua posizione, l'uomo ha costruito quella dialettica dell'io il cui traguardo, l'ideologia della totalità, si è rivelato distruttivo nel prevalere di forme individualistiche e narcistiche. Al tempo stesso, però, non può essere sottaciuta una considerazione che rende più complessa la questione. Se è vero, come sostiene J. Maritain³⁸, che il movente fondamentale della modernità è da rintracciarsi nella compressione dei diritti della ragione e della natura ad opera di tendenze fideistiche e soprannaturalistiche, si comprende come l'istanza della dimensione critica della ragione, che è nell'*intentio profundior* dell'Illuminismo³⁹, non può essere dimenticata in virtù di una errata rivendicazione di autonomia. La questione si sposta sul *rispetto-a-cosa* e sul perché dell'autonomia della ragione che nell'aprire spazi teoretici capaci di liberare l'uomo dalla *minor età*, ha individuato nella fede il limite da superare. Ora, sta proprio nella "previa determinazione delle nozioni in gioco"⁴⁰ il limite della modernità, la quale non ha saputo vedere nel cristianesimo l'orizzonte della sua progettualità o, almeno, l'indicazione di un possibile itinerario depositato nel *teorema della secolarizzazione*. Se la secolarizzazione costituisce un referente della modernità, è giustificata la versione più nota della relazione

³⁶ E' quanto scrive E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia dl Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, Brescia 1982, pp. 163-164.

³⁷ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Milano 1993, p. 86. Analogie con E. LEVINAS, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano 1995, p. 92.

³⁸ J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, Roma 1977, pp. 70-71.

³⁹ E' vero che alcuni effetti dell'Illuminismo quali la privatizzazione dell'etica, la riduzione della ragione a mera razionalità, l'ostracismo della religione dai processi socio-culturali, la perdita della tradizione, contraddicono la storia della libertà dell'uomo. Ciò non può far dimenticare il dato che l'Illuminismo ha messo in risalto: l'attenzione al soggetto e alla sua storicità. Su ciò è interessante la circolarità della lettura operata da M. HORKHEIMER - Th. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1966 e da J. B. METZ, *Il cristianesimo e il soggetto dell'illuminismo*, «Filosofia e teologia» 3 (1989) pp. 459-466.

⁴⁰ G. COLOMBO, *La ragione teologica*, Milano 1995, p. 7. Si veda anche P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia 1996, pp. 362-370; J. RATZINGER, *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgenti*, Cinisello Balsamo 1992.

modernità-cristianesimo⁴¹, cioè quella della loro reciproca esclusione? O dietro questa lettura si nasconde una semplicistica sovrapposizione concettuale di secolarizzazione e secolarismo?

3 Per una semantica teo-logica della secolarizzazione

L'ipotesi che la secolarizzazione sia implicata nella genesi della modernità e nei suoi sviluppi esige una chiarificazione. E' vero. La categoria della secolarizzazione è soggetta ad un conflitto interpretativo⁴², dovuta, forse, alla complessa polisemia⁴³. Ma dal punto di vista della comprensione della contemporaneità è tra le categorie più ricorrenti, soprattutto nel tentativo di delineare i confini tra moderno e postmoderno. Per questo, il fenomeno della secolarizzazione è una realtà con cui bisogna ancora fare i conti, "almeno fino a quando la chiarificazione concettuale di post-modernità non avrà permesso di verificare cosa attende l'umanità nei prossimi decenni"⁴⁴.

In questa ottica, il movimento della secolarizzazione si impone come una novità in ordine al senso della storia, perché nell'avanzare l'esigenza di una differente fondazione della realtà, opera una critica che va al di là di una semplice trasformazione di costume. In particolare, alla secolarizzazione vengono attribuiti tre percorsi interpretativi: in primo luogo, l'essere un prodotto storico ispirato dalla riflessione biblico-cristiana⁴⁵; in seconda istanza, come un fenomeno culturale caratterizzato dall'autonomia umana nella progettazione del mondo, implicante una differente funzionalizzazione e trasformazione della religione⁴⁶; infine, quale principio che sta alla base della riappropriazione da parte dell'uomo della sua coscienza storica⁴⁷.

⁴¹ Cf le osservazioni di J. JOBLIN, *Christianisme et sécularisation*, «Gregorianum» 77 (1996) pp. 471-500; A. GINZO FERNANDEZ, *La Edad Moderna y el problema de la secularización*, «Ciudad de Dios» 21 (1997) pp. 495-540.

⁴² La bibliografia è molto vasta. Segnaliamo A.J. NIJK, *Secolarizzazione*, Brescia 1986; P. MICCOLI, *Secolarizzazione della teodicea*, Vicenza 1986; G. VATTIMO (ed.), *Filosofia '86*, Roma-Bari 1987; S. MARTELLI, *La religione nella "società postmoderna" tra secolarizzazione e desecolarizzazione*, Bologna 1990.

⁴³ Si vedano alcune osservazioni in B. MONDIN, *Semantica e ontologia della secolarizzazione*, Archivio di Filosofia 44 (1976) pp. 463-473.

⁴⁴ R. FISICHELLA, *Il secolarismo e la perdita di Dio*, in PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, *Commento interdisciplinare alla «Evangelium Vitae»*, a cura di R. Lucas Lucas e E. Sgreccia, Vaticano 1997, p. 270.

⁴⁵ Cf. la lettura di J.B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1969, pp. 17; 138; C. GEFFRÉ, *Le Christianisme au risque de l'interprétation*, Paris 1983, pp. 238-241; A. RIZZI, *Alleanza e secolarizzazione*, «Filosofia e Teologia» 9 (1995) pp. 491-500.

⁴⁶ Si veda lo studio di E. ROSANNA, *Secolarizzazione o transfunzionalizzazione della religione? Rapporto critico su una discussione attuale in sociologia della religione*, Roma 1973. Una simile interpretazione ha diversi sostenitori, tra cui spicca l'ipotesi estrema di M. GAUCHET, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Torino 1992, che vede nell'intenzionalità secolarizzante del cristianesimo l'uscita dalla religione.

⁴⁷ Su questi aspetti cf. C. SCILIRONI, *Possibilità e fondamento della fede*, Padova 1988, pp. 19-93; F. DONADIO, *Elogio della storicità. Orizzonti ermeneutica ed esperienza credente*, Milano 1999, pp. 123-149; S. NATOLI, *Progresso e catastrofe. Dinamiche della modernità*, Milano 1999, pp. 27-53.

Si comprende, allora, come nel fenomeno della secolarizzazione è implicato il significato di “un modo globale dello storico-umano-essere nel mondo”⁴⁸, che ha provocato una inaspettata semantizzazione del reale, il cui esito estremo è rinvenibile in una equazione teoretica ed etica: la centralità dell’uomo sta alla lateralizzazione di Dio, così come l’autonomia dell’uomo dice l’inutilità di Dio. Tale equazione, però, dice solo l’enfasi decostruttiva della secolarizzazione che, come mostra la teoria weberiana⁴⁹ del disincanto e razionalizzazione della storia, conduce ad una filosofia della storia slegata da leggi metafisiche e dal *telos* predefinito. Vale a dire che la modernizzazione opera una distorsione della tradizione religiosa da cui proviene, inclinando il piano storico della forza messianica⁵⁰, entri i parametri immanentistici del *secolarismo*⁵¹, fino ai limiti di un nichilismo che impersona la tesi della transitività delle cose e della pluralità di tutti i sensi⁵². E’ a questo livello che si dipana la difficoltà di leggere la funzione ermeneutica della secolarizzazione nella giustapposizione al secolarismo, come aveva investigato la teologia del Novecento (si pensi a F. Gogarten, D. Bonhoeffer, R. Guardini, K. Rahner, E. Schillebeeckx, J.B. Metz)⁵³.

