

quaderni 1



ricerca

Mensile della Federazione Universitaria Cattolica Italiana
Febbraio / Marzo 2004

Nuova serie di Azione Eucara - Fondata nel 1928 - Sped. In abbonamento post. art. 2 comma 20 / C. legge 66/96 - Filiale di Roma

 Credere Oggi
seconda Settimana Teologica
di Camaldoli 2003

■ **Ricerca**

Mensile della Federazione Universitaria Cattolica Italiana

■ **Direttore Responsabile**

Angelo Bertani

■ **Direttore**

Enrica Belli

pnf.fuci@tiscali.it

■ **Codirettore**

Marco Piras

cond.fuci@tiscali.it

■ **Redazione**

Davide Arcangeli

Alessandro Bertini

don Andrea Decarli

Donatella Falzetta

Marco Martorelli

Manuela Sammarco

■ **Direzione, Amministrazione, Redazione**

F.U.C.I. - Presidenza Nazionale

Via della Conciliazione, 1 - 00193 Roma

Tel. 06.6875621 Fax 06.6861948

E-mail: ricerca.fuci@tiscali.it

■ **Progetto grafico ed impaginazione**

Davide Pagin - Giulio Veronese

Kami/Fabbrica di Idee

Via del Leone, 13 - 00186 Roma

Tel. 06.68808370 - www.kami.it

■ **Stampa**

Eurografica srl

Via Tiburtina, 1099 - 00156 Roma

Registrazione del Tribunale di Roma

n. 361 del 10 luglio 1985

■ **Abbonamenti**

Ordinario € 22,00; Enti e biblioteche € 32,00; Sostenitore € 103,00

Fascicolo unitario € 2,50

Versamento sul ccp n. 35038009 intestato a

F.U.C.I. - via della Conciliazione, 1 - 00193 Roma

indicando la causale abbonamento a Ricerca

Consegnato in tipografia il 9 marzo 2004



s o m m a r i o

- **RELAZIONE INTRODUTTIVA** pag 4
A cura della Presidenza Nazionale

L'individuo post-moderno e l'assenza di Dio nel mondo
Costruire una fede all'altezza delle sfide dell'oggi

- **I MOLTI COLORI DELL'AFFRESCO RELIGIOSO CONTEMPORANEO** pag 10
di Arnaldo Nesti

Il paesaggio religioso
Emergenze e responsabilità di una scelta
Tratti di uno scenario religioso post-moderno
Ipotesi e scommesse del terzo millennio: l'opzione mistica
Conclusione

- **INDIFFERENZA RELIGIOSA E TESTIMONIANZA CRISTIANA** pag 20
di Adriano Fabris

La situazione
L'indifferenza
I fondamentalismi
La testimonianza
Credere oggi

- **CREDERE OGGI** pag 26
di Ignazio Sanna

Premessa
La questione antropologica oggi: sfide ed opportunità per la fede cristiana
Varcare la soglia della speranza: l'antropologia cristiana nell'epoca della post-modernità
Essere cristiani oggi: la fisionomia del credente nell'epoca delle relazioni virtuali

- Questo numero di *Ricerca* ospita gli atti della Settimana teologica svoltasi a Camaldoli dal 3 al 9 agosto 2003 – in collaborazione con il Forum delle Associazioni Universitarie della CEI – sul tema *Credere oggi*. Una settimana di confronto, di studio e di preghiera nella quale ci siamo interrogati sul senso e sulla paradossalità del credere e su quale volto dare a un cristianesimo all'altezza delle sfide del nostro tempo. Hanno accompagnato la nostra riflessione: Arnaldo Nesti, docente di Sociologia delle religioni presso l'Università di Firenze e direttore della rivista *Religioni e società*, il prof. Adriano Fabris, docente di Filosofia delle religioni presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Pisa e mons. Ignazio Sanna, docente di Teologia Fondamentale presso la Pontificia Università Lateranense e assistente nazionale del MEIC.

Relazione introduttiva

a cura della Presidenza Nazionale della F.U.C.I.

■ L'individuo post-moderno e l'assenza di Dio nel mondo

"Il mondo adulto è senza Dio più del mondo non adulto, e proprio perché forse più vicino a lui. Dio ci dà a conoscere che dobbiamo vivere come uomini capaci di far fronte alla vita senza Dio. Il Dio che è con noi è il Dio che ci abbandona. Il Dio che ci fa vivere nel mondo senza l'ipotesi-di-lavoro "Dio" è il Dio davanti al quale permanentemente stiamo. Davanti e con Dio viviamo senza Dio".

La nostra età, che alcuni chiamano "post-moderna", ha, per quanto riguarda l'esperienza di fede, una radicale novità rispetto alle età precedenti.

Il problema-Dio, di un fondamento trascendente della nostra esistenza terrena, sembra escluso a priori. Sembra un non-problema, di fronte all'esplosione dell'io, della complessità interiore all'uomo. Lo studio di tale

complessità, se è l'occasione per una rivalutazione ed una inedita presa di coscienza della soggettività umana, presta il fianco al rischio di un intimismo cronico ed autoreferenziale. In tutte le epoche antecedenti la nostra, l'idea-Dio era un dato presente in forma più o meno problematica in ogni ricerca, in ogni costruzione di pensiero, fosse essa filosofica, scientifica, artistica, sociale. A partire dalla modernità, il razionalismo, il positivismo, il nichilismo hanno sferrato un attacco significativo ad una qualsiasi idea di trascendenza. Questa rottura è stata portata nel Novecento fino alle sue estreme conseguenze, con l'affermarsi delle grandi ideologie totalitarie, con la **pretesa di un progetto di dominio dell'uomo sull'uomo**. L'individuo si è preteso artefice dell'intero destino proprio e dei propri simili, dando vita ad

una drammatica Babele che ha il suo simbolo, il suo indelebile crocevia nell'orrore dei campi di sterminio.

"Per il credente, nessuna domanda può causare tanta angoscia, tanta ansietà, e – perché non dirlo? – tanta disperazione. **Dio e Birkenau non vanno insieme.** Come si può conciliare il Creatore con la distruzione mediante il fuoco di un milione di bambini ebrei? Ho letto le soluzioni teologiche offerte: **la domanda rimane domanda.** Quanto alle risposte, non ce ne sono, non ce ne devono essere". Con queste parole, lo scrittore ebreo

Elie Wiesel rivela l'abisso del senso di fronte all'incomprensibile e all'assurdo rappresentato dall'Olocausto. Tale radicale domanda è stata formulata filosoficamente da Hans Jonas che, alla luce della Shoah, ipotizza un Dio che tra le sue tre caratteristiche tradizionali (onnipotenza, bontà, comprensibilità) sia necessariamente privo dell'onnipotenza. Il

problema dell'Olocausto travalica i confini della religione ebraica, costituendo un interrogativo per ogni credente, segno del male assoluto di cui l'uomo è capace.

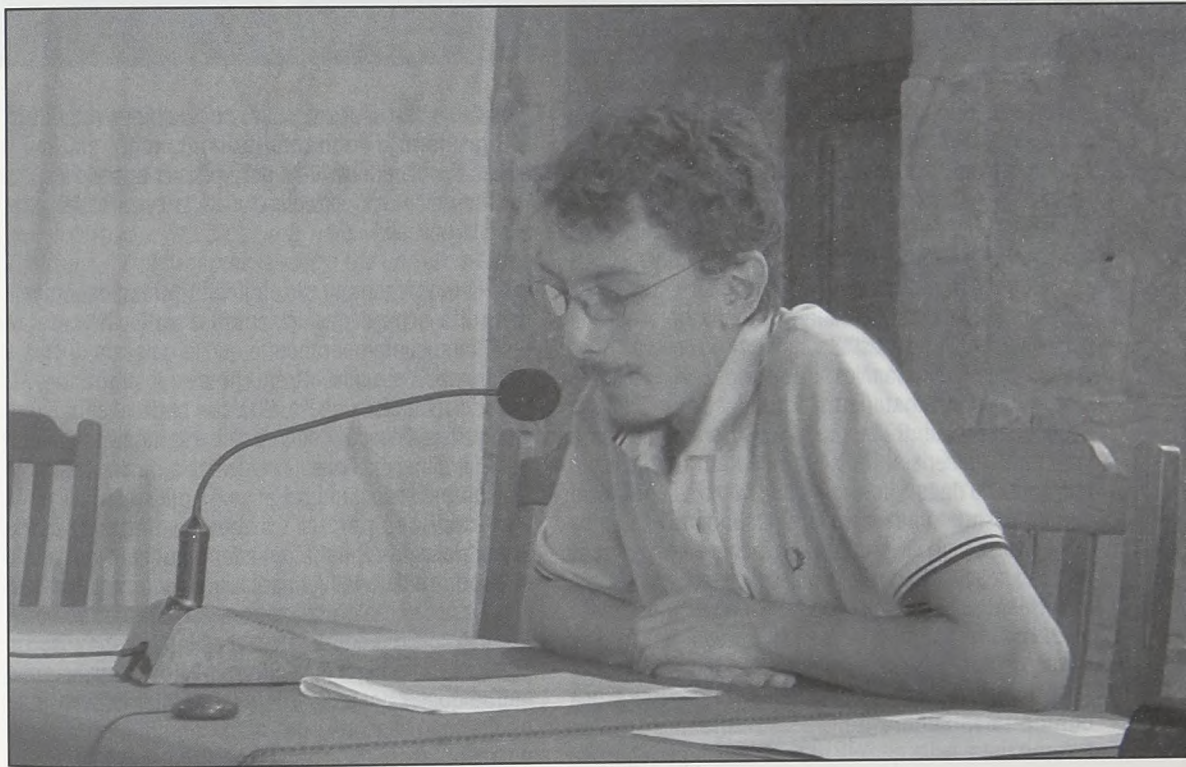
Il dis-incantamento del mondo, che subisce un'accelerazione decisiva con gli orrori delle guerre mondiali e dei totalitarismi di ogni colore, si lega al nichilismo diffuso della nostra contemporaneità. **Nell'eterno presente dell'indifferenza** rispetto al senso della propria ed altrui esistenza, viene meno la necessità della trasmissione di memoria ed è quindi impossibile la trasmissione dell'esperienza di fede, la formazione alla spiritualità. In un eterno presente dove nulla può essere realmente "nuovo", **il benessere emozionale** diviene l'unica meta nella ricerca di un

**Il problema-Dio,
di un fondamento trascendente
della nostra esistenza terrena,
sembra escluso a priori.
Sembra un non-problema,
di fronte all'esplosione dell'io,
della complessità
interiore all'uomo**

appagamento esistenziale. Nuovi spazi di libertà e di indagine possono aprirsi all'uomo anche grazie all'evoluzione tecnologica; spazi dove però la libertà rischia di ridursi a semplice arbitrio, se guidata dalle sole coordinate dell'utile e del piacevole. La mancanza di un senso trascendente della vita apre la strada ad un **relativismo** nei confronti delle diverse religioni che ha alla base una disistima generalizzata per ognuna di esse quanto a capacità reali di rivelare il senso dell'esistenza. Nelle epoche precedenti la nostra, la religiosità era ascrivibile: la comunità ne era permeata e l'individuo la interiorizzava naturalmente. Ora, in un contesto generalizzato di incredulità e di in-trascendenza,

l'avvicinamento ad un cammino di fede diviene dipendente in larga parte dagli incontri extra-familiari dell'individuo.

Pur in questo clima completamente "secolarizzato", permane la necessità di un riferimento non solo terreno, una sete di trascendenza. L'uomo rimane uomo: e naturale è la sua **ansia di cercare un senso**, sollecitata (e talvolta distratta) dagli innumerevoli stimoli che la complessità odierna propone quotidianamente. Ma questa sete raramente trova appagamento nella società, poiché la vita pubblica prescinde da una qualsiasi spiritualità. La ricerca dell'uomo si svolge quindi spesso nel solco della sua sfera



Relazione introduttiva

di Franco Antonicelli, Presidente della Fiammista



privata. La tutela solo formale della libertà priva di contenuto, la burocratizzazione e mercificazione dei rapporti umani, fanno nascere l'esigenza di religioni di sostituzione a cui ancorarsi nella ricerca non già di una Salvezza, bensì dell'immediato benessere psicofisico, da cui consegue il diffondersi del salutismo, di vecchie e nuove forme di superstizione, idolatria, magia. Si afferma nella società occidentale una dicotomia tra credenza personale ed una qualsiasi appartenenza ad una tradizione credente consolidata. Nel **"supermarket" religioso** l'individuo-consumatore, a partire dai propri bisogni, sceglie gli elementi che più lo rassicurano nelle sue domande di senso. Ne scaturisce **un'esperienza religiosa "fai da te"**, nella quale l'adesione ad un sistema di fede costituito nasce solo in rispondenza a stimoli individualisti, e si sviluppa con numerose riserve, per cui, nel caso del cristianesimo, diffusi sono i distinguo **Cristo sì/Chiesa no, Papa sì/Chiesa no, dottrina sociale sì/dottrina sessuale no** ecc. Il rovescio di questa medaglia è rappresentato dal successo di **esperienze di fede "integrali"**, con le quali l'individuo si inserisce in una **comunità rassicurante**, spesso **chiusa ed auto-referenziale**, nella quale trova riferimenti per ogni suo

ambito di vita. Un passo più là sono poi i **nuovi e diffusi integralismi e fondamentalismi**, segni estremi e disperati dell'irriducibilità e della resistenza delle identità lacerate ad un'omologazione planetaria **"orizzontale"**, priva di lanci trascendenti.

Un efficace esempio di religiosità **"caleidoscopica"**, costruita a partire dai bisogni e dalle insicurezze dell'uomo contemporaneo, è quella galassia di culti e credenze che va sotto il nome di **"new age"**. Caratterizzata da una ritualità che pone al suo centro l'attenzione all'equilibrio psico-fisico dell'individuo, la **new age** si è diffusa nei paesi occidentali a partire dagli anni sessanta. L'adesione ad essa è spesso spinta dalla **frustrazione per la frenesia delle società industrializzate e dalla delusione nei confronti delle religioni tradizionali** (in particolare per il cristianesimo) per la loro carenza di attenzione all'armonia dell'uomo col proprio corpo e col creato. La religiosità **new age** si configura come la religiosità dell'età dell'acquario che segue quella dei pesci, dominata dal cristianesimo; nuova età (**new age**, appunto) in cui ogni individuo dovrebbe essere in completa armonia col Tutto. Nella

ricerca di umanità e di bellezza, in fuga dall'alienazione occidentale, la *new age* propugna l'assenza di divisione tra bene e male e l'assenza di dualismi in genere (anima-corpo, individuo-natura ecc.), ed un vago panteismo in cui tutto è pervaso di un amore che è spirito, energia. Il monoteismo viene rifiutato in ragione della presenza di diverse entità divine, ed è praticamente nulla l'istituzionalizzazione della religione. La vicinanza a religioni orientali (induismo, in particolare) e pre-cristiane si coniuga con un **individualismo di fondo**, testimoniato dalla stessa terminologia di "illuminazione", "auto-compimento", "auto-realizzazione", "auto-guarigione", che ben mostra come la "*new age*" sia in fondo un tentativo di costruire una risposta alle ansie dell'uomo cercandola dentro l'uomo stesso in quanto individuo, potenzialmente indipendente e scisso dai propri simili.

■ Costruire una fede all'altezza delle sfide dell'oggi

"Io vorrei parlare di Dio non ai limiti, ma al centro, non nelle debolezze, ma nella forza, non dunque in relazione alla morte e alla colpa, ma nella vita e nel bene dell'uomo... è al centro della nostra vita che Dio è al di là. La Chiesa non sta lì dove vengono meno le capacità umane, ai limiti, ma sta al centro del villaggio".

Dall'analisi finora fatta dell'età contemporanea possiamo individuare **due grandi sfide alla fede**, che rapporteremo alla nostra esperienza di cristiani. La prima è l'affermazione di una libertà assoluta per l'individuo, oltre ed in opposizione ad ogni legame veritativo, affettivo, sociale, religioso. La seconda è rappresentata dall'agnosticismo religioso ed dal relativismo morale: nell'indifferenza verso ogni trascendenza, è lecito sostenere qualsiasi opzione valoriale. Di fronte a tali epocali sfide fortissima è la tentazione per il credente di cadere nell'anti-modernismo, nella condanna senz'appello dei nostri tempi, in quanto inguaribilmente corrotti; altrettanto forte, all'opposto, è il rischio di appiattire del tutto le proprie prospettive sull'orizzonte

Il credente è chiamato ad una doppia fedeltà: al patrimonio della Rivelazione del Dio cristiano e alla storia dell'umanità, nella quale egli vive ed opera

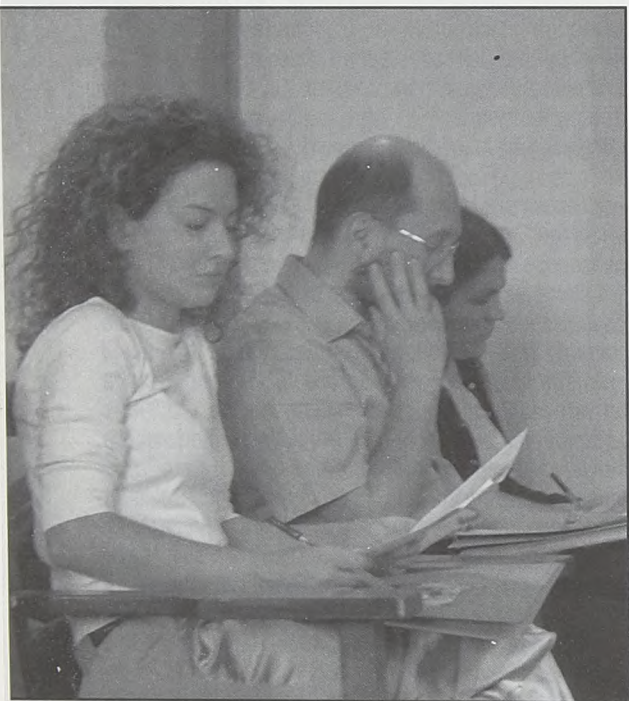
contemporaneo, propugnando un accrescimento delle attuali dinamiche (progresso tecnologico ecc.) come unica strada per la salvezza dell'umanità. Altro rischio per il credente è applicare una riduzione del cristianesimo a semplice etica priva di trascendenza. Ed infine rinveniamo la tentazione di un "falso adattamento", di una volontà di incarnarsi appieno nei nostri tempi che finisce per cadere in una logica mondana ed in atteggiamenti lobbystici e di pura ricerca del consenso.

Per ri-costruire i fondamenti di una fede all'altezza delle sfide dell'oggi occorre innanzitutto recuperare una consapevolezza. Il credente è chiamato ad una doppia fedeltà: al patrimonio della Rivelazione del Dio cristiano (e, conseguentemente alla comunità ecclesiale), ed una seconda fedeltà alla storia dell'umanità, nella quale il credente vive ed opera. Senza un'attenta ed assidua lettura e riflessione sulla Parola rivelata è difficile rinvenire nei tempi i segni di un disegno ulteriore, ma senza un'incarnazione piena nella propria storia, la tensione trascendente risulta priva di un ancoraggio. In questo, ancora prezioso suona il monito di papa Paolo VI: **"Se anche il mondo fosse estraneo a Cristo, la Chiesa non dovrebbe essere estranea al mondo"**. Il credente deve accettare la sfida di un'appartenenza alla Chiesa, non come un'adesione acritica, ma anche andando oltre i già citati rischi di un cristianesimo "fai da te", colmo di riserve. Allo stesso tempo la Chiesa è

chiamata a dare nuovi segni di credibilità, in quanto è attraverso la **testimonianza di Cristo** che si rende possibile la conversione del mondo.

Profondissimo e fecondo è il rapporto che per il cristianesimo lega **fede e ragione**, per il quale i due termini si illuminano reciprocamente anziché, come potrebbe sembrare ad una lettura superficiale, contraddirsi. Una circolarità tra fede e ragione è quindi necessaria e supera quel dualismo che ha generato il razionalismo moderno, con la sostituzione a Dio della Ragione, e la fondazione di una fede basata sulla limitatezza e fallibilità umana. È nella storia del Cristianesimo, la capacità di ri-pensare ai propri fondamenti con la mediazione ed alla luce della

**Se ogni Persona della Trinità
"è" in quanto "in-relazione-con"
le altre due, ne consegue
che il principio teologico cristiano
è il dono-di-sé
quale unica modalità di essere-sé.
Non si può essere cristiani da soli,
necessaria è la relazione
e l'incontro con l'altro**



riflessione filosofica: così è stato per i Padri della Chiesa, per S. Tommaso, passando per Rosmini, fino ai grandi teologi del Concilio Vaticano II. Se la fede dà credito alla ragione quale necessario strumento di conoscenza, e se la ragione non nega all'uomo la capacità di un accesso ad un senso ulteriore, è possibile stabilire una circolarità che renda giustizia all'uomo quale **creatura dotata di cuore ed intelletto**. L'errore della modernità è stato negare dignità alla fede, a cui il cristianesimo ha spesso reagito con il rifiuto non del razionalismo, bensì della ragione stessa: occorre riconoscere che **la fede è una forma di sapere** e che essa, priva della razionalità rischia di essere ridotta a mera percezione emozionale.

Il monismo teologico mutuato dalla filosofia greca ha influenzato per lungo tempo la teologia cristiana. Ma la complessità del monoteismo trinitario cristiano sfugge alle rigide categorie di un monoteismo unipersonale. Prezioso, nell'ottica di un ri-pensamento della fede cristiana, è allora il **recupero di un'ontologia trinitaria, come fondamento della salvaguardia della differenza e dell'alterità**. Nella storia della Chiesa, un'interpretazione rigidamente monistica del nostro monoteismo trinitario ha, seppur indirettamente, fatto da retroterra a forme di



intolleranza religiosa. Ma, ponendo alla base della nostra ontologia non l'essere aristotelico, bensì **l'amore** (la relazione), **tra le Persone della Trinità**, la prospettiva si capovolge. Se ogni Persona della Trinità "è" in quanto "in-relazione-con" le altre due, ne consegue che il principio teologico cristiano è il dono-di-sé quale unica modalità di essere-sè. Trasferendo tale principio alla vita del cristiano, ne esce rivalutata la dimensione comunitaria ed il confronto col diverso, come sede della relazione, e quindi dell'identità: non si può essere cristiani da soli, necessaria è la relazione e l'incontro con l'altro.

Una fede all'altezza delle sfide odierne deve necessariamente, infine, recuperare la centralità del Mistero (e del paradosso) dell'incarnazione del Verbo in Gesù Cristo. Com'è possibile che umano e divino convivano in un uomo? **Un Dio che si "compromette"**, che condivide il destino degli uomini è un evento innanzi al quale la ragione cede necessariamente il passo alla fede: ecco il Mistero. Nella vicenda storica di Gesù di Nazareth, **Dio sceglie, attraverso la finitudine umana, di rivelare il proprio amore assoluto per l'uomo**. Con lo scandalo di un grido di abbandono sulla croce è Dio a sentire il dolore dell'uomo e farsene carico, assumendo

l'umanità al cielo attraverso la risurrezione. Possiamo penetrare sempre più nel Mistero comprendendo che **nessuna croce condanna definitivamente l'uomo**, perché, grazie ad un Dio che si lascia crocifiggere, un uomo ascende al cielo. Niente di più scandaloso ha narrato la storia umana, per tutti.

Alla luce di ciò, la sfida del cristiano in quest'età di disgregazione, di settorializzazione spinta, di atomizzazione sociale, è ancora *"partecipare fino in fondo alla sorte dei suoi tempi, dunque esistere nel frammento, nella separazione, nell'isolamento, nell'incombente perdita del senso, e in questa condivisione però protestare in nome della pienezza perduta, anzi, più costruttivamente, mettere in luce la dimensione armoniosa, sinfonica della vita nella sua pienezza, e custodire gelosamente la capacità di godere e assaporare anche nei frammenti i riflessi di integrità, ogni particola di pienezza"*. (Dietrich Bonhoeffer)

NOTE

¹ Dietrich Bonhoeffer, *Resistenza e resa* (a.c. di A. Gallas) Queriniana, Brescia 1996.

² cit. in P. De Benedetti, *Quale Dio?*, Morcelliana, Brescia 1999.

³ op. cit.

⁴ cit. in A. Gallas

I molti colori dell'affresco religioso contemporaneo

di Arnaldo Nesti

Vorrei invitarvi a riflettere sulle caratteristiche dello scenario religioso nel nostro continente. B. Croce diceva che gli italiani non possono non essere cristiani. Ma **che significa essere cristiani?** Questo è un grande problema come lo è la messa a punto della natura delle radici cristiane dell'Europa. Quale però il nesso fra l'Europa cristiana e la rivoluzione del 1917, quale con quella dei campi di Auschwitz, o con quella del primato del consumo, della logica degli affari?

Cerchiamo di analizzare il paesaggio religioso convenzionale.

■ Il paesaggio religioso

A livello mondiale i cristiani sono il 33% della popolazione, pari a due miliardi circa di seguaci. Nel frattempo il 22% è islamico, il 15% induista, il 6% buddista, il 4% confuciano, lo 0,2% ebraico e il 2,6% appartiene alle religioni indigene, quelle cosiddette primitive. Questi sono i dati delle grandi religioni.

