

Giovanni Ferretti
La cultura nel concilio e nella chiesa del novecento¹
La mappa di un itinerario in tre tappe

Introduzione: Un confronto ricco di simpatia con l'uomo moderno

Cercherò di interpretare e svolgere il vasto tema che mi è stato proposto indicando a grandi linee il modo con cui il Concilio ha affrontato la cultura dell'uomo che aveva di fronte, per poi soffermarmi su alcuni significativi cambiamenti che hanno segnato la cultura dell'uomo occidentale nella fase postconciliare. Tali cambiamenti pongono infatti ai cristiani e alla Chiesa ulteriori sfide per ripensare e vivere la fede in fedeltà al Vangelo e al proprio tempo, secondo quello spirito o "stile" di rapporto con l'uomo inaugurato dal Concilio, che è stato considerato – giustamente a mio avviso – come la novità sostanziale più caratteristica del suo magistero.²

Il Concilio Vaticano II si è indubbiamente confrontato con l'uomo moderno, con la sua coscienza critica, la sua ansia di libertà, di autonomia, il suo alto senso della dignità di ogni uomo. Caratteristiche, queste, che l'hanno talora spinto ad essere taglientemente critico verso ogni visione della trascendenza religiosa, avvertita in contrasto con la libertà e l'autonomia dell'uomo nel suo tendere ad un ideale di piena emancipazione da vincoli esteriori e nella sua tensione ad un mondo più giusto e felice. Una critica che è tra le cause principali del diffondersi di quell'ateismo in chiave umanistica con cui il Concilio si è confrontato; non anzitutto per condannarlo, quanto per dialogare con esso, comprenderne le motivazioni, rispondervi non più con argomentazioni polemiche o condanne dogmatiche quanto con la presentazione più adeguata della fede cristiana, ripensata o reinterpretata alla luce della nuova coscienza dell'uomo; con la convinzione che tra cristianesimo e umanesimo moderno non ci dovesse essere contraddizione. Significativo, al riguardo, quanto detto da Paolo VI nel discorso di chiusura del Concilio:

"L'umanesimo laico profano alla fine è apparso nella terribile statura che ha, in un certo senso ha sfidato il Concilio. La religione del Dio che si è fatto uomo s'è incontrata con la religione (perché è tale) dell'uomo che si fa Dio. Che cosa è avvenuto? uno scontro, una lotta, un anatema? Poteva essere; ma non è avvenuto. L'antica storia del Samaritano è stata il paradigma della spiritualità del Concilio. *Una simpatia immensa lo ha tutto pervaso*. La scoperta dei bisogni umani (e tanto maggiori sono, quanto più grande si fa il figlio della terra) ha assorbito l'attenzione del nostro Sinodo. Dategli merito di questo almeno, voi umanisti moderni, *rinunciatari alla trascendenza delle cose supreme, e riconoscete il nostro nuovo umanesimo*: anche noi, noi più di tutti, siamo i cultori dell'uomo" (Paolo VI, Discorso di chiusura del Concilio, 7 dicembre 1965).

I momenti culminanti di questo dialogo informato dalla "simpatia" per l'uomo storico che aveva di fronte, sono stati indubbiamente la *Dignitatis humanae* con la dichiarazione sulla libertà religiosa e la *Gaudium et spes* con il riconoscimento della legittima autonomia delle realtà terrene, la dignità della coscienza morale, l'eccellenza

¹ Relazione al convegno nazionale del MEIC, Roma 15 novembre 2013.

² È questa la tesi sostenuta, ad esempio, da John W. O'Malley, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, tr. it di G. Rigamonti, Vita e Pensiero, Milano 2010. Ove è da notare l'importanza di una osservazione come questa «La scelta di uno stile è la scelta di un'identità, di una personalità – in questo caso, del tipo di istituzione che secondo il Concilio doveva essere la Chiesa» (Ivi, p. 312).

della libertà... Cuore del dialogo da parte della Chiesa, la presentazione di Cristo come l'uomo nuovo, che "svela pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione" (GS 22), sancisce la solidarietà originaria di tutti gli uomini, valorizza l'impegno terreno come "prefigurazione" della speranza escatologica... Ma anche il riconoscere che la Chiesa ha da imparare dalla storia umana, dalla sua cultura, perché è fatta di uomini che condividono la condizione umana.... Perché essa stessa è "storica", pur essendo custode dell'eterno che si è incarnato nell'uomo.

Questo dialogo con l'umanesimo moderno ha portato il Concilio ad un *ripensamento profondo del cristianesimo stesso*, ad una sua interpretazione in chiave umanistica, con categorie esistenziali ed antropologiche; facendo così propria a livello ecclesiale ufficiale quella "svolta antropologico-esistenziale" sospettata di modernismo all'inizio del novecento. Una svolta teologica che non ha mancato di suscitare delle perplessità in tanti cristiani (teologi e non), attaccati alle formulazioni tradizionali, apparentemente più definite e stabili nella loro astrattezza dottrinale, e legati anche affettivamente ad un cristianesimo di natura ascetico-spiritualistica, di tono fortemente pessimista nei confronti dell'umano, "decaduto" col peccato originale dalla sua primitiva dignità...

A 50 anni dal Concilio a che punto è questo confronto e questo ripensamento? Che tipo di uomo abbiamo oggi di fronte? Quali sono le sfide e gli aggiornamenti necessari per una Chiesa che voglia vivere con lo stesso "stile" del Concilio, cioè in atteggiamento di dialogo e di solidarietà, di profonda ed autentica "simpatia" con l'uomo di oggi e la sua cultura, il suo intimo "sentire", la sua autocoscienza, la sue nuove coordinate morali?

Si tratta certamente di interrogativi che necessitano di una comprensione e di una aggiornata diagnosi della cultura odierna, del suo "linguaggio": non mero rivestimento estrinseco di concetti o sentimenti funzionale alla loro comunicazione ma rivelatore e portatore di giudizi, valori, visione del mondo.... Una comprensione indispensabile per una "traduzione" del messaggio cristiano in un linguaggio comprensibile e quindi effettivamente comunicativo. Infatti, per essere dei buoni traduttori bisogna essere "bilingui" (osservava Ricoeur)³; cioè, nel caso nostro, immersi pienamente in due linguaggi, quello evangelico e quello moderno.

La comprensione e la diagnosi della cultura contemporanea, del suo linguaggio, non è cosa facile; in particolare per la estrema complessità di questa cultura. Non solo "nuova" rispetto alla cultura pre-moderna in cui la fede cristiana si era profondamente inculturata, ma *altamente complessa*.

Per dare una qualche idea di questa complessità mi pare che la si possa immaginare plasmata da due successive ondate storiche: *l'ondata moderna e l'ondata post-moderna*; ove la seconda in parte supera e in parte modifica la prima, senza però del tutto eliminarla; anzi talora radicalizzandola. Ed entrambe, va riconosciuto, non sono riuscite ad eliminare del tutto alcuni strati della cultura pre-moderna, che talora affiorano in ritorni nostalgici all'indietro, come nei fenomeni del cosiddetto "ritorno del sacro" o nei vari fondamentalismi religiosi. Senza contare la complessità derivante dalle varie interpretazioni della modernità che sono state date nei vari paesi dell'Occidente e nei paesi

³ Cfr. P. Ricoeur, *Quel éthos nouveau pour l'Europe ?*, in P. Koslowski (éd.), *Imaginer l'Europe. Le marché européen comme tâche culturelle*, Cerf, Paris 1992, pp. 107-116; tr. it. *La traduzione. Una sfida etica*, a cura di D. Jervolino, Morcelliana, Brescia 2001, p. 79.

di altre culture come quelle islamiche, orientali e africane, che fa oggi parlare di “modernità multiple”⁴.

Nelle nostre riflessioni cercheremo di tenere presente questa complessità, che si aggrava se pensiamo alle molteplici espressioni che essa ha: in libri di letteratura, poesia, scienza... in giornali, spettacoli, musica, mass media e internet, prassi consumistiche, forme della vita politica e associata ecc. Per competenza ci riferiremo prevalentemente all’ambito della cultura filosofica, come a quell’ “ambito delle idee di fondo” che pervadono e plasmano l’intera cultura o, se si vuole, ne sono il campo di “espressione” privilegiato. E dovremo, per necessità di tempo, limitarci ad offrire a grandi linee la mappa di un itinerario complesso.