Sulla scorta di tali indicazioni, la tesi che punta l’attenzione sulla secolarizzazione come *questione teologica*⁵⁴ mette in crisi il postulato del secolarismo, che si connota per una opzione immanentista-atea. Tale

⁴⁸ B. CASPER, *La parola e il fenomeno della secolarizzazione*, «Archivio di Filosofia» 44 (1976) p. 23. Cf. le riflessioni di L. OVIEDO, *La fe en diálogo: con la razón, la cultura y la ciencias*, in C. IZQUIERDO (ed.), *Teología Fundamental. Tema y propuestas para el nuevo milenio*, Bilbao 1999, pp. 443-496.

⁴⁹ Si veda l’analisi di M. WEBER, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia della religione*, I, Milano 1982, pp. 90-91.

⁵⁰ Si veda J. MOLTMANN, *Le role du théologique dans le projet de la modernité*, «Revue de Théologie et Philosophie» 128 (1996) pp. 49-65.

⁵¹ Decisiva a riguardo è la lettura di F. GOGARTEN, *Destino e speranza dell’epoca moderna. La secolarizzazione come problema teologico*, Brescia 1972, 135-147; K. RAHNER, *Considerazioni teologiche sulla secolarizzazione*, Roma 1969. In tal senso, appare decisiva la lettura offerta da PAOLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, AAS 68 (1976) 44: “Non autem de *saecularisatione* loquimur, quae est conatus, per se rectus et legitimus neque prorsus a fide et religione alicuius (...), deprehendendi in creatura, in qualibet re et in singulis eventibus mundi universi leges, quibus reguntur quodam *autonoma* ratione (...) Nos autem hic de vero *saecularismus* cogitamus (...) Huius ergo generis *saecularismus*, potestatem hominis agnoscere niteus, eo ducit, ut Deus praetereatur atque etiam negetur”. La questione, allora, si sposta sulla dislocazione di senso che provoca l’ideologizzazione della secolarizzazione spesso identificantesi con fenomeni quali l’indifferenza religiosa e la *faiblesse de l’athéisme*. Cf. infine F.A. PASTOR, *Secolarizzazione e secolarismo*, in R. LATOURELLE - R. FISICHELLA (edd.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi 1990, 1102-1107.

⁵² Rinviamo a F. BOTTURI, *Modernità e crisi dell’universale. Dalla secolarizzazione al nichilismo*, «Per La Filosofia» 7 (1990) pp. 82-9; C. DOTOLLO, *Secolarismo e nichilismo in «Fides et Ratio»*, in *Fides et Ratio. Lettera enciclica di Giovanni Paolo II*. Testo e commento teologico-pastorale a cura di R. FISICHELLA, Cinisello Balsamo 1999, pp. 259-274.

⁵³ Sia sufficiente il rinvio a R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Brescia 1992, pp. 129-160; N. CIOLA, *La crisi del teocentrismo trinitario nel Novecento teologico. Il tema nel contesto emblematico della secolarizzazione*, Roma 1993.

⁵⁴ E’ quanto affermava con sufficiente anticipo O. SEMMELROTH, *Säkularisierung als Frage an die Theologie*, «Stimmen der Zeit» 182 (1968) 388-398. Scrive a riguardo W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, 210-211: “L’*impostazione concettuale moderna* non può essere considerata (...) come deviazione dal teocentrismo della fede cristiana, ma al contrario, il cristianesimo, con la sua fede nel cristianesimo e sottolineando la dignità incondizionata di ciascun uomo, ha contribuito in modo essenziale a liberare l’uomo dai nessi cosmologici che lo tenevano avvinto. Per quanto la tesi della ‘teologia della secolarizzazione’ (sviluppata soprattutto da F. Gogarten e J. B. Metz), secondo la quale la mentalità moderna fondamentalmente è un evento cristiano, (...) non sia stata comprovata né sul piano storico né per quel che riguarda l’esperienza concreta, è pur vero che essa contiene se non altro un consistente nocciolo di verità, dato che nella sua stessa critica al cristianesimo l’*evo moderno* rimane legato alle sue istanze”.

opzione risulta il vero problema della modernità, più che il suo esito felice⁵⁵, perché condanna la modernità ad una inarrestabile decadenza laddove si dispiega in consapevole alternativa a Dio. Di più, l'esito secolaristico-ateo della modernità che si prolunga nella stagione neopositivista, non sembra rendere ragione della condizione che gli è propria, in quanto nell'assolutizzazione della storicità del mondo, perde di vista la possibilità di ritrovare la questione del senso⁵⁶ e della verità. E' pensabile, allora, che la secolarizzazione rappresenti nel suo originario movimento un *principio ermeneutico*, soprattutto se da una teologia della secolarizzazione⁵⁷ si passa ad una teologia *dalla* secolarizzazione, la cui lettura supera un banalizzante costume interpretativo che identifica *tout court* secolarizzazione e desacralizzazione⁵⁸. Questo sembra essere stato il limite di una lettura sociologica, alle prese con la variabilità di un fenomeno non catturabile entro schemi precostituiti ideologicamente. Per questo, anche il parlare di *de-secolarizzazione* che nell'ambito categoriale della de-differenziazione indica l'istanza di un riequilibrio del sistema, non soddisfa alla intenzione profonda della secolarizzazione che va oltre un contesto di religiosità implicita o di un ritorno della religione come conclusione di una crisi interna al progetto della modernità. La secolarizzazione, invece, nella sua radice teologica porta con sé una *dimensione nascosta di senso* che svela la distanza da visioni del mondo non coniugabili con la novità sconvolgente dell'evento cristiano. Essa mostra il passaggio da un mondo divinistico ad un mondo affidato alla responsabilità dell'uomo, in cui la fede è chiamata ad esprimere la sua forza profetica, soprattutto laddove la storia mostra i segni di una crescente disumanizzazione. La secolarizzazione, cioè, tiene aperta la tensione ineliminabile per la domanda su Dio, nella quale vive la stessa domanda antropologica, considerata sempre più mero anacronismo.

Da tali presupposti, emerge una figura articolata e complessa. Più che un innocuo passaggio di consegne tra secolarizzazione e modernità, si è in presenza di una malinteso interscambio progettuale, che assegna alla secolarizzazione la parte distruttiva nel disincantare il mondo da Dio e nel ritenere la religione un fattore alienante lo sviluppo della storia; e alla modernità la parte costruttiva, con il suo ideale antropologico secondo il quale l'uomo è destinato a diventare l'unico soggetto responsabile del

⁵⁵ Si veda quanto scrive G. RICONDA, *Metafisica classica e pensiero moderno*, in AA.VV., *Metafisica e dialettica*, Genova 1988, 49-72.

⁵⁶ Sono significative alcune riflessioni di K. RAHNER, *Dio e rivelazione. Nuovi saggi* VII, Roma 1981, pp. 133-154 e di J. ALFARO, *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, Brescia 1991, pp. 9-24.

⁵⁷ Non è superfluo ribadire che il rischio di un cortocircuito teoretico è presente nella teologia della secolarizzazione, laddove essa si è trasformata in una «secolarizzazione della teologia», come osserva H-M. BARTH, *Teologia della secolarizzazione oggi: teologia post-secolare*, «Filosofia e Teologia» 9 (1995) p. 479. Ciò esige una adeguata riflessione sulla istanza teologica che scaturisce dalla secolarizzazione quale crisi del teismo nella società postmoderna. Cf G. COTTIER, *Signification chrétienne de la sécularisation*, «Nova et Vetera» 56 (1981) pp. 14-35.

⁵⁸ Significativo il saggio di H. SCHÜRMAN, *Desacralizzazione e Nuovo Testamento. Il punto chiave del sacro nel contesto della rivelazione neotestamentaria*, in AA.VV., *Il fenomeno della secolarizzazione*, Roma 1970, pp. 95-142.

destino della vita. Gli esiti, però, di una modernità insoddisfatta delle sue dichiarazioni utopiche e l'irruzione di una post-modernità come tempo della *distopia* non consentono di imputare alla secolarizzazione nella sua provenienza cristiana il dissesto della contemporaneità.