Per ciò che riguarda il cristianesimo analizziamo cosa succede in Europa. I cattolici, in genere, sono 1 miliardo e 30 milioni, gli ortodossi 240 milioni, le Chiese indipendenti africane contano 110 milioni di fedeli, i pentecostali 105 milioni, i testimoni di Geova 12 milioni, i mormoni 11 milioni, altri che genericamente si dicono cristiani sono 11 milioni.

Si dice in generale che l'Europa è cristiana, ma come? Qui si apre già un problema. In Russia la Chiesa ortodossa insiste sul primato e lo stretto rapporto che c'è fra coscienza russa e patriarcato, l'ortodossia. Ma in Russia oggi la situazione religiosa ha registrato una ripresa legata all'appartenenza. Quando si analizzano le appartenenze, anche, nelle Repubbliche asiatiche si vede che c'è una rilegittimazione, un rifiorire delle tradizioni ortodosse, ma al tempo stesso c'è un rifiorire delle grandi tradizioni sciamaniche per cui oggi si assiste ad un **ipertrofia dell'appartenenza** rispetto alla credenza. Il diffuso sincretismo sta ad indicare la relativa irrilevanza dell'esperienza religiosa secondo i moduli tradizionali.

Gli studi sulle condotte religiose riguardanti, in modo particolare, il senso di appartenenza, la credenza, la pratica, la fiducia nella Chiesa dei giovani europei fra i 18 e i 20 anni, tra il 1981 e il 1999, mostrano in modo particolare che i giovani tedeschi nel 1981 dichiaravano al 90% la loro appartenenza cristiana (cattolica e protestante) e il 55% dichiarava di credere in Dio. Nel 1999 il 78% si dichiara appartenente, il 53% dice di credere in Dio, pratica il 20%. I giovani francesi nel 1981 dicevano di appartenere per il 57%, nel 1999 per il 47%. Fra questi il 44% esprimeva una credenza e nel 1999 il 47%; praticava l'11%. In Irlanda la situazione è diversa, gli indici sono molto più alti. In Svezia nel 1981 il 90% dei giovani esprimeva un senso di appartenenza; nel 1999 il 76%; la credenza era fra il 33 e il 36%. Nel 1981 l'89% degli italiani si dichiarava appartenente ad una religione; nel 1999 l'80%.

Si è parlato fin qui dei giovani, ma quali sono le tendenze al riguardo degli adulti in genere? In Francia risulta che nel 1990 il 62% dei francesi dichiarava la sua appartenenza ad una religione; nel '98 il 65%. Nello stesso periodo la percentuale dei cattolici passa dal 57 al 51% e coloro che si dichiarano senza religione salgono dal 39 al 41%. Il sociologo francese Jean Paul Willaime diceva che la Francia è un Paese cattolico di cultura laica, o si potrebbe dire laico di cultura cattolica. Questa interpretazione è interessante perché ci permette di sottolineare come **nello scenario detto religioso convivano e si confondono cultura, ethos e fatto religioso in senso proprio.**

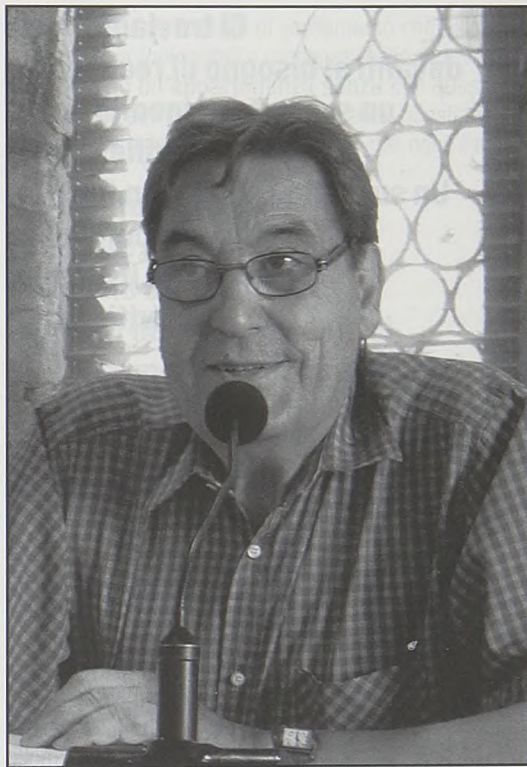
Vorrei soffermarmi su ciò che sta succedendo nei Paesi europei ex comunisti. Prendo in considerazione alcuni Stati. I dati che abbiamo oggi riguardano l'atteggiamento di fronte al battesimo, al matrimonio e al funerale religioso fra i nati prima del 1945 e dopo il 1975: la variabile è generazionale. Nella Repubblica Ceca i nati prima del '45 si battezzano per il 41%, fanno il matrimonio religioso, per il 31%; fanno i funerali religiosi per il 34%. I nati dopo il '75 si battezzano per il 15%, fanno il matrimonio religioso per il 12% e il funerale

religioso per il 21%. C'è uno slittamento negativo di 26 punti percentuali per il battesimo, 19 per il matrimonio e 13 per il funerale.

Consideriamo la situazione della Croazia cattolica: i nati prima del '45 si battezzavano per l'86%, faceva il matrimonio religioso il 77%; il funerale l'87%. Sono percentuali simili a quelle italiane. I nati dopo il '75 si battezzano per il 72%; fa il matrimonio il 67% e il funerale il 75%. Anche in questo caso c'è una inflessione negativa.

Guardiamo la situazione di quella che era la Germania orientale. I nati prima del '45 si battezzavano per il 32%; facevano il matrimonio per il 26%; il funerale per il 33%. I nati dopo il 1975 si battezzano per l'8%; fanno il matrimonio religioso per il 12%; il funerale per il 20%.

Sofferamoci sulla situazione italiana. È nota la ricerca della Università Cattolica pubblicata nel 1988 sull'esperienza religiosa degli italiani da cui risultava che gli italiani si dicono cattolici per l'88%. Anche da questa indagine affiora l'esistenza di un gap fra appartenenza e credenza. Nello sfondo di questa ricerca si muove la mia ricerca su Poggibonsi, in Toscana. I poggibonsesi hanno espresso per l'82,7% il senso dell'appartenenza. L'appartenenza si articola all'interno di un ventaglio differenziato di posizioni: **ci sono distinti modi di autodefinirsi cattolici**. Pochi sono i **cattolici conformi**; molti sono i **cattolici "a modo mio"**. In che cosa credono gli italiani? **Non tutti i cattolici credono in Gesù Cristo figlio di Dio**: il 45% è convinto che Gesù sia figlio di Dio; ci crede abbastanza il 29%. C'è un 10,6% di cattolici che non crede che Gesù sia figlio di Dio. Oltre il 70% crede che Gesù sia morto e risorto; c'è un 16,2% che pone serie riserve su questo punto cardine della fede cattolica. Il 37,6% non crede che l'uomo ha un'anima immortale. Il 25% mette in dubbio che ci sia una vita dopo questa. Il 36% non crede che il purgatorio sia un luogo di purificazione dopo la morte. Il 32,4% nega che vi sia una presenza demoniaca nel mondo. Ci sono dunque grosse riserve anche sulle credenze maggiormente condivise.



Cosa credono allora questi cattolici in modo forte? Ritengono cose negative la guerra, drogarsi, inquinare, far vincere concorsi ai propri amici. Convergono sul ritenere giusto agire con onestà, superare le ingiustizie, fare volontariato, amare la natura. Ciò che produce soddisfazione è, nell'ordine, una buona salute, lavorare, sentirsi amati, un grande amore, un lavoro che piace, farsi una famiglia. **Qual è l'icona allora di questo cattolico?** Come si auto rappresenta? Ho scelto un'intervista come espressione di quest'icona: «I miei sogni? I figli, la casa, il lavoro. E poi seminare: non si può che aspettare seminando. Dai frutti non vengono sempre i frutti che ci si aspetta, ma i frutti, comunque, vengono

**Ci troviamo oggi,
davanti al bisogno di recuperare
un sussulto di meditazione,
di riflessione.
Un sussulto calmo, non furioso,
non frettoloso, per capire
come va il mondo,
a tutti i livelli**

dai semi». Qui emerge la tradizione contadina contrassegnata da una forte operosità. In questa zona della Toscana il PCI è stato il partito del lavoro e conseguentemente il canale espressivo dell'opzione etico-politica ferma restando l'appartenenza cattolica.

Comunque da tempo anche **l'appartenenza cristiana continua a diminuire**, tocca più i protestanti dei cattolici, attecchisce maggiormente nei paesi più laici ma aggredisce anche le chiese dei paesi a più robusta tradizione religiosa come l'Italia, il Portogallo, la Danimarca. In Spagna un paese ritenuto campione di cattolicità la pratica religiosa in venti anni è caduta dal 57% al 36% e continua a scendere ancora a livelli molto più bassi. Sfumano le differenze tradizionali. Tra credenti e non credenti innanzi tutto: i secondi tradizionalmente di sinistra sono diventati meno permissivi, **i credenti più conservatori sono**, ad esempio, **più tolleranti sull'omosessualità, il divorzio e l'eutanasia**. Si è assottigliato anche il livello di differenze fra protestanti e cattolici pur rimanendo una differenza di accenti. La religiosità, nel nostro continente, si declina al plurale. In Irlanda che fino al 1990 era il paese più cattolico, oggi il cattolicesimo segna il passo così come in Spagna e in Italia.

Le differenze di livello religioso tra paesi è stato osservato si spiegano essenzialmente per la storia delle relazioni fra il cristianesimo e la modernità, dal diciottesimo secolo

fino ai nostri giorni, in ogni paese. In particolare: il ruolo dell'illuminismo, del nazionalismo, della democrazia, del capitalismo, del socialismo e, più recentemente, l'evoluzione registrata a partire dagli anni sessanta. L'alchimia fra religione e modernità, a seconda dei paesi, ha dato vita alle reazioni più diverse. Per esemplificare nei paesi che si sono aperti alla modernità, l'antimodernismo della Chiesa Cattolica del XIX secolo ha indotto una diffusa sensibilità laica: è il caso innanzi tutto della Francia ma anche del Belgio e dei Paesi Bassi, tre paesi dove la laicità è istituzionalmente sancita. Anche nei paesi che si sono modernizzati con più lentezza, contrariamente, a quanto è apparso in superficie, da tempo è in atto un sottile processo di disaffezione rispetto alla religione di chiesa.

■ Emergenze e responsabilità di una scelta

Quali le tendenze emergenti? In questo momento di enfasi sul presente, quasi fosse l'unico tempo possibile, di ipertrofia del simulacro rispetto al simbolico, a partire anche dagli stimoli che affiorano dall'ambiente monastico in cui ci troviamo, quali sono le suggestioni che ci invitano alla responsabilità di lottare contro questa notte della massificazione e del gregarismo?

Ci troviamo oggi, davanti al bisogno di recuperare un sussulto di meditazione, di riflessione. Un sussulto calmo, non furioso, non frettoloso, per capire come va il mondo, a tutti i livelli. Appare assai stimolante "l'imperativo eretico", per riprendere il titolo di un importante libro del sociologo Peter Berger, *L'imperativo etico* (1979, tr.it.1987), in rapporto alla complicata questione della **responsabilità sociale**.

Lo studioso austro-americano sostiene che le trasformazioni della società moderna che si manifestano con il pluralismo delle concezioni del mondo, con la privatizzazione e la soggettivizzazione del fenomeno religioso, costringono, sempre di più, ad essere eretici.

Il termine eretico qui è usato nella sua accezione etimologica: dal greco *haireisthai*=fare la propria scelta;

(*haireisis*=conquista, scelta); *eretico* (dal gr.: *hairéticòs*) significa uno che ha fatto la sua scelta. Per Berger quindi è necessario che ognuno compia una "libera scelta" fra le religioni e le concezioni del mondo esistenti in una data società.

Di fronte a questa situazione irreversibile per Berger la secolarizzazione non porta alla scomparsa delle religioni istituzionalizzate, ma semmai ad una loro compresenza con esiti aperti e talora inattesi. Il pluralismo porta alla ricerca di una sintesi ecumenica tra le religioni monoteistiche del ceppo semitico e quelle dell'estremo Oriente. Anzi Berger la caldeggia nella prospettiva dell'istituzionalizzazione di nuove modalità di esperienza religiosa oggi favorite dall'interazione in atto, a livello mondiale, tra culture diverse.

La metafora dell'imminente **confronto fra "Gerusalemme e Benares"** cioè fra la grande tradizione monoteistica e attivistica dell'Occidente e quella pluriforme e "mistica" dell'Oriente, prefigura quello che sarà l'**espressione della società globale del futuro**.

Nel complesso scenario Berger caldeggia la ricerca di una sintesi alla luce anche degli scambi e dei flussi migratori in corso.

La pur suggestiva metafora di Benares e Gerusalemme come termini di un mondo da ricomporre, tende a evidenziare la **necessità del progressivo superamento di muri, di cortine, di crociate che sono connesse a quelle "città simbolo"**, ma, di fatto, trascura di prendere in considerazione che tali **realità simboliche** non sono unidimensionali ed univoche. Per capire l'effettivo contenuto delle varie identità religiose e culturali, non basta fare riferimento ai generalissimi principi, alle dottrine, agli aspetti formali, agli stereotipi e ai dati statistici dei manuali di geografia. Un discorso scientifico sulla religione volto a connotare l'effettiva situazione religiosa, ha valore se prende corpo a partire dal vissuto del soggetto, nel suo concreto mondo della vita. È noto il *gap* che si dà, oggi, fra soggetti e istituzioni; non può

essere trascurato lo stato di scollamento che esiste fra appartenenza (*belonging*) e credenza (*believing*). Molti si attribuiscono **un'appartenenza senza** con questo far propria la relativa **credenza**. Una grande questione per gli studiosi di scienze socio-antropologiche, oggi, è quella

C'è un modo diverso di essere e di fare nel quale si incontrano soggetti nomadi, eccentrici che assumono responsabilità singolari per costruire relazioni plurali

di riuscire a sapere che cosa credono quelli che dicono di credere, in un tempo in cui sembra che le credenze tradizionali sembrano essere andate in vacanza, come è stato detto, con una brillante espressione. (Il concetto di "*bricolage*" è un particolare strumento di analisi della effettiva situazione religiosa contemporanea.)

Vicinanza e lontananza, ben al di là delle affermazioni dottrinali, si misurano a partire dai paradigmi che sottendono le varie confessioni¹.

■ Tratti di uno scenario religioso post-moderno

In base ad una notevole quantità di ricerche empiriche condivido la tesi del *deficit* di aderenza delle istituzioni istituzionalizzate allo stato di angoscia e di inquietudine delle donne e degli uomini nel loro mondo della vita. Ma ritengo che esistano tratti, più che di un'estetica fuga mundi² di una diffusa scelta di vita cosciente, libera, gratuita, poetica idonea a delineare una prospettiva o meglio a fondare i termini di una scommessa per il futuro. C'è un modo diverso di essere e di fare nel quale si incontrano soggetti nomadi, eccentrici che assumono responsabilità singolari per costruire relazioni plurali. La religione va alla deriva sciolta dai tradizionali punti di

ancoraggio, ma tale esito non diminuisce la sua efficacia. Per dirla con Beckford «essa rimane una potente risorsa culturale o la forma che può agire come veicolo di cambiamento, sfida o conservazione. **La religione è divenuta un fenomeno meno prevedibile.** La capacità di mobilitare persone o risorse materiali rimane forte, ma è possibile che ciò avvenga in luoghi imprevedibili e secondo modalità che potrebbero causare tensioni con pratiche consolidate e politiche pubbliche»³. L'imprevedibilità, del resto è connessa anche al fatto che sempre più nette sono le interne differenziazioni e la coscienza religiosa si estrinseca secondo paradigmi che fanno riferimento ad un fattore religioso che non sempre coincide con i modelli delle religioni storiche. L'imprevedibilità può derivare anche dalle spinte propulsive che si possono dare, e talora si danno, all'interno della più ampia fenomenologia. Nel paesaggio attuale è necessario progettare e sviluppare strategie finalizzate a obiettivi di consapevole confronto interculturale, nel pieno rispetto delle diversità di ognuno. E questo vale per tutti i migranti, per tutti gli esuli, per i nomadi, in particolare vale per i viandanti. Il viandante non è, almeno nella nostra accezione, l'*homo viator*, in un'ottica filosofica, è l'uomo che ha una sua casa, ha una sua **"provincia dell'anima"**, ha un radicamento spazio-temporale, non si sottrae ad una sua storia ma proprio per questo si nutre di **un'identità fatta di transizioni**, di mutamenti, di sconfinamenti. Il viandante non è il vagabondo-vagabondo. Si muove secondo modelli di spostamenti stagionali, ciclici, imparando a leggere, simile al Marco Polo di Italo Calvino in *Le Città invisibili*, **mappe impercettibili e scacchiere illuminate della storia dell'altro**. L'esperienza religiosa appare come un invito ad assumere le contraddizioni della nostra esistenza⁴, al di là delle forme della religione istituzionale⁵.

«In queste condizioni la contaminazione cognitiva e del costume è una delle prassi alle quali possiamo, o forse, non possiamo non ricorrere: il senso, i sensi che ne nasceranno, se non altro performativamente, saranno

precari e più o meno ambigui e problematici; ma non per questo da giudicare e da vivere come puramente deficitari. I risvolti dell'incertezza, dell'incompiutezza, della polivalenza sono, dopo tutto, l'apertura alla novità e la sollecitazione alla creatività»⁶.

Volendo precisare taluni connotati del religioso postmoderno, ritengo utile soffermarmi sui seguenti:

La dimensione nomadica

L'ipertrofia del silenzio

L'aura emozionale

La sensibilità ecologica

Il senso dell'incertezza

Queste caratteristiche contengono ed esprimono, in modo assai specifico, la domanda di senso e di significati salvifici.

La condizione nomade

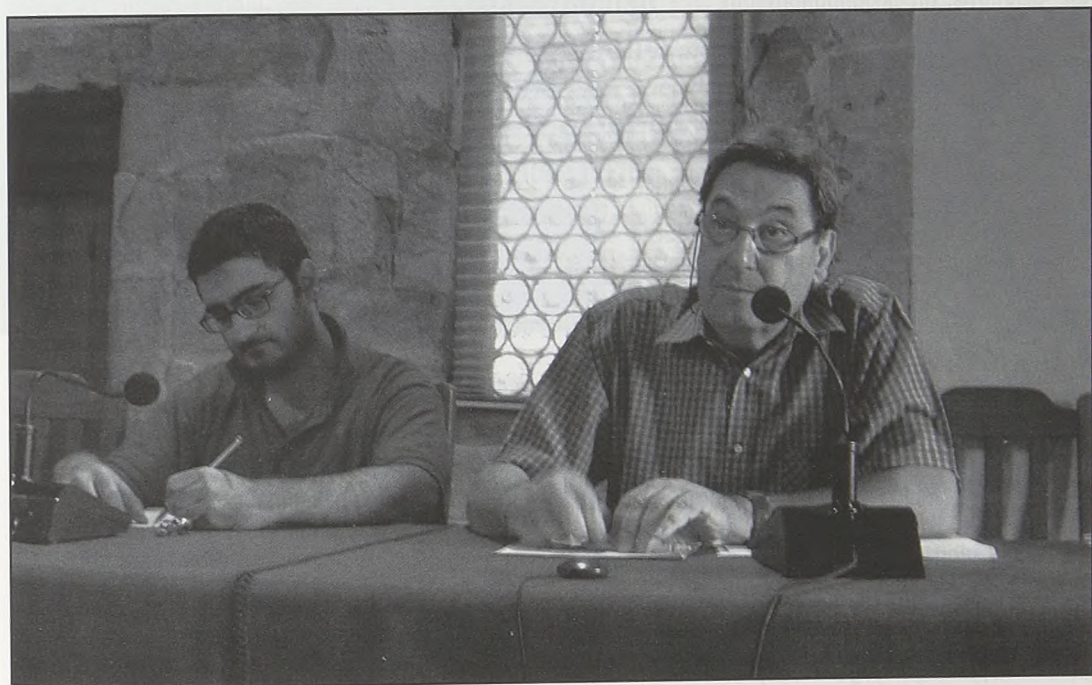
Ragioni e matrici di origine diversa contribuiscono a spiegare la condizione nomadica contemporanea. Il nomade contemporaneo non è il pellegrino medievale che ha il senso della strada, con gli occhi fissi alla "via lattea" che conduce al "*finis terrae*", come è il caso del pellegrino jacobeo destinato a Santiago di Compostela. «L'uomo nomade ha appreso dalla scienza la sua più alta lezione etica, cioè l'abolizione degli assoluti»⁷. La disaffezione nei confronti delle grandi narrazioni non significa abdicazione ad un orizzonte di senso quanto l'appropriazione di un orizzonte direttamente connessa a risvolti esperienziali. Il credente contemporaneo tende a prendere le distanze dall'idolo dell'identità personale che implica l'ancoraggio ad una forma definita alla quale affidarsi una volta per sempre. **C'è un'esigenza di sconfinamento**, di un ancoraggio all'*incognitum*, che fa dello spostamento una necessità, un rapporto continuo con un altrove come *topos* che non implichi compromessi, le trame, le costruzioni culturali connesse al linguaggio, alle costruzioni culturali fissate nel tempo per diventare liberi

dalle parole e dalle categorie che imprigionano nei compromessi semantici. C'è dunque un **nomadismo come esigenza di superamento e di rovesciamento degli schemi acquisiti con l'appartenenza**, sgombrando dai condizionamenti dell'esistente per un incontro nuovo con l'ineffabile, l'alterità.

L'ipertrofia del silenzio

C'è un nuovo profilo religioso contemporaneo che non coincide e non implica in alcun modo il *revival* della religione di chiesa o della teologia che non sia apofatica. Fra le sue caratteristiche c'è il rifiuto della chiacchiera, del ragionare, dei discorsi, del didascalico, privilegiando l'esperienzialità. Molta teologia è ritenuta priva di interesse perché avvolta dentro un linguaggio retorico,

astorico, ripiegato su se stessa e autoreferenziale. Gli stessi discorsi su silenzio, libertà, amore non contribuiscono a mettere in un rapporto personalizzante e vitale con l'alterità. Emerge infatti l'**esigenza di silenzio**⁸ emotivamente alimentato, a prescindere dalla struttura sillogistica e dalla comprensione razionale. Come si sa **il silenzio testimonia, non argomenta, non prova, non dimostra**. Il silenzio non è una serpe che il più piccolo rumore fa fuggire, è, piuttosto «un'aquila dalle forti ali che vola alta sullo strepito della terra, degli uomini e del vento»⁹. Peraltro già Pascal affermava che con la ragione si arriva, al massimo, a dimostrare l'esistenza di un primo principio che avrebbe prodotto un sentimento che non sprigiona alcuna forza al di là di parole consumate anche per la consolazione. In alcun modo avrebbe fatto incontrare il Dio di Abramo.



L'aura emozionale

Se c'è una bestemmia che grida vendetta al cospetto di Dio è una condotta, un gesto della religione senza alcuna capacità di innervarsi, di affabulare, di coinvolgere, di emozionare rispetto alla routine, rispetto alla logica del calcolo, del consumo, del previsto. Alla base di una diffusa "crisi del sacro" tradizionale sta la credenza persistente per cui il gesto liturgico si risolve in una manipolazione di oggetti sacramentali e in una "tecnica di grazia". Tutto ciò ha finito per produrre uno stato di malessere ed una forte allergia verso la ritualità liturgica. **Liturgia e mondo della vita sono, infatti, finiti per apparire sempre più separati.** La liturgia ha finito per produrre un assemblearismo, spesso, formale con l'uso frequente della parola gridata, adattata disinvoltamente alle varie circostanze, producendo sonorità con assenza di forza evocante i segni, gli incubi, la nostalgia di quanto non è più, il desiderio e il sogno possibile di quanto potrà essere, il già-non-ancora. Abbandonato lo splendore dell'antica pratica cerimoniale che aveva almeno il pregio di tentare di essere all'altezza della grandezza divina, oggi assistiamo nelle chiese a quel basso profilo della routine devozionale priva di bellezza e di splendore. I fedeli, dentro e fuori gli spazi ecclesiastici si trovano, non di rado, inseriti in **raduni di massa in bilico fra la rassegnazione del dovere e l'eccitazione di un estetismo di accatto.**

C'è una diffusa retorica di fronte alla solennità della vita e della morte, c'è una veicolazione di luoghi comuni di fronte alla indifferibile istanza di spezzare regole convenzionali del decoro, del primato dello spettacolo, della simulazione.

Il religioso contemporaneo predilige un approccio più immediato, più corporeo, gesti moltiplicatori di emotività.

Predilige una sorta di teologia in atto, rendendo la corporeità partecipe dell'avventura spirituale.