Tre i punti focali o tappe dell’itinerario che propongo, attento, per quanto possibile, alle principali novità culturali intervenute dopo il Concilio: 1. L’uomo secolarizzato; 2. L’uomo post-moderno; 3. L’uomo critico della trascendenza⁵.

1. *L’uomo secolarizzato*

Tra le più evidenti novità degli anni che sono seguiti al Concilio, mi pare si possa annoverare il diffondersi crescente del fenomeno della secolarizzazione, che ha profondamente modificato la figura dell’uomo contemporaneo e di conseguenza anche lo statuto antropologico e sociologico della stessa fede cristiana (e in generale di ogni fede religiosa).

Si tratta di un fenomeno non semplice ma a sua volta *altamente complesso*, sia per i molteplici risvolti che presenta, sia per le varie interpretazioni e valutazioni che ne sono state date. Bisognerebbe quindi evitare di riferirsi ad esso in modo vago, tanto più se lo si intende, come spesso nei testi ecclesiastici, in senso emotivamente negativo, quale processo globale di distruzione della fede e di opposizione alla Chiesa, coinvolgendo in esso l’insieme della cultura moderna⁶.

Per orientarci in tale complessità ritengo utile rifarmi alle tre fondamentali interpretazioni della secolarizzazione proposte da Charles Taylor nell’opera *L’età secolare*, del 2007⁷. Considerando però tali interpretazioni non come alternative ma come complementari, dato che tutte e tre contribuiscono a darcene una visione più completa. La prima offrendocene i risvolti più appariscenti, la seconda le cause strutturali più profonde, la terza le conseguenze più decisive riguardanti la stessa trasformazione della natura sociologica ed antropologica dell’atto di fede. Le ricordo brevemente accompagnandole con l’indicazione di alcune provocazioni che ne possono scaturire per reinterprete la vita di fede e l’impegno cristiano di annunciarla e testimoniarla.

1. In un primo senso, il più appariscente, la secolarizzazione consiste nel *progressivo abbandono della pratica e della fede religiosa* (nel mondo nord occidentale si tratta soprattutto

⁴ Cfr., ad esempio, S. N. Eisenstadt, *Modernità, modernizzazione e oltre*, Armando, Roma 1997; Id. *Sulla modernità*, Rubettino, Saveria Mannelli 2008; Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, 2003.

⁵ Nella mia esposizione farò ampio uso di quanto da me scritto dei due libri: *Essere cristiani oggi. Il “nostro” cristianesimo nel moderno mondo secolare*, ElleDiCi, Leumann (TO) 2011 e *Il grande compito. Tradurre la fede nello spazio pubblico secolare*, Cittadella, Assisi 2013.

⁶ Cfr., in proposito, le giuste osservazioni critiche di G. Routhier, *Il cristianesimo nella società “secolarizzata”*, in «Il Regno/Documenti», 17/2012, pp. 569-576.

⁷ Cfr. Ch. Taylor, *L’età secolare* (or. ingl. 2007), tr. it. Feltrinelli, Milano 2010.

della fede cristiana); il che significa un effettivo “declino” del cristianesimo occidentale nel senso di un diffuso allontanamento di molte persone dalla Chiesa istituzione e dalla stessa professione di fede in Dio o nelle principali verità cristiane. Anche se oggi si è rivelata falsa la teoria classica della secolarizzazione, che riteneva inevitabile la progressiva scomparsa della religione con il procedere della cultura moderna, il “fatto” di tale abbandono è ampiamente attestato, almeno per l’Europa, dalle più diverse indagini sociologiche; non ultima, per l’Italia, quelle di Franco Garelli, *Religione all’italiana*, del 2011 e di Clemente Lanzetti, *La religiosità in Italia: ascesa o declino?*, anch’esso del 2011⁸. Il che giustifica la preoccupazione postconciliare per tale fatto, che ha dato origine al programma della cosiddetta “nuova evangelizzazione”, non presente in quanto tale nel Concilio Vaticano II, più interessato, mi pare, a disegnare lo stile di una “evangelizzazione nuova”, cioè in dialogo con il mondo moderno e attenta alla lettura dei “segni dei tempi”.

2. In un secondo senso, che tocca più a fondo la struttura stessa della nostra società e quindi anche le cause dell’abbandono della fede, la secolarizzazione consiste *nella differenziazione delle diverse sfere o sistemi sociali e nel loro rendersi sempre più autonome dalla religione*. Come è avvenuto in modo preminente per lo stato e l’economia, ma anche per le scienze, la politica, la filosofia, l’arte, la scuola, ed ora sta avvenendo anche per la famiglia e la morale. Ne è seguita una marcata *marginalizzazione della sfera religiosa*, non più egemone in tutti i campi sociali, come nel regime di “cristianità”, ma progressivamente esclusa dalle principali sfere della vita sociale. Non solo per il processo di separazione tra Chiesa e Stato in virtù del principio di laicità, ma anche per le più recenti rivendicazioni del diritto individuale di organizzare liberamente la propria vita morale e familiare⁹. Ed è facile comprendere come tale marginalizzazione favorisca *l’indifferenza crescente* nei confronti della religione, dato che essa non tocca più direttamente i diversi campi della vita concreta delle persone, che finiscono così per allontanarsi da essa considerandola realtà non rilevante per la loro esistenza.

Tale esito non ci deve necessariamente far pensare che la cosiddetta “fine della cristianità” sia un evento del tutto negativo per il cristianesimo. Si può infatti interpretare tale “fine” come un autentico “**esodo dalla cristianità**”¹⁰, cioè una provvidenziale liberazione, un “segno dei tempi” da benedire, dato che ha svincolato il cristianesimo da tante compromissioni con i poteri politici ed economici, ovvie nella cultura premoderna ma che oggi comprometterebbero gravemente l’annuncio evangelico. Il che non toglie che, come dopo la liberazione dall’Egitto per il popolo ebraico, il cristianesimo si trovi oggi ad attraversare il “deserto”, alla ricerca della “Terra promessa” di un nuovo appropriato inserimento nella società secolarizzata, con tutte le tentazioni di nostalgie del passato o di impazienti fughe in avanti.

Indubbiamente il Concilio ha avuto presente questo secondo significato della secolarizzazione e coscientemente ne ha accettato la legittimità, anche se non ha utilizzato il termine. Il suo riconoscimento della legittima autonomia delle realtà terrene, tra cui in

⁸ Cfr. F. Garelli, *Religione all’italiana. L’anima del paese messa a nudo*, il Mulino, Bologna 2011; C. Lanzetti, *La religiosità in Italia: ascesa o declino?*, in G. Rovati (a cura di), *Uscire dalle crisi. I valori degli italiani alla prova*, Vita e Pensiero, Milano 2011, pp. 181-229.

⁹ Per il tema della funzione che resterebbe alla religione nella società differenziata, v., ad esempio, N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977; tr. it. *Funzione della Religione*, Morcelliana, Brescia 1991.

¹⁰ Come ho proposto nel primo capitolo del libro sopra citato *Essere cristiani oggi*.

primo luogo l'autonomia della scienza e della politica dalle religioni, ne sono l'attestazione più evidente; con le connesse conseguenze del riconoscimento della libertà della ricerca scientifica, della libertà religiosa nell'ambito di uno stato non più confessionale, della legittimità del pluralismo politico dei cattolici ed anche della non competenza del magistero nelle scelte politiche concrete dei cristiani; tutti aspetti dell'accettazione conciliare della differenziazione sociale che caratterizza la secolarizzazione.

Si è trattato di un mutamento indubbiamente profondo nella concezione della presenza della chiesa cattolica nella società, che ha mostrato come essa non sia in quanto tale "antimoderna" e possa convivere con le caratteristiche strutturali di fondo della modernità, comprese le rivendicazioni, un tempo tanto osteggiate, del liberalismo politico. La Chiesa ha infatti positivamente rinunciato – per convinzione evangelica e non solo perché costretta – ad un intervento diretto sul potere statale (in quanto religione di stato) o su quello politico (tramite i partiti cristiani)¹¹.