4 *Genealogia della post-modernità*

Da quanto detto, si evince una paradossale e precaria configurazione della contemporaneità, la quale sta alla congiuntura di una insolita parabola teoretica: da un lato, registra l'*impasse* della modernità nelle sue conquiste dichiarate irreversibili, quali la soggettività e la razionalità; dall'altro, evidenzia come la post-modernità non sembra (o non voglia?) riuscire a superare il compito di una metamorfosi indefinita. In più, proprio ciò che caratterizzava la genesi della modernità, cioè il distacco dai teoremi del cristianesimo in particolare e della religione in generale, è quanto pervade il panorama postmoderno che dichiara la sua nostalgia per la religione, seppure nelle forme di un sincretismo *neo-pagano* e *neo-gnostico*. In tal senso, è difficile azzerare la *coappartenza*, per quanto problematica, del postmoderno alla modernità, anche se realizzata nell'assunzione *per differenza* dei principali costrutti teoretici della modernità. Non è casuale il fatto che alcuni interpreti della cultura postmoderna rifiutano di caratterizzarla come ulteriore rottura, pena la ricaduta in un antimodernismo neo-conservatore e/o anarchico. C'è chi, come A. Giddens, preferisce parlare di "autochiarificazione" e "fase di radicalizzazione della modernità"⁵⁹; o, in O. Marquard, di "antimodernismo coniugato al futuro"⁶⁰ in vista di compensazioni culturali agli estremismi della modernità; oppure, chi come G. Vattimo⁶¹ distingue tra post-modernità e *tardomodernità*. Va detto, altresì, che nel determinare l'identità postmoderna è opportuno distinguere tra una confutazione estremamente riduttiva della modernità operata dal *postmodernismo*⁶² e una postmodernità più creativa, meno restia a lasciarsi catturare dalla veemenza della militanza nichilista per tentare di guarire le ferite di una rigida autoaffermazione dell'uomo. Il postmodernismo, infatti, si esprime attraverso alcuni principi ispiratori che M. P. Gallagher ha sintetizzato in una specie di decalogo: "1. *Non adorare la ragione*. 2. *Non credere nella storia*. 3. *Non sperare nel progresso*. 4. *Non raccontare meta-storie*. 5. *Non concentrarti sull'io*. 6. *Non tormentarti sui*

⁵⁹ A. GIDDENS, *Le conseguenze della modernità*, Bologna 1994, p. 57.

⁶⁰ O. MARQUARD, *Estetica e anestetica. Considerazioni filosofiche*, Bologna 1994, p. 30.

⁶¹ Cf. G. VATTIMO, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milano 1989, p. 10.

⁶² La complessità interpretativa della categoria post-modernità è all'ordine del giorno. Stabilire se si tratta di una svolta epocale, o di una visione del mondo basata sull'incompiutezza della modernità, o di un superamento (*Verwindung*) è questione aperta. In tal senso rimandiamo ad alcuni riferimenti bibliografici orientativi: G. PATELLA, *Sul postmodernismo. Per un postmodernismo della resistenza*, Roma 1990; G. PENATI, *Contemporaneità e Postmoderno. Nuove vie del pensiero?*, Milano 1992; G. COCCOLINI, *Postmoderno*, «Rivista di Teologia Morale» 105 (1995) pp. 129-152.

valori. 7. *Non fidare nelle istituzioni.* 8. *Non perdere tempo a pensare a Dio.* 9. *Non vivere solo per produrre.* 10. *Non cercare l'uniformità*"⁶³.

Sta di fatto che si è in presenza della percezione di una *Epochenschwelle*, di una svolta che ha il sapore di estraneità e di lontananza dalle idee-guida degli ultimi secoli. Sintomatica di tale atmosfera è l'enfasi semantica del prefisso *post* dietro cui si nasconde, probabilmente, la crisi del sostantivo o quanto meno la sua instabilità gnoseologica, insufficiente a nominare il reale. È l'indizio di una sospensione (forse velata) interpretativa della realtà che sembra sfuggire a qualsiasi cattura concettuale, avviata verso un declino senza certezze né fondamenti. Bisogna convivere con l'idea che è svanito il sogno di poter conoscere la totalità, rassegnandosi a praticare una razionalità dal profilo basso, fallibilista e un sapere che adotti la prudenza del finito e del probabile; che è impraticabile un sapere epistemico fondato sull'universalità del soggetto come fondamento; che il primato del fare ha soppiantato il primato dell'essere. Si è in presenza di un pensiero post-metafisico⁶⁴ che, però, più che sbarazzare la domanda metafisica pone l'interrogativo su chi sia il suo sostituto. Ciò fa dire a C. Vigna⁶⁵

Siamo ora alle prese con la postmodernità o con la postmetafisica o con la postfilosofia (e c'è in giro qualche altro «post»). La quale incassa l'eredità scettica senza discuterla argomentativamente, e si volge ad altro. Ad altro dal compito filosofico come ricerca della verità stabile intorno al senso delle cose. La dichiarazione ripetuta della fine della filosofia diventa così un facile *passé-partout* e un'autorizzazione previa alla mescolanza dei generi e delle metodiche

In altre parole, anche se si vuole considerare la post-modernità come *condizione* di un ecumenismo culturale piuttosto che come ideologia di un autocompiacimento scettico, essa sembra voler prendere le distanze dalla novità che il moderno ha inteso rappresentare, perché ha ritenuto eccessiva sia la rottura con la tradizione sia la pretesa illuministica del soggetto di autofondare la storia. Si è consumata, in altri termini, una distanza promettente per avviare l'avventura della differenza, come puntualizza A. Molinaro⁶⁶

Tale differenza compare nel «post», che accompagna la parola «moderno»: il «post» è la differenza rispetto al moderno. Non ha molta importanza se con quel «post» si intenda un «super» - un «anti»- moderno. Decisivo è il fatto che, sottolineando la differenza, il postmoderno mira a dichiarare – e a sostenere – che anche il moderno è una figura, dunque una condizione, e che il passaggio dal moderno al postmoderno è il passaggio da una condizione a un'altra

⁶³ M. P. GALLAGHER, *Fede e Cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, Milano 1999, pp. 124-127.

⁶⁴ Si vedano W. WELSCH, *Postmoderne und Postmetaphysik*, «Philosophisches Jahrbuch» 92 (1985) pp. 116-122; J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 1988, pp.36-42. Segnaliamo il testo di L. LANGLOIS – J.-M. NARBONNE (edd.), *La Métaphysique son histoire, sa critique, ses enjeux. Actes du XXVII^e Congrès de l'Association des sociétés de philosophie de langue française*, Paris-Québec 2000, pp. 499-686: Section IV : Philosophie et fin de la métaphysique.

⁶⁵ C. VIGNA, *Ontologia metafisica e postmodernità*, «Seconda Navigazione. Annuario di Filosofia 2000», p.132. Analoghe riflessioni in P. GILBERT, *La postmodernità e l'analoga*, in F. L. MARCOLUNGO (ed.), *Provocazioni*, pp. 93-110.

⁶⁶ A. MOLINARO, *Filosofare-secolarizzare. Modernità e postmodernità*, «Filosofia e Teologia» 9 (1995) p. 502. Si veda anche G. MURA, *Dal moderno al postmoderno: sfide e prospettive*, «Aquinas» 41 (1998) pp. 553-582.

condizione. Con questa dichiarazione il postmoderno compie due operazioni: esibisce una interpretazione del moderno e, insieme, misura la propria distanza ad esso o, come anche piace dire, si congeda da esso

A cosa conduce l'istanza del congedo? Ad una *tabula rasa* delle immagini del mondo della modernità, quasi a mostrare come queste siano solo immagini utili allo scopo e sostituibili da altre? O si tratta di una strategica decostruzione genealogica che vuole produrre una perdita dell'innocenza nei riguardi di concetti e modelli che sembravano unici nella loro capacità di interpretare la storia? P. Rossi, nella logica di una configurazione *ex contrario*, così fotografa il volto della post-modernità, impegnata a ironizzare sulle ceneri di quelle realtà che, baconianamente, definisce *idola* della modernità, cioè le svolazzanti false immagini che la post-modernità attribuisce alla modernità e che il filosofo biasima come atteggiamento apologetico. Ne consegue che il postmoderno va inteso⁶⁷