Una sensibilità ecologica

Fondamentale appare la tendenza volta a risituare l'individuo nella totalità e nella natura allacciando strette **connessioni fra persona e cosmo**, in un *continuum* energetico come parte integrante del tutto. Si tende a considerare il valore di una spiritualità cosmobiologica in cui l'uomo non è il tutto. Non ci può essere, del resto salvezza personale senza la salvezza dell'universo. Il rispetto della **sacralità del cosmo** comporta implicazioni etiche quali la rinuncia al consumo indiscriminato, la logica diffusa del profitto, optando per la solidarietà, condotte di vita in sintonia con una lettura della natura non dissociata dai destini dell'umanità. È l'espressione di una dimensione religiosa che non si rinchiude nel privato e che legge fenomeni della natura quali il buco dell'ozono, lo scioglimento dei ghiacciai, etc., non

meramente in termini tecnici ma dentro una percezione della natura unita alle sorti dell'umanità.

Dentro l'incerto

In modo singolare Bauman¹⁰ ha sottolineato il senso di **solitudine e di precarietà dell'uomo occidentale** e non servono a molto i tentativi dei governi di concentrare questa inquietudine sul solo tema della sicurezza personale. Diversamente, però, dal tipico soggetto moderno e metropolitano descritto da Simmel, l'abitatore della società globale non può permettersi la fuga nell'indifferenza. Nell'epoca della globalizzazione e della comunicazione ogni cultura tende ad abbandonare il

**L'incontro e la
convivenza pacifica
si realizzano solo
nel riconoscimento
dell'altro, senza
sottoporlo ad una
specie di
purificazione che lo
privi della sua
diversità**

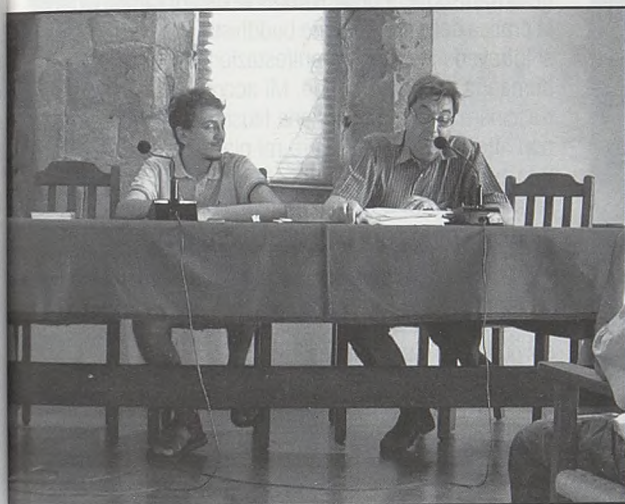
tradizionale modo di riproduzione autoreferenziale per entrare a confronto con le culture e i linguaggi diversi. **Ognuno si deve scoprire, al di là di tutto in viaggio nel tempo e nello spazio.** Ogni giorno occorre prendere coscienza del nostro essere viandante, nomade o pellegrino poco importa. La sfida da superare è come non cedere alla babilonia dei linguaggi e alla sopraffazione degli interessi particolari. Oggi non ha più senso parlare di "gabbia di acciaio" per definire la società post-industriale. Si è parlato di "gabbia di velluto" per tenere

piena dignità ad ogni differenza, ad ogni prospettiva religiosa, ma soprattutto porta allo stato di coscienza dell'irrelevanza delle stesse proprie convinzioni per uno sguardo meno protervo sul mondo e sull'altro.

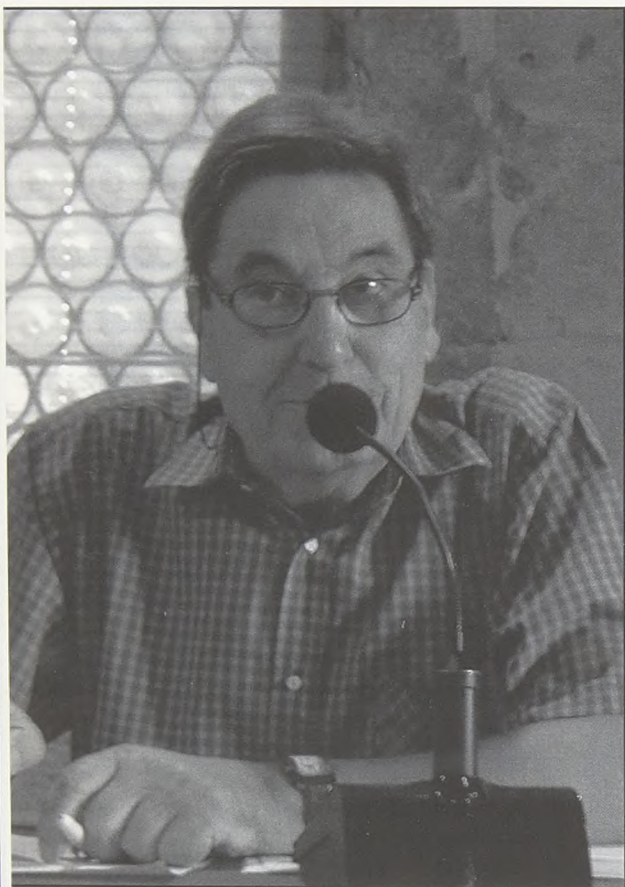
■ Ipotesi e scommesse del terzo millennio: l'opzione mistica

Se vogliamo creare le condizioni dell'incontro e della fraternità, non al di là delle nostre differenze ma con esse, se vogliamo costruire presupposti di una società pluralista, multietnica, multiculturale, multireligiosa, è necessario abbandonare la tentazione di potenza e di sopraffazione e rinunciare alla pretesa di sottomettere e governare l'umanità con le nostre regole. L'incontro e la convivenza pacifica si realizzano solo nel riconoscimento dell'altro, senza sottoporlo ad una specie di purificazione che lo privi della sua diversità. E questo è vero soprattutto per le religioni che fanno riferimento all'assoluto, al tutt'altro, immanente o trascendente che sia. In questo contesto la proposta troeltschiana consente di coagulare e dar corpo ad una prospettiva del religioso contemporaneo dall'opzione mistica.

L'opzione mistica è fortemente e laicamente contemplativa, si innesta sul grande filone della tradizione monastica senza però appartenere, di per sé, in maniera esclusiva, ad alcuna ideologia confessionale. In comune ha un linguaggio poetico e insieme realistico. Si pensi al problema dell'immaginario. Ciò che fonda l'immaginario è di tenere insieme il corpo e lo spirito. Non è un caso il ritornante riferimento alle immagini e ai simboli molto realistici e carnali della Bibbia, pensiamo alla simbologia nuziale del Cantico dei Cantici. Si recuperano pagine emblematiche come quelle della notte dei sensi, la notte della ragione usate dai mistici¹¹. Netto è il bisogno di forme liturgiche concrete a base di poesia e di forti suggestioni esistenziali. Una



insieme, in modo più sottile ed efficace, il sistema sociale. È un fatto che la diffusa esperienza dell'incertezza non significa il venir meno di una prospettiva e di un senso. Scoprire l'incertezza rende l'individuo meno sfrontatamente sicuro della propria unicità e della piena plausibilità. Il nuovo senso di irrilevanza spinge il credente ad una ricerca non ansiogena, a rivedere continuamente i propri schemi che risultano sempre imperfetti, a prendere coscienza dei continui compromessi che stipuliamo con noi stessi, con gli altri, con il mondo. Avvertire la propria irrilevanza significa anche **restituire**



poesia spesso strana a prima vista, questo cantare poesie inutili che sembrano non aver senso, fanno l'incanto della vita. **Immagini, parole, figure, simboli, canto e silenzio.** Altro è la profusione discorsiva, dove le parole si susseguono per accumulazione e lo spessore di significato implode nella più radicale insensatezza, altro è la canzone come un fiume denso di racconto, di pensieri, di ritmi e melodie, sorretta dall'ispirazione e da un alto senso etico. Immagini e simboli coniugati al drammatico

senso di solidarietà. In questo contesto l'estetica vuole la transizione dello spirituale e del sensibile in ogni stato della coscienza ed in ogni tratto dell'esperienza evitando da un lato la **deriva emozionale** che risolve la fede in un puro **sentimento consolatorio** e dall'altro la **deriva razionale** che fa della fede un fattore di **arida intransigenza**. Questo movimento può apparire, talora indulgere a domande di tipo vitalistico oppure autorealizzativo. Non sono da trascurare quei luoghi intermediari in seno ai quali non pochi riscoprono il gusto della narrazione e della parola mitica soprattutto tramite la pratica della meditazione buddhista. Più che il Tu divino si intravede in queste manifestazioni l'eco della propria domanda rivolta al mondo. Mi accorgo che questo può trascinare in una discussione filosofica e teologica a cui non intendo indulgere, però mi piace ricordare come in una pagina dedicata alla teologia di Bonhoeffer¹², I. Mancini scriva: «Può sembrare strano in questa teologia il fatto di postulare per l'uomo forte e adulto un Dio crocifisso e impotente. Già, ma è lui che si è rivelato così e poi questa è l'unica maniera di respingere ogni forma». Come chiamare e tradurre il profilo del Dio sconosciuto di cui parla Paolo agli ateniesi?

Il cammino non vuole approdare alla dogmatica, ma alla spiritualità, all'ecumenismo che permetta di vivere l'universale sia nella sua unità sia nella sua diversità in cui sia possibile, ad esempio, integrare e vivere i simboli e i miti delle religioni arcaiche e dell'India e condividere l'attesa di Israele, provare la pura trascendenza di Dio dell'Islam mistico.

All'interno della morfologia religiosa contemporanea, lo si deve ripetere, convivono spinte distinte. Nei confronti della stessa si manifestano posizioni sostanzialmente fondamentaliste nel senso che vengono rimosse o considerate minacciose tutti quegli atteggiamenti che pongono enfasi sull'autonomia e sulla libertà. Sulla scia delle riscoperte postmoderne dell'irrelevanza si colloca ad esempio il successo della religiosità di trance che se enfatizza la necessità di essere plasmati dallo spirito divino, riduce l'azione del soggetto.

■ Conclusione

Ognuno si deve scoprire, al di là di tutto, in viaggio nel tempo e nello spazio. Ogni giorno occorre prendere coscienza del nostro essere viandanti, del nostro essere nomadi, pellegrini. La sfida da superare è come non cedere alla Babilonia dei linguaggi e alla sopraffazione degli interessi particolari. Siamo davanti all'obbligo di una costante coscienza di **interrogarsi, di affinare gli strumenti, di essere più colti, di fare ricerca, di non avere la presunzione di essere depositari di verità.**

NOTE

¹ In altri scritti ho spiegato i tre tipi di formazione sociale:

arcaica-pre moderna, moderna e post-moderna con i relativi paradigmi cognitivi.

² Su questo cfr. E. Poulat, *L'Université devant la Mystique*, Paris, Salvator, 1999.

³ J. Beckford, *Religion and Advanced Industrial Society*, Umwim Hyman Ltd London, 1989, p. 170.

⁴ G. Crespi, *L'esperienza religiosa nell'età post-moderna*, Donzelli, Roma, 1997.

⁵ Si pensi in particolare a G. Vattimo, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996; S. Quinzio, *La croce e il nulla*, Adelphi, Milano, 1984; V. Vitiello, *Cristianesimo senza Redenzione*, Laterza, Roma-Bari, 1995. Le tre proposte hanno in comune una concezione dell'esperienza religiosa basata sul riconoscimento dei limiti radicali del sapere, sulla critica dell'autoritarismo della religione istituzionale nei suoi legami con la metafisica, sul fatto che il messaggio cristiano vada compreso all'interno della storia secolare e sull'esigenza di rivolgersi al testo evangelico attraverso un'interpretazione personale, a partire dalle condizioni concrete della nostra situazione socio-culturale.

⁶ N. Bosco, *Emergenze di fine millennio. Migrazioni e comunicazioni*, "Filosofia e teologia", 3/99 p. 429

⁷ P. Prini, *La condizione nomade nella natura in movimento* in E. Baccarini, *Il pensiero nomade. Per un'antropologia planetaria*, Cittadella, Assisi 1994, p. 3.

⁸ Cfr. A. Nesti, *Il silenzio come altrove. Paradigmi di un fenomeno religioso*, Roma. Borla, 1989.

⁹ M. Delbrel, *Noi, delle strade*, Gribaudi, Torino, 1969, p. 84.

¹⁰ cfr. Z. Bauman, *In search of politics*, Polity Press, London, 1999.

¹¹ J. Maritain, *Praticità di S. Giovanni della Croce*; J. Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Firenze 1983.

¹² *Resistenza e resa*, Bompiani, Milano 1969.

Indifferenza religiosa e testimonianza cristiana

di Adriano Fabris

■ La situazione

Viviamo oggi una situazione assai complessa, nella quale esperienze diverse, addirittura contraddittorie, costituiscono lo sfondo all'interno del quale si compie la vicenda cristiana. Dobbiamo comprendere, approfondire questo stato di cose, se vogliamo **vivere il momento presente** in modo adeguato, se vogliamo viverlo all'altezza della **vocazione cristiana**. Forse una riflessione filosofica, più precisamente un'indagine di filosofia della religione, può aiutarci a raggiungere questo scopo.

■ L'indifferenza

L'epoca attuale è caratterizzata dalla compresenza di due elementi all'apparenza contrastanti: da un lato, il ritorno sempre più marcato a forme religiose caratterizzate da intolleranza e intransigenza (l'esperienza del **fondamentalismo religioso**); dall'altro, l'emergere sempre più diffuso di un atteggiamento d'**indifferenza religiosa**. E proprio nell'indifferenza religiosa, come vedremo, può in generale essere rintracciato il tratto comune della situazione religiosa del presente. Vale quindi la pena di soffermarci su questo fenomeno.

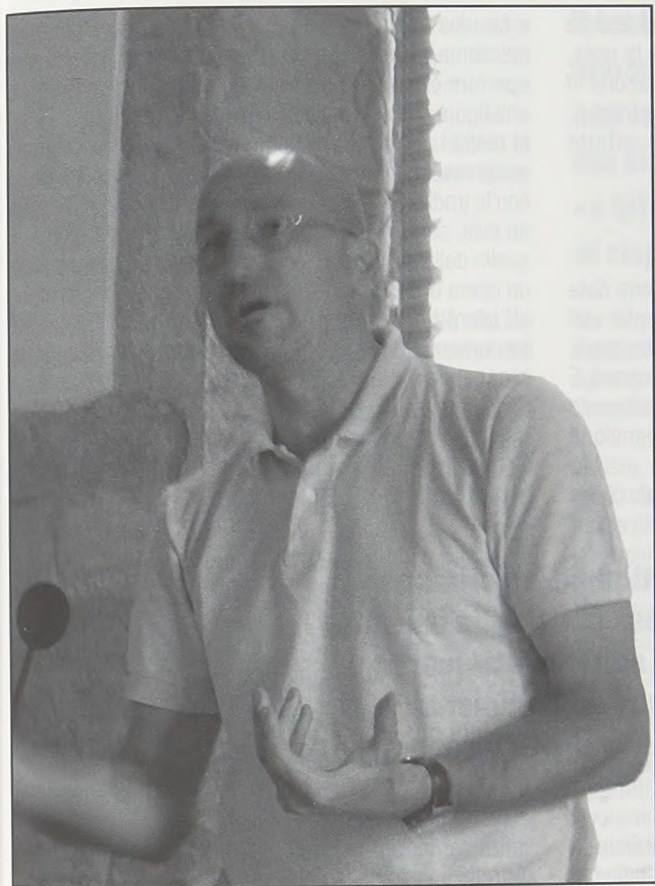
Sono tre soprattutto i modi, correlati fra loro, in cui l'indifferenza religiosa, schematicamente, viene a configurarsi. Anzitutto si tratta, immediatamente, dell'indifferenza di fronte all'alternativa fra un'opzione religiosa e un'opzione che non fa affatto riferimento a prospettive derivanti da una religione, comunque questa venga intesa. In altre parole, non viene più assunto un atteggiamento di contrapposizione a Dio e alle possibilità del Suo rivelarsi, come accadeva nelle forme classiche dell'ateismo. Si verifica piuttosto la mancanza di considerazione per ambedue queste possibilità alternative, perché rispetto ad esse pare ormai essersi verificata una caduta d'interesse.

In un'altra sua forma, poi, un tale atteggiamento di disinteresse e di distacco si manifesta come indifferenza

fra le diverse e possibili opzioni religiose, variamente determinate, nella persuasione che al «supermercato delle religioni» del mondo contemporaneo, di fronte all'ampia offerta di culti e riti compresenti almeno in Occidente, si possa scegliere fra «prodotti» religiosi che hanno comunque tutti una loro validità. Ciò che opera sullo sfondo di questa concezione è l'idea che una qualche religione, fra le molte disponibili, può essere assunta quando serve e che, tenendo conto di questa offerta uniformata, è possibile mescolare prospettive religiose diverse in una nuova unità, a seconda delle proprie esigenze soggettive. È ciò che accade nell'ambito del cosiddetto *New Age*. Qui non conta, insomma, la specificità di un particolare culto, ma il bisogno individuale a cui una particolare esperienza di tipo religioso sembra poter dare risposta.

Infine l'indifferenza religiosa può indicare quell'atteggiamento che – di fronte alle prescrizioni e ai valori proposti, secondo una gerarchia ben precisa, all'interno di una particolare confessione – non accoglie affatto tali prescrizioni in maniera incondizionata, non ne riconosce la disposizione gerarchica, ma li pone tutti sullo stesso piano, li considera modificabili a proprio piacimento e ritiene di poterli adattare, in maniera flessibile, alle situazioni concrete che di volta in volta si presentano. In ultima analisi, però, il giudice ultimo che deve decidere della legittimità di quest'applicazione dei principi incondizionati alla vita quotidiana è, ancora una volta, lo stesso individuo: colui, appunto, che può trarre benefici da una tale benevola flessibilità da lui stesso introdotta.

Se ci atteniamo a queste varie tipologie, incontriamo allora un'indifferenza che si configura secondo una triplice accezione: quella che riguarda il collegamento **fra il religioso e il non religioso**; quella che interviene nelle relazioni stesse **fra le differenti religioni**; quella che caratterizza, infine, i rapporti fra gli stessi valori che, pure, dovrebbero essere accettati da chi riconosce di **appartenere a una particolare religione**. E le conseguenze dei tre modi in cui l'indifferenza religiosa



**Anche alla base dei vari
fondamentalismi, infatti,
vi è un marcato atteggiamento
d'indifferenza**

instabili di sincretismo tra religioni e culture che risultano ben diverse tra loro. Nel terzo caso, infine, si rischia di perdere **la specificità che caratterizza l'atteggiamento individuale all'interno di un determinato contesto religioso**, favorendo in tal modo l'omologazione tra fedeli che intendono in modi differenti, e magari contrastanti, i dettami di una medesima confessione.

Ma anche queste precisazioni rischiano di farci restare alla superficie del problema. 'Indifferenza', infatti, è un termine equivoco. Ma lo è non solo per quanto abbiamo fin qui detto, bensì anche in un senso ulteriore e più profondo. Il concetto di 'indifferenza' – lo abbiamo già accennato – può indicare infatti sia la **manca di distinzioni**, sia **l'assenza di interesse**. Esso comporta insomma sia l'indistinzione che il disinteresse. Si tratta, nel primo caso, dell'indifferenza **in** qualcosa, nel secondo, dell'indifferenza **rispetto a** qualcosa.

oggi si presenta sono, a ben vedere, del tutto analoghe. Nel primo caso si rischia di perdere **la specificità dell'atteggiamento religioso in generale**, favorendo in tal modo la confusione, ad esempio, fra il pensare e l'agire che sono propri del credente e quelli che contraddistinguono piuttosto il non credente. Nel secondo caso si rischia invece di perdere **la specificità di un determinato atteggiamento religioso rispetto ad altri**, favorendo in tal modo l'insorgenza di forme

l'annullamento di un rapporto. Ecco dunque emergere, in questo annullamento, il tratto nichilistico dell'indifferenza. Ed il rapporto in questione subisce l'annullamento perché viene negato che vi possa essere una qualche diversità fra i termini che potrebbero entrare in rapporto. Perciò tutto risulta indistinto. Di fronte all'indistinto, d'altronde, non c'è nulla che mi possa attrarre, nulla che susciti il mio interesse. Io non sono più coinvolto, motivato. E tutto, allora, mi appare privo di

Indifferenza religiosa e testimonianza cristiana

senso. Appunto in questa prospettiva possono essere pensate esperienze e stati d'animo – come la noia, l'angoscia, lo stato di depressione – la cui trattazione in termini meramente psicologici, psicoterapeutici o, addirittura, psichiatrici rischia di essere affatto insufficiente.

■ I fondamentalismi

All'indifferenza, nell'epoca contemporanea, viene data una risposta radicale e intransigente da parte dei vari fondamentalismi religiosi. Anche in questo caso, però, dobbiamo capire che cosa caratterizza questi fenomeni. E soprattutto dobbiamo vedere se essi sono realmente qualcosa che si contrappone alla diffusa dimensione d'indifferenza.

Parlo di 'fondamentalismi' al plurale perché, come mostra Martin Riesebrodt¹, possono essere identificate due tipologie di tale fenomeno: quella «legalistico-letteralistica» e quella «carismatico-utopistica». La prima, potremmo dire, guarda al passato. La fonte alla quale essa si riferisce per dare un senso alla propria vita è un

testo sacro, ritenuto in senso letterale «parola di Dio». In quanto tale, questo testo non può essere interpretato, ma solamente accolto. A ciò che esso esprime sotto forma di precetti e di modelli di comportamento si deve ubbidienza. Il passato, insomma, grava sul presente e costringe alla sottomissione. Il credente è davvero, letteralmente, un «sottomesso» (*muslim*).

La seconda tipologia invece rimanda a un compimento escatologico, a una fine dei tempi che darà salvezza solo ai veri credenti. Essa dunque guarda al futuro. E di questo compimento è data garanzia, nel presente, da una guida che è chiamata ad annunciarlo e, in virtù del suo carisma,

a farsene annunciatore presso la comunità. **Ci si apre insomma ad una dimensione ulteriore:** ma questa apertura è possibile solo se ci si affida, nel presente, a una figura che è assimilabile a quella del profeta.

In realtà i due tipi di fondamentalismo non s'incontrano quasi mai in una forma pura, ma s'intrecciano fra loro e con le tradizioni religiose sulle quali s'innestano. Di fronte ad essi, comunque, l'indagine filosofica, a differenza di quella della sociologia, è chiamata non semplicemente a un'opera di descrizione, ma alla **ricerca di un «perché»**, all'identificazione di un fondamento. E questo fondamento, di nuovo, lo possiamo trovare nell'imporci, crescente nella nostra epoca, di un atteggiamento d'indifferenza.

Non deve sorprendere questa mia tesi: **anche alla base dei vari fondamentalismi, infatti, vi è un marcato atteggiamento d'indifferenza.** Si tratta di

un'indifferenza che si manifesta non già nei confronti delle varie esperienze religiose – tutte poste sullo stesso piano, come abbiamo visto, nell'odierno «supermercato delle religioni» –, bensì tanto rispetto a coloro che risultano estranei, «infedeli», e che dunque

senza particolari problemi possono essere combattuti e distrutti, quanto riguardo ai precetti che vengono imposti e, in ultima analisi, nei confronti di quello stesso Dio che li rivela. Infatti, se ciò che conta è solamente l'obbedienza, l'adesione alla lettera del testo sacro o alle parole della guida spirituale, diventa assolutamente irrilevante tutto il resto: la comprensione di questo testo e di queste parole, la possibilità di un rapporto autentico con altre culture e altre religioni, il senso della rivelazione di Dio all'uomo.

Tutto ciò, dunque, ricade nell'indifferenza. Per il fondamentalista – nel caso sia chiamato a sottoporsi senza domande a ciò che esternamente gli viene imposto

**Il testimone è testimone
di qualcosa che risulta assente,
e che soltanto attraverso
la sua testimonianza
può giungere a riproporsi**

– l'unica cosa importante è l'ubbidienza. Che introduce certamente una distinzione fra ciò che va fatto e ciò che non va fatto, ma – in quanto non dà il perché, non fornisce il **senso** di queste azioni – finisce per appiattire tutto su di uno stesso piano. È questa, in ultima analisi, la prospettiva d'indifferenza che si annuncia anche nei fondamentalismi.

■ La testimonianza

Di fronte a una tale situazione s'impongono alcune **domande decisive**. Anzitutto dobbiamo chiederci che cosa vuol dire 'credere' all'interno di questo variegato e complesso contesto. Dobbiamo precisare in che modo bisogna intendere e in che modo possiamo vivere la fede cristiana, volendo evitare sia gli esiti del fondamentalismo, sia i pericoli dell'indifferenza. Ed è necessario altresì chiarire come il cristiano si può oggi confrontare con questi fenomeni. In altre parole va stabilito com'è possibile il recupero di un coinvolgimento di senso forte, decisivo, in risposta a un'indifferenza comunque declinata.