Il che non significa la rinuncia ad ogni presenza nella società o la scelta di una completa "privatizzazione", dato che nella società democratica la chiesa, come ogni comunità religiosa ed ogni libera associazione, ha il diritto di essere presente con le sue proposte di valori nello "spazio pubblico" della società civile. Uno spazio pubblico la cui natura comporta però alcune fondamentali regole che vanno rispettate se si vuole entrare in esso con una qualche possibilità di ascolto e di incidenza; anche da parte di chi pensasse di entrarvi per annunciare e testimoniare un messaggio religioso proveniente dall'alto.

Tra queste regole la principale riguarda il tono o "stile" del proprio atteggiamento e del proprio linguaggio. Allo "spazio pubblico" moderno non ci si può infatti presentare con *stile autoritario*, magisteriale, ma solo con lo stile di chi si dispone a *offrire in dono una verità alla libertà*, disposto a parlarne con tutti e a sollecitare il parere e il giudizio di tutti. Tutti, infatti, in tale spazio debbono essere riconosciuti abilitati a e liberi di prendere la parola, in vista di un'accoglienza della verità secondo la convinzione che essa riesce a suscitare, le esperienze vissute che se ne possono fare, la sua effettiva incidenza esistenziale.

Lo "stile dialogico" del Vaticano II ha indubbiamente preparato la comunità cristiana ad essere presente in modo adeguato in questo "spazio pubblico", anche se forse necessitiamo di una ulteriore più profonda riflessione sulla natura della rivelazione e della fede che giustifichi tale nuovo stile di presenza di fronte ai nuovi problemi che la secolarizzazione sta ponendo alla chiesa.

Se, infatti, per quanto riguarda la scienza, lo stato e la politica l'uscita dal regime di cristianità sembra essere stato sufficientemente sancito dal Concilio, ancora molto problematica si presenta la situazione nei confronti del rendersi autonomi dalla religione delle sfere della morale e della famiglia. In proposito siamo veramente attraversando il

¹¹ Cfr. J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. La religione alla riconquista della sfera pubblica* (or. ingl. 1994), tr. it. il Mulino, Bologna 2000, il quale sostiene che, almeno in Occidente, la religione cristiana ha rinunciato – e non solo sia stata costretta a rinunciare – alla presenza pubblica nella sfera secolare dello stato e in quella della società politica, accettando così il nucleo strutturale della secolarizzazione moderna; nel cattolicesimo tale rinuncia sarebbe stata ufficializzata dal Vaticano II. Ma essa non ha rinunciato ad essere presente nella sfera della società civile, senza che ciò sia in contrasto con una corretta concezione della secolarizzazione. Egli infatti distingue tra "differenziazione" della sfere secolari, indissolubile della modernità, e "privatizzazione" della religione, constatando una forma di presenza della religione nello spazio pubblico che non contrasterebbe con la secolarizzazione moderna. E porta vari esempi di questo nuovo tipo di presenza, che il Vaticano II avrebbe favorito e suscitato, come in America latina, in Polonia, negli USA.

deserto. Il Concilio aveva intravisto tali nuovi problemi, ma, come sappiamo, Paolo VI aveva esplicitamente sottratto alla assise conciliare la competenza al riguardo, per poi intervenire di persona in materia con l'enciclica *Humanae vitae*, che tanto ha fatto discutere e tanto poco è stata recepita. Un libero dibattito in proposito dovette allora fare paura... e forse i tempi di una pacata riflessione sul tema non erano ancora maturi. Oggi, però - con l'estendersi di questo secondo significato della secolarizzazione in seguito all'imporsi della post-modernità - il problema appare con urgenza crescente. Papa Francesco sembra averlo colto e la scelta del tema del prossimo sinodo dei vescovi, "Le sfide pastorali della famiglia nel contesto della evangelizzazione", con il modo con cui ha voluto impostarne la preparazione attraverso un'ampia consultazione della base ecclesiale, fanno ben sperare in una riflessione secondo quello stile "sinodale" o di "comunione", che fu proprio del Concilio.

3. Ma intanto va osservato che in seguito alla differenziazione sociale sopra esaminata, si va prospettando un terzo senso o aspetto del fenomeno della secolarizzazione, quello che Taylor predilige. Esso consiste nel passaggio da una società in cui *la fede* in Dio, cristianamente connotata, era incontestata e non problematica, ad una società in cui essa viene considerata *un'opzione tra le altre, problematica e tormentata*. La fede, cioè, non si trasmette più semplicemente per tradizione, familiare o sociale, quasi per osmosi ambientale di qualcosa di ovvio per tutti, ma è sempre più oggetto di scelta consapevole e criticamente avvertita, di fronte ad un *pluralismo* crescente di credenze e non credenze¹². E si presenta sempre meno in forma di adesione complessiva alla interezza di un "credo", ma con *adesioni differenziate*, spesso parziali o gradualità, secondo il convincimento personale cui si è giunti e che può facilmente variare¹³. Il che suppone il mutamento dell'intero contesto in cui avvengono le nostre esperienze spirituali, morali e religiose, e quindi il cambiamento delle stesse condizioni di possibilità del credere cristiano. Per dirla con termini heideggeriani, ciò che è mutato è la stessa "pre-comprensione ontologica" dell'atto di fede.

La secolarizzazione odierna non si caratterizzerebbe quindi soltanto come progressivo tramonto della religione o come crescente marginalizzazione sociale della religione, bensì per la sua trasformazione in riferimento alla *nascita e al radicalizzarsi del soggetto individuale moderno*¹⁴, che non potrebbe più credere nella forma antica di un'adesione acritica e globale alla religione "ufficiale", ma solo come scelta personale ed in sintonia con il grado della sua convinzione interiore; addirittura come "espressione" della propria "autenticità" spirituale.

¹² Ovviamente non si sostiene che si scelga la propria religione a partire da zero ed in piena neutralità di fronte alle molteplici proposte religiose. Quanti in Occidente sono cristiani lo sono perché nati in una famiglia cristiana ed educati cristianamente. Come, a loro volta, quanti si professano ebrei o mussulmani. Ma a meno di essere religiosi per pura e semplice tradizione familiare o appartenenza etnica o nazionale, oggi si rimane cristiani (o ebrei o mussulmani) perché costantemente si sceglie di continuare ad esserlo, di fronte a molteplici alternative che altri, pur educati religiosamente come noi, hanno fatto e vanno facendo.

¹³ Una testimonianza di come anche in Italia, paese tradizionalmente "cattolico" si sia di fronte a questa differenziazione nelle credenze e a questa gradualità delle appartenenze, si ha ultimamente nel libro di Garelli, *Religione all'italiana*, cit.

¹⁴ Cfr. Ch. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna* (or. ingl. 1989), tr. it. Feltrinelli, Milano 1993.

Tra le molteplici provocazioni che il fenomeno della secolarizzazione, così diagnosticato, pone alla fede cristiana e conseguentemente alla teologia, alla pastorale e alla stessa spiritualità cristiana, possiamo ricordare *la sfida della pluralità e della gradualità nelle credenze religiose*, strettamente legata alla *individualizzazione del soggetto moderno*.

Tale sfida suggerisce anzitutto un *grande rispetto per la libertà dell'adesione di fede*, ovvero la *libertà di coscienza* in questioni religiose. Sfida ben raccolta già dal Vaticano II con la celebre svolta che si è avuta nella Dichiarazione *Dignitatis humanae*. Questa dichiarazione, infatti, ha sancito il passaggio dal primato della verità al primato della libertà in campo religioso. La verità religiosa non si può in alcun modo imporre ad altri, dato che ad essa si può effettivamente accedere solo liberamente e per intima convinzione¹⁵.