1) come l'età di un indebolimento delle pretese della ragione che revoca il senso della storia e mette in questione le eventualità totalitarie dell'umanesimo; 2) come l'età della plurivocità o della polimorfia o dell'emergere di una pluralità di modelli e paradigmi di razionalità non omogenei, non riconducibili l'uno all'altro, ma vincolati solo alla specificità del loro rispettivo campo d'applicazione; 3) come l'età di un pensiero senza fondamenti o della decostruzione e di una critica della ragione strumentale che revoca il senso della storia e ne riconosce il carattere enigmatico; 4) come l'età in cui la scienza riconosce il carattere discontinuo e paradossale della sua propria crescita; 5) come l'età della dissoluzione della categoria del nuovo e dell'esperienza della fine della storia; 6) infine come l'età in cui scienza e tecnica appaiono rischiose e non anzitutto liberatrici dalla fatica e dal bisogno

In tal senso, la postmodernità è diventata la filosofia del nuovo mattino, stanca dei grandi racconti del progresso, delle promesse di emancipazione, delle verità forti su cui basare regole di vita, dei monoteismi della fede. Insomma, la cultura postmoderna si è scoperta bisognosa di pietà: in un mondo divenuto favola e libero da qualsiasi ideologia opprimente, l'uomo ha cominciato a narrare le storie del nulla, congedandosi dalle pretese di una ragione forte e annullando, probabilmente, anni di lotta per il riconoscimento di una ragione critica e autonoma. Unica *chance* quella di affidarsi all'effimero, all'ironico⁶⁸, al sapere della superficie senza approfondimenti e interrogativi. Proprio per questi motivi, appare interessante la diagnosi che opera uno dei più acuti interpreti della condizione postmoderna, G. Vattimo⁶⁹ che, sulla scia della riflessione nietzscheana e heideggeriana, presenta tre caratteristiche:

- un pensiero della *fruizione*, quale etica estetica che nella rimemorazione (*Andenken*) trova la sua passione emancipativi non più volta alla pressione metafisica del *novum* quale valore ultimo, ma tesa verso un pensiero contemplativo, non funzionalista;
- un pensiero della *contaminazione*, della *Verwindung*, cioè della ripresa-distorsione dei molteplici contenuti e messaggi, senza l'obiettivo di una ricostruzione dell'esperienza individuale e collettiva, ma con lo scopo più limitato di offrire tracce, indizi per

⁶⁷ P. ROSSI, *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, Bologna 1989, pp. 39-40.

⁶⁸ Cf alcune pertinenti osservazioni critiche in G. COLOMBO, *Sull'antropologia teologica*, «Teologia» 20 (1995) pp. 238-243.

⁶⁹ G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Milano 1985, pp. 172-189.

un sapere residuale, consapevole della sua precarietà, ma anche dell'urgenza di una ontologia dell'attualità;

- un pensiero della *tecnica*, del *Ge-stell*, orientato a farsi interprete dell'essenza non-tecnica della tecnica, che mostra come le nozioni metafisiche di soggetto e oggetto, di realtà e di verità-fondamento, perdono di peso, avviando l'uomo verso un debolmente nuovo cominciamento

Ma può un simile pensiero preparare il terreno ad una forma diversa della *humana conditio*, che “dovrebbe ormai imparare a vivere in un orizzonte di totale assenza di senso” (*Fides et Ratio* n. 91) per ricostruire, al tempo stesso, una razionalità più umile in grado di abitare la verità in una appartenenza interpretativa richiesta dalla tras-missione dell'essere? Può una post-modernità accontentarsi di un nichilismo non nevrotico, perché sa che l'ideale di una verità assoluta, di un saper totalmente fondato, non è che un mito culturale? Forse è questo il vero dramma della contemporaneità: di aver smarrito la passione della verità, affermando che tale passione non può esistere; o, se esiste, si gioca nell'indefinito processo dell'interpretazione.

Al di là del fatto se la post-modernità sia un concetto euristico, cioè provvisorio per caratterizzare un'epoca in fase di costruzione, è certo che il postmoderno è paradigma di quel «tempo di privazione» (*dürftiger Zeit*) in cui siamo immersi e che, probabilmente, esige un discernimento più attento.

5 *Itinerari della post-modernità. Per operare un discernimento*

E' possibile, a questo punto, tentare di individuare alcuni orientamenti di fondo che chiamano la riflessione teologica ad una seria capacità critico-profetica.

a) Innanzitutto, la rivalutazione del quotidiano e la riconquista del presente⁷⁰. 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 perché a portata di mano e non semplicemente in un tempo a venire. Abitare il presente è come essere nomadi che si muovono nei sentieri della vita con irrisolta padronanza e con pacifica ripetitività, alla ricerca di sensazioni nuove e gratificanti. Anche 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

⁷⁰ 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*, «Concilium» 21 (1985) pp. 113-124; S. NATOLI, *I nuovi pagani*, Milano 1995.

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*, e cioè in quanto presenza di una pienezza che noi possiamo cogliere in ogni istante, ma che può diventare sempre più intensa e sempre più piena"⁷¹.

b) In secondo luogo, il ritorno del *politeismo*⁷² 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 qualche principio assoluto. Che questo sia il preludio al *pluralismo di principio* come logica di approccio alle questioni dell'esistenza, è sotto gli occhi di tutti. 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 credenze⁷³. Anzi, l'eccentricità come infrazione della monotonia, favorisce il benefico processo di de-differenziazione, in cui il rapido cambio, preferibilmente episodico e non consequenziale, esplicita il consumo delle cose. A questa atmosfera connotata dal *congedo dei principi*⁷⁴ si affianca l'esuberanza narrativa dei *miti* che attraversano la contemporaneità e 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. In proposito è indicativo quanto scrive un interprete del postmoderno, G. Vattimo⁷⁵

Possiamo infatti chiamare teoria della razionalità limitata quell'insieme di atteggiamenti culturali che considerano il sapere mitico, in quanto essenzialmente narrativo, come una forma di pensiero più adeguata a certi ambiti dell'esperienza, senza contestare, o

⁷¹ R. BODEI, *Tradizione e modernità*, p. 41.

⁷² 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.

⁷³ Circa il legame tra post-modernità e pluralismo cf. T. G. GUARINO, *Revelation and Truth. Unity and Plurality in contemporary Theology*, London-Toronto 1993, pp. 138-145; F. WILFRED, *The Postmodern with Teeth: Opportunity for a Creative Western Theology*, in M. PANKOKE – SCHENCK – G. EVERS (edd.), *Inkulturation und Kontextualität. Theologien in Weltweiten Austausch. Festgabe für Ludwig Bertsch*, Frankfurt a.M. 1994, pp. 321-332; J. ILUNGA MUYA, *L'expérience de la pluralité. Un lieu théologique*, Bonn 2000, pp. 36-66. Per quanto riguarda la relazione con il pluralismo religioso cf. J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997.

⁷⁴ L'espressione è di O. MARQUARD, *Apologia del caso*, Bologna 1991, pp. 17-36, il quale tematizza a partire dalla critica di alcuni principi della tradizione metafisica, una lode del politeismo.