La mia possibile indicazione di risposta rimanda a un'esperienza antica, fondante all'interno del cristianesimo: **l'esperienza della testimonianza**. Debbo subito dire, però, che ho qualche imbarazzo a introdurre qui un concetto centrale come quello di 'testimonianza'. Infatti, come molte parole entrate ormai nel gergo di una comunità, anche questo termine, all'interno di quel discorso che può ricorrere in una dimensione cristiana, rischia di perdere valore e funzione, nonostante numerosi e importanti tentativi di prendere sul serio ciò che esso esprime. Di testimonianza, infatti, si sente parlare sovente: ma forse il termine non ci dice più nulla. E tuttavia, ciò nonostante, ritengo che una riflessione su questa nozione, assunta come uno degli elementi fondamentali del cristianesimo, sia in grado di fornire un'interpretazione della fede capace di aprire al pensiero e alla prassi del cristiano orizzonti più consoni alle urgenze del presente.

**Il testimone, se è veramente tale,
non si sostituisce a questa assenza,
non la riempie della sua presenza
ma si colloca, per così dire,
«a lato» di essa, al fine
di rispettarla e di salvaguardarla**

Ma a questo scopo dobbiamo chiarire anzitutto il significato del vocabolo. **Chi è il testimone?** In che modo egli può essere riconosciuto?

Cinque sono, principalmente, i suoi tratti caratteristici. Testimone è anzitutto il testimone «oculare», colui che assiste, cioè, a un determinato evento. Il suo «vedere», però, non va affatto inteso in un senso letterale. Esso indica piuttosto il fatto che il testimone è stato coinvolto in un'esperienza immediata, diretta, ed è appunto di essa – e di un tale esserne coinvolto in prima persona – che egli rende testimonianza.

Tuttavia, il semplice fatto di aver visto, di aver avuto un'esperienza particolare, non è sufficiente per fare di qualcuno, davvero, il «testimone» di qualcosa. Per essere tale, infatti, **il testimone dev'essere in grado di attestare ciò a cui ha assistito**, deve poterne rendere, appunto, effettiva testimonianza. E in che modo ciò avviene? Attraverso la **mediazione della parola**. Il testimone rende testimonianza dicendo, o ri-dicendo, ciò di cui ha fatto esperienza. La parola, il linguaggio inteso in una particolare accezione, è il medio in cui la testimonianza si attua.

Di nuovo, però, anche questo non basta. Infatti, perché la sua testimonianza sia accettata, sia considerata «probante», il testimone dev'essere «credibile». Giacché ciò che egli ha sperimentato, talvolta così intensamente, adesso non c'è più. Il testimone è testimone di qualcosa che risulta assente, e che soltanto attraverso la sua testimonianza può giungere a riproporsi. Egli è, potremmo dire, il custode di un *testamentum*. Ecco

**Credere oggi significa
affrontare consapevolmente
la sfida dell'indifferenza;
significa rendere visibile e attuale
il fatto che vi è un senso per le cose,
per il mondo, per noi stessi**



perché non è possibile andare a verificare quello che dice. Siamo dunque rinviati, inevitabilmente, alla singolarità del testimone e alla particolarità del modo in cui egli rende, concretamente, la sua testimonianza. Il testimone, in altre parole, finisce inevitabilmente per subordinare ciò che dice al fatto che **è lui** a dirlo, e così ne risulta appunto **responsabile, in prima persona**.

Una tale responsabilità, d'altronde, è pesante da sopportare. Vi è sempre la tentazione di condividerla con altri, sgravandosi pertanto dalle proprie insicurezze. E dunque, per rafforzare la propria testimonianza, il testimone può chiamare a testimoniare anche altri testimoni, oppure può interpretare già da sé quanto attesta, riportandolo a dottrine consolidate, o infine può invocare a suo sostegno, addirittura, una garanzia divina. L'indagine sulla credibilità del testimone, perciò, può richiedere altre testimonianze, che ripropongono comunque la stessa «logica» testimoniale in precedenza delineata.

Dobbiamo allora chiederci — se è vero che il testimone è «traccia parlante» di un'assenza, segno di ciò che ora non si ripropone più — in che modo, propriamente, viene a realizzarsi il suo rapporto con essa. Poco sopra abbiamo infatti rilevato come **ogni testimonianza faccia segno verso uno spazio che è rimasto vuoto**, e come ciò avvenga a partire dal punto di vista e dall'assunzione di responsabilità che costituiscono il testimone in quanto tale. Proprio per questi motivi possiamo dire che il testimone, se è veramente tale, non si sostituisce a questa assenza, non la riempie della sua presenza (come fin troppo spesso accade, ad esempio, nel caso di chi è

chiamato a testimoniare oggi nei processi). Egli invece si colloca, per così dire, «a lato» di essa, al fine di rispettarla e di salvaguardarla (salvaguardando in tal modo anche la propria funzione di testimone). Per lui tale assenza è in realtà piena di significato, perché del suo significato e dei suoi contenuti egli ha fatto esperienza, da essi è stato coinvolto, e di ciò, ora, è chiamato appunto ad essere la memoria. **Il testimone, in altri termini, deve custodire il vuoto di oggi alla luce della pienezza che ha sperimentato in passato:** il suo compito è dunque quello di elaborare tale memoria, di esserne l'interprete e di renderla comunicabile attraverso i suoi atti. Il testimone, insomma, è colui che incarna il senso che gli viene offerto, e che lo realizza nelle sue parole e nei suoi atti, divenendo così, a sua volta, punto di riferimento capace di donare senso.

■ Credere, oggi

Ritengo che siano evidenti le possibilità di applicazione di questa griglia costituita dalla nozione di testimonianza all'ambito dell'annuncio, della diffusione e dell'attuazione del messaggio cristiano, e soprattutto nell'ottica di un rigetto della cultura dell'indifferenza. Da tale punto di vista, a ben vedere, è soprattutto la dottrina cristologica quella che viene ad essere recuperata, chiamando alla **sequela**. È indubbio infatti che, all'interno della prospettiva cristiana, **la figura di Gesù può essere letta, nell'interezza della sua vicenda, come la figura di un testimone:** di colui, cioè, che propone in prima persona un messaggio di salvezza, un buon annuncio, che si fa

carico di sostenere la verità di esso (anzi, che è questa verità), che se ne assume la responsabilità anche di fronte alle varie istanze alle quali è chiamato a rispondere, e che si espone fino in fondo, nella sua passione, fino alla morte in croce. Di questa radicale esposizione, appunto, il crocifisso stesso è il simbolo paradossale, e perciò scandaloso.

Non solo: lo stesso costituirsi della comunità dei discepoli come comunità cristiana si compie in virtù dell'attivazione di una **catena testimoniale**. L'ultima cena può infatti essere letta non solamente come la rappresentazione stessa di una testimonianza autentica, cioè come l'attuarsi di quella **condivisione di sé** per cui il sé si fa consumabile e assimilabile concretamente da

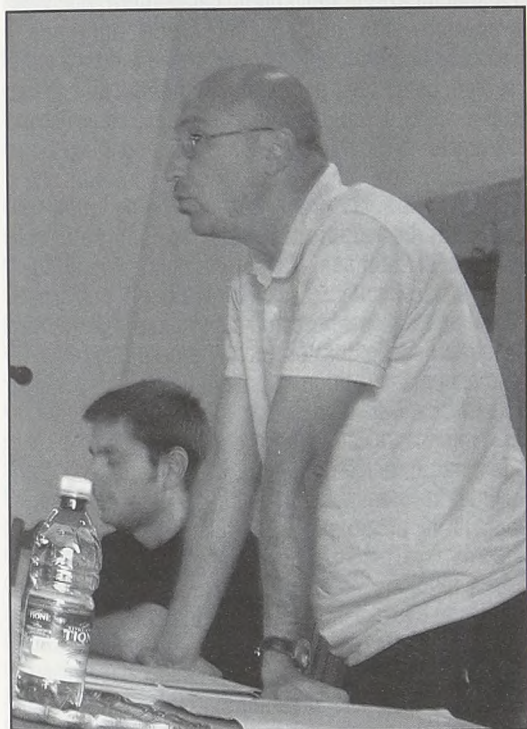
altri, ma anche nei termini, appunto, di un vero e proprio *testamentum*, rispetto al quale chiunque si riconosca cristiano deve confermarsi come tale proprio assumendo l'atteggiamento del testimone.

Attraverso letture di questo tipo, insomma, il «nuovo Testamento» può davvero esser letto, appunto come un *testamentum*: come l'attestazione – mediata attraverso la prassi della scrittura – della testimonianza di Gesù e di quella (che risulta, per così dire, di «secondo grado» rispetto ad essa) dei suoi discepoli. In tal modo, accanto a un **Evangelo della testimonianza** (nel senso soggettivo di questo genitivo) si delinea una Chiesa che si costituisce anch'essa secondo una catena testimoniale, e che s'annuncia propriamente come una **Chiesa di testimoni**.

Questa comunità è quanto di più lontano vi possa essere dalla prospettiva del fondamentalismo. Giacché il testimone non è affatto indifferente, ma risulta aperto a quanto dall'altro può provenire; non è affatto sottomesso, ma resta anzitutto libero di **accogliere la chiamata e di costruire a partire da essa la sua vita**; non s'arrende di fronte all'insensatezza, ma assume responsabilmente la questione del senso ed è capace di condividere con gli altri la risposta che lui ne dà. Credere oggi significa allora affrontare consapevolmente la sfida dell'indifferenza; significa rendere visibile e attuale il fatto che vi è un senso per le cose, per il mondo, per noi stessi; significa riconoscere che questo stesso senso è aperto dalla fede. E questa è una fede che va comunicata (cioè resa comune), sperimentata e trasmessa di generazione in generazione, attingendo così, **veramente**, a una **dimensione autentica del tempo**: il tempo dell'attesa e della speranza, quel tempo – il nostro – che risulta sospeso tra il «già» e il «non ancora».

NOTE

¹ Si veda M. Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der "Kampf der Kulturen"*, Beck, München 2001, pp. 54, sgg.



Credere oggi

di Ignazio Sanna

■ Premessa

La chiave di lettura di questi nostri incontri è offerta da due affermazioni di Davide Maria Turoldo: «Prima credere, poi esistere»; «La fine della mia ragione è il principio del mio credere» (Cf D.M. Turoldo, *Diario dell'anima*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003).

La prima di queste due affermazioni: «prima credere, poi esistere» non è una tesi fondamentalista, come può apparire a prima vista. Essa mette in evidenza, invece, una realtà elementare che è stata richiamata anche da Giovanni Paolo II, quando, nell'enciclica *Fides et Ratio*, ha scritto che «L'uomo, essere che cerca la verità, è dunque anche colui che vive di credenza» (n. 31). In effetti, **l'uomo è un essere fondamentalmente dipendente dagli altri**, e si può dire che tutta la sua vita, direttamente o indirettamente, sia costellata da atti di credenza. Per esempio, il bambino prima crede che i suoi genitori sono veramente tali, e poi crede a tutto quello che i genitori gli dicono sull'esistenza delle cose. Quando cresce, crede a tutto quello che gli insegnanti della scuola gli raccontano ed insegnano. Infine, lungo il corso della vita, crede a tutto quello che i mezzi di comunicazione, a diversi livelli, gli descrivono. Di fatto è sempre il dato creduto il punto di partenza dal quale procedere per una eventuale prova documentale o sperimentale di quanto è stato creduto in prima istanza. In ultima analisi, asserire «prima credere e poi esistere» significa soprattutto asserire che **esiste un rapporto stretto tra fede e vita**, significa ammettere che la fede si traduce in una testimonianza di vita, e che la vita si traduce in un atteggiamento di fede.

La seconda affermazione: «la fine della mia ragione è il principio del mio credere» non intende certamente stabilire un'opposizione tra fede e ragione, bensì intende rilevare la necessaria compresenza nella vita e nel pensiero dell'uomo delle ben note "due ali" che lo aiutano a vivere, a capire, a giudicare, a fare progetti: «la fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano

La fede e la ragione vanno sempre di pari passo, senza che una renda superflua l'altra, ma con l'integrazione dell'una e dell'altra

s'innalza verso la contemplazione della verità» (*FR*, preambolo). La fede e la ragione, dunque, vanno sempre di pari passo, senza che una renda superflua l'altra, ma con l'integrazione dell'una e dell'altra.

La specificazione dell'"oggi" del credere, poi, vuole ammettere che l'uomo che crede oggi non è necessariamente lo stesso uomo che credeva ieri. Il credere, come tale, per esempio, implica un rapporto stabile, saldo, duraturo. È una fedeltà a Dio come risposta alla fedeltà di Dio. Ma oggi la mentalità contemporanea concepisce solo rapporti corti, precari, insicuri, che si chiamano magari "connessioni", come quelle del computer. **Le relazioni umane spesso sono solo virtuali** (Z. Baumann). Come una connessione si può sempre disconnettere, così una relazione si può sempre interrompere. Come nel computer si può sempre cliccare cancella, quando qualcosa non interessa più, così nelle relazioni umane si può sempre rimuovere un'esperienza negativa, cancellare un ricordo sgradito. È in atto, quindi, una profonda trasformazione oggi nel soggetto che crede e che ragiona. Viene messa in pericolo addirittura l'esperienza elementare, cioè l'esperienza della propria soggettività, del proprio essere uomo. Oggi si esaspera l'affermazione di Nietzsche: «l'uomo è qualcosa che deve essere superato», che corrisponde ad affermare che il soggetto deve essere abbandonato (Cf A. Scola, *L'esperienza elementare*, Marietti, Genova 2003).

I nostri incontri, allora, seguiranno la scansione di tre momenti. In un primo momento presento l'**oggi, come**

nella foto
Ignazio Sanna

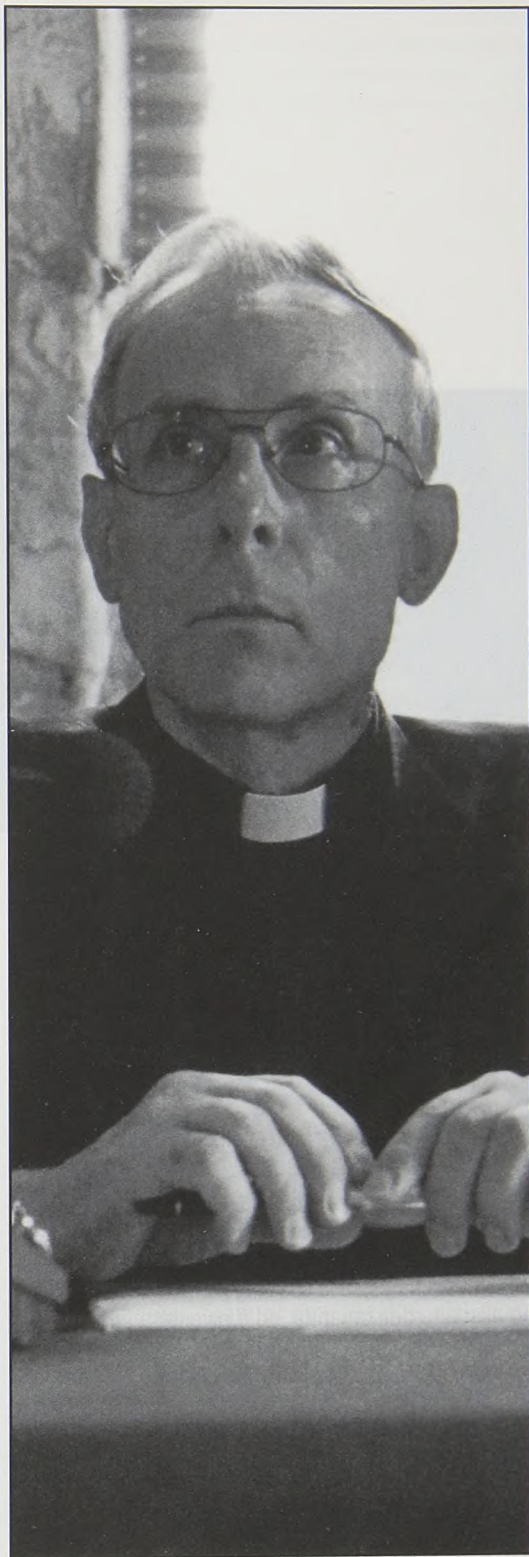
ostacolo ed opportunità della fede. Non l'oggi per l'oggi, secondo un'esposizione sociologica o fenomenologica della situazione culturale contemporanea, ma l'oggi che ha prodotto la questione antropologica e di conseguenza costituisce una sfida ed una nuova opportunità per il soggetto che crede. In un secondo momento propongo alcune tesi sul **metodo di credere oggi**, che è certamente condizionato dal contesto. La fede in Gesù di Nazareth, infatti, non dispensa mai dalla decifrazione dei segni dei tempi. Il cristiano è nel mondo e nel mondo deve trovare la via della fede. In un terzo momento delinea una possibile **fisionomia del credente**, come colui che accoglie il disegno di Dio, rivelatogli dall'evento di Cristo, vissuto e realizzato nella comunità della Chiesa.

■ La questione antropologica oggi: sfide ed opportunità per la fede cristiana

Le domande

La prima domanda è una domanda di identità. In un'epoca di pluralismo distruttivo dei mondi religiosi e culturali, essa risponde all'esigenza fondamentale di sapere chi si sia: **chi sono?** Questa identità è messa in pericolo anzitutto, in senso verticale, da una prima forma di pluralismo: quello *dell'indifferenza*. L'antropologia cristiana ha sempre rappresentato la concezione dell'uomo come immagine di Dio, come il tu di un Dio personale, e questa rappresentazione ha ancora oggi tutta la sua validità teoretica e valenza pedagogico-pastorale.

Dio è l'archetipo in cui rispecchiarsi e configurarsi, in cui trovare il senso della vita e della morte, della buona e della cattiva sorte, del presente e del futuro. Oggi, tuttavia, questa visione antropologica si deve confrontare con un'epoca nella quale Dio va progressivamente perdendo la sua dimensione personale, la sua centralità della storia, la sua unicità di ispirazione dei processi di liberazione e di salvezza. Il concetto di onnipotenza divina si è indebolito di fronte all'atrocità dei mali del mondo ed al dramma





**Solo quando
ci si guarda negli occhi
si cessa di essere
gli uni per gli altri
degli oggetti e delle cose
e si diventa
persone viventi**

inspiegabile dei tanti santuari della sofferenza innocente. I salvatori si sono moltiplicati e, moltiplicandosi, si sono relativizzati e condizionati a vicenda. La stessa persona di Gesù Cristo ha perso la sua singolarità di salvatore unico ed assoluto dell'umanità, ed è diventata uno dei tanti liberatori e salvatori o uno dei maestri di morale del genere umano. Essa, nella sua pienezza profetica di umanità, non è più lo specchio nel quale l'uomo possa contemplare e ritrovare la sua identità.

La conseguenza più grave di questo indebolimento del concetto di Dio è l'indebolimento del concetto dell'uomo. L'io umano, perduta l'autonomia e la consistenza della

sfera interiore della coscienza che tradizionalmente lo rapportava a Dio, e rescisso il suo rapporto con l'Assoluto, è diventato facile preda di altri uomini di potere e di sapere, che hanno colonizzato la sua coscienza. Se si poteva dire che la modernità era costruita in acciaio e cemento e, di conseguenza, permetteva la formazione di una forte soggettività, oggi si deve riconoscere che la postmodernità è costruita in plastica biodegradabile ed espone questa soggettività ad ogni possibile deformazione (Cf R. Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano 2002, 262). **Nella società della postmodernità si assiste quasi inermi alla patologia e alla "rottamazione" dell'io, dissolto in mille maschere, simulacri, manichini** (ivi, 254-257). Con la perdita della fede in Dio, invece di non credere più a nulla, si crede a tutto. Ma se si crede a tutto, niente è credibile in assoluto, e non esistono più modelli o immagini di riferimento pedagogico ed esistenziale vincolanti. È proprio vero che quando si eclissa Dio spuntano gli idoli, la religiosità diventa superstizione, l'uomo smarrisce il senso della sua dignità. Solo quando ci si guarda negli occhi, infatti, si cessa di essere gli uni per gli altri degli oggetti e delle cose e si diventa persone viventi. Gli occhi di Dio

L'origine trascendente dell'uomo, la sua creaturalità che fa riferimento a Dio creatore è messa in pericolo da una concezione puramente materialistica o scienista della natura dell'uomo

trasformano ogni essere vivente in una persona. Gli occhi dell'uomo, invece, considerano una persona solo come un semplice essere vivente. Il pluralismo dell'indifferenza religiosa porta inevitabilmente ad un relativismo etico, ad un soggettivismo gnoseologico, ad un individualismo religioso, nell'illusione che in definitiva sia possibile una credenza senza appartenenza (Cf *Fides et Ratio*, 5). Non sono pochi oggi coloro che temono che ogni forma di istituzione uccida la libertà e mortifichi la profezia. Per costoro, il tempio della coscienza, sempre più sacralizzato, può fare a meno dell'istituzione ecclesiastica, sempre più contestata.

La stessa identità è messa in pericolo, in senso orizzontale, **da una seconda forma di pluralismo: quello delle differenze**. Questa forma di pluralismo è prodotta dalla globalizzazione, che ha cambiato la concezione dello spazio e del tempo, ampliando il primo e riducendo il secondo, ed ha trasformato le comunità umane in società multietniche e multireligiose. Ieri, le distanze geografiche facevano convivere pacificamente le differenze di cultura, di religione, di etnia. Il poeta americano Robert Frost diceva ironicamente che buone staccionate fanno buoni vicini. Oggi, la globalizzazione ha fatto cadere queste staccionate, e questo fatto, in sé, è molto positivo. Lo straniero, l'altro non è più uno oltre i nostri confini e con il quale tutt'al più ci confrontiamo per avere conferma di noi stessi. Lo straniero ora ci raggiunge, è lo straniero tra noi, e questo cambia tutto. Cambiano sentimenti e forme di appartenenza, processi di costruzione dell'identità e del riconoscimento, modi e regole della cittadinanza, rapporto con la memoria e la cultura. La conseguente riduzione delle distanze di protezione, prodotta dai processi di immigrazione e dal

pendolarismo culturale, costringe alla convivenza persone di diversa cultura, di diversa religione, di diversa etnia. La convivenza, oltre che occasione di arricchimento culturale, di creazione di rapporti di solidarietà, di allargamento di orizzonti sociali, diventa spesso confronto-scontro di convinzioni religiose e politiche, confronto-scontro di modelli e paradigmi di civiltà. Con le distanze lunghe, gli altri erano "prossimo". Con le distanze ravvicinate, gli altri diventano concorrenti. **Il villaggio globale ha aumentato senz'altro la conoscenza fra i popoli, ma ha anche prodotto caricature e fatto danni, perché ha messo in circolo l'ignoranza dei pregiudizi e la stupidità dei luoghi comuni.** (Il tuo Cristo è ebreo; la tua auto è giapponese; la tua pizza è italiana; la tua democrazia è greca; il tuo caffè è brasiliano; la tua vacanza è turca; i tuoi numeri sono arabi; la tua scrittura è latina; e il tuo prossimo è solo uno straniero)?

I paradigmi di riferimento che ha sviluppato la modernità occidentale sono sostanzialmente quello dell'individualizzazione, secondo cui l'io emerge nella sua autonomia e personalità per differenza, confronto e competizione dall'altro, affermando se stesso e i suoi diritti; e quello di popolo, nell'accezione forte di corpo politico integrale, fonte di ogni identità, dal quale escludere ed espungere quella quota debole costituita dai miserabili e bisognosi, dai diversi, dai vinti. Ebbene, i fattori come lo straniero tra noi, le migrazioni e l'interdipendenza globale minano alla radice questi paradigmi e portano forti sollecitazioni alla nostra cultura e alle nostre pratiche dei diritti. Essi chiedono di **ripensare e percorrere nuovi cammini di iniziazione**, di abilitazione alla dignità dell'appartenenza del singolo

nella foto

padre Emanuele Bargellini, priore Generale dei Camaldolesi
con don Bruno Stenco, direttore dell'Ufficio Nazionale per l'educazione,
la scuola e l'università della Conferenza Episcopale Italiana

all'umano. Questi ed altri fattori hanno condotto alla crisi di identità del soggetto occidentale ed hanno fatto diventare un problema l'emergenza dell'"altro". L'altro che viene da fuori, da un altro orizzonte di senso, smaschera l'incredibile fragilità dell'io e subito viene percepito come minaccia, come intruso, per un'identità che tende a comprimersi in sé fino a non riconoscersi più, estranea a se stessa.

Relativamente alla necessità di integrazione tra diverse culture e diverse appartenenze religiose, a mio parere, non sembra ci sia possibilità di compromesso tra le nozioni occidentali di libertà religiosa e diritti individuali, e l'idea fondamentalista per la quale solo l'Islam ha la chiave dell'ordine del mondo. Per questo, molti fondamentalisti credono legittimo instaurare quest'ordine con qualsiasi mezzo. Fino a quando la maggioranza dei mussulmani soccomberà alla minoranza fondamentalista, lo "scontro di civiltà", anche se non la loro guerra, è destinato ad intensificarsi. D'altra parte, il mondo mussulmano dovrebbe conoscere qualcosa di simile al Concilio Vaticano II della Chiesa

cattolica, che gli permetta di uscire da un certo immobilismo culturale ed instaurare sia una vera relazione tra fede islamica e le altre religioni, sia un fecondo dialogo tra le verità della fede e le istanze della modernità.