L'importante svolta del Vaticano II potrebbe peraltro, a nostro avviso e come diversi teologi ormai pensano, perfezionarsi con l'ulteriore passaggio, chiaramente evangelico, al primato della carità sulla verità, secondo il detto di San Paolo in *Efesini 4, 15*: "agendo secondo verità nella carità" (*veritatem autem facientes in caritate*). Un passaggio che, riteniamo, aprirebbe la via ad un'accoglienza addirittura ospitale della verità dell'altro, nella sua alterità, all'interno della stessa verità in cui crediamo; come suo arricchimento e non come attentato alla nostra identità di credenti¹⁶.

Il rispetto della libertà e della stessa verità altrui dovrebbe quindi caratterizzarsi non tanto nei termini di condiscendenza o tolleranza per chi è nell'errore, bensì nei termini di **accoglienza ospitale, motivata dalla carità** ed anche ben fondata teologicamente, data la convinzione di fede che *fuori dei confini visibili del cristianesimo non c'è la mancanza di Dio, e del Dio di Gesù Cristo, poiché la Grazia di Dio è misteriosamente all'opera nel mondo intero*¹⁷. Lo

¹⁵ Può essere interessante ricordare come Benedetto XVI, nel famoso discorso alla curia romana del 22 dicembre 2005, in cui ha affrontato il tema della retta interpretazione del Vaticano II, abbia fatto riferimento proprio al tema della libertà religiosa. Dopo aver sostenuto che tale retta interpretazione non può essere data da né da una "ermeneutica della continuità" né da una "ermeneutica della discontinuità", bensì da una ermeneutica della "riforma", che implica la continuità nei principi e la discontinuità nelle applicazioni pratiche, egli ricorre appunto all'esempio della dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae*: i principi della verità e della libertà, implicati nell'atto di fede, costituiscono la continuità dell'insegnamento della chiesa; il passaggio dal primato della verità sulla libertà a quello della libertà sulla verità (dato che alla verità della fede si può accedere solo con un atto della libertà), costituisce la discontinuità nel modo di coniugare tali principi, rispondendo alle provocazioni della cultura moderna che ha evidenziato il diritto umano alla libertà di coscienza anche in materia religiosa. Resta ovviamente da chiedersi quanto tale ribaltamento non supponga anche una profonda modifica dei concetti di libertà e di verità in esso implicati.

¹⁶ La recente Enciclica *Lumen fidei* di papa Francesco (papa Benedetto XVI) mi pare vada in tale direzione. In essa, infatti, spiccano due temi, in parte nuovi nella dottrina magisteriale sulla fede. Anzitutto che la fede cristiana sia un vero e proprio "vedere", un potenziamento della nostra stessa capacità di vedere. Dunque non un assenso "cieco", dato per pura e semplice ossequio all'autorità - così invisibile alla mentalità moderna - ma un assenso sulla base di una esperienza personale in cui si è stati introdotti. In secondo luogo che l'amore è alla base della stessa fede, in quanto apre gli occhi a vedere il mistero della persona amata, il mistero stesso di Dio quale si è rivelato in Gesù e quale possiamo quindi "vedere" nella sua persona quanto più ci si presenta amabile ed effettivamente l'amiamo.

¹⁷ Cfr. il celebre testo della *Lumen gentium* n. 16: «Quelli che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa e che tuttavia cercano sinceramente Dio e con l'aiuto della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di Lui, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono conseguire la salvezza eterna. Né la divina Provvidenza nega gli aiuti necessari alla salvezza a coloro che non sono ancora arrivati alla chiara conoscenza e riconoscimento di Dio, e si sforzano, non senza la grazia divina, di raggiungere la vita retta...». Ma tutto il n. 16 è pervaso dalla prospettiva universalistica di una salvezza, quale partecipazione alla vita stessa di Dio, offerta effettivamente a tutti in vista e tramite Cristo, anche oltre la cerchia dei credenti (espliciti e coscienti) in lui. In tal senso si esprime chiaramente anche la GS al n. 22:

sviluppo di una *teologia della salvezza* attraverso le religioni non cristiane (e non “nonostante” le religioni non cristiana) o del significato teologica del pluralismo religioso, è oggi quanto mai urgente, non solo sotto la pressione del fatto storico del pluralismo ma per una migliore fedeltà al Vangelo; al suo spirito di accoglienza e di amore universale e al suo lieto annuncio della benedizione di Dio per tutti i popoli, e quindi anche per gli aspetti umanamente ricchi delle loro culture e delle loro religioni.

Quanto al processo di individualizzazione della fede religiosa, cui il cristianesimo stesso ha dato storicamente origine, esso non dovrebbe essere rinnegato dalla chiesa cattolica, né screditato come di per sé equivalente ad atteggiamento egoistico o individualistico. Un’adesione per scelta individuale può infatti essere tutt’altro che egoistica e può essere aperta a relazioni comunitarie intense, anche se in forme nuove, diverse da quelle proprie di istituzioni ecclesiastiche basate sui vincoli sociali tradizionali.

Tra le condizioni indispensabili per accettare come fatto positivo tale individualizzazione della fede religiosa vi è anzitutto, da parte della chiesa-istituzione, l’abbandono dello stile magisteriale autoritario, per presentare l’annuncio di fede – come già detto per la sua adeguata presenza nello spazio pubblico moderno – come il *dono di una verità di salvezza offerta alla libertà*; con la piena coscienza che tale verità è liberamente accettabile solo nella misura in cui è compresa ed è convincente di per se stessa, perché “vista” come vera, buona, amabile. Non può esserci quindi autentica evangelizzazione cristiana se non nel massimo rispetto del grado di convinzione e di adesione che l’annuncio cristiano riesce di volta in volta a suscitare nella libera coscienza degli individui e se non ci si impegna a “far vedere”, attraverso la nostra stessa esperienza di fede e la nostra testimonianza di vita, che il Vangelo di Gesù, il Vangelo che è Gesù, è vero e amabile anche per l’uomo d’oggi.

2. *L’uomo post-moderno*

L’ondata “post-moderna” della nostra cultura secolarizzata si è diffusa in Occidente soprattutto negli anni ‘60 del secolo scorso, con un punto di svolta culminante nei movimenti studenteschi del famoso ‘68. Essa non poté quindi essere presente come tale nelle riflessioni dal Vaticano II, anche se la riforma conciliare ha permesso alla chiesa di non essere del tutto impreparata ad affrontarne l’impatto.

In concreto tale ondata ha radicalizzato alcuni motivi già presenti nella cultura moderna e ne ha modificato o superato altri. Facendo mia la tesi di J. Habermas¹⁸, ritengo che essa non sia in contrasto con l’ideale di fondo della modernità, e cioè la dignità e la libertà dell’individuo; anche se la coscienza postmoderna ritiene che tale ideale sia rimasto “insoddisfatto” – come già notava Hegel – perchè alcuni tratti della via “moderna”, soprattutto illuministica, impedivano di raggiungerlo. Donde la *ricerca di nuove vie* per meglio realizzare le stesse finalità della modernità.

Tra le *principali novità culturali* della post-modernità con cui il pensiero e la prassi cristiani devono fare i conti, ne ricordo qui tre.

2. 1. Anzitutto *la sfida della frammentazione, della differenza, dell’alterità*.

«Poiché Cristo è morto per tutti e la vocazione ultima dell’uomo è effettivamente una sola, quella divina, dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale».

¹⁸ Cfr. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità* (or. ted. 1985), tr. it. Laterza, Roma-Bari 1987

La cultura moderna è stata a lungo caratterizzata da *ideologie totalizzanti* il senso della vita e della storia, che presentavano la loro verità come “assoluta”, ovvero come unico ed indiscutibile criterio di ogni valore positivo e negativo della storia, di ogni autentico perfezionamento umano. Tali erano, ad esempio, l’ideologia dell’infinito progresso assicurato dalla scienza, il liberalismo economico, il fascismo o il comunismo, e persino la stessa concezione “sacrale” della democrazia repubblicana¹⁹. La *fine di queste ideologie*, ovvero la critica delle loro pretese, rivela sempre più inconsistenti perché contraddette dalla storia o in evidente contrasto con la dignità umana²⁰, è una prima caratteristica dell’ondata culturale post-moderna. Ne è seguita la crescente difficoltà ad individuare un senso unitario della vita o della storia, il frantumarsi pluralistico delle visioni del mondo, delle adesioni religiose, delle forme di vita; il diffondersi del pensiero della differenza e dell’alterità, mai omologabili in schemi fissi e generali; ed infine un *esibito relativismo* nei confronti di ogni tipo di verità, considerata sempre solo prospettica, provvisoria, plurale.