⁷⁵ G. VATTIMO, *La società trasparente*, Milano 1989, p. 52. Sulla rinascita del mito all'interno della contemporaneità come ironia sulla demitizzazione cf. M. FRANK, *Il dio a venire. Lezioni sulla Nuova Mitologia*, Torino 1994; L. KOLAKOWSKI, *Presenza del mito*, Bologna 1992, oltre alla posizione particolare di H. BLUMENBERG, *Elaborazione del mito*, Bologna 1991. In sintesi può essere utile un passaggio di L. KOLAKOWSKI, *Presenza del mito*, 184: "Chiedendoci se il mito serve a spiegare il mondo, o piuttosto a proteggerci dall'influsso annichilente che l'intelligenza esercita sulle nostre capacità vitali, se offra una classificazione dei modi dell'essere, o sorga piuttosto in funzione di certi affetti innati: paura, insicurezza, disperazione, - ponendo tali domande, imponiamo all'esperienza mitica delle distinzioni che le sono estranee". Certo è che di miti l'uomo contemporaneo non sembra in grado di farne a meno.

mettere comunque esplicitamente in questione, la validità del sapere scientifico-positivo per altri campi dell'esperienza

c) In terzo luogo, l'affermazione di 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 spirituale⁷⁶. 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*. Dov'è il suo fascino? Nel mostrare la possibilità di esorbitare il reale, di sovvertire il mondo attraverso una inedita grammatica interiore. Per sconfiggere il nemico della *routine* quotidiana dispersivo e inquinante, la *New Age* si fa interprete di una *tensione mistica*, in cui il rifugio *del* e *nel Sé* e la ricerca del tutto, sono le risposte allo smarrimento dell'identità dell'io e al relativismo dei principi. Dinanzi agli smottamenti di una svolta epocale, la *New Age*, con il suo ottimismo nei confronti del futuro, ha il compito di riempire gli spazi vuoti lasciati dai grandi racconti della modernità e dalla corrosione valoriale e ideologica. Non importa se questo conduce ad una specie di "infantilizzazione del mondo per dare spazio alla tendenza romantica e al superamento della ragione «stretta», cartesiana"⁷⁷, per costruire un nuovo mondo pragmaticamente utilitaristico e teso a rendere massima la felicità. Ma l'aspetto più seducente e, forse, più insidioso, 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 e il Divino trascendente. Tutt'al più, la si può identificare come una filosofia religiosa⁷⁸ che interpreta e configura una radicale differenza tra la modalità tradizionale di vivere la religione e il contesto pluriculturale. Ciò fa dire ad A. N. Terrin che⁷⁹

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

⁷⁶ H. BOURGEOIS, *Qu'est devenu le sacré aujourd'hui?*, in J. DORÉ – C. THEOBALD (edd.), *Penser la foi*, pp. 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*, pp. 117-131; F. GARCÍA BAZÁN, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid 2000. Infine, va segnalata la riflessione di L. FERRY, *Al posto di Dio*, Piacenza 1997, pp. 125-174.

⁷⁷ A. N. TERRIN, *New Age. La religiosità del postmoderno*, Bologna 1993, p. 244. Cf. anche G. SCHIWY, *Lo spirito dell'Età Nuova. New Age e cristianesimo*, Brescia 1991. Utili annotazioni in J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid 1999, pp. 445-490.

⁷⁸ E' l'ipotesi di A. RIZZI, *Il Sacro e il senso. Lineamenti di filosofia della religione*, Leumann 1995, pp. 240-245.

⁷⁹ A. N. TERRIN, *New Age*, p. 248.

d) Accanto alle tre prime cifre di un possibile *itinerarium mentis* nella post-modernità, va collocata l'ideologia della *tecnica* appare come nuova *clavis universalis* del presente, in grado di capovolgere l'atteggiamento dell'uomo nei confronti della realtà e della sua apertura nei confronti del mondo. La tecnica cambia la qualità dello sguardo relativo al mondo, perché dichiara ipotetico l'ordine immutabile della natura, così come dissolve il presupposto di marca umanistica dell'uomo controllore del potere tecnologico che emerge nella sua paradossale dimensione pre-morale. Annota provocatoriamente U. Galimberti⁸⁰

Dunque abitiamo la scienza e la tecnica irrimediabilmente e senza scelta. Questo è il nostro destino di occidentali avanzati; e coloro che, pur abitandolo, pensano ancora di rintracciare un'essenza dell'uomo al di là del condizionamento scientifico e tecnico [...] sono semplicemente degli inconsapevoli che vivono una mitologia, quella dell'uomo libero per tutte le scelte, che non esiste se non nei deliri di onnipotenza di quanti continuano a vedere l'uomo molto al di là delle condizioni reali e concrete della sua esistenza

In altri termini, la tecnoscienza⁸¹ inventa una posizione ontologica ed etica inedita perché tematizza delle norme funzionali che, assicurando il benessere e una maggiore fruibilità delle cose, *naturalizzano* la tecnica stessa, rendendola *ethos*, dimora dell'essere dell'uomo. In essa, i criteri etici agiscono a livello di razionalizzazione ottimale della vita secondo schemi di rigorosa razionalità strumentale. Laddove l'impresa tecnocentrica ha trasformato il mondo come aggregato di dati, nessi causali privi di finalità, deposito di materiali pronti ad essere sfruttati, ha anche introdotto una differente concezione etica e antropologica. Si sa che la tecnica e la scienza si rivelano come saperi di fatto *an-etici*, anche se, sopperendo alla debolezza naturale dell'uomo, conquistano il diritto ad essere determinanti per l'emancipazione dell'uomo, in quanto incrementano a dismisura la libertà e il benessere individuale e collettivo.

Questo crea un senso di soddisfazione, visto l'accrescimento delle risorse e dei beni di scambio, previo a quella volontà di potenza che sorregge le concezioni antropologiche in cui la frattura tra l' *homo faber* e l' *homo sapiens* si è acuita, non favorendo una valutazione tra ciò che l'uomo può fare e ciò che è ragionevole fare. Nondimeno, però, il disincanto tecnico dell'etica⁸² conduce ad una concezione procedurale e relativa dell'etica, dove il relativo non dice relazione al bisogno dell'altro, né assunzione di responsabilità che non siano vagliate dalla logica dell'utilitarismo, ma situa l'etica nell'ottica di realizzazione degli scopi e nella configurazione di sempre nuovi. E' come se l'uomo fosse progettato esclusivamente in vista del mondo, in un appiattimento ontico della sua finitezza. Si è innanzi all'inquietante destituzione

⁸⁰ U. GALIMBERTI, *La scienza è il nostro mondo*, in J. JACOBELLI (ed.), *Scienza e etica. Quali limiti?*, Roma-Bari 1990, p. 64. Si veda ora ID, *Psiche e teche. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano 1999, pp. 345-406.

⁸¹ Cf E. AGAZZI, *La tecnoscienza e l'identità dell'uomo contemporaneo*, «Seconda Navigazione. Annuario di Filosofia 1998», pp. 74-90. Nello stesso testo G. COTTIER, *Natura e natura umana*, p. 181 conclude: «Lo sviluppo unilaterale della ragione tecnica è uno sviluppo cieco che solo può condurre all'eccesso. Esso inoltre ha una ripercussione diretta sull'uomo riguardo all'immagine di sé. L'*homo technicus* è tutto rivolto all'esteriorità, ha smarrito il senso del suo mondo interiore e pensa di affermarsi dominando la natura». Si veda infine M. TROWITZSCH, *Technokratie als Thema der Theologie*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 87 (1990) pp. 456-470; AA.VV., *L'uomo, la tecnica e Dio*, Bologna 1995.

⁸² Cf. A. GIORDANO, *Cultura senza etica? Una fenomenologia del post-moderno*, in ID. (ed.), *La questione etica. Una sfida dalla memoria*, pp. 25-44; L. P.-J. BRUGUES, *L'etica in un mondo disincantato*, «Il Regno-Documenti» 39 (1994) pp. 695-700; G. COCCOLINI, *L'etica dei postmoderni*, «Rivista di Teologia Morale» 111 (1996) pp. 363-377.

dell'uomo soggetto di storia e al misconoscimento della sua autonomia. Egli è il prodotto, illuso di produrre, di una convergenza di circostanze e di forze economiche, sociali, psicologiche. L'impresa tecnologica nel cosificare l'uomo e nel renderlo macchina delirante ha provocato una desostanzializzazione del soggetto, in quanto, cancellando la *differenza*⁸³ come condizione per pensare l'identità, ha sradicato la domanda ontologica nelle geometrie del desiderio e delle passioni. L'effetto di un nichilismo antropologico sia nella veste di un'implosiva autoreferenzialità, sia nelle pieghe totalitaristiche della negazione strategica dell'alterità come presupposto dell'anonimia relazionale⁸⁴, esprime l'intenzionalità propria della tecnica nella virtualizzazione della realtà, in cui il soggetto rappresenta la sua essenza in un *neutrum* impersonale-cibernetico in cui riscrivere di volta in volta la propria (in)essenziale identità.

e) Infine, il postmoderno porta con sé i segni di un'*apologia del declino* e della *spossatezza del soggetto*, che 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. 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. Bauman che 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. Scrive⁸⁵

⁸³ Si vedano le riflessioni di U. PERONE, *Nonostante il soggetto*, Torino 1995, pp. 57-61.