Una seconda domanda è una domanda di trascendenza. In un'epoca di umanitarismo secolarizzato, di antropologie materialiste del comunismo e del consumismo, che negano la dimensione spirituale della vita e propongono miraggi di felicità e di benessere con ideologie alienanti e mistificanti (Cf *Centesimus annus*, 29; 41), essa risponde all'esigenza fondamentale di sapere da dove si venga: **da dove vengo?** L'origine trascendente dell'uomo, la sua creaturalità che fa riferimento a Dio creatore è messa in pericolo da una concezione puramente materialistica o scienziata della natura dell'uomo.

Per un verso, l'illuminismo economico ha promosso la logica del mercato, che, con la sua mano invisibile, ha mercificato tutti i rapporti sociali e anche la stessa natura



dell'uomo. La logica mercantile contribuisce ad annullare la fondamentale "differenza antropologica", che è alla base della verità cristiana per cui l'uomo è «l'unica creatura che Dio ha voluto per se stessa» (GS, 24). Già Kant (1724-1804) aveva messo in risalto questa differenza quando nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1982, 133) affermava che: «Nel regno dei fini tutto ha un prezzo o una dignità. Ciò che ha un prezzo può essere sostituito anche da un qualcosa di equivalente; ciò che ha dignità, invece, si eleva sopra ogni prezzo, e non consente un equivalente». Sulla sponda opposta si trova Thomas Hobbes (1588-1679), che, nel 1651, aveva scritto: «Il valore o pregio di un uomo è, come in tutte le altre cose, il suo prezzo, vale a dire quanto si darebbe per l'uso del suo potere; non è perciò una cosa assoluta, ma dipendente dal bisogno e dal giudizio altrui. Un abile condottiero ha un prezzo in tempo di guerra, presente o imminente, ma non così in pace. Un giudice dotto e incorruttibile ha molto pregio in tempo di pace, ma non altrettanto in guerra. E come in altre cose, così negli uomini non è il venditore, ma il compratore a determinare il prezzo» (Th. Hobbes, *Leviathan*, La Nuova Italia, Firenze 1976, 84). Per Hobbes, quindi, per un verso, ciò che determina le relazioni di valore nelle quali la singola persona è inserita, è l'universo concettuale del mercato, ossia l'offerta e la domanda, e, per l'altro verso, ciò che dà significato all'essere umano è qualcosa che appartiene al mondo oggettuale che, nelle sue determinazioni di valore, non colloca mai la persona umana in una posizione particolare. La dotazione di senso la persona non la porta in sé in quanto essere umano, ma in quanto le viene attribuita dagli altri. In questo modo la dignità non è altro che un valore pubblico che lo stato ha conferito al singolo individuo: «Il pregio pubblico di un uomo, che è il valore attribuitogli dallo stato, è ciò che gli uomini chiamano comunemente dignità. Questo suo valore è significato dallo stato con cariche di comando, di giurisdizione, di pubblici impieghi, o con i nomi e i titoli introdotti per la distinzione di tale valore.» (ivi, 85) Onore e dignità

Non basta essere religiosi per essere cristiani, anche se l'essere cristiani porta ad essere religiosi

spettano solo a chi ha il potere. **Onorandoci e stimandoci diamo valore alla struttura del potere in cui il singolo individuo è integrato.** «La manifestazione del valore che noi ci attribuiamo l'un l'altro è quel che viene comunemente chiamato onorare o disonorare. Valutare un uomo a un alto prezzo, è onorarlo, ad un basso prezzo, disonorarlo. Ma alto e basso, in questo caso, si devono intendere riferiti, come termine di paragone, al prezzo che ciascuno attribuisce a se stesso» (ivi, 84). Quindi, ciò che non ammette un equivalente, come la dignità dell'uomo, non può essere compensato con qualcos'altro, non è interscambiabile, al contrario di tutto ciò che ha un prezzo. **La dignità dell'uomo non è soprattutto compatibile con il mercato totale**, che, brevettando le parti del corpo umano, espande la forza dei forti e la debolezza dei deboli. Ormai, la brevettazione è diventata possibile non solo per cose che riguardano la vita, ma per la vita stessa. Una parte costitutiva isolata del corpo umano viene considerata una invenzione brevettabile, solo perché essa può essere sfruttata commercialmente. Ma la vita in quanto tale non è una invenzione. Quello che si può inventare sono le procedure e le applicazioni. Quel che non si può inventare, invece, e su cui non si può neppure rivendicare alcun privilegio, è la vita in quanto tale.

La logica del mercato perseguita dalla razionalità strumentale, in pratica, ha promosso **l'antropologia dell'avere**, che è alla base dell'uomo degli affari, ed ha penalizzato **l'antropologia dell'essere**, che è alla base dell'uomo dei principi. Ha mercificato la trascendenza degli ideali e dei costumi, perché ha reso tutto mercantile

nella foto
Donatella Falzetta, vicepresidente nazionale della F.U.C.I.
con i monaci Sandro e Ugo

e valuta anche i sentimenti dell'anima secondo la logica dei costi e ricavi. Una domanda molto banale ma molto comune che, consciamente o inconsciamente, molto spesso accompagna il ricevimento di un regalo, è quella che vuole conoscere quanto quest'ultimo sia costato, perché si ritiene, di solito, che il prezzo del dono determini l'importanza della cosa donata.

Per un altro verso, l'illuminismo tecnologico-scientista, subentrato a quello filosofico, presenta una visione riduzionista dell'uomo, riducendolo a materia, la materia prima più preziosa. In base al riduzionismo scientifico, la

biologia prevale sulla biografia. La prima attesta un dato della natura umana, che, come tale, è la stessa in tutti quanti gli uomini. La seconda racconta la storia di una libertà, che è la proprietà della persona, e nessuna persona è uguale ad un'altra persona. In una società della dittatura dei geni, nella quale il riduzionismo scientifico è diventato riduzionismo antropologico, e le tecnologie della vita hanno cambiato il significato degli eventi naturali dell'esistenza, **l'uomo viene considerato sempre più frequentemente come una riserva d'organi**, un essere modulare che può essere smontato e rimontato, un organismo cibernetico, un soggetto

tecno-uomo, un prodotto che si può acquistare al supermercato dei geni, dove si possono comprare i geni degli occhi azzurri o quelli del bernoccolo della matematica, a seconda dei gusti del compratore. (Cf J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una eugenetica liberale*, Einaudi, Torino 2002; D. Mieth, *La dittatura dei geni. La biotecnica tra fattibilità e dignità umana*, Queriniana, Brescia 2003). Un esempio triste di come la prevalenza della ragione strumentale e del primato della tecnologia abbiano impoverito il senso trascendente dell'uomo, riducendolo a materia e a cosa, è la profanazione linguistica del mistero della morte. Si

parla con disinvoltura del "trattamento" del cadavere umano, considerato alla stregua dei rifiuti. Esso, infatti, deve essere rimosso in modo razionale con la cremazione e l'eliminazione delle ceneri. Gli organi del morto possono essere reimpiegati o "riciclati", e ciò che rimane del cadavere può essere incenerito o "smaltito" (Cf *Evangelium Vitae*, 22; *Fides et Ratio*, 46).

Negli ultimi decenni si è affermata una categoria di scienziati sciamani, che, disonorando la vera scienza, fanno promesse utopistiche e vendono i più strani *elisir*. Il fenomeno si è prodotto o per lo meno accentuato dopo il



**Se lo scopo
dell'offensiva
contro
il terrorismo
era quello
di fare
del mondo
un posto
più sicuro
dove vivere,
l'obiettivo
è fallito**

crollo delle utopie politiche, come il comunismo, che avevano in un certo senso assorbito tutti i desideri millenari dell'umanità: giustizia, uguaglianza, creazione di un mondo nuovo, di un uomo nuovo, benessere sociale. Oggi si è creato un blocco dell'immaginazione utopistica, perché, da una parte, **la politica**, ridotta alla sola gestione del potere, **non offre**

più ideali o speranze utopiche, dall'altra parte, ci si rende conto che **il capitalismo non rappresenta più la soluzione dei problemi sociali ed economici**. Di fronte a questo blocco, allora, diversi cultori delle scienze giovani

come la biologia, le biotecnologie, la scienza dei computer, l'intelligenza artificiale, si presentano come portatori di un'alternativa efficace, capace di risolvere tutti i problemi. Costoro, basandosi più sulle loro convinzioni metafisiche che sui dati oggettivi della ricerca, promettono soluzioni per tutto: eliminazione di malattie, longevità, addirittura anche l'immortalità (F.J. Tipler, *La fisica dell'immortalità. Dio, la cosmologia e la risurrezione dei morti*, Mondadori, Milano 1995). **Alcuni tra i sognatori più radicali**, ignorando che il mondo è più grande delle loro teorie, e sostituendo la sapienza con la scienza ed i fini con i mezzi, **teorizzano persino che l'uomo**, la forma più alta dell'evoluzione, **possa compiere un passo avanti oltre la comune umanità**, e arrivare ad una fase ulteriore dell'autoperfezionamento, rappresentata dai *cyborgs*, in cui il corpo umano, mediante l'impianto in esso dei microprocessori, diventa una password, uno strumento di controllo. (Cf D.J. Haraway, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995; K. Hailes, *How we became posthuman*, University of Chicago Press, Chicago 1999; F. Fukuyama, *Our posthuman future. Consequences of the biotechnology revolution*, Farrar, Straus & Giroux, New York 2002; R. A. Brooks, *Flesh and machines, how robots will change us*, Pantheon Books,

New York 2002; R. Marchesini, *Post-Human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002).

È vero che le aspirazioni, i desideri, le fantasie ci sono sempre state nella letteratura e nella religione. **Si è sempre pensato che l'uomo nuovo sia migliore**

dell'uomo vecchio. Ma oggi si assiste di frequente ad una strana svolta del pensiero utopico: i nostri reconditi desideri sono stati trasposti sul terreno della scienza, che, tradizionalmente, è stato quello più razionale, più sobrio, più metodico. Una fantasia di

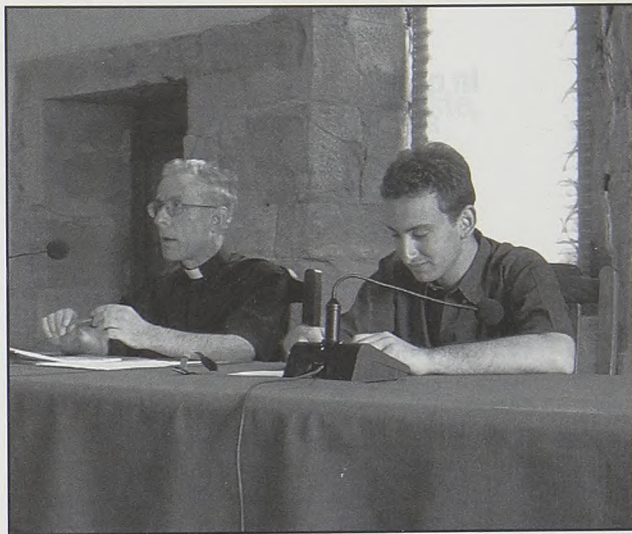
**Il solo essere cristiani,
di per sé, non rende immuni
dal diventare carnefici
ed autori di atrocità criminali**

onnipotenza si è infiltrata in alcuni esponenti della comunità scientifica, per i quali, ovviamente *scire est posse*. Questo cambiamento di prospettiva si è creato soprattutto in seguito ad un fattore che spinge questi esponenti della comunità scientifica nella direzione delle utopie facili: un legame molto più serrato che nell'Ottocento e nella prima parte del Novecento tra i grandi capitali dell'industria e la scienza. Il finanziamento della ricerca pura, in passato, è stato assicurato dall'università o dallo stato, cioè da istituzioni in un certo modo indipendenti dal capitale. Oggi, la distanza tra ricerca pura e ricerca applicata si è ridotta. Il livello di molte università è sceso, la ricerca si è spostata nell'industria privata, ponendosi a servizio del profitto e del mercato. Va precisato che fare questi rilievi critici sull'uso della ricerca non vuol dire, ovviamente, voler ignorare gli enormi benefici che la vera scienza ha apportato alla qualità della vita umana e non voler promuovere ed incoraggiare il progresso della ricerca scientifica in tutti i settori dello scibile umano. Si vuole solamente mettere in guardia dalla deriva antiumanista alla quale possono condurre certe manipolazioni tecnico-scientifiche.

Queste forme di illuminismo, nel cosificare la natura personale e trascendente dell'uomo, indirettamente,

vorrebbero ridurre la Chiesa da custode della trascendenza ad un'agenzia religiosa, la quale, al massimo, sbriga delle pratiche di filantropia e di solidarietà. Ma il carattere religioso di questo genere di attività non è automaticamente anche quello cristiano. Il deismo diffuso, che caratterizza un'attività religiosa, è solo il contrario dell'ateismo, ma non l'equivalente del cristianesimo. Non basta essere religiosi per essere cristiani, anche se l'essere cristiani porta ad essere religiosi. La semplice attività religiosa appiattisce gli ideali evangelici sulla pur utile promozione di valori di un umanitarismo civile. Bisogna ricordare con san Paolo che «il vangelo da noi annunciato non è modellato sull'uomo, non l'abbiamo ricevuto né imparato da uomini» (*Gal*, 1, 11-12). Il filosofo danese S. Kierkegaard descrisse molto bene il rapporto trascendente tra l'amore creatore di Dio e l'amore creato dell'uomo con l'immagine del piccolo lago ed asserì: «Come il lago tranquillo che ha la sua origine profonda nella sorgente nascosta che nessun occhio riesce a vedere, così l'amore dell'uomo ha un'origine ancor più profonda nell'amore di Dio. Se non ci fosse nessuna sorgente nel fondo, se Dio non fosse l'amore, non ci sarebbe il piccolo lago, né l'amore dell'uomo. Come il laghetto ha la sua origine nella profonda sorgente, così l'amore dell'uomo si fonda direttamente in quello di Dio» (S. Kierkegaard, *Gli atti dell'amore*, Rusconi, Milano 1983, 153).

L'orizzonte della visione cristiana sull'uomo anche oggi rimane il progetto divino di salvezza, che non è facile comprendere con l'intelligenza della mente o vedere con gli occhi del corpo, pure se qualche elemento della natura, come l'indeterminismo neuronale, rimandi di fatto ad una caratteristica umana fondamentale quale è la libertà. Va ribadito, tuttavia, che «l'essenziale è invisibile agli occhi». Agli occhi della scienza, infatti, la vita è ridotta a biologia, l'anima a un risultato di un processo neurobiologico che dipende da un piccolo gruppo di cellule cerebrali, il futuro a destino. Agli occhi della fede, invece, l'uomo di cui Dio «si ricorda» (*Sal*, 8, 5) e che

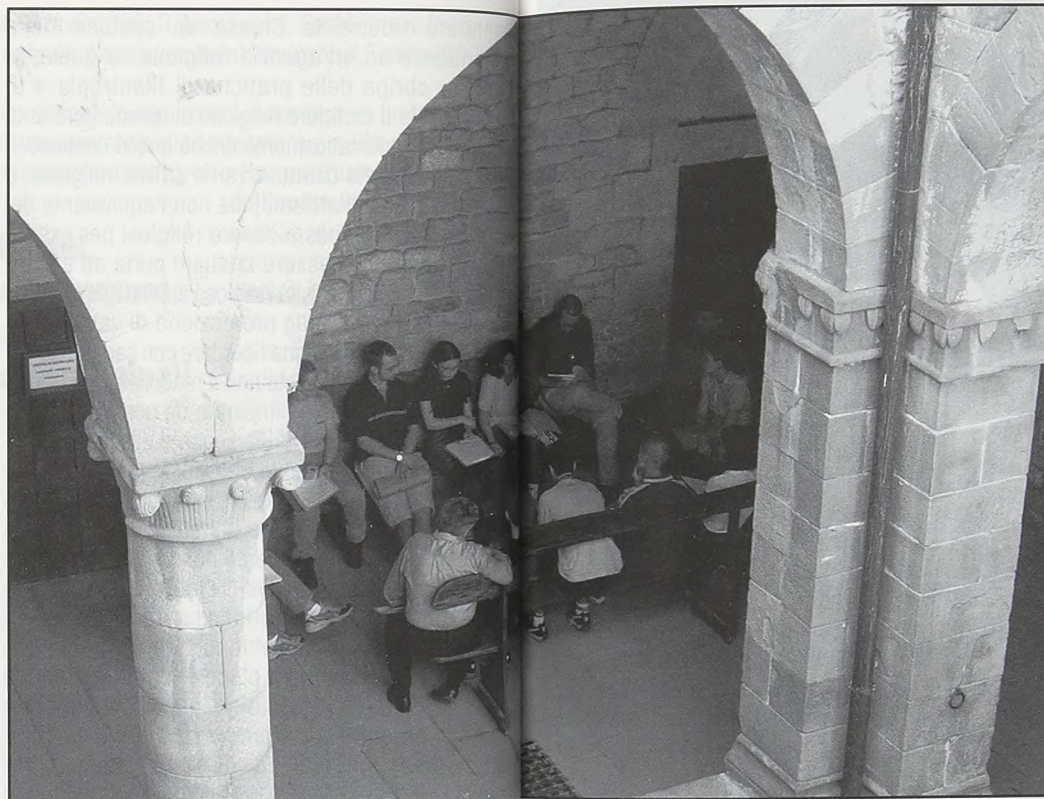


chiama per nome come le stelle (*Sal* 146, 4), è un riflesso dell'Invisibile divino, nascosto nel visibile umano. Solo una fede che non si riduca ad una sorta di religione civile, alla sola difesa dei diritti umani, al solo esercizio del volontariato umanitario, evita l'afonia spirituale ed evoca la presenza trascendente e misteriosa di Dio nel cuore dell'uomo e nelle vicende della storia. **Compito primario della Chiesa è anzitutto evangelizzare e non civilizzare.** La civilizzazione è sempre una conseguenza dell'evangelizzazione, perché la fede, se vissuta integralmente, crea sempre cultura ed anima tradizioni e comportamenti. Se, in base al dato della cultura, l'uomo è ciò che diventa, si ha una religione di carattere antropologico, che sviluppa un progetto basato su tradizioni umane. Se invece, in base all'apriori della fede, l'uomo diventa ciò che è, si ha un'antropologia a carattere religioso, che sviluppa un progetto divino. E, proprio a partire da questa antropologia a carattere religioso e da questo progetto divino, la Chiesa, in fedeltà alla sua origine divina e alla sua dimensione soprannaturale, oggi come oggi, è in grado di agire come

**Se Gesù è persona
in quanto pura relazione al Padre,
anche il credente sarà persona
nella misura in cui è chiamato
a partecipare a questa relazione,
benché a partire
dalla sua contingenza creaturale**

una **sentinella di umanità e di civiltà**, ponendosi sempre dalla parte dell'uomo, per difenderlo da ogni forma di aggressione ideologica e tecnologica. D'altra parte, la Chiesa testimonia la fedeltà al progetto divino e mostra il volto umano di Cristo non solo quando annuncia il mistero della sua morte e risurrezione, ma anche quando pratica giustamente e correttamente le virtù civiche delle democrazie moderne. In molti paesi, cristiani e non cristiani, le virtù civiche sono onorate e praticate meglio che nella famiglia di Dio, all'interno della quale, talvolta, alcuni figli nascondono l'analfabetismo civico con un volontarismo religioso. **Da diverse parti della società civile si manifesta un ardente desiderio di una Chiesa che vesta con semplicità, operi con trasparenza e parli un linguaggio che ricorda il "sì sì, no no" del Vangelo (Mt 5, 37).** Infatti, la trasparenza nell'amministrazione onora l'intelligenza dei fedeli. Il rendere conto in campo finanziario riprende il racconto del servo fedele che comprendeva il proprio dovere fiduciario. Una rapida amministrazione della giustizia garantisce un pronto sollievo alle persone in difficoltà. La semplicità nei discorsi e nell'abbigliamento proclama la fondamentale uguaglianza dei fedeli. Tutte queste pratiche di umanità generano necessariamente una mutua fiducia che unisce e consolida il corpo sociale più di qualsiasi rigida ingiunzione.

Una terza domanda è la domanda di speranza. In un'epoca di terrorismo transnazionale, di un mondo più



frammentato, più instabile, più imprevedibile, essa risponde all'esigenza di sapere dove si vada. **Dove vado?** L'avvento della società mondiale del rischio e dell'insicurezza ha provocato una domanda disperata di futuro. L'atteggiamento degli anni sessanta era stato quello del grande entusiasmo per il futuro, delle grandi riforme, del pensare in grande, dell'immaginazione al potere. In seguito, l'ottimismo di quegli anni lasciò il passo ad un tempo di stagnazione, dovuto al senso di inquietudine di fronte alle prime crisi energetiche, alla presa di coscienza della complessità dei processi di liberazione, alla percezione dei limiti di un progresso

scientifico e tecnologico. Al futuro si guardò con sempre meno speranza e sempre più paura: la paura della guerra atomica, la paura di disastri generati da meccanismi tecnologici, le cui conseguenze possono sfuggire alle mani dell'uomo. Queste preoccupazioni dominarono soprattutto gli anni ottanta. **Il decennio scorso, subito dopo la grande crisi delle ideologie, è stato segnato dalla disillusione, dalla sfiducia, dall'incertezza sul futuro.** È iniziata, appunto, la stagione del rischio e dell'insicurezza, che l'etnologo dei "non luoghi" Marc Augé ha paragonato all'anno Mille, cioè all'anno della grande paura, la paura della fine del mondo. «Oggi,

**Anche se viviamo nell'epoca
delle risposte possibili,
le domande eccedono le risposte,
e la domanda sull'uomo
eccede qualsiasi risposta umana**

infatti, la stessa paura vive e prospera in modo diverso. Riguarda i terrori legati ai consumi alimentari. I cibi transgenici faranno male, saranno cancerogeni? Oggi il terrore è la mucca pazza diventata cannibale perché alimentata fuori dall'ordine naturale. Oggi il terrore è l'Aids, una malattia che contagia tutti, è il terrorismo che incrina le certezze di chi pensava di essere al riparo. La paura dell'Occidente è accogliere troppi immigrati e di non essere più quello di un tempo» (intervista a // *Messaggero*, 31 maggio 2003).

Questa stagione è stata potenziata in modo particolare dal crollo delle torri gemelle di New York, che rappresentavano il simbolo dell'economia e della cultura dell'Occidente. La filosofia della sicurezza, prima dell'11 settembre, si basava sulla fiducia. Ora questa fiducia esistenziale, tradotta in istituzioni, si è dissolta ed è stata sostituita dalla sfiducia esistenziale, che poco a poco viene trasfusa in corrispondenti forme istituzionali. Il cittadino, riconoscente e diffidente allo stesso tempo, prima di iniziare un viaggio in aereo, è grato di passare ai raggi del metal detector, di essere scrutato, perquisito e interrogato, anche se tutto questo è una chiara dimostrazione di mancanza di fiducia. Le minacce provenienti dalle reti terroristiche transnazionali hanno inaugurato un nuovo capitolo della società mondiale del rischio. Le prime vittime di questa società del rischio sono purtroppo la moralità e la ragione, perché il terrorismo prima indebolisce la moralità e poi finisce per indebolire anche la ragione. Non per nulla il motto del World



Economic Forum, riunitosi a Davos in Svizzera dal 23 al 28 gennaio 2003, in concomitanza con il Social Forum di Porto Alegre in Brasile, era *"building trust"*, creare fiducia, perché questa viene sempre meno a tutti i livelli. Così come il rapporto di Amnesty International sullo stato dei diritti umani nel 2002 asserisce che «la guerra al terrorismo iniziata dagli Stati Uniti dopo l'11 settembre ha reso il mondo più insicuro, moltiplicato le violazioni dei diritti dell'uomo da parte di governi occidentali, fatto passare in secondo piano emergenze come la povertà e la diffusione di malattie». Se lo scopo dell'offensiva contro il terrorismo era quello di fare del mondo un posto

più sicuro dove vivere, l'obiettivo è fallito. L'attitudine americana a dimenticare in nome dell'emergenza le più elementari regole del diritto ha contagiato anche alcuni stati europei: legislazioni restrittive in tema di diritto di asilo e di immigrazione sono state introdotte in molti stati, mentre gli appartenenti a comunità straniere sono stati oggetto di discriminazioni e violenze immotivate.

Il continuo cambiamento delle coordinate culturali, politiche e sociali che sono alla base dell'immagine del mondo contemporaneo, **oggi, crea paura del futuro**, fa ridurre drasticamente i consumi, induce a risparmiare, a

**L'uomo, dunque,
non possiede l'Assoluto,
ma è aperto all'Assoluto.
E lo stesso si può dire
del suo rapporto con Gesù.
Egli non possiede Gesù,
ma è aperto all'incontro con Lui**

coltivare la prudenza, tipica dei tempi duri, a cercare riferimenti esterni capaci di assorbire l'ansia soggettiva, a cercare una sponda alla domanda di protezione, che è anche domanda di senso e di comunità. È abbastanza normale che nelle fasi di maggiore crisi, di fronte alla minaccia prodotta da vicende particolarmente drammatiche, le persone tendano a identificarsi nelle istituzioni ed organizzazioni che garantiscono la gestione e il controllo dei problemi, a livello nazionale e globale, quali, appunto l'Onu, la Nato, l'Ue, gli stati nazionali. La fiducia in queste istituzioni rappresenta il **bisogno di protezione**, la richiesta di tutela dalle minacce esterne, per quanto lontane geograficamente. Ma quando queste istituzioni sono messe in crisi dagli eventi della guerra o dalle rivoluzioni sociali entrano in crisi anche quei valori e quei sistemi di vita che essi in qualche modo rappresentano e difendono.