Le conseguenze antropologico-culturali sono facilmente immaginabili: *l’uomo post-moderno è fondamentalmente “disorientato”*, non ha a disposizione la proposta di un senso unitario attorno a cui organizzare la sua vita, valutare ciò che è bene e ciò che è male, giusto o ingiusto, impegnarsi con entusiasmo in un progetto di vita. Donde una certa *indifferenza ed apatia* verso la proposta di ideali unificanti, la diffidenza per tutte le cosiddette “ideologie” o visioni totalizzanti teorico-pratiche, un certo eclettismo e sperimentalismo, un vivere nel provvisorio, senza sposare una precisa posizione o prendere decisioni definitive quanto al vero e al giusto. E soprattutto l’allergia ad ogni posizione che si presenti come la verità “assoluta”, unica, preminente sulle altre²¹.

La fede cristiana non può certo appiattirsi *acriticamente sulla situazione di frammentazione* del senso della vita e della verità, sfociando in esiti di sincretismo relativistico, criticato opportunamente in modo ripetuto da Benedetto XVI. E tanto meno può rinunciare al monoteismo biblico e *all’unità della verità*²². Ma con opportuno discernimento potrebbe sentirsi provocata a *valorizzare le istanze di rispetto della pluralità e dell’alterità* che emergono dal post-moderno.

La frammentazione post-moderna e l’elogio della diversità e dell’alterità che ne è seguita, potrebbero quindi essere, per il pensiero cristiano, l’occasione propizia per impegnarsi nella *valorizzazione della pluralità e della diversità come testimonianza dell’inesauribile amore universale di Dio*, che fa piovere sui buoni e sui cattivi, che è il difensore dello straniero, dell’orfano, della vedova, che va alla ricerca dell’escluso: il

¹⁹ Cfr., in proposito, M. Gauchet, *La religione nella democrazia* (or. fr. 1998), tr. it. Dedalo, Bari 2009.

²⁰ A proposito di “fine delle ideologie” si fa giustamente osservare oggi che se alcune di esse, come l’idealismo, il positivismo scienziato, il fascismo e il comunismo sono tramontate, l’ideologia del capitalismo economico-finanziario e scientifico-tecnologico domina di fatto la nostra cultura, anche se mostra con sempre più evidenza il suo volto disumano.

²¹ La critica alla verità (intendi in particolare alla verità “oggettiva” e “assoluta”) dilaga polemicamente nei titoli stessi di alcune opere recenti, come quelle di G. Vattimo, *Addio alla verità*, Meltemi, Roma 2009 o di G. Zagrebelsky, *Contro l’etica della verità*, Laterza, Roma-Bari 2008. Essa costituisce la tesi di fondo anche di testi filosofici di grande impegno teoretico, come quello di M. Ruggenini, *Dire la verità. Noi siamo qui forse per dire...*, Marietti 1820, Genova-Milano 2006.

²² La critica al monoteismo biblico come fonte di intolleranza rispetto al politeismo fonte di tolleranza, già presente ad esempio in David Hume alla fine del settecento e rilanciata con vigore da Nietzsche alla fine dell’ottocento, è stata più recentemente ripresa e divulgata da autori come J. Assmann e M. Walzer. Cfr., in proposito, l’esame critico che ne fa il teologo cattolico J. Werbick, *Un Dio coinvolgente. Dottrina teologica su Dio*, tr. it. Queriniana, Brescia 2010, pp. 145-234.

pubblicano, la samaritana, il lebbroso. E forse anche l'occasione propizia per valorizzare la propria fede trinitaria secondo cui Dio nel cuore stesso della sua assoluta "unità" sa misteriosamente albergare la comunione d'amore delle tre persone divine, oltre ad avere la capacità di porre l'altro da sé al fine di convocarlo ad una libera relazione d'amore con sé²³.

2. 2. *L'emergere della soggettività impulsivo-vitale o affettivo sentimentale individuale*

La post-modernità si caratterizza, in secondo luogo e forse soprattutto, per quanto riguarda almeno l'aspetto antropologico, per una *ipertrofia della soggettività individuale*, passata dalla rivendicazione dell'*autonomia* (da ogni autorità esterna, specie religiosa, come rivendicato dall'illuminismo), all'ideale dell'*autorealizzazione* (secondo il modello dell'uomo borghese che sa farsi da sé, con le sole sue forze, tipico del capitalismo), fino a rinchiudersi nella semplice *autoaffezione* (dato che per la felicità dell'individuo basterebbe il proprio sentire, le proprie "affezioni", come nell'ebbrezza della danza o della droga, senza bisogno di alcuna dipendenza o apporto altrui).

In parallelo con questa ipertrofia della soggettività si è affermato il *primato delle emozioni* (puramente soggettive) sulla ragionevolezza e sugli stessi sentimenti (che di per sé aprono a valori oggettivi); si è diffuso un *individualismo edonistico e consumistico*, che rischia la riduzione forzata dell'individuo a semplice "consumatore": di emozioni come di prodotti alla moda! Un "individualismo più subito che voluto", come osserva Marcel Gauchet²⁴. O addirittura, come è stato detto, un individualismo "senza più individui"!

Questo *individualismo emotivo e per natura sua libertario*, ovvero allergico ad ogni forma d'istituzione, ai vincoli legali e temporali che ogni istituzione pone, è diffidente per ogni forma d'effettiva vita comunitaria, specie se stabile e sancita giuridicamente. La "modernità liquida", così ben descritta da Zygmund Baumann²⁵, ha reso di fatto sempre più fluidi e instabili, come sappiamo, anche i vincoli affettivi famigliari.

Nei confronti di questo aspetto della post-modernità, la fede cristiana non può certo appiattirsi puramente e semplicemente sull'emotività vitale, immediata, individualistica e passeggera. Questa, infatti, se assolutizzata, non ha alcuna considerazione e rispetto dei *diritti dell'altro* (il grande assente nelle rivendicazioni radicali del diritto individuale illimitato d'aborto, divorzio, eutanasia, droga ecc.) e favorisce solo illusoriamente la libertà della persona: una libertà individuale non cosciente della responsabilità verso l'altro e verso il futuro finisce, infatti, inevitabilmente per autodistruggersi.

Ma questo aspetto del nuovo clima culturale sollecita il pensiero e la prassi cristiani ad una maggiore *valorizzazione della vita affettivo-sentimentale* come dimensione umana fondamentale, in contrapposizione alla visione della vita cristiana come anzitutto "sacrificio" della vita. Troppo a lungo la predicazione ascetica cristiana è stata segnata dallo spiritualismo di marca platonica, profondamente diffidente nei confronti della dimensione corporeo-sensibile dell'uomo. La critica di Nietzsche al cristianesimo come "platonismo per il popolo" è stata e resta una provocazione di cui tenere conto con

²³ Cfr., nel libro di Werbick, *Un Dio coinvolgente* cit, il capitolo terzo, "L'Uni e unico. - L'altro?", in particolare il § 3. 13. "L'Uno non vuole essere senza i molti" (Ibid., pp. 220-230).

²⁴ Gauchet, *La religione nella democrazia* cit. p. 91.

²⁵ Cfr. Z. Baumann, *Modernità liquida*, (or. ingl. 2000), tr. it. Laterza, Roma-Bari 2011.

estrema vigilanza. Essa infatti è ormai interiorizzata, anche senza saperne la formulazione originaria, a livello di coscienza diffusa.