⁸⁴ Cf. C. PAX, *Nihilism and Discourse about Being Human*, in A. MOLINARO (ed.), *Interpretazione del nichilismo*, Roma 1986, pp. 253-274; J.A. MERINO, *Nichilismo e individualismo*, «Carthaginensia» 11 (1995) pp. 305-326; G. REALE, *Saggezza antica. Terapia per i mali dell'uomo d'oggi*, Milano 1995, pp. 11-28; F. VOLPI, *Il nichilismo*, Roma-Bari 1996; V. POSSENTI, *Terza navigazione. Nichilismo e metafisica*, Roma 1998. Osserva A. MILANO, *Dio, uomo e mondo nel tempo del nichilismo compiuto*, «Filosofia e Teologia» 7 (1993) p. 510: "E l'uomo stesso non sarà propriamente soggetto di alcuna percezione dell'essere e di alcun nuovo rapporto con l'ente se si fa invece possedere e soggiogare dal più seducente e temibile degli ospiti, il nichilismo nella sua metamorfosi estrema".

⁸⁵ Z. BAUMAN, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Roma-Bari 2001, p. 93.

Per i consumatori che vivono nella società dei consumi, essere in movimento –vedere, cercare, non trovare o, più precisamente, non trovare ancora- non è il problema, un segnale di malessere, ma la premessa del soddisfacimento, della gioia, o forse la gioia stessa [...] Lo scopo del gioco del consumo non è tanto la voglia di acquisire e possedere, né di accumulare ricchezze in senso materiale, tangibile, quanto l'eccitazione per sensazioni nuove, mai sperimentate prima. I consumatori sono prima di tutto raccoglitori di *sensazioni*: sono collezionisti di cose *solo* in un senso secondario e derivato

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 debole⁸⁶ non conduce inevitabilmente alla reazione nichilistica del narcisismo. La lezione levinassiana dell'etica come filosofia prima⁸⁷ che tematizza la riscoperta dell'altro quale condizione per una *ontologia della relazione*⁸⁸ 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 *possibilità* di un tale cambiamento"⁸⁹. L'esito consisterebbe in una apparente opposizione tra una post-modernità laica e una post-modernità religiosa, come osserva A. Barban⁹⁰

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

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

⁸⁶ Una critica alla concezione contemporanea del soggetto in G. MORRA, *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, Roma 1992, pp. 95-107.

⁸⁷ 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, pp. 175-194.

⁸⁸ Cf P. GAMBERINI, *Ontologia della relazione e cristologia*, in C. GRECO (ed.), *Cristologia a antropologia*, Roma 1994, pp. 196-225.

⁸⁹ G. MUCCI, *Mito e pericolo della gnosi moderna*, «La Civiltà Cattolica» 1992 I p. 16. Si vedano anche G. FILORAMO, *Le vie del sacro. Modernità e religione*, Torino 1994, pp. 53-80; F. FRANCO, *Gnosi cristiana e gnosticismo: attualità di un confronto*, «Ricerche Teologiche» 11 (2000) pp. 55-92.

⁹⁰ A. BARBAN, *L'epoca moderna come rottura della tradizione*, «Bailamme» 26 (2000) p. 42.

possiamo non dirci cristiani". Tempo favorevole o destino ineluttabile? Senza dubbio momento in cui la fede è resa "alla sua vera natura di dono gratuito di Dio e di risposta libera dell'uomo"⁹¹, decisione dell'impossibile dinanzi alle forme teoretiche, morali ed estetiche con cui l'uomo organizza la sua vita, perché è apertura ad un senso che le viene incontro e che è dato da altrove. Sta qui, dunque, l'irriducibile straordinarietà della fede: nel non essere 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

6 Alcune indicazioni per un percorso teologico

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"⁹² 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

In tal senso, la risposta della fede si fa compagna della fede⁹³ all'interno della storia, perché la sua significatività si gioca nel render conto all'altro della credibilità della rivelazione. Nel farsi compagna, la fede attraversa la trama dell'esistenza con l'originalità che le proviene dal progetto di salvezza. Per questo non può essere sganciata dalla realtà, né può ignorare le domande di senso che l'altro porta con sé nella concretezza della sua vicenda storica. Piuttosto, essa veicola una prassi capace di interrogare quelle culture appiattite nell'indifferenza postmoderna, facendosi coscienza infelice di quella logica della disgregazione che ha liquidato l'uomo destinandolo all'insignificanza del quotidiano. Ciò significa che la fede non può ridursi ad una semplicistica adesione alla precisione di un enunciato;

⁹¹ C. GEFFRÉ, *Il destino della fede in un mondo di indifferenza*, «Concilium» 19 (1983) p. 126. Si veda la riflessione di U. REGINA, *Post-moderno e fede cristiana*, in SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Libertà della fede e mutamenti culturali. III Forum del Progetto Culturale*, Bologna 2000, pp. 151-157.

⁹² E. SCHILLEBEECKX, *Dio, il futuro dell'uomo*, Roma 1970, p. 52.

⁹³ E' il titolo non solo di un'opera di G. RUGGIERI, *La compagna della fede*, Torino 1980, ma della sua sostanziale idea di teologia fondamentale, come testimoniano i saggi, ancor oggi molto stimolanti, contenuti in I. MANCINI - G. RUGGIERI, *Fede e cultura*, Torino 1979.

partecipando al farsi evento della verità, diventa stile di vita che rende credibile il messaggio e che rinvia al contenuto della verità rivelata concettualmente inesauribile.

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*. Scrive⁹⁴

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

Pertanto, la salutare provocazione della riflessione teologica consiste in quella teologia *d'abord*, che è teologia dell'Esodo e del Regno: *teologia dell'Esodo* che mostra il Dio di Gesù Cristo nell'uscita da sé fino all'assunzione del male e del dolore degli altri; e *teologia del Regno*, "perché Dio non va per conto suo, come un meteorite che impaura, ma sta a fianco dell'uomo per realizzare insieme i cieli e le terre nuove, quelle che già albeggiano nella Bibbia e attendono il meriggio del *Maràn atha*"⁹⁵. Nel contesto contemporaneo, il cristianesimo deve ripercorrere l'intuizione originaria del *kerygma* che dispiega una cultura della riconciliazione e propone di lottare per quelle *convergenze etiche* che annunciano la forza ermeneutica delle grandi parole del Vangelo⁹⁶

Quando le convergenze etiche chiamano all'appello sulla pace, sul pane, sulla casa, sul lavoro, sulla droga, forse che la gente non sente, rimane sorda, o si tira da parte? Il cristiano e la sua Chiesa debbono prendere oggi l'iniziativa di queste convergenze etiche, che la ragione comune sente e vi acconsente, che la realtà cristiana ha sempre praticato, secondo quel *primus usus* del Vangelo, che la tradizione ha espresso nelle opere di misericordia, sette per il corpo e sette per l'anima, e di cui è vergogna che se ne sia perduto anche il nome

⁹⁴ I. MANCINI, *Filosofia della prassi: questioni poste alla teologia*, in S. SORRENTINO (ed.), *Teologia e Secolarizzazione*, Napoli 1991, p. 125

⁹⁵ *Ibidem*, p. 127.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 133.