Oggi, il nemico si pone non al di là dei confini geografici, ma di quelli ideologici. Esso non è un paese specifico; non ha una patria. La guerra contro il terrorismo non ha un nemico riconducibile a un territorio, riassumibile in una identità precisa. Per questo, il nemico lo si associa a un volto, a un nome: Bin Laden, a un paese, Afghanistan. L'11 settembre ha messo in crisi il globalismo, la fiducia negli effetti virtuosi della globalizzazione. Proprio i paesi attori della globalizzazione, i paesi occidentali, vedono in essa una minaccia alla sicurezza dei cittadini, alla stabilità e alla

forza delle loro istituzioni, dei poteri. Da qui la spinta a controllare sempre più i confini, a ricostituirli, a renderli visibili. La spinta a difendere il territorio, in modo da dare alle appartenenze nazionali un ancoraggio concreto, a delimitare in modo netto la distanza fra noi e gli altri. La spinta a controllare le comunicazioni, i trasporti, la rete, perché l'apertura, lo scavalco e la vanificazione di ogni confine rende vulnerabili. **Come difenderci dal mondo, come tutelare la nostra casa, la nostra vita quotidiana, se la nostra casa, se la nostra vita quotidiana sono aperte al mondo?** La sempre maggiore espansione delle malattie infettive crea preoccupazione ed accresce l'incertezza in termini di salute, ma anche di economia e di sicurezza nazionale. La drammatica crescita di microbi farmaco-resistenti, combinata allo scarso sviluppo di nuovi antibiotici, la crescita di megalopoli con gravi condizioni sanitarie, il degrado ambientale e la crescente facilità e frequenza degli spostamenti di persone e merci da un confine all'altro della terra hanno ampiamente facilitato la diffusione delle malattie infettive. Una malattia comparsa in un remoto angolo del pianeta è una minaccia anche per il più industrializzato dei paesi.

Sono molteplici, quindi, le forme di insicurezza che si sono impadronite della vita degli uomini sia in Occidente che al di fuori di esso. **Una prima forma di insicurezza (*uncertainty*) deriva dalla difficoltà di capire il mondo che cambia.** Il cambiamento rapidissimo delle società contemporanee produce e diffonde disorientamento e isolamento. È una insicurezza che agisce soprattutto a

**La vita umana ha una meta,
una finalità intrinseca,
e la vocazione dell'uomo
consiste precisamente
nel raggiungimento di questa meta**

livello esistenziale e personale. Il cittadino reticolare si trova immerso nelle trasformazioni e raramente riesce a dominarle. È una insicurezza che tocca la stessa visione del mondo, il sistema dei rapporti civili, la stabilità e il prestigio delle istituzioni, la sopravvivenza delle comunità politiche. **Una seconda forma di insicurezza (*unsecurity*) è provocata dall'erosione delle protezioni sociali e del *welfare state*** cui in modo particolare il cittadino delle società occidentali era abituato. I cittadini del cosiddetto "primo mondo" vivono nella compressione progressiva delle garanzie sociali tradizionali. È una insicurezza, normalmente di tipo sociale o economico, che incide in profondità nella struttura della vita sociale e familiare. **Una terza forma di insicurezza (*unsafety*) è provocata dalle crescenti minacce alla incolumità, alla salute, alla vita, alla libertà.** È legata, per esempio, all'imprevedibilità degli inquinamenti ambientali o degli alimenti contaminati o delle attività criminose nelle diverse parti del mondo. È una insicurezza che insidia gli stili di vita quotidiani. Il solo essere cristiani, di per sé, non rende immuni dal diventare carnefici ed autori di atrocità criminali, come si dimostra nel caso dell'America Latina, dove i carnefici e le vittime della violenza sono cristiani. Si pensi, inoltre, che il Rwanda è il paese più cristiano d'Africa, e proprio lì, nel 1994, si è verificato un genocidio tra i più terribili. Si è parlato di un milione di morti in tre mesi. (Cf Tharcisse Gatwa, *Rwanda, Eglises. Victimes ou coupables? Les Eglises et l'idéologie ethnique au Rwanda 1900-1994*, Editions CLE, Yaoundé 2001).

■ **Varcare la soglia della speranza: l'antropologia cristiana nell'epoca della postmodernità**

Le risposte

Di fronte a questi aspetti problematici dell'antropologia contemporanea che minacciano la perdita della identità cristiana e culturale, la mercificazione della trascendenza, l'avvento d'una stagione di paura e d'insicurezza; di fronte alla contrazione dell'orizzonte e

Alla mancanza di testimoni e di maestri ed al valore della persona che annuncia non si può supplire con i persuasori mediatici ed i sensali delle opinioni

alla perdita dello sguardo lungo, **ci si chiede, ora, quali risposte cristiane siano in grado di aiutare l'uomo di oggi a varcare la soglia della speranza.** Chi sia in grado di accogliere l'invito magisteriale a prendere il largo (NMI, 58), senza la paura di un naufragio. Chi sia in grado di dare spessore culturale ed esistenziale alla promessa divina, che ha vinto il mondo (Gv 16, 33), ma non ha eliminato il male da esso. La risposta a questi interrogativi può essere retorica e, allora, lascia il tempo che trova (Cf E. Drewermann, *C'è speranza per la fede? Il futuro della religione all'inizio del XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2002). La sfida che essi pongono, però, è molto seria e va raccolta con coraggio. James Watson, che con Francis Crick mise a punto nel 1953 il modello di doppia elica che è diventato un'icona della nostra era, ha detto: «Chi non è religioso non ha molti problemi, ed io non lo sono. Non penso in termini di offese alle leggi naturali, che credo siano un prodotto dell'evoluzione. Mi considero molto fortunato a essere senza Dio, così non ho da pensare a certe cose. L'unico problema è se vogliamo o no migliorare la qualità della vita, senza far del male a chi ci sta attorno» (Risposta all'intervista di Piergiorgio Odifreddi in *La Repubblica*, 28. 2. 2003, p. 55). Ebbene, noi siamo religiosi e, perciò, abbiamo problemi. Ci consideriamo fortunati ad essere con Dio. Ma questa fortuna non ci dispensa, bensì ci obbliga a "pensare la fede". Vorrei, quindi, ora, dare un piccolo contributo a **pensare la fede**, proponendo alcune risposte derivate dall'antropologia

cristiana dell'immagine.

Alla domanda di identità, penso che una risposta tradizionale, ma valida ancora oggi, sia data dalla **concezione cristiana dell'uomo come immagine di Dio**. Anzitutto, va rilevato che l'immagine di Dio afferma che l'uomo è uomo *davanti a Dio*. L'uomo ha bisogno dello sguardo d'un altro per essere veramente se stesso e questo altro, per l'autore biblico, non può che essere Dio. L'uomo è immagine non di se stesso, ma di un Altro che egli non riuscirà mai ad afferrare e che gli sfuggirà continuamente. Perché l'altro aspetto dell'immagine di Dio è che Dio, giustamente, non ha immagine. L'uomo allora è l'immagine di un Dio senza immagine. Il modello che è all'origine della copia non è un'immagine originale, bensì un Nome originale, un Dio senza immagine ma non senza storia. I due termini ebraici che indicano immagine e somiglianza, *selem* e *demut*, evocano una copia che esiste solo in dipendenza dal suo

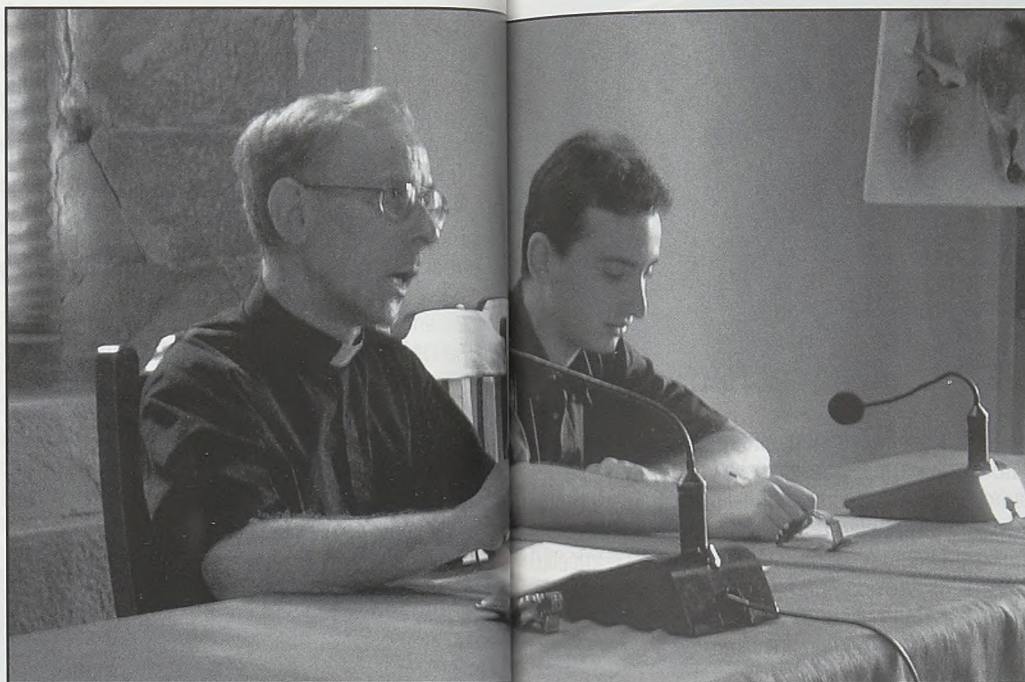
**Nella storia della salvezza
e nel suo annuncio
gioca un ruolo molto importante
la relazionalità, l'incontro,
l'esperienza,
per quanto quest'ultima
non vada assolutizzata**

modello. Perciò, **il testo biblico intende affermare che per l'uomo vivere in dialogo non solo con il suo simile, la donna, ma anche con il suo dissimile, Dio, è una necessità assoluta**. Come la copia non la si può capire se non in rapporto al suo modello, così non si può comprendere l'uomo se non in rapporto e in dipendenza da Dio (Cf J. Cottin, *L' "imago Dei": une réponse à*



l'enfermement de l'image, in Nouvelle Revue Théologique, 120(1998)404-418, qui 410).

In secondo luogo, il messaggio biblico dell'immagine sottolinea che tutto l'uomo è immagine di Dio, nel senso che la dimensione dell'immagine si estende anche alla realtà corporea e non rimane confinata solo nella realtà spirituale. È molto significativo che i volontari israeliani di Zaka, acronimo di "identificazione vittime di disastri", siano sempre i primi ad accorrere nei luoghi dei disastri e degli attentati, per raccogliere ogni frammento umano, fino all'ultima goccia di sangue. Essi sentono l'obbligo morale di recuperare i resti umani, perché sono profondamente convinti che il corpo donato da Dio deve essergli interamente restituito. Perciò recuperano ogni corpo, incluso quello dell'autore della strage, con lo stesso rispetto, senza distinzione alcuna. Il messaggio biblico dell'immagine sottolinea anche che **tutti gli uomini sono immagine di Dio**. L'estensione dell'immagine a tutti gli uomini, oltre a costituire la base della vera universalità della natura umana, è anche la base di una vera democraticità ed uguaglianza degli uomini. Mentre, infatti, nella tradizione delle religioni orientali solo i sovrani erano considerati rappresentanti delle divinità nazionali, **nella tradizione biblica ogni uomo in quanto tale è una manifestazione di Dio**. L'iscrizione geroglifica della statua di Dario I eretta presso la porta del suo palazzo a Susa, che recita che il re è "immagine vivente del Dio re, immagine fatta a completa somiglianza del Dio perfetto", risale al 500 ca. avanti Cristo e cioè allo stesso periodo in cui i sacerdoti del tempio di Gerusalemme esiliati a Babilonia redigevano il testo veterotestamentario sull'immagine di Dio (Cf J.G. Heintz, *Ressemblance et Représentation divines selon l'Ancien Testament et le monde sémitique ambiant*, in Aa.Vv., *L'imitation, aliénation ou source de liberté?*, Actes de la 3^e rencontre de l'École du Louvre, La Documentation Française, Paris 1985, 89-106). La Bibbia aggiunge a questa democratizzazione dell'immagine anche una dimensione relazionale,



interpersonale, coniugale. Gli uomini, cioè uomini e donne, sono immagine di Dio, come precisa il testo di Gen 1,27 e Gn 5,1: "Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio li creò, maschio e femmina li creò". L'immagine di Dio si fonda su una relazione interpersonale e sul riconoscimento della differenza sessuale, per il fatto che la donna non deve essere pensata sul modello dell'uomo, ma come la sua partner senza la quale non esiste rapporto di reciprocità e di interpersonalità io-tu.

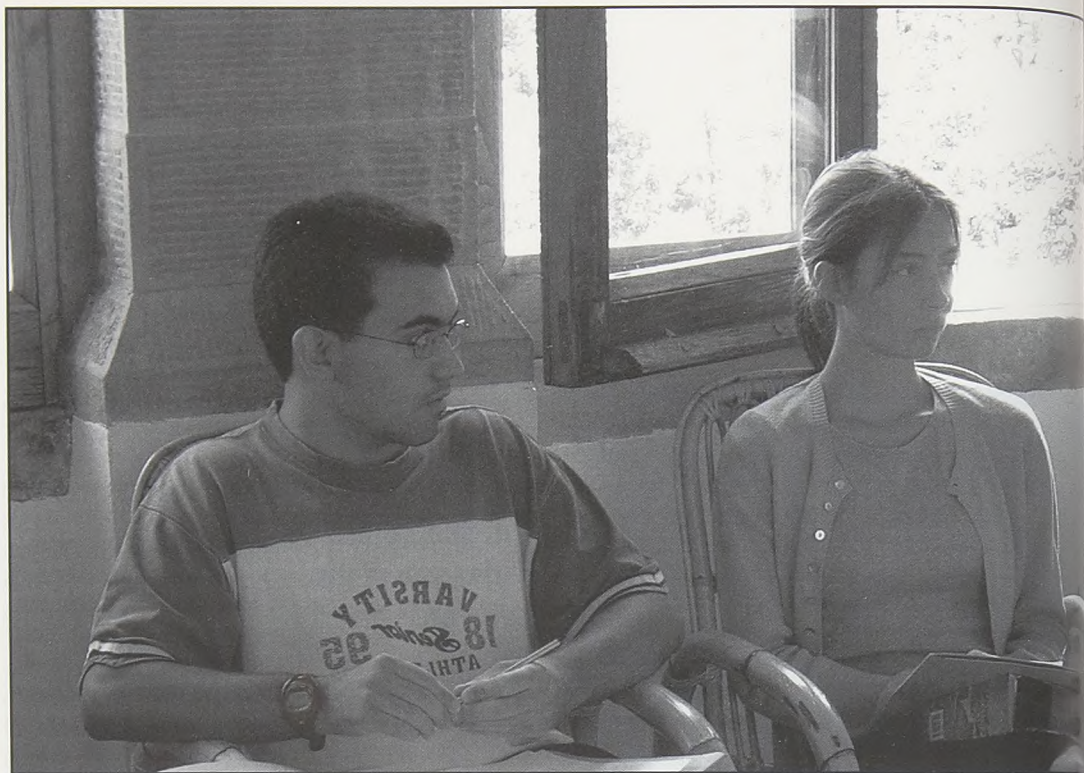
In terzo luogo, la concezione dell'uomo come immagine di Dio costituisce la base teorica e pratica del concetto della dignità dell'uomo, che fonda e solidifica l'"umanità" dell'uomo. Il fallimento dell'onnipotenza della ragione e dei terribili insuccessi di questa nei campi della politica, della

vita sociale, del progresso morale dell'umanità hanno obbligato la riflessione teologica a **ricentrare l'antropologia cristiana sulla categoria della dignità dell'uomo**, che trova il suo ultimo fondamento nell'immagine di Dio. La dichiarazione conciliare sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae* ha come punto di partenza della propria argomentazione e come base di un'antropologia cristiana precisamente la dignità della persona umana, che deve essere rispettata in modo fondamentale da tutte le istituzioni. **L'idea della dignità dell'uomo è una categoria più universale di quella della razionalità del medesimo**, perché essa è aperta a valori che non sono solo quelli razionali ed è aperta soprattutto a molteplici razionalità che non sono solo quelle della filosofia occidentale. La fede cristiana collega questo concetto di dignità dell'uomo con Dio stesso, e

Il primo compito del cristiano è quello di scoprire con lealtà e di accogliere con coraggio il disegno di Dio sulla propria vita

quindi con il trascendente, che è allo stesso tempo al di sopra e al fondamento dei valori umani.

Ora, poiché, secondo quanto ribadisce il Concilio, «Gesù è "l'immagine dell'invisibile Iddio" (Col 1, 15), è l'uomo perfetto che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato; poiché, essendo stata assunta in lui la natura umana, senza per questo venire annientata, perciò stesso essa è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime; poiché con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo" (GS 22), è chiaro che l'uomo consegue la sua vera identità nella misura in cui si lascia configurare a Gesù Cristo. L'essere uomo di Gesù diventa paradigmatico per quello di tutti gli altri uomini. **Il principio della nostra esistenza è lo stesso**



**La domanda di trascendenza
trova una valida risposta
nell'asserzione che l'uomo
è un mistero, per quanto non
assoluto ma partecipato,
proprio perché immagine
del Dio invisibile**

che animò quella di Gesù. Come in Gesù l'unione ipostatica non significa diminuzione né detrazione dell'umanità ma il suo potenziamento massimo, così anche nel credente la presenza dello Spirito che riproduce l'immagine di Gesù implica la massima perfezione del suo essere personale. Se Gesù è persona in quanto pura relazione al Padre, anche il credente sarà persona nella misura in cui è chiamato a partecipare a questa relazione, benché a partire dalla sua contingenza creaturale. Lo Spirito di Gesù, presente in lui, rende possibile la sua apertura a Dio, la sua essenziale relazione a Dio, e contribuisce così a realizzare la sua perfezione umana. Maggiore unione con Dio significa, infatti, maggiore realizzazione possibile della propria essenza e del proprio essere creaturale.

Ma l'identità di Gesù si manifesta soprattutto nella sua filiazione divina, nella sua relazione unica e irripetibile con il Padre. Perciò, anche l'uomo, nella misura in cui è stato chiamato alla configurazione con Cristo, è stato perciò stesso chiamato a condividere la sua unica e irripetibile relazione con il Padre. Come non possiamo comprendere l'essere di Cristo se non consideriamo la sua filiazione divina (*Mc* 1, 11), così non possiamo comprendere l'essere dell'uomo se non consideriamo la sua conformazione a Cristo; e come nel modo concreto di vivere la filiazione divina di Gesù ha un ruolo fondamentale lo Spirito Santo che rende possibile l'incarnazione (*Lc* 1, 35; *Mt* 1, 20), propizia la predicazione del regno e la vittoria sui demoni (*Lc* 10, 21; *Mt* 12, 28), costituisce il Figlio di Dio nella potenza mediante la risurrezione dai morti (*Rm* 1, 4), così **lo stesso Spirito Santo ha un ruolo fondamentale nella vita dei cristiani, nei cui cuori riversa l'amore di Dio** (*Rm* 5,5), di cui trasforma l'incapacità di pregare nel modo giusto nella debita invocazione all'Abba (*Gal* 4,6, *Rm* 8, 15), che guida e dirige in una vita secondo la volontà di Dio. La filiazione divina è la massima dignità e perfezione a cui Dio ha destinato l'umanità.

La domanda di trascendenza trova una valida risposta nell'asserzione che l'uomo è un mistero, per quanto non assoluto ma partecipato, proprio perché immagine de

La criminalità non ha il colore della pelle, ma quello della povertà, della povertà umana, prima che economica

Dio invisibile. Nella proposta dell'annuncio cristiano, non si può passare esclusivamente e direttamente dalla presentazione del mistero divino a quella dell'evidenza umana, dalla sfera dell'eterno a quella del tempo, dall'ambiente di Dio a quello dell'uomo. **Forse troppo ingenuamente si pensa che solo la realtà divina sia misteriosa, mentre quella dell'uomo sia evidente.** Quando nel fare la professione di fede affermiamo che Dio si è fatto uomo, pensiamo di trasferire una realtà dal mondo del mistero a quello di una realtà conosciuta. Invece, anche l'uomo è un mistero, per quanto non assoluto e partecipato, e lo è doppiamente oggi più che ieri, perché oggi, in assenza di riferimenti trascendenti, si può descrivere la sua condizione ma non definire la sua natura. Heidegger ha scritto che mai come in questa epoca sono abbondate le definizioni dell'uomo e mai come oggi si sa poco dell'uomo. (M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, 1929, a cura di E. Forni e M.R. Reina, Silva, Milano 1962, 275-276). **L'uomo è mistero, perché la prima parola creatrice su di lui è quella di Dio.** Questa, pronunciata sin dall'eternità nel mistero stesso dell'Incarnazione, illumina l'origine e il destino dell'uomo. Quando si ignora questa parola rivelata e si preferisce dare al fenomeno umano interpretazioni ideologiche e razionalistiche, si rimane vittima di spiegazioni vagamente fatalistiche. Come abbiamo già

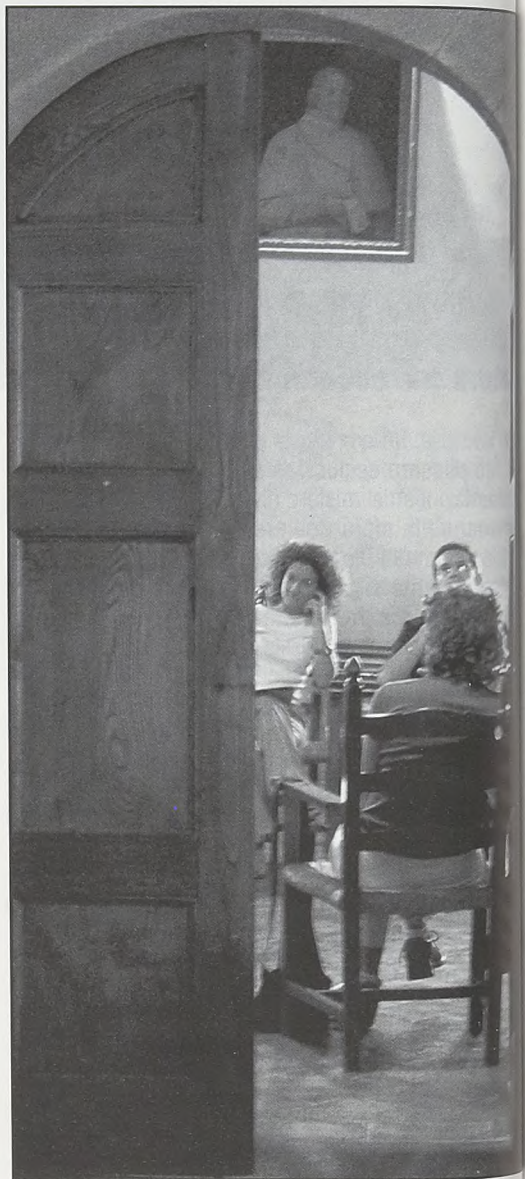
visto, la storia insegna che quando Dio si eclissa nascono gli idoli, il principale dei quali fu la Dea ragione, che, sostituitasi a suo tempo al Dio personale della Rivelazione, non è mai riuscita a sciogliere gli enigmi umani della nascita e della morte, dell'amore e dell'odio. È un dato incontrovertibile che noi non ci conosciamo mai esaurientemente in tutte le pieghe della nostra esistenza. Anche se viviamo nell'epoca delle risposte possibili, le domande eccedono le risposte, e la domanda sull'uomo eccede qualsiasi risposta umana. Soprattutto per la domanda sull'uomo vale quanto ha scritto lo Jung, e, cioè che «noi dobbiamo certo credere alla ragione, ma essa non dovrebbe impedirci di riconoscere un mistero, quando ci si fa incontro» (C.G. Jung, *Esperienza e mistero*, Bollati Boringhieri, Torino 1982, 105). Il mistero dell'uomo rimane in tutta la sua drammaticità ed attualità, così come del resto rimane il mistero della persona di Gesù, e non può essere razionalizzato o banalizzato. Quando, nella ricerca di capire chi fosse veramente Gesù da parte dei discepoli, sorsero delle risposte, Gesù impose subito il silenzio (Mc 1, 24-25; 1, 43-45; 8,30), come a dire che il mistero della sua persona deve rimanere tale, con tutto il suo carico di trascendenza e di contrasto, destinato a sovvertire l'ordine normale delle conoscenze e delle soluzioni. Un mistero che permane in tutta la sua consistenza e che fornisce all'uomo di tutti i tempi più ragioni di speranza che modalità di intelligenza.