Sembra quindi sempre più urgente sviluppare una "teologia della vita", dei sentimenti vitali, degli affetti, dei desideri, riscoprendo la portata della visione biblica di Dio come "amante della vita" (Sap. 11, 26). Una vita che egli ha creato e contemplato come fondamentalmente buona, in tutta la sua ricchezza di corporeità, sensibilità, impulso vitale, desiderio, emozioni, bisogno di gioco e di tenerezza ecc. Una vita che Dio vuole anzitutto che si viva, non che si sacrifichi, come purtroppo predicato a lungo nella storia cristiana sulla base di una mentalità sacrificale di tipo più gnostico o platonico che non autenticamente cristiano.

Una «teologia della vita» - in gran parte ancora da pensare e da scrivere - dovrebbe chiarire fino in fondo questa problematica, giungendo così ad affrontare in modo nuovo anche i problemi più concreti connessi alla odierna sensibilità morale non solo per la vita ma anche per la «qualità della vita», che la società del benessere si pone sempre più come obiettivo là ove ha raggiunto quello della semplice sopravvivenza.

In ogni caso, provocati da questa cultura, dovremmo essere in grado di annunciare con chiarezza e convinzione che il cristianesimo non predica il sacrificio della vita, ma la pienezza della vita; pienezza della vita che si raggiunge anche quando, per amore di dedizione, la si dovesse offrire per quella del fratello sofferente o bisognoso di cura perché fragile, emarginato, sfruttato, ferito, senza dignità o in pericolo di vita.

2. 3. *Cultura della finitezza e della fragilità dell'uomo sullo sfondo della finitezza e fragilità dell'essere*

Sulla scia di una rilettura di Nietzsche e di Heidegger, ripresa e divulgata soprattutto da autori come Vattimo e Derrida, nel post-moderno si è diffusa una nuova concezione dell'essere (una nuova "ontologia"), considerato come essenzialmente finito, effimero, mortale. Il "pensiero debole" alla Gianni Vattimo ne è una formulazione esemplare²⁶. Ciò che lo caratterizza è soprattutto la polemica contro la concezione classica dell'essere come forza, potenza, absolutezza, eternità e immutabilità, che per un verso ha privato di valore gli esseri mutevoli e mortali e per altro verso ha finito per divenire intollerante per le posizioni diverse dalle proprie. *Tra l'affermazione - per fede o convinzione di ragione - di verità assolute e la loro imposizione violenta vi sarebbe una connessione inevitabile.* Donde la proposta di considerare l'essere - e di conseguenza tanto più l'uomo, anzi soprattutto l'uomo - come essenzialmente temporale e quindi finito, fragile, inevitabilmente declinante nel nulla. E si giunge fino alla "apologia del nichilismo", quale visione della realtà particolarmente atta a metterci in sintonia col fiorire della virtù della *pietas* per ogni mortale che va verso il nulla²⁷. Ed anche alla tesi di una convergenza tra "ontologia debole" e cristianesimo, interpretando la *kenosi* cristiana di Dio in termini di "finitismo teologico", ovvero di un farsi "finito", debole, fragile, "umano" di Dio stesso²⁸.

Sono in sintonia con questo finitismo ontologico e teologico quelle forme di "etiche del finito" - propriamente *etiche della "finitezza umana"* - che vogliono salvaguardare la

²⁶ Cfr. G. Vattimo (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983.

²⁷ "Apologia del nichilismo" intitola espressamente Vattimo il secondo capitolo del libro sopra citato *La fine della modernità*, che, come precisa il sottotitolo *Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, cerca di interpretare filosoficamente la svolta post-moderna della nostra cultura.

²⁸ È questa una delle tesi centrali di G. Vattimo, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996.

concretezza della qualità della vita nella sua durata temporale finita e fragile; senza imporle precetti o norme "oggettive" che la trascendono e senza prospettarle orizzonti ultraterreni, o vite infinite nell'eternità²⁹. "Etiche del finito", che ben corrispondono a quell'"umanesimo esclusivo" - come chiamato da Charles Taylor - che ampiamente caratterizza la mentalità secolarizzata moderna e postmoderna³⁰.

Nell'areopago post-moderno, che vede la diffusione di queste forme di ontologia e antropologia debole e, di conseguenza, di queste "etiche del finito", la teologia cristiana non può certamente adattarsi a pensare Dio come finito e impotente, quasi che questo sia l'unico modo per non attribuirgli la responsabilità degli orrori del XX secolo, dopo i tanti succedutisi nella storia³¹. E neppure a pensare l'uomo come rinchiuso nella finitezza mortale, senza alcuna apertura all'infinito e all'eterno, senza alcuna forma di desiderio e di prospettiva di trascendenza ultraterrena, senza bisogno di alcun aiuto o grazia divina per tendervi efficacemente.

Ma la teologia cristiana è certamente provocata a pensare in forma nuove *la trascendenza* dell'essere infinito, assoluto e onnipotente di Dio; come pure la natura non alienante della prospettiva di trascendenza ultraterrena dell'uomo. Vanno in tale direzione le annotazioni del terzo punto della nostra mappa dell'uomo contemporaneo.

3. *L'uomo critico della trascendenza alienante l'umano*

L'uomo secolare moderno e tanto più quello post-moderno sono divenuti sempre più critici nei confronti del concetto stesso di Dio come realtà trascendente. Tanti segnali fanno pensare che proprio su questo punto, sulla questione della trascendenza divina, molto più che non sul problema della fine della cristianità e della presenza pubblica della chiesa, si

²⁹ Un tipico e acuto rappresentante di questa posizione - è il filosofo Salvatore Natoli, in particolare nell'opera *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2007. In essa egli precisa e sviluppa la sua "visione del mondo" di stampo "neopagano" presentandola come ripresa post-cristiana di una certa gremità che sapeva comprendersi a partire dalla "finitudine umana". Questa non dovrebbe più essere intesa secondo il concetto cristiano della "finitudine creaturale", che - secondo Natoli - fonda la creatura in "altro da sé", cioè in Dio che la crea *ex nihilo*, finendo per lo più nella denigrazione del mondo e insieme nel «piacere morboso e perverso della propria dissoluzione» (Ivi, p. 9). Bensì dovrebbe essere intesa secondo il concetto neopagano - di cui Natoli si fa paladino - di una "finitudine naturale", che competerebbe all'uomo, "mortale" di per sé. Una finitudine, questa, che lo chiamerebbe a vivere responsabilmente la vita terrena nel modo migliore possibile, in solidarietà e carità verso tutti i fratelli mortali e nella comune ricerca di ciò che è meglio per l'uomo. *Senza attese di redenzioni* eterne o di aiuti soprannaturali, ma tendendo a ciò che è effettivamente raggiungibile con le sole forze umane nel tempo della vita terrena.

³⁰ Cfr. Taylor, *L'età secolare*, cit. In particolare le pp. 285-345, ove nel capitolo "Il deismo provvidenzialistico" si esamina la nascita e il diffondersi, soprattutto alla luce del "nuovo ordine morale" moderno, di questo "umanesimo" esclusivo di ogni prospettiva di trascendenza e di aiuto soprannaturale.

³¹ Celebre la tesi sostenuta in proposito da H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz* (or. ted. 1987), tr. it. il melangolo, Genova 1991. Di fronte al dilagare del male nel mondo non è possibile mantenere i tre fondamentali attributi di Dio della tradizione: bontà, comprensibilità, onnipotenza. Tra i tre, quello che dovrebbe essere lasciato cadere per poter "difendere" Dio dalla responsabilità del male, senza negarne l'esistenza, è appunto l'onnipotenza. Tra le migliori risposte teologiche a Jonas, pregevole quella di Werbick, che propone la tesi di una "identità reale, in Dio, di onnipotenza ed amore", giungendo a parlare di "onnipotenza dell'amore"; non nel senso di un amore che s'impone in modo irresistibile, ma di un amore che sa sopportare il rifiuto da parte della libertà umana pur perseverando fino a convertirla alla libertà dell'amore. Per fede sappiamo, infatti, che «la volontà di Dio è una volontà buona ed essa (infine) si realizzerà». Cfr. Werbick, *Un Dio coinvolgente*, cit., pp. 341-445; cit. a pp. 384 e 445.

giochi oggi la sfida che la cultura moderna pone alla fede cristiana in ordine al suo mandato di annunciare in modo credibile ed amabile il Dio di Gesù Cristo.