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.

a) In prima istanza, la ripresa della questione di Dio⁹⁷. Il risvolto più emblematico che affonda le sue radici nelle pieghe dell'ateismo e della morte di Dio⁹⁸, è quello che, mentre postula l'oscuramento di Dio e l'insensatezza del suo stesso nome, fino alla precarietà della questione stessa, al contempo dichiara una particolare nostalgia del *divino*. Il contrasto appare evidente, in quanto la negazione di Dio, fin nelle propaggini del nichilismo come rivendicazione della volontà di vita, non sembra assicurare alcuna risoluzione alla questione del senso di Dio per l'uomo. 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, anonimo⁹⁹. E' vero che la fenomenologia religiosa delle altre tradizioni sta facendo riemergere l'insostituibilità dei molti volti del divino per la comprensione dell'esperienza umana, attraverso una morfologia che va dall'apofatismo

⁹⁷ D. TRACY, *Il ritorno di Dio nella teologia contemporanea*, «Concilium» 30 (1994) pp. 60-73, annota che la postmodernità ha provocato uno "strano ritorno di Dio" (68) in luogo di una ipotizzabile e irrimediabile scomparsa. Scrive: "la teologia postmoderna è un onesto, sebbene talvolta disperato, tentativo di far sì che Dio sia nuovamente udito come Dio: frantumando la coscienza storica moderna, smascherando le presunzioni della razionalità moderna, esigendo attenzione per tutti quelli che sono stati dimenticati o emarginati dal progetto moderno" (p. 61). Si veda inoltre R. GIBELLINI, *Dio nella teologia del Novecento*, in G. PENZO - R. GIBELLINI (edd.), *Dio nella filosofia del Novecento*, Brescia 1993, pp. 543-561; P. POUPARD (ed.), *Parlare di Dio all'uomo postmoderno. Linee di discussione*, Roma 1994; G. MURA (ed.), *Una «rilettura» di Dio nella cultura contemporanea*, Roma 1995.

⁹⁸ Si veda il quadro delineato in J. RATZINGER (ed.), *Saggi sul problema di Dio*, Brescia 1975. Inoltre, A. GANOCZY, *Dio grazia per il mondo*, Brescia 1988, pp. 32-65; J.L. ILLANES, *Historia y Sentido. Estudios de Teología de la historia*, Madrid 1997, pp. 143-161; A. TORRES QUEIRUGA, *El problema de Dios en la modernidad*, Estella 1998.

⁹⁹ Cf. J. FIGL, *Il Divino in una società atea*, «Concilium» 31 (1995) pp. 161-171.

religioso, al teismo personale, fino alla concezione di una trascendenza immanente nell'interiorità ultima dell'essere¹⁰⁰. Ma è altrettanto vero che sembra essere in questione proprio la dicibilità di Dio che, pur nella consapevolezza della inesauribilità del suo Mistero, trae la sua possibilità dalla rivelazione intesa quale novità *dell'autocomunicazione e della relazione* nell'evento cristologico. Ciò non conduce ad una esuberante narratività, né ad una teologia negativa rigidamente arroccata su di un'ermeneutica dell'assenza di Dio¹⁰¹, ma suggerisce una umiltà teoretica nella *semantica del mistero* offerta da Gesù Cristo. Scrive J. Moingt¹⁰²

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

La semantica del mistero rivelata in Gesù Cristo rinvia alla novità della Trinità¹⁰³ che destina all'uomo una verità indeducibile, perché dice una differenza ontologica che apre lo spazio della relazione Dio-uomo nella vicenda di Gesù Cristo. In particolare, nell'evento della *kenosis* fino alla morte della croce, si ha un capovolgimento epistemologico in ordine alla questione di Dio, perché il principio della rivelazione avviene nella *alterità*, nel *diverso* del *verbum crucis* (cf. Mc 15, 39; 1 Cor 1,18) che segnala l'insolito e l'inaudito, come una bussola che orienta alla ricerca del segreto della storia di Dio, anche attraversando il deserto teoretico di una riflessione teologica chiamata a confrontarsi con i simboli di Auschwitz¹⁰⁴ e di Ayacucho¹⁰⁵. La possibilità che si apre è, come ha inteso mostrare la

¹⁰⁰ Si veda C. CANTONE (ed.), *La svolta planetaria di Dio. Dall'«esperienza religiosa» all'«esperienza secolare di Dio»*, Roma 1992; P. CODA, *Rivelazione cristologica e figure dell'esperienza di Dio*, in I. SANNA (ed.), *Gesù Cristo speranza del mondo. Miscellanea in onore di Marcello Bordoni*, Roma 2000, pp. 257-288.

¹⁰¹ Si vedano le riflessioni di E. BORGMAN, *Teologia negativa come discorso postmoderno su Dio*, «Concilium» 31 (1995) pp. 148-160; I. SANNA, *L'indebolimento della concezione di Dio nel postmoderno*, in ID (ed.), *Gesù Cristo*, pp. 423-458; H. HÄRING, *Sull'attualità della teologia negativa*, «Concilium» 37 (2001) pp. 185-201.

¹⁰² J. MOINGT, *Immagine, icone e idoli di Dio. La questione di verità nella teologia cristiana*, «Concilium» 37 (2001) p. 183. In questa logica si situa il dibattito recente relativo alla singolarità e universalità di Gesù Cristo: cf. M. BORDONI, *Singolarità ed universalità di Gesù Cristo nella riflessione cristologica contemporanea*, in P. CODA (ed.), *L'Unico e i molti*, pp. 67-108; A. AMATO, *L'unicità della mediazione salvifica di Cristo: il dibattito contemporaneo*, in M. CROCIATA (ed.), *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Milano 2000, pp. 13-44; M. GRONCHI, *Gesù, l'uomo che è il Figlio di Dio. L'esperienza religiosa di Gesù come principio ermeneutica della sua singolare universalità*, in G. BOF (ed.), *Gesù di Nazaret...Figlio di Adamo, Figlio di Dio*, Milano 2000, pp. 211-254; V. BATTAGLIA, *Condividere i sentimenti di Cristo. Dalla sponsalità alla contemplazione*, *Ibidem*, pp. 255-296; M. SERRETTI (ed.), *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, Cinisello Balsamo 2001.

¹⁰³ 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.

¹⁰⁴ Si veda R. AMMICHT QUINN, *Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage*, Freiburg i.Br. 1992; P. STEFANI, *Pensare e credere dopo Auschwitz. Panorama*, in G. PENZO - R. GIBELLINI (edd.), *Dio nella filosofia*, pp. 531-542. Si veda la riflessione di H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Genova 1998.

¹⁰⁵ Cf. G. GUTIÉRREZ, *Come parlare di Dio a partire da Ayacucho?*, «Concilium» 36 (1990) pp. 120-131.

riflessione della teologia cattolica sulla secolarizzazione, quella di ridisegnare il nesso di Dio e verità¹⁰⁶, senza il quale la concezione di Dio si stempera in figure che ne nascondono il vero volto rivelato da Gesù Cristo.

a) 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 persona¹⁰⁷, 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. Metz¹⁰⁸, 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 l'ingiustizia che grida vendetta al cospetto di Dio

Questo di più va individuato nell' *antropologia teologica della persona*¹⁰⁹, 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

¹⁰⁶ Cf. le annotazioni di G. MURA, *Cultura contemporanea e verità*, in P. POUPARD (ed.), *Condividere la nostra esperienza di Dio*, Roma 1995, pp. 13-38.

¹⁰⁷ Rinviamo a A. PAVAN – A. MILANO (edd.), *Persona e personalismi*, Napoli 1987; V. MELCHIORRE (ed.), *L'idea di persona*, Milano 1998.

¹⁰⁸ 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.