Rispetto alle creature infraumane, l'uomo ha un'apertura all'Assoluto. E quest'apertura all'Assoluto, quest'apertura al trascendente che è un costitutivo di ogni esistenza umana, in qualsiasi modo e all'interno di qualsiasi esperienza religiosa essa venga concettualizzata, è sempre l'eco della chiamata di Dio. In questo senso, Dio è al fondamento dell'umano, e quindi anche della dignità dell'uomo. La razionalità è una componente della dignità, dell'apertura trascendentale, ma non la sola componente. **Ciò che sta alla base e all'origine dell'umano è proprio la chiamata di Dio.**

Questa chiamata può essere percepita con la ragione o con la volontà, con l'intelligenza, sensibile al vero, o con la volontà, sensibile al buono. Ma *verum et bonum in Deo convertuntur*. **In Dio c'è unità di verità e di bontà.** Nell'uomo c'è differenza cronologica e assiologica per quanto riguarda la percezione del vero e del bene. Si può partire dal vero per arrivare al buono o si può partire dal buono per arrivare al vero (Cf P. Dasseleer, *L'expérience du beau et la connaissance naturelle de Dieu*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 120(1998)419-439). Dove questi due itinerari si incontrano, però, è la preghiera, perché solo essa congiunge l'uomo con l'Assoluto, lasciando l'Assoluto che sia Assoluto e l'uomo che sia uomo. È vero che i cieli narrano la gloria di Dio e che tutte le creature della terra e del mare lodano il Signore. Ma solo l'uomo può pregare, può invocare, può ringraziare, può stabilire un rapporto interpersonale con l'Assoluto e chiamare Dio suo Padre.

L'uomo, dunque, non possiede l'Assoluto, ma è aperto all'Assoluto. E lo stesso si può dire del suo rapporto con Gesù. Egli non possiede Gesù, ma è aperto all'incontro con Gesù. Infatti, per conoscere Gesù, la vera e perfetta immagine del "Dio invisibile, che nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici" (DV, 2), dobbiamo conoscerci nel nostro essere immagine e somiglianza di Dio, perché "la storia di vita attuale dei cristiani è un quinto Vangelo: appartiene anch'essa al cuore della cristologia" (E. Schillebeeckx, *Il Cristo storia di una prassi*, Queriniana, Brescia 1980, 8).

La domanda di speranza e di futuro può trovare una risposta valida nella **concezione cristiana dell'uomo come pellegrino**, perché la formazione dell'immagine dura tutta la vita. Il fatto che l'uomo sia considerato come immagine non solo per natura ed essenza, ma che anche lo debba diventare sempre di più attraverso un dinamismo di una progressiva assimilazione che si realizza lungo tutto l'arco della sua vita, esprime molto bene il concetto di immagine in un frammento che si



**La Chiesa,
in quanto comunità di credenti,
è lo spazio in cui la fraternità
fra gli uomini e la comunione
nello Spirito
deve avere
la sua massima realizzazione**

avvia a diventare immagine in un tutto. **L'uomo viatore e pellegrino non possiede mai l'immagine completa, ma solo la sua parziale realizzazione nel tempo e nella storia.** L'uomo è una immagine di Dio, ma non l'immagine di Dio. È una fra le molte immagini attraverso le quali Dio si rende presente nel mondo, una immagine finita che non può esaurire la rappresentazione dell'infinito. La chiara fragilità di questa immagine è documentata soprattutto dalla realtà del peccato, che se anche non distrugge con la sua potenza e la sua malizia l'essenza dell'immagine, ne offusca certamente lo splendore e ne svisgiorisce la potenza spirituale.

La concezione dell'uomo pellegrino porta con sé il passaggio dall'avventura umana alla promessa divina, il passaggio, cioè, dalla concezione di una esistenza vissuta come un'avventura umana a quella di un'esistenza vissuta come fedeltà alla promessa divina. Ulisse quale rappresentante dell'avventura umana viene sostituito da Abramo quale rappresentante della promessa divina. All'inizio del cammino di Abramo, padre di tutti i credenti della storia e modello di vita umana responsoriale, c'è una promessa. Questa promessa cambia la storia umana in storia di salvezza divina, e trasforma il vagare di ogni nomade della terra in un cammino di pellegrini del cielo. La vita umana ha una meta, una finalità intrinseca, e la vocazione dell'uomo consiste precisamente nel raggiungimento di questa meta. Nessuno nasce per caso e muore per caso. Il caso

nella prospettiva cristiana della storia non esiste. Giustamente, è stato scritto da Anatole France che il caso è lo pseudonimo di Dio quando egli non si firma per esteso. In realtà, la storia ha una fine, perché ogni evento passa, perché tutto tramonta e muore, ma allo stesso tempo ha anche un fine, perché oltre ogni tramonto su questa terra c'è una nascita nell'eternità. La morte, per il cristiano, è il passaggio dall'esistenza alla vita.

In buona sostanza, alla perdita della speranza la concezione dell'immagine contrappone la nostalgia dell'infinito. L'inquietudine del cuore umano non è il tormento della ricerca senza esito ma l'ansia dell'incontro sperato ed atteso. Dio non è all'infuori del cuore umano, ma nel suo intimo. È agostinianamente più intimo di quanto non lo sia l'uomo a se stesso. Questa presenza divina nel cuore dell'uomo, nascosta ma reale, procura un sentimento di nostalgia. Nostalgia di ulteriorità, di perfezione, di pienezza, di completezza, di ritorno all'ordine del "principio". Il passato è la proiezione del futuro. L'inizio è la profezia della fine. Così come il tempo condiziona la nostra eternità, anche l'eternità condiziona ed illumina il nostro tempo.

Il metodo

Una volta preso atto delle sfide dell'antropologia della postmodernità e delle risposte dell'antropologia cristiana dell'immagine, provo ad esporre in forma di tesi le modalità pratiche e teoriche di un possibile annuncio cristiano che susciti un atteggiamento di fede.

Prima tesi. **Un annuncio non colto o non capito non è un annuncio.** Non basta, quindi, fare l'annuncio, quasi esso fosse una sorta di *marketing* delle verità della fede. Bisogna far sì che questo annuncio sia recepito. Ed una delle condizioni principali perché l'annuncio venga recepito è la conoscenza del destinatario dell'annuncio. Questa conoscenza del destinatario non è strumentale all'annuncio, ma è, in qualche modo, parte integrante



dell'annuncio stesso. Secondo la GS, 4, «è dovere permanente della Chiesa scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sulle loro relazioni reciproche. Bisogna infatti conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo, le sue attese, le sue aspirazioni e il suo carattere spesso drammatico». La stessa esigenza è stata richiamata da Giovanni Paolo II, quando ha affermato che «La Chiesa tutta intera deve mettersi all'ascolto dell'uomo moderno, per capirlo e per inventare un nuovo tipo di dialogo, che permetta di portare l'originalità del messaggio evangelico nel cuore delle mentalità attuali» (Giovanni Paolo II, *Discorso al Pontificio Consiglio per la cultura*, 18 gennaio 1983).

Seconda tesi. **L'«oggi» della salvezza è in rapporto all'«oggi» del salvato.** La conoscenza dell'oggi del salvato è, quindi, previa alla conoscenza stessa del messaggio che salva. L'oggi, di conseguenza, fa parte in qualche modo dello stesso annuncio. Per mezzo della lettura intelligente dei segni dei tempi, la storia delle singole persone e della comunità civile e religiosa diventa un luogo teologico imprescindibile (Cf Lc 12, 54-59). La grammatica della teologia e dell'annuncio sono le vicende della vita, perché Dio si racconta nella e con la storia dei singoli e dei popoli. Schillebeeckx ha scritto che «la rivelazione presuppone, come condizione del suo proprio significato, l'inchiesta aperta dell'uomo su se stesso. È per questo, allora, che la confessione di fede e il dogma acquistano il loro significato solo nell'intelligenza che l'uomo ha di se stesso...

Come il territorio va abitato ma non occupato, così anche la Chiesa abita ma non occupa gli spazi della società con le sue istituzioni

L'autocoscienza critica dell'uomo verso se stesso è una dimensione interna della stessa rivelazione» (E. Schillebeeckx, *Intelligence de la foi et l'interprétation de la foi*, in Aa. Vv., *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Du Cerf, Paris 1967, 132; Id., *Umanità, la storia di Dio*, Queriniana, Brescia 1992). In altri termini, la conoscenza dell'uomo fa parte della Rivelazione, perché l'uomo è detto da Dio così che la Rivelazione possa essere concepita ben a ragione come "l'antropologia di Dio". Per il cristianesimo, chi dice Dio dice anche uomo. Il Dio cristiano, infatti, si rivela nell'evento di Gesù Cristo, il quale, vero Dio e vero uomo, con il suo mistero di incarnazione, morte e risurrezione, getta luce sul mistero dell'uomo (GS, 22). Questa verità fondamentale è perfettamente speculare alla concezione dell'uomo creato ad immagine di Dio, per cui chi dice uomo, in un certo senso, dice anche Dio. Dio si è fatto uomo, perché l'uomo si faccia Dio (Cf S. Ireneo, *Contro le eresie e gli altri scritti* a cura di E. Bellini, Jaca Book, Milano 1981, 278). Tutto il dinamismo della grazia e della vita spirituale è ordinato ad arricchire l'uomo di bisogni divini ed a gratificare questi bisogni divini con un'esperienza autentica dell'Assoluto.

Terza tesi. **L'annuncio, per sua natura e modalità, ha sempre una valenza missionaria** e, quindi, non si ferma ad una semplice esposizione dottrinale o alla difesa di un asserto teologico-spirituale. Esso è semplice, come sono semplici le parole dell'origine, e sulla tirannia della ragione fa prevalere l'eccedenza della fede. Soprattutto, l'annuncio missionario supera il paradigma

dell'appartenenza, che è fondamentalmente autoreferenziale, e si limita a determinare quanto gli altri siano lontani dai nostri riti e dai nostri precetti morali, ed acquisisce il paradigma dell'evangelizzazione, che è sostanzialmente proiettato verso l'esterno, e determina quanto noi siamo distanti dalla mentalità e dagli stili di vita degli altri. **L'annuncio missionario passa da un atteggiamento chiuso di difesa della fede ad un atteggiamento aperto di diffusione della medesima.** Esso più che difendere intende diffondere la fede, con la creatività dell'intelligenza e la fantasia dello Spirito.

Quarta tesi. **Se l'annuncio cristiano vuole intercettare le domande esistenziali dell'uomo postmoderno**, le sue tendenze ideali, le sue categorie simboliche, e vuole creare senso comune, **deve essere capace di creare metafore di fede**, adatte a dire Dio in un mondo dominato dai saperi molteplici e dal pluralismo dell'indifferenza (P. Ricoeur, *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 1975; P. Ricoeur-E. Jünger, *Dire Dio*, Queriniana, Brescia 1980). In altri termini, esso deve essere capace di tradurre la pedagogia di Dio nella pedagogia della fede. Si può e si deve difendere allo stesso tempo sia l'**identità della fede** cristiana che la sua rilevanza sociale, perché le due istanze non si escludono a vicenda. **Il discorso della montagna**, pur nella sua radicalità ed originalità, non è rivolto solo ad una élite di uomini e donne, ma ha la sua praticabilità ed efficacia nel cuore di tutti gli uomini di buona volontà. Nella misura in cui il messaggio del regno di Dio e del discorso della montagna viene recepito ed assimilato è capace di trasformare la società umana da un sistema di bisogni in un'amicizia politica, da un insieme di numeri senza volto in una comunione di persone.

Quinta tesi. **Per parlare a Dio bisogna trovare le parole giuste.** Per parlare di Dio bisogna evitare le parole vane. Le parole giuste sono quelle del cuore e della vita. Le parole vane sono quelle delle mode culturali e dei luoghi comuni. C'è un certo consumo di parole, quali grazia, salvezza, amore, pace, democrazia, diritti umani. Queste

**Bisogna avere la capacità
di educare alle domande esistenziali
ancor prima di dare
le risposte della fede,
ed allo stesso tempo
avere il coraggio
di coltivare le idee forti
per quello che valgono
e non per quello che rendono**

parole sono diventate come delle monete svalutate, con le quali non si compra niente e non si parla a nessuna coscienza. Alla mancanza di testimoni e di maestri ed al valore della persona che annuncia non si può supplire con i persuasori mediatici ed i sensali delle opinioni. Un approccio puramente intellettualistico ai problemi della vita personale e sociale gratifica il desiderio di erudizione ma non promuove alcun incontro interpersonale che, solo, può sostenere convinzioni ideali e comportamenti pratici. **Il processo della comunicazione delle verità cristiane dovrebbe partire dalla ragione per approdare all'esperienza, e partire dall'esperienza per approdare alla ragione.** È stato opportunamente sottolineato il fatto che Gesù fa breccia sulla coscienza di Zaccheo con un autoinvito a pranzo, e non con un ragionamento (Cf Lc 19, 1-10). Nella storia della salvezza e nel suo annuncio, quindi, gioca un ruolo molto importante la relazionalità, l'incontro, l'esperienza, per quanto quest'ultima non vada assolutizzata. In effetti, la soggettività moderna ha provocato l'esasperazione del criterio della esperienzialità, della verifica emozionale. Ciò ha condotto a una forma di imperialismo dell'io che rischia di fraintendere sia la legge fondamentale della gratuità divina, sia la cifra più emblematica della condizione moderna che è l'autorealizzazione. Ma la tradizione cristiana descrive la vita umana come una



risposta ad una vocazione e, quindi, come realizzazione dell'identità espressa da un nome che viene gratuitamente e liberamente assegnato a ciascuno fin dall'inizio. "Prima di formarti nel grembo materno, ti conoscevo, prima che tu uscissi alla luce, ti avevo consacrato" (Ger 1, 5). La vita dell'uomo, secondo Paul Ricoeur, non comincia al nominativo ma all'accusativo, perché è la risposta alla chiamata divina.

Sesta tesi. **Le domande fondamentali sul senso della vita e della morte**, che inevitabilmente interpellano l'annuncio cristiano, **uniscono gli uomini**, perché sono legate alla natura stessa dell'uomo. **Le risposte alle stesse domande li dividono**, perché esse sono legate alla cultura, e questa è formata da convinzioni religiose e civili molto differenti. «È sotto gli occhi di tutti, scrive Giovanni Paolo II, una situazione che ha del paradossale: l'uomo di oggi, deluso da tante risposte insoddisfacenti alle fondamentali domande del vivere, sembra aprirsi alla voce che proviene dalla trascendenza e si esprime nel messaggio biblico. Contemporaneamente, però, egli mostra sempre più insofferenza alle richieste di comportamenti in armonia con i valori che da sempre la Chiesa presenta come fondati nel Vangelo. Si assiste allora ai più vari tentativi di slegare la rivelazione biblica dalle proposte di vita più impegnative» (Giovanni Paolo II, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea Plenaria della Pontificia Commissione Biblica*, in *L'Osservatore Romano*, mercoledì 30 aprile 2003, p. 4).

È costume abbastanza ricorrente applaudire ai cristiani, quando essi si fanno portavoce della protesta esistenziale contro Dio, e rivolgono a Dio le domande che magari ognuno gli rivolge nel suo intimo e che non ha il coraggio, però, di fare a voce alta. Nel fare le domande ci si trova quasi sempre d'accordo, perché esse corrispondono ai bisogni comuni dell'animo umano. L'ascolto delle risposte, invece, e soprattutto la loro traduzione in comportamenti pratici conseguenti è difficile, sia per la difficoltà oggettiva del messaggio cristiano in se stesso,

che è soprannaturale e per certi versi anche paradossale, sia per le difficoltà soggettive, che afferiscono la diversità di condizione personale degli ascoltatori. Un esempio eloquente di questo atteggiamento schizofrenico sono le reazioni alle prese di posizione di Giovanni Paolo II nel settore della vita morale. Quando il Papa parla del mistero della sofferenza che rende difficile la fede e può essere compresa solo nella fede, come fece l'8 settembre 1985, nel Lichtenstein, i giovani che lo ascoltano lo applaudono vigorosamente. **Quando recentemente il Papa ha parlato del disgusto di Dio e del suo silenzio davanti alla malvagità umana, credenti e non credenti hanno trovato vere le sue parole e le hanno condivise ed elogiate.** Ma quando lo stesso Papa esige comportamenti morali coerenti, giovani e meno giovani, credenti e non credenti trovano le sue parole e le sue indicazioni molto dure e difficili da applicare. La cultura moderna, in altri termini, sa trovare accenti accorati nel formulare gli interrogativi esistenziali ma non nell'accogliere le risposte della fede e del magistero. Bisogna, allora, avere la capacità di educare alle domande esistenziali ancor prima di dare le risposte della fede, ed allo stesso tempo avere il coraggio di coltivare le idee forti per quello che valgono e non per quello che rendono.

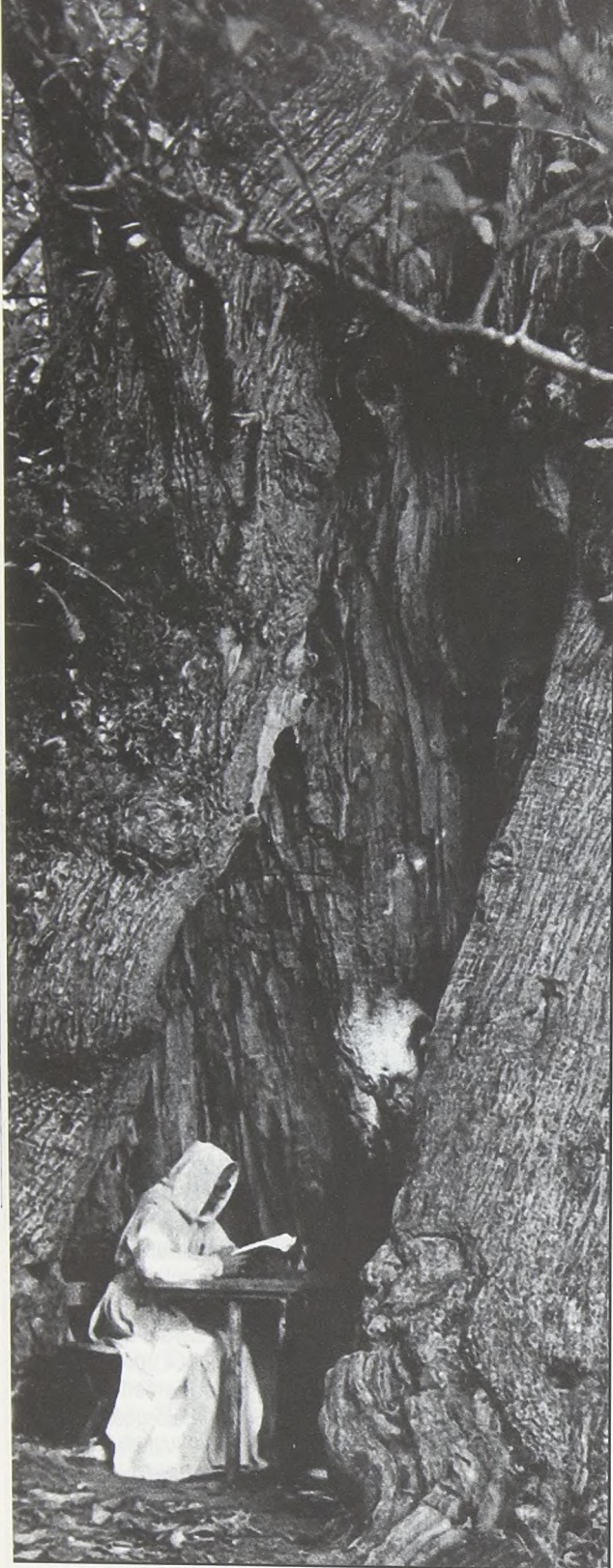
Settima tesi. **Se la religione della società contemporanea si riduce ad un semplice fattore di identità e di cultura, perde la sua dimensione soprannaturale di annuncio e di profezia.** Una religione sostanzialmente e culturalmente identitaria, infatti, non rispetta il carattere di trascendenza e di "diversità" del messaggio cristiano (Cf *Comunicare il*



Vangelo in un mondo che cambia, nn. 34-35). I tentativi di semplificazione e razionalizzazione del messaggio cristiano, poi, con lo scopo di universalizzare la radicalità evangelica ed il paradosso delle beatitudini, ne hanno fatto smarrire la valenza di mistero. Quando la fede diventa una questione di identità culturale, nonché di impegno sociale e politico, smarrisce inesorabilmente la trascendenza soprannaturale, e rimane impigliata nella realizzazione di progetti, che respirano e muoiono con la durata di una stagione. La trascendenza e il mistero del messaggio cristiano vanno proposti non come trascendenza e mistero, ma come anima della storia umana e come senso delle cose visibili. Solo la "differenza cristiana" ha la carica profetica sufficiente per mettere in crisi le credenze circa il destino della vita e il dramma della morte. Ma la differenza cristiana è

l'opposto della omologazione culturale delle verità della fede e della morale e della loro funzionalità a progetti umanitari. **Universalizzare i valori cristiani significa appiattirli su una proposta ideologica e contingente, privarli della loro originale valenza soprannaturale e trascendente.** Se, nel relativismo etico dominante, tutto ha valore, niente ha valore. Il messaggio cristiano già dall'inizio della sua diffusione è stato considerato una stoltezza ed una pazzia (1 Cor 1, 18-25) e, nell'epoca moderna, da Heidegger è stato provocatoriamente spogliato della sua dignità di pensiero (Cf M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, 1953, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1972; *Lettera sull'umanismo*, 1967, in *Segnavia*, (a cura di F. Volpi), Adelphi, Milano 1987).

Le motivazioni dei comportamenti umani sono



primariamente storico-salvifiche e, quindi, vanno ricondotte al cuore di Dio. Qualora esse dovessero rimanere imbrigliate nel recinto della razionalità umana, possono al massimo giustificare delle azioni "ragionevoli". Se esse, invece, sono aperte all'ispirazione rivelata arrivano a giustificare comportamenti evangelici, che non sono sempre coincidenti con quelli razionali e contingenti (si pensi al precetto dell'amore dei nemici). In termini di felicità puramente aristotelici, per esempio, la storia del ladrone sulla croce che riceve la promessa del paradiso è inintelligibile. Ciò che illumina il dramma della fine e rende "beata" la sua morte in croce, a fianco di Gesù, è solo la promessa che egli sarà in paradiso (Lc 23, 43). È la promessa della vita eterna che dà valore alla beatitudine e alla felicità.

■ **Essere cristiani oggi:
la fisionomia del credente
nell'epoca delle relazioni virtuali**

Vorrei tratteggiare brevemente **la fisionomia del cristiano**, evidenziando per sommi capi, tra le altre componenti che sono alla base della sua natura e della sua vocazione, quella teologica, che lo ancora nel disegno eterno di Dio, quella cristologica, che lo lega all'evento di Cristo quale misura compiuta di ogni forma di umanità, quella ecclesiologica, che lo colloca nella Chiesa, come nel luogo privilegiato per la testimonianza della vita secondo lo Spirito.

Dal disegno di Dio

Anzitutto, è necessario precisare subito che tutte le volte che vogliamo parlare del disegno di Dio, dobbiamo tener presente una prima realtà, e, cioè, avere la consapevolezza che **parlare del disegno di Dio significa parlare del mistero stesso di Dio**. E il mistero di Dio, propriamente parlando, non è una difficoltà di comprensione, non è una incompatibilità logica, ma un'esperienza personale dell'Assoluto. Isaia ricorda che il Dio cristiano è, sì, "un Dio

nascosto", un "Dio misterioso" (*Is* 45,15), ma è del tutto certo che **Egli non è lontano dal cuore dell'uomo**, anzi, è ciò che di più intimo ci sia nella sua vita. La vita dell'uomo, dice S. Agostino, è cercare questo Dio misterioso; la sua morte è incontrare lo stesso Dio misterioso. Ciò significa che lungo tutto l'arco della sua esistenza il cristiano è chiamato a ricercare le orme dell'Assoluto nella storia ed a mostrare con la vita ciò che non può di-mostrare con l'argomentazione.

Una seconda realtà che dobbiamo tener presente, è che parlare del disegno di Dio non significa automaticamente parlare anche dei disegni dell'uomo. Parlare dei disegni dell'uomo significa progettare, inventare, creare, costruire. Cartesio affermò: *cogito, ergo sum*, penso,

**Il vero mistero della vita
è che essa non dipende da noi,
non è una nostra proprietà,
un nostro possesso,
bensì un dono di Dio.**

dunque sono, e, così ragionando, mise alla base dell'esistenza umana la capacità di pensare e di ragionare. Il cristiano afferma, invece: *cogitor, ergo sum*, sono pensato, dunque sono, e, così credendo, egli riconosce che alla radice di ogni esistenza umana c'è un progetto eterno di Dio. Il primo compito del cristiano è, allora, quello di scoprire con lealtà e di accogliere con coraggio il disegno di Dio sulla propria vita.