Tra i compiti più urgenti che tale sfida pone, ritengo che tra i primi vi sia quello di purificare l'idea di Dio da tutte le incrostazioni e deformazioni che ne hanno reso irriconoscibile il nucleo evangelico. In particolare dalle immagini e dai concetti legati alla cultura "premoderna" ormai tramontata e che rischiano di far ritenere del tutto sorpassata la stessa idea cristiana di Dio.

Purificare l'idea di Dio, e quindi parlarne con un linguaggio più adeguato e comprensibile, implica però un lavoro di "ripensamento" profondo che coinvolge tutta quanta la teologia cristiana. Esso è da portare avanti non solo sul piano della riflessione teologico-intellettuale ma anche su quello della prassi concreta, comprensiva della vita "spirituale" e dell'azione pastorale. Un lavoro che la teologia del XX secolo non ha mancato di impostare, che il Concilio ha sentito come proprio, cercando di svolgerlo in relazione alla cultura moderna che aveva di fronte, ma che è ben lungi dall'essere all'altezza delle nuove sfide della post-modernità secolarizzata e ben poco è penetrato nella coscienza diffusa e vissuta dei cristiani e della stessa catechesi o evangelizzazione ordinaria.

Mi limiterò ad alcuni esempi che ci aiutano a misurare l'ampiezza del lavoro di ripensamento che ci sta di fronte. Non solo per fedeltà all'uomo del nostro tempo, cui dobbiamo parlare in modo comprensibile, ma anche per fedeltà a Dio, facendone emergere il "vero" volto, "difendendone" il vero nome.

3.1. Un primo esempio riguarda *il legame dell'idea di Dio con quella del "sacro" arcaico*, potenzialmente violento. Secondo la celebre fenomenologia del "sacro" proposta da Rudolf Otto³², il "sacro" coincide con il "numinoso", caratterizzato dall'ambigua commistione di «*mysterium fascinans*» e di «*mysterium tremendum*»; di mistero affascinante per la beatitudine che può sovraneamente concedere e di mistero terrificante per le immani distruzioni che può arrecare; con un'arbitrarietà e imprevedibilità che solo parzialmente l'uomo cerca di contenere con le sue pratiche culturali sacrificali e il suo comportamento morale.

La liberazione dalla sottomissione al "sacro" così inteso è certamente tra le intenzioni di fondo dell'etica moderna, consapevole della maggiore età cui l'uomo è giunto con la coscienza della sua dignità di soggetto etico e libero, che non può accettare di essere indirizzato con promesse di premi e minacce di castighi al posto di convinzioni personali. E non dovremmo dimenticare che la *connessione del sacro con la violenza*, studiata con cura da René Girard³³, sta al centro di una delle obiezioni storicamente più forti contro il Cristianesimo e in genere contro le religioni monoteistiche di carattere universalistico.

Rompere il legame dell'idea di Dio con il "sacro" potenzialmente violento non è solo un imperativo della coscienza moderna - pena la perdita di ogni credibilità del "nome" stesso di Dio - ma anche e soprattutto un imperativo della coscienza cristiana criticamente

³² R. Otto, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale* (or. ted. 1917), tr. it. a cura di E. Buonaiuti, Feltrinelli, Milano 1966.

³³ Cfr., ad esempio, R. Girard, *La violenza e il sacro* (or. fr. 1972), tr. it. Adelphi, Milano 1982

avvertita, tesa ad individuare il “nucleo essenziale” del Vangelo, con tutta la sua carica di novità³⁴.

Come una corretta fenomenologia della figura evangelica di Gesù mette sempre più in luce, egli ha infatti operato una profonda “disambiguazione” dell’idea del “sacro”, liberando totalmente il volto di Dio dal versante del “tremendum”, come minaccia di distruzione, di castigo, di richiesta di sacrificio, ancora presente nella lettera dei testi dell’Antico Testamento. Il Padre celeste che Gesù ha annunciato presenta infatti solo il versante del “fascinans”, cioè è solo fonte incondizionata di vita, di amore, di benevolenza e di misericordia. In una parola è solo “agape”. Lo “stile” di accoglienza umana verso tutti che Gesù ha praticato, non solo verso i credenti in lui o i suoi seguaci, ma verso ogni uomo sofferente, con somma gratuità verso giusti e peccatori, è stata la rivelazione personale concreta di tale verità di Dio³⁵.

L’odierna insistenza di papa Francesco sulla “misericordia” come attributo essenziale di Dio, fino a far coincidere la giustizia di Dio con la sua stessa misericordia, è indubbiamente un forte impulso a questa opera di purificazione del volto “sacrale” di Dio³⁶.

3. 2. Il ripensamento della trascendenza di Dio va proseguito anche in un secondo senso, e cioè quello dello scioglimento da ogni legame con il “mondo incantato” premoderno, caratterizzato da ampia “porosità” tra il mondo della vita quotidiana e il mondo del “soprannaturale”, data la diffusa convinzione di sempre possibili interferenze di enti soprannaturali nel corso delle cause naturali.

Questo mondo “incantato” è irreversibilmente tramontato con l’avvento della mentalità tecnico-scientifica moderna. Esso ha perso ogni ovvietà non solo presso i non credenti, ma anche nella maggior parte dei credenti in Dio. I preti non suonano più le campane per allontanare la grandine e i vescovi non dicono più che le epidemie di Aids o i tifoni sono castighi di Dio per l’immoralità umana!

Il rischio che la presenza attiva di Dio nella vita dell’uomo moderno evapori del tutto è certamente all’orizzonte. Ma è indubbio che sarebbe impresa vana volerla ricuperare al modo antico. *La fede nella Provvidenza di Dio* che guida la storia universale e la vita dei singoli, indisgiungibile anche dalla fede cristiana, va quindi ripensata profondamente.

È necessario spostarla dal piano degli interventi puntuali straordinari al piano di una presenza attiva all’interno stesso delle “cause naturali” (materiali o spirituali), le quali operano sempre secondo le leggi con cui sono state create. Occorre distaccarla dal bisogno di constatarne o ammirarne la realtà in fatti o eventi “portentosi”, - e come tali “sacri” - per imparare a coglierne la presenza tramite i molteplici “segni” che ad essa simbolicamente rimandano nel tessuto quotidiano dell’esperienza del mondo, della storia, della propria

³⁴ Purificare l’idea di Dio da ogni connessione con la “violenza” è stato uno degli intenti fondamentali della celebre prolusione tenuta da papa Benedetto XVI a Ratisbona nel 2006, al cui centro sta l’affermazione che la religione cristiana è la “religione del *logos*”.

³⁵ Per la disambiguazione della figura sacrale di Dio operata da Gesù, cfr., ad esempio, P. A. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996. Per il particolare “stile” di Gesù, caratterizzato dall’accoglienza verso tutti, cfr. Ch. Théobald, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, tr. it. EDB, Bologna 2009.

³⁶ Per questa riscoperta della centralità della misericordia come attributo fondamentale di Dio, cfr. l’opera di W. Kasper, *Misericordia. Concetto fondamentale del Vangelo – Chiave della vita cristiana* (or. ted. 2012), tr. it. Queriniana, Brescia 2013, citata dallo stesso papa Francesco.

vita interiore; come pure negli eventi straordinari che ci possono capitare, imprevisi o difficilmente spiegabili.

In questo senso il passaggio dalla categoria del "sacro" a quella del "simbolico" mi sembra quanto mai opportuna e urgente.

3. 3. Una terza direzione di ripensamento, in stretta connessione con la seconda, è suggerita dalla critica al Dio cristiano per il suo legame con la cosiddetta "metafisica ontoteologica". Questa critica è stata ampiamente diffusa nella filosofia contemporanea, per influsso di Martin Heidegger. La metafisica "ontoteologica" avrebbe inteso Dio come un "ente" tra gli "enti", sia pure l'Ente sommo e perfettissimo, causa prima di ogni altro ente ed anche di se stesso (*causa sui*). E così avrebbe dimenticato la differenza tra l'"essere" e gli "enti"; ove l'essere è inteso come lo sfondo o l'orizzonte non oggettivabile e incomprendibile in cui ogni ente appare e può darsi; mentre gli enti sono tutto ciò che è a nostra "portata di mano", utilizzabile e manipolabile, sia materialmente che concettualmente.