¹⁰⁹ Cf. P. CODA, *Personalismo cristiano, crisi nichilista del soggetto e della socialità e intersoggettività trinitaria*, «Lateranum» 58 (1992) pp. 181-205; L. F. LADARIA, *Antropologia Teologica*, Casale Monferrato 1995, pp. 146-165; G. COLZANI, *Antropologia Teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, Bologna 1997, pp. 367-405; C. DOTOLO, *Il paradosso della creaturalità: il contributo dell'antropologia teologica alla identità dell'uomo*, in C. CALTAGIRONE (ed.), *Antropologia e verità dell'uomo*, Caltanissetta-Roma 2000, pp. 259-297; W. KASPER, *Comprensione teologica dell'uomo*, «Euntes Docete» 53 (2000) pp. 15-23; I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2001, pp. 435-469.

nella “legge dello Spirito” (cf. Rm 8,2) rinvia alla libertà davanti a Dio. Significativo quanto scrive G. Greshake¹¹⁰

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

c) Come terza istanza, una riscoperta della *Chiesa quale forza profetica*¹¹¹, in virtù del suo essere forma del dialogo tra la Trinità e l’umanità. Non è superfluo ribadire che in una società caratterizzata dalla emotività delle sensazioni, dalla gratificazione dell’esperienza vissuta (*Erlebnisgesellschaft*), dalla individualizzazione del sentimento religioso, l’esperienza comunione dei credenti è chiamata ad una riproposizione del mistero sponsale¹¹² della Chiesa, in cui la fede esprime la novità della convivialità delle differenze. E’ vero. Si assiste ad una morfologia dell’esperienza comunitaria spontanea, affettivamente intensa, spazio significativo per il salvataggio dell’io frammentato che anela alla ricomposizione dell’identità e alla certificazione del ritrovamento avvenuto. La comunità, anche quella ecclesiale, diventa luogo di rifugio, talora protetta dall’incontro-scontro dialogico con la cultura. Ciò richiede che la comunità ecclesiale diventi segno di speranza e di testimonianza¹¹³, 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 relazionale. E’ qui che la comunità cristiana diventa spazio di un’avventura inedita di umanizzazione nel solco del progetto della rivelazione, come annota P.M. Zulehner¹¹⁴

La comunità cristiana è uno spazio nella storia e nella società, nel quale ciò che non ha ancora un posto (vale a dire l’”u-topia” estranea al “mondo”, l’assenza di luogo del regno

¹¹⁰ G. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria*, Brescia 2000, p. 590.

¹¹¹ Cf. B. FORTE, *Al di là della secolarizzazione: una visione teologica*, in AA.VV., *La religione degli europei. II. Un dibattito su religione e modernità nell’Europa di fine secolo*, Torino 1993, pp.159-168; M. KEHL, *Dove va la Chiesa? Una diagnosi del nostro tempo*, Brescia 1998; B. CHENU, *La Chiesa, popolo di profeti*, «Parola Spirito e Vita» 41 (2000) pp. 237-248. Scrive significativamente C. DAGENS, *La Chiesa come sacramento di Cristo e come comunione nelle società europee*, in CONSIGLIO DELLE CONFERENZE EPISCOPALI D’EUROPA (CCEE) IX SIMPOSIO DEI VESOVII EUROPEI, *Religione*, p. 123. “E poi, la Chiesa, sacramento di Cristo nella storia umana, ha un carattere profetico. Non rinuncia mai ad essere, in mezzo a questo mondo e nelle nostre società attuali, un abbozzo imperfetto ma vero del regno di Dio, nel quale tutto verrà riconciliato”.

¹¹² Cf. C. MILITELLO, *Per una ecclesiologia sponsale*, «Ricerche Teologiche» 1 (1990) pp. 121-141.

¹¹³ Si vedano le riflessioni di S. PIÉ - NINOT, *La Teologia Fundamental*. “Dar razón de la esperanza” (1 Pe 3, 15), Salamanca 2001, pp. 627-660.

¹¹⁴ P.M. ZULEHNER, *Gemeinde*, in P. EICHER (ed.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, II, München 1985, p. 174.

dei cieli. Del regno di Dio) “trova posto”. La comunità cristiana diviene così un luogo, un *tópos* della “prassi del cielo”.

d) Infine, l’annuncio della relazione inscindibile tra *éschaton* e storia della salvezza¹¹⁵. Per la riflessione teologica il tempo è *questione aperta*, perché reca in sé la possibilità di pervenire alla sua intenzionalità salvifica che trova nella dimensione escatologica una forma nuova di pensiero: il *proprium* del tempo escatologico sta nel nesso tra la/il fine del tempo; o, meglio, nella fine che il significato della realtà salvifica pone come inizio del tempo decisivo, si staglia il fine affidato alla decisione della storia della libertà dell’uomo. La novità teologica del futuro come *Ad-ventus* provoca la storia umana a sapersi misurare con l’ultimo senza dedurlo dal penultimo: se il futuro è Dio quale futuro assoluto del mondo e dell’uomo, ne consegue che il tempo cristiano è apertura radicale alla novità che Dio in Gesù Cristo offre all’uomo, interrompendo la storia nel suo omogeneo *continuum* privo di sorprese nella prospettiva della teologia della sequela e della speranza. In questo orizzonte di riserva escatologica¹¹⁶, il futuro umano è destinato alla creatività dell’utopia che non ripete semplicemente il passato né immobilizza il presente, ma diventa un tempo disponibile, un *tempo-che-ha-tempo* e che si *prende-tempo* nell’amore e nella solidarietà. Dinanzi al rischio postmoderno di una desincronizzazione del tempo o di una sua indifferenza assiologica, la riflessione teologica indica due itinerari di salvezza del tempo: la concezione *pericoretica* del tempo che in Cristo, come indica J. Moltmann¹¹⁷, rende il presente

primo germe di colui che viene, ottenendo così un *futuro* [*Futur*] che corrisponde a questo *avvenire* [*Zukunft*] [...] La redenzione e l’estremo superamento dell’inimicizia diventano il *futuro* [*Futur*] di questo presente. Il suo *avvenire* [*Zukunft*] si fonda su questo presente poiché è il presente di colui che viene

e la *simbolica liturgica* del tempo, anticipazione di un tempo trasfigurato nel quale la fine del tempo corrisponde al suo compimento¹¹⁸.

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

¹¹⁵ Rinviamo a C. DOTOLO, *Éschaton e historia salutis. Per una lettura teologica del tempo*, «Filosofia e Teologia» 14 (2000) pp. 9-24.

¹¹⁶ Cf. J. B. METZ, *Der zukünftige Mensch und der kommende Gott*, in H.-J. SCHULTZ (ed.), *Wer ist das eigentlich-Gott?*, München 1969, pp. 260-275.

¹¹⁷ J. MOLTSMANN, *Futuro della creazione*, Brescia 1980, p. 41.

¹¹⁸ Si veda G. CANOBBIO, *Fine o compimento? Considerazioni su un’ipotesi escatologica*, «Quaderni Teologici del Seminario di Brescia» 8 (1998) pp. 207-238; J. RATZINGER, *Das Ende der Zeit*, in T. RAINER PETERS – C. URBAN (edd.), *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*, Mainz 1999, pp. 11-31; A. GRILLO, *Tempo e Preghiera. Dialoghi e monologhi sul «segreto» della Liturgia delle Ore*, Bologna 2000, pp. 20-45.

sufficienti ad eclissarla e a dichiararla incongruente rispetto ad altri saperi. Al contrario, nella fatica del dubbio e nell'incertezza della sua fragilità¹¹⁹, 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 cristianesimo¹²⁰, che si fa possibile progetto per chiunque lo vaglia e vi si confronta. Scrive a conclusione del suo saggio T. Tosolini¹²¹

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.

¹¹⁹ C.M. MARTINI, *I dinamismi del credere*, in ID, *Cattedra dei non credenti*, Milano 1992, pp. 13-31.

¹²⁰ La questione della decisività della inculturazione o interculturalità del cristianesimo è senza dubbio ritornata alla ribalta nell'osservatorio teologico contemporaneo mondiale, sia in relazione alla cultura post-moderna (come testimonia la riflessione della Chiesa italiana: C. RUINI, *Per un progetto culturale orientato in senso cristiano*, Casale Monferrato 1996), sia in rapporto all'incontro con le tradizioni religiose altre. Per questo si veda il numero monografico *Missione e Culture*, «Euntes Docete» 51 (1998) pp. 7-117; P. GIGLIONI, *Inculturazione: teoria e prassi*, Città del Vaticano 1999; M. AMALADOSS, *Oltre l'inculturazione. Unità e pluralità delle Chiese*, Bologna 2000; C. COLZANI, *Cattolicesimo*, Brescia 2000, pp. 131-149; M. DHAVAMONY, *Inculturazione. Riflessioni sistematiche di antropologia sociale e di teologia cristiana*, Cinisello Balsamo 2000.

¹²¹ T. TOSOLINI, *Dire Dio nel tramonto. Per una teologia della missione nel postmoderno*, Bologna 1999, pp. 93-94.