L'obiezione heideggeriana ha sollecitato la teologia del '900 a scindere la visione cristiana di Dio da ogni compromissione, di fatto idolatrica, con il piano della realtà mondana "oggettivabile", afferrabile o comprensibile con i nostri concetti. Come ben osservavano teologi come Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer, Dio non va inteso come "l'enfasi del mondo", come "un pezzo di mondo prolungato"³⁷, in qualche modo in continuità con il mondo o deducibile da esso con dimostrazioni di rigore scientifiche. Dio è e rimane "mistero" incomprendibile, non un ente che sta "sopra" o "dentro" il mondo come causa particolare o come forza tra le forze.

Certamente il Dio cristiano non può essere ridotto ad una forza o energia impersonale che pervade il mondo, come da più parti si tende oggi a pensare Dio o il divino³⁸. È essenziale per il cristianesimo pensarlo come "persona", a cui possiamo rivolgerci nella preghiera come al nostro "Tu assoluto", e che si relaziona a noi con amore, suscitando e rispettando la nostra libertà. Ma l'uso del termine "persona" non deve farci scivolare in troppo facili antropomorfismi. Dio non è una "persona" come noi, sia pur grandissima e potentissima; non è infatti individuabile in base ad una serie di caratteristiche determinate, con passioni e desideri prevedibili, mutabili, influenzabili. La sua "trascendenza personale misteriosa" va pensata - se mai - in analogia con il "mistero" insondabile, inesauribile e non manipolabile, che già ogni persona umana è a se stessa e agli altri, pur essendo capace di autentiche relazioni d'amore. Un'analogia, questa del "mistero della persona umana", forse tra quelle meno inadeguate per indirizzare il pensiero nella direzione del "mistero personale" di Dio.

3. 4 La quarta ed ultima direzione di ripensamento della trascendenza di Dio cui vorremmo accennare, riguarda il concetto di "trascendenza eteronoma". Si tratta di un tipo di trascendenza religiosa di cui anche il Dio cristiano è stato ampiamente rivestito, pensandolo come un legislatore onnipotente ed arbitrario - anzi come l'unico supremo legislatore - che dall'alto del suo trono, ovvero "dall'esterno" della coscienza e della libertà

³⁷ Cfr. K. Barth, *L'epistola ai romani*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1962, p. 16; D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e scritti al carcere*, tr. it. Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, p. 462.

³⁸ Come mi pare faccia anche Vito Mancuso in *L'anima e il suo destino*, Cortina, Milano 2007 e in Id. *Io e Dio. Una guida dei perplessi*, Garzanti, Milano 2011. Opere peraltro molto stimolanti come invito a ripensare l'idea di Dio.

umane, detta precise e concrete leggi agli uomini, imponendo loro di osservarle con minacce di castighi e con promesse di premi.

Già San Tommaso aveva rivisto tale schema “eteronomo” confrontandosi con l’etica aristotelica, la quale individua la fonte della moralità nello stesso dinamismo della natura umana razionale, tesa in quanto tale – cioè in base a discernimento razionale – al raggiungimento della propria perfezione e felicità. Per San Tommaso, infatti, le “leggi” di Dio non sopraggiungono dall’esterno alla natura umana ma sono iscritte nello stesso dinamismo della natura razionale creata da Dio.

Oggi liberare Dio dal concetto di “trascendenza eteronoma” è ancor più urgente che ai tempi di San Tommaso. Dobbiamo, infatti, fare i conti con la profonda convinzione moderna dell’“autonomia della morale” da puntuali comandi estrinseci, fatti valere dalle religioni in nome di Dio.

In quanto credenti in Dio creatore, i cristiani non possono certo ridursi a pensare che la creatura umana possa arbitrariamente ed individualmente dare a se stessa le leggi del suo comportamento morale. Una certa eteronomia della morale nel senso che la sua obbligatorietà investe originariamente la nostra libertà, rimandando a Dio come a sua fonte ultima, è essenziale alla fede religiosa della tradizione biblica³⁹. Ma accogliendo la provocazione moderna, anche i cristiani possono prendere maggiormente sul serio – come ricordato dal Concilio Vaticano II al n. 16 della *Gaudium et spes* – che Dio detta all’uomo le sue “leggi” non dall’esterno ma dall’interno della sua coscienza morale, così come questa va formandosi nel lavoro della ragione tesa ad interpretare il dinamismo dei propri desideri più profondi, l’appello del Bene, l’intero orizzonte del dover-essere etico della giustizia e della fraternità. In dialogo con gli altri ed in autenticità verso se stessi. Tanto più se ci poniamo nella prospettiva biblica della “nuova alleanza” scritta nei cuori, come emerge in Geremia e come sarà ripreso e radicalizzato nel Nuovo Testamento. Si ricordi il famoso testo di Ger. 31, 33: «porrò la mia legge dentro di loro, la scriverò sul loro cuore»; che un biblista ha tradotto felicemente in questo modo: «Dio unirà intimamente i comandamenti divini con la volontà e l’aspirazione degli uomini»⁴⁰. Mentre il famoso filosofo ebraico Franz Rosenzweig è giunto ad affermare, in proposito, che: «La Bibbia e il cuore dicono la stessa cosa»⁴¹.

L’autonomia della morale, dopo quella della scienza e della politica, è oggi tra le principali sfide che la fede cristiana in Dio deve affrontare. Non dimentichiamoci che si tratta di una sfida prettamente teologica, in quanto coinvolge il “volto di Dio” che annunciamo.

Svincolare Dio con coerenza dallo schema tradizionale della “trascendenza eteronoma” non è un’impresa facile, dato che per tanto tempo vi è stato connesso in qualità di creatore e legislatore; tanto da far pensare che tale connessione fosse l’unico modo per salvaguardarne l’autentica trascendenza. Ma è forse tra i compiti più urgenti che abbiamo per riuscire a parlare di Dio con verità e credibilità nel nostro mondo, in particolare alle persone con maggiore e più cosciente sintonia con la cultura moderna.

³⁹ Questo aspetto di “eteronomia” della legge morale è particolarmente sottolineato da E. Levinas in relazione all’apporto della Bibbia ad una comprensione più compiuta della razionalità umana, che la rompa con la ristrettezza del logos greco. Ma si tratta poi, anche a suo avviso, di intendere tale eteronomia in modo di escludervi l’“asservimento” umano, la sua “alienazione”, secondo le giuste istanze del pensiero moderno. Cfr., ad esempio, E. Levinas, *L’aldilà del versetto*, tr. it. di G. Lissa, Guida, Napoli 1986, p. 232.

⁴⁰ Si tratta del biblista Harald Hegermann, citato in Werbick, *Un Dio coinvolgente*, cit., p. 480.

⁴¹ *Brief an B. Jacob*, 27 maggio 1921, in F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk I. Briefe und Tagebücher 2*, Den Haag 1984, pp. 708-709.

Questi esempi di ripensamento della trascendenza di Dio hanno messo in luce, tra l'altro, come un nuovo linguaggio dell'annuncio cristiano comporti necessariamente anche nuovi concetti e nuovi valori, e quindi una più adeguata interpretazione dei contenuti stessi della fede cristiana e del suo modo di viverla e testimoniarla. Non per "cambiare" la fede, ma, come ebbe a dire papa Giovanni XXIII ai tempi del Concilio a proposito del Vangelo, "per imparare a comprenderla meglio". In questo senso, la nuova coscienza dell'uomo secolarizzato moderno e post-moderno è per tutti i cristiani, e particolarmente per i teologi e i pastori, un *kairòs*, il tempo opportuno che oggi ci è dato per meglio aprirci all'accoglienza attiva della verità di Dio che nel Vangelo di Cristo si è manifestata e che abbiamo il compito di annunciare e testimoniare in modo comprensibile ed amabile agli uomini del nostro tempo.