Il disegno di Dio sulla propria vita lo si può scoprire nelle vicende della storia della salvezza, che ci raccontano come Dio abbia agito nei confronti del suo popolo e come, quindi, egli intenda agire nei confronti di tutti gli uomini. Dall'esame della storia della salvezza, si costata come la tradizione storica del piano di Dio si compia inizialmente mediante l'elezione di Israele come

popolo di Dio (*Es* 19,5), che lo obbliga a vivere per Dio, a praticare il diritto e la giustizia, a rispettare sempre il volere di Dio (*Am* 3,2; 5,14). Il Deuteronomio dà forma compiuta al tema dell'elezione e lo considera l'elemento costitutivo stesso del popolo di Israele (*Dt* 7, 6-15). San Paolo, nelle lettere alle comunità cristiane primitive, descrive a più riprese questo piano di Dio, questo *mysterium electionis*, mettendone in evidenza soprattutto la dimensione personale. Il piano salvifico di Dio, infatti, si identifica con lo stesso mistero di Cristo, nel quale tutti gli uomini, simbolicamente rappresentati dai giudei e dai pagani, sono chiamati all'eredità e sono resi partecipi della promessa (*Ef* 3, 5-11; *2Tm* 1, 9-10; *Rm* 9, 23-24).

Se riflettiamo, ora, su come si sia realizzato il piano di Dio, scorgiamo in esso alcune caratteristiche importanti, dalle quali possiamo ricavare altrettante conseguenze operative.

Una prima caratteristica di questo progetto di Dio è che esso, appunto perché è di Dio, non viene fatto dall'uomo, ma viene cercato, accolto, eseguito, in fedeltà e in responsabilità. La categoria evangelica che meglio descrive questa realtà è **la parabola degli operai della vigna**. Secondo questa parabola, la nobiltà del lavoro non sta nella grandiosità dell'opera che uno riesce ad eseguire, ma nella consapevolezza di eseguire un lavoro voluto da Dio, nell'accettare di lavorare nella vigna del Signore, secondo tempi, orari, ritmi, risultati e rendimenti, che il Signore stesso stabilisce.

Questo fatto non deresponsabilizza il cristiano, ma ne motiva e raddoppia la responsabilità di gestire un qualcosa che non è proprio, ma che è di Dio stesso. Infatti, anche se è Dio colui che fa crescere (*1 Cor* 3,6; *2 Cor* 9,10), e tutta quanta la crescita è crescita verso Cristo (*Ef* 4, 15: *1 Pt* 2,2), il credente non cessa di essere una persona responsabile, un soggetto libero che "assente e coopera liberamente alla grazia giustificante di Dio" (*DS*, 1525). Dio dà al popolo la terra promessa, ma il popolo la deve conquistare. Dio dà la

vita eterna, ma il cristiano la deve meritare con il suo impegno. Il decreto tridentino sulla giustificazione ricorda che "quando nelle Scritture si dice: "convertitevi a me, e io mi volgerò a voi" [Zac 1, 3], siamo ammoniti circa la nostra libertà; e quando rispondiamo: "facci ritornare a te, Signore, e noi ritorneremo" [Lam 5, 21], confessiamo che la grazia divina ci deve prevenire" (DS 1525).

Una conseguenza operativa di questa caratteristica è che **il cristiano è chiamato a scoprire la sua vocazione alla contemplazione**, che è la dimensione interiore dell'azione; è chiamato a privilegiare l'apostolato dell'essere su quello dell'avere. Le molteplici applicazioni della tecnologia tendono ad artificializzare la società e possono finire per artificializzare anche le forme dell'apostolato e le manifestazioni della vita interiore. **La preghiera ed il sacrificio personale, tuttavia, non possono essere sostituiti da nessuna tecnica.** Quest'ultima, sarà utilizzata con profitto nella pratica della vita dello spirito, se è capace di rendere l'uomo più uomo, e non l'uomo più schiavo.

Una seconda caratteristica di questo progetto è la sua **dimensione personale**. Dio chiama per nome. Crea chiamando per nome, all'inizio della storia umana, nella Genesi (Gn 1, 26), e ri-crea o salva, imponendo un nuovo nome, al compimento e alla fine della storia, nell'Apocalisse (Ap 2, 17). Ci sceglie sin dal seno di nostra madre e ci chiama con la sua grazia (Gal 1, 15). Siamo chiamati secondo il suo disegno (Rm 8, 28), cioè nella libertà. Egli ci ha salvati e ci ha chiamati con una vocazione santa, secondo il suo proposito e la sua grazia (2 Tm 1, 9-10). "Mi hai chiamato. Hai gridato e hai vinto la mia sordità" (S. Agostino, *Confessioni* 10, 26.37). Il vero mistero della vita è che essa non dipende da noi, non è una nostra proprietà, un nostro possesso, bensì un dono di Dio. Nessuno mai al mondo ci spiegherà il perché di questo dono, nel senso che nessuno ci dirà perché siamo nati, e perché moriamo. Al massimo, ci potranno dire come siamo nati e come possiamo morire. La verità è che noi esistiamo, perché Dio ci ha chiamato per nome al fine

di realizzare un suo progetto di amore e di libertà, tanto che si può affermare che ogni vita umana sia allo stesso tempo opera di due amori e frutto di due libertà.

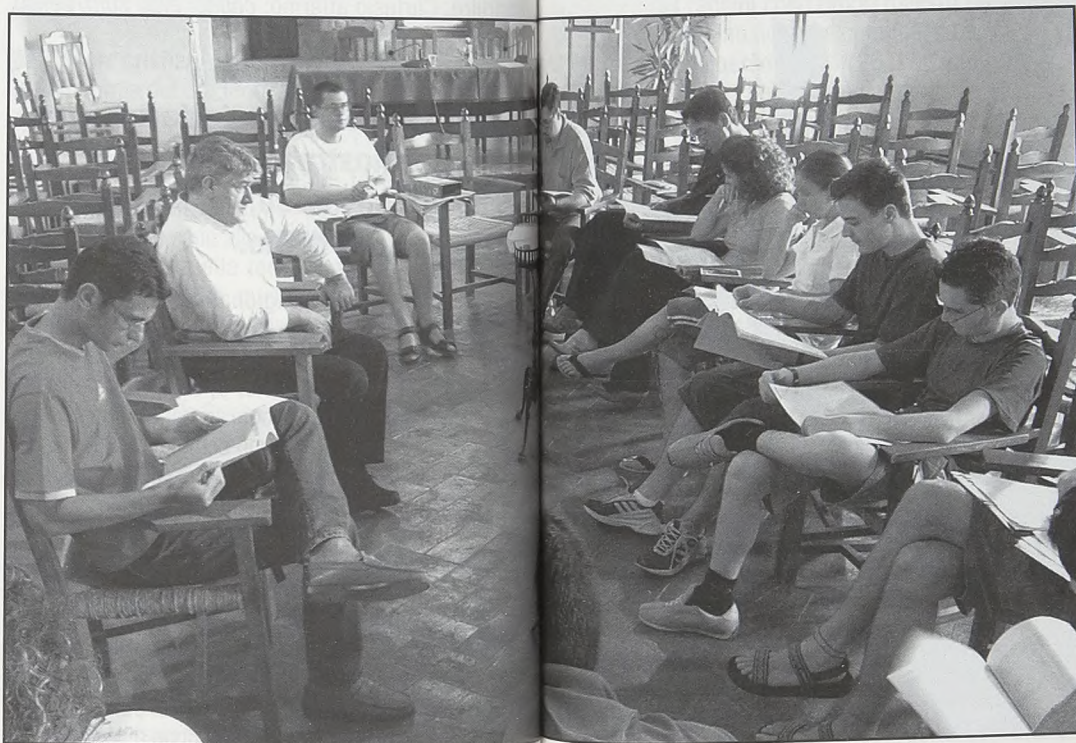
La conseguenza operativa di questa caratteristica è che **se Dio crea chiamando, il primo dovere dell'uomo è l'ascolto della Parola di Dio**. Se è personale la chiamata, è personale anche la risposta. Nessuno potrà salvarci al posto nostro, e nessuno potrà dannarci al posto nostro. L'uomo è un uditori della Parola. Questa gli svela il progetto di Dio, ed è l'unica parola che non lo tradisce. La responsabilità di interpretare bene la Parola per se e per gli altri è enorme. Il sacerdote è spesso chiamato ad aiutare a discernere, ad aiutare a capire la

volontà di Dio. Spessissimo gli viene rivolta la domanda: che devo fare, Padre? Ed in quel momento il sacerdote si assume la responsabilità di prendere il posto di Dio, di diventare un interprete della volontà di Dio. Siccome, però, la Parola è custodita e interpretata dalla Chiesa, sia il sacerdote che ogni credente sono vincolati ad essere e rimanere in comunione con la Chiesa, per non anteporre o preferire una propria interpretazione a quella della Chiesa.

Una terza caratteristica è che **il disegno di Dio è fedele**. La sua chiamata è irrevocabile, perché efficace (Rm 11, 29). Dio non può essere velleitario nei suoi progetti, non si limita ad esprimere dei desideri. Quello che vuole

lo fa. **La sua volontà è la sua azione. La speranza del cristiano è basata proprio su questa certezza.** La speranza cristiana, in ultima analisi, è un atteggiamento di fedeltà a Dio come risposta alla fedeltà di Dio, anche se si sa che Dio è fedele alla sua promessa e non ai nostri progetti. La manifestazione più chiara della fedeltà di Dio è il perdono del peccato dell'uomo. La ragione umana, secondo Aristotele, è arrivata a concepire solo la possibilità del dono. La fede cristiana, invece, arriva a testimoniare la realtà del per-dono.

La conseguenza operativa di questa caratteristica è che **la vita dell'uomo non può non avere un senso religioso**. Di conseguenza, la dimensione religiosa della vita non è un *optional*, che possa esserci o non esserci, senza danneggiare l'integrità della stessa vita. L'uomo è un modo finito di Dio. Per cui, quanto più sviluppa il suo senso del divino in lui, tanto più sviluppa il suo senso dell'umano. Ogni sforzo di promozione umana è anche sforzo di promozione del divino nell'uomo, e viceversa. **Il compito del cristiano è quello di aiutare tutti a riscoprire questo senso religioso della vita.** Se egli è in grado di ridare occhi alla fede, sarà capace di leggere con l'aiuto dall'alto sia le vicende della sua storia personale che quelle del prossimo. Qualora egli voglia lavorare per ottenere un autentico rinnovamento della vita personale e sociale non può non ricominciare dal disegno originario e dalla rivelazione originaria di Dio. La quarta caratteristica del disegno di Dio è che esso è **universale**. Egli chiama giudei e pagani (Rm 9, 24-26). I gentili sono chiamati in Cristo Gesù a partecipare alla stessa eredità, a formare lo stesso corpo, ad essere partecipi della promessa (Ef 3, 6). Dio non fa parzialità, ma salva tutti. Nessuno resta al di fuori dello spazio divino, perché lo stesso vivere significa stare nell'ambiente soprannaturale. Il Concilio Vaticano II ha affermato solennemente che «Cristo è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina, perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale» (GS, 22). Il Dio del Nuovo



Testamento, quindi, è un Dio di amore verso tutti gli uomini, un Dio salvatore di tutti gli uomini (1 Tm 4,10).

La conseguenza operativa di questa caratteristica è che **il cristiano non può escludere nessuno dall'orizzonte della sua missione e della sua tensione evangelizzatrice**. Dio è più grande del cuore dell'uomo, ed accoglie nella sua misericordia anche quelli che noi escludiamo con il nostro giudizio umano. La criminalità non ha il colore della pelle, ma quello della povertà, della povertà umana, prima che economica. Chi sono realmente gli ultimi? Chi sono i lontani? Sono lontani da Dio o sono lontani da noi? Sono lontani da Dio o sono lontani dalle

nostre rappresentazioni di Dio, dalla nostra predicazione di Dio? E lo scandalo dei "primi" come può essere evitato? In ogni caso, non si dovrebbe mai dimenticare che la Grazia contiene la Chiesa, e non già la chiesa contiene la grazia (maiuscole e minuscole sono intenzionali)!

Per mezzo di Cristo

Il disegno di Dio non è uno spazio vuoto da riempire con tanti possibili oggetti del volere divino, ma, secondo K. Barth, è Cristo stesso, in quanto manifestazione e rivelazione del mistero della chiamata di tutti gli uomini a essere in Gesù e per Gesù.



Se è vero questo, penso che il modo più proficuo di capire quale sia il disegno di Dio in Cristo per noi sia quello di ascoltare quello che Gesù stesso, per bocca degli evangelisti e di Paolo, richiede ai suoi discepoli di ieri e di oggi. E le categorie bibliche che esprimono il disegno di Dio in Cristo per noi sono soprattutto il tema sinottico della sequela, quello paolino del corpo di Cristo, e quello giovanneo della vita.

Per quanto riguarda il tema della sequela, come riferiscono i vangeli, Gesù stesso invita alcuni a seguirlo in modo speciale (*Mc* 1, 17). Coloro che lo seguono, diventano i suoi discepoli, in quanto entrano con Gesù in una relazione simile a quella che avevano i discepoli di Giovanni e dei rabbini con i propri maestri (*Mc* 2, 18). Questa relazione implica una comunanza di vita (*Mc* 3, 14), un **servizio personale** (*Mt* 26, 17-19; *Mc* 14, 12-16; *Lc* 19, 29-36) e l'**imitazione del maestro**. **Seguire Gesù come discepolo comporta esigenze assai impegnative**, espresse ad esempio nel discorso con cui Gesù inviò i discepoli a predicare (*Mt* 10) e implicantì la condivisione della passione per amore del vangelo e persino il martirio (*2 Cor* 4, 10-12; *At* 7, 54-60; *1 Pt* 2, 21; *Ap* 14, 4). Le comunità postpasquali hanno esteso la chiamata alla sequela di Cristo Risorto a tutti i credenti in Cristo (*Mt* 28, 19; cf *At* 6, 1-7).

La sequela di Cristo consiste primariamente in una comunione personale di vita e di destino con Cristo, in un porsi completamente e senza riserve sotto la guida dello Spirito di Cristo, in una imitazione di Cristo povero, perseguitato, servizievole (*LG* 8, 40; *AA*, 4). I modi concreti di questa sequela potranno cambiare a seconda dei soggetti che sono chiamati in tempi e luoghi diversi a testimoniare la dimensione evangelica dell'esistenza cristiana, ma la radice e l'ispirazione rimane sempre la comunione con Gesù.

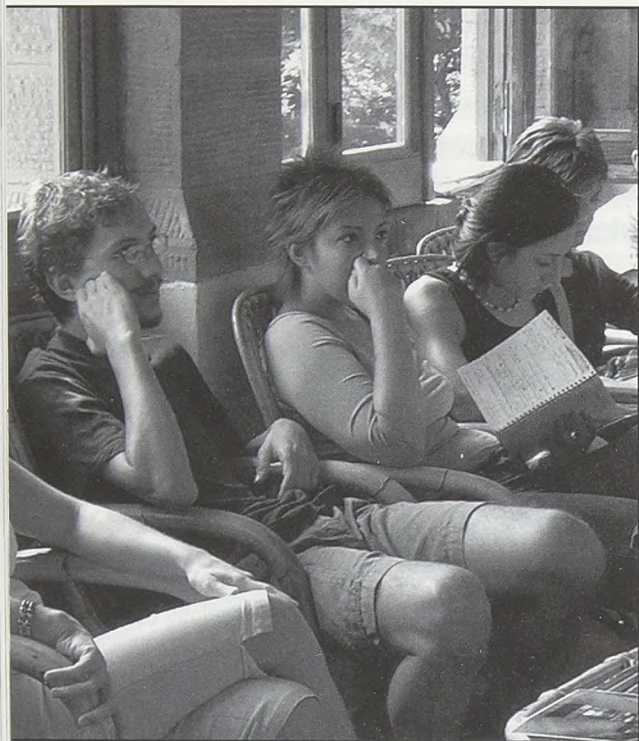
Per quanto riguarda **il tema del corpo di Cristo**, San Paolo considera tutta la vita cristiana, dal battesimo fino alla gloria, come un'unione progressiva con Cristo.

Il cristiano in comunione con Dio Uno e Trino non può non testimoniare una vita di comunione e di solidarietà con i propri fratelli, vicini e lontani

Essere giustificato è unirsi con Cristo: tutti coloro infatti che sono crocifissi con Cristo (*Gal* 2, 19), sono morti con Cristo (*2 Tm* 2, 11), con lui sepolti, risuscitati a novità di vita con Cristo (*Rm* 6, 4); i fedeli sono risuscitati dal Padre con Cristo e fatti salire nei cieli (*Ef* 2, 6), perché con lui glorificati partecipino al suo regno (*2 Tm* 2, 12). Tutta la vita del cristiano, dalla giustificazione sino alla glorificazione finale, si svolge "in Cristo Gesù".

La terminologia paolina descrive la comunione della grazia come una compenetrazione tra Cristo e il giusto, in forza della quale il cristiano vive in Cristo come nella sua propria atmosfera. L'unione perfetta tra il giusto e Cristo è espressa anche con il particolare uso del genitivo, in quanto essere giusto equivale a trovarsi tra coloro "che sono di Cristo" (*1 Cor* 15, 23).

Secondo la teologia giovannea della vita, **per la salvezza è necessaria l'unione del cristiano con Gesù**. Gesù Cristo, infatti, è l'unica porta delle pecore (*Gv* 10, 17), la via, la verità, la vita (*Gv* 14, 6). Chi vuole realizzare concretamente questa unione con Gesù e avere in dono da lui la vita eterna (*Gv* 10, 27-28) deve seguirlo, diventare suo discepolo, essere suo servitore. Il discepolo "rimane" in Cristo allo stesso modo con cui Cristo "rimane" nel discepolo, cioè non secondo un vincolo puramente esteriore o morale, ma secondo l'esempio della presenza mutua del Padre nel Figlio e del Figlio nel Padre (*Gv* 17, 20-23). Come il Padre è presente in Cristo,



così Cristo è presente nei discepoli. **Il cristiano vive "per Cristo"** (Gv, 57-58). Chi rimane nella comunione con Cristo può produrre frutti di opere buone (Gv 15, 4-5) e si apre anche alla comunione con i propri fratelli, perché l'unione salvifica con Cristo si esprime nell'essere pecore dell'unico gregge (Gv 10, 1-18; 21, 15-17) e tralci dell'unica vite (Gv 15, 1-11).

La comunione con Cristo e con i fratelli, finché è vissuta nel processo temporale della storia, è fragile, imperfetta, esposta al rischio, ma quando si rivelerà la gloria dei figli di Dio apparirà in tutto lo splendore della sua compiutezza ed efficacia (Ap 21, 1-5).

Questa comunione personale nello Spirito con il Cristo e

con il Padre è una realtà oggettiva e dinamica, un compito e una missione. Il cristiano in comunione con Dio Uno e Trino non può non testimoniare una vita di comunione e di solidarietà con i propri fratelli, vicini e lontani. La Chiesa, in quanto comunità di credenti, è lo spazio in cui la fraternità fra gli uomini e la comunione nello Spirito deve avere la sua massima realizzazione. Si può dire che la Chiesa sia fedele a se stessa e alla sua missione nella misura in cui essa realizza questo amore e questa fraternità.

La Chiesa, in quanto comunità di credenti, è lo spazio in cui la fraternità fra gli uomini e la comunione nello Spirito deve avere la sua massima realizzazione

La consapevolezza che questa comunione è graduale e progressiva, da una parte, può portare allo scoraggiamento e alla delusione, ma, dall'altra, libera il cristiano da schemi e valori di efficientismo pratico e lo apre a una dimensione escatologica della carità di Cristo. Questa dimensione escatologica rivela lo scarto permanente tra le realizzazioni umane, parziali e imperfette, della comunione, e la realizzazione divina nella vita beata, quando l'azione efficace della grazia di Cristo trasformerà definitivamente il cuore dell'uomo.

Nella vita della Chiesa

Il luogo privilegiato per la realizzazione del disegno di Dio, anche se, ovviamente, non esclusivo, è la Chiesa.

Questo lo possiamo constatare per il fatto che il disegno di Dio non mira solo all'individuo e alla sua vita e storia personali. L'insegnamento della Scrittura e della tradizione esclude una privatizzazione della grazia e della

misericordia di Dio e un'assolutizzazione della pur necessaria dimensione personale e individuale della salvezza. **L'amore e la benevolenza di Dio per gli uomini sono presentati, quasi sempre, sotto forma di una pressante esigenza di una società, di una ecclesialità e di un ordinamento politico conformi alla volontà divina.**

La teologia contemporanea è molto sensibile a questo profilo sociale della grazia, sia come modalità determinante della sua origine e sia come compito imprescindibile del suo dinamismo e della sua missione; vede in essa una chiamata alla fraternità, alla comunione, alla solidarietà, un progetto di fraternità cristiana e universale, che invero e realizza il piano di figliolanza divina.

Nell'ambito di questo scritto vorrei soprattutto sottolineare che come il disegno è *di* Dio, così anche la Chiesa è *di* Dio. È una Chiesa di Dio per gli uomini, e non una comunità degli uomini per Dio. La Chiesa è una comunione donata dall'alto, nella quale il cristiano battezzato vive la sua condizione di uomo salvato e perdonato.

Una prima considerazione a partire da questa realtà è che Dio non chiama alcun battezzato a vivere e a lavorare nella Chiesa come si vive e si lavora in una impresa di umanità. **La Chiesa è una comunione dove si sperimenta il mistero e la trascendenza.** La vera miseria della Chiesa non è la mancanza di opere sociali da gestire, ma la perdita del senso del mistero. In Italia, le mamme mandano i figli alla scuola cattolica, perché lì non si sciopera e non si spaccia la droga, ma non si fanno scrupolo di tradire i loro mariti, di frodare regolarmente il fisco, di ignorare la pratica religiosa autentica. Il novanta per cento delle mamme sceglie per i loro bambini l'insegnamento della religione nelle scuole di stato, ma solo il trenta per cento è contraria all'aborto o al divorzio. **La Chiesa, quindi, è una buona istituzione sociale che supplisce le assenze dello Stato, ma non una**

comunione di grazia che vincola la coscienza del cristiano e lo costringe alla coerenza personale.

Una seconda considerazione è che se la Chiesa è una comunione donata da Dio, nello Spirito, non esistono modelli umani che la possano rappresentare e fare sperimentare in maniera esaustiva e, di conseguenza, anche esclusiva. Stefano Martelli nel volume *L'arcobaleno e i suoi colori*, Angeli, Milano 1995, dedicato allo studio della realtà ecclesiale della diocesi di Mantova, ha individuato una gamma di cinque modelli o immagini di Chiesa, che possono tornare utili anche per descrivere altre realtà ecclesiali d'Italia. I cinque modelli di Chiesa individuati sono:

- 1) *misterico-rituale*, per il quale il nucleo generatore dell'identità ecclesiale è individuato nella partecipazione alla liturgia e ai sacramenti;
 - 2) *dottrinale-kerigmatico*, per il quale l'appartenenza viene a coincidere con l'adesione all'ortodossia e con la proclamazione del messaggio di salvezza;
 - 3) *dialogico-aperturista*, che individua nelle realtà terrene e nel mondo moderno il campo privilegiato dell'azione di testimonianza, e nel dialogo e nel confronto il metodo conseguente;
 - 4) *diaconale-attivista*, per il quale il servizio ai poveri e l'impegno nel sociale costituiscono il segno distintivo dell'appartenenza ecclesiale;
 - 5) *comunione-partecipativo*, che propone la vita della comunità cristiana e la partecipazione ai suoi organi come espressione di appartenenza.
- Questi modelli sono spesso vissuti e praticati dai fedeli come alternativi ed escludentesi a vicenda. Essi, invece, dovrebbero costituire **cinque dimensioni diverse della stessa realtà**, della stessa verità sinfonica. Il mistero non esclude l'annuncio, e quest'ultimo non esclude il dialogo, la comunione, il servizio. Sono dimensioni che possono e



devono stare insieme in un unico luogo, o che si possono e si devono sperimentare il luoghi e tempi diversi.

Una terza considerazione della Chiesa come comunione donata dall'alto è che in essa il cristiano è chiamato sempre a conservare una dimensione "altra", pena il rischio che la sua testimonianza diventi altrimenti superflua ed influente. Heinrich Fries, nel volume *Di fronte alla decisione. Le Chiese diventano superflue?*, Queriniana, Brescia 1995, si chiede perché la Chiesa, nonostante la sua grande esposizione mediatica, sia oggi poco significativa e poco influente. **Sembra che l'insignificanza della Chiesa come realtà soprannaturale sia direttamente proporzionale alla sua presenza nei mezzi di comunicazione e nei laboratori del consenso.**

La prima ragione di questa ininfluenza sociale della Chiesa sarebbe il fenomeno della secolarizzazione. Anche Franco Garelli nel volume *La religiosità in Italia*, Mondadori, Milano 1996, che pubblica l'indagine sociologica svolta dall'Università Cattolica per conto della CEI, ed offre una grande quantità di dati e di considerazioni, individua la caratteristica principale della società italiana nel **fenomeno della secolarizzazione**. Questo fenomeno viene poi interpretato, secondo i pessimisti, come la scomparsa del sacro, secondo gli ottimisti, come la traduzione del sacro. Alcuni studiosi parlano di "cristianità nascosta" (S. Burgalassi), di "religione implicita" (A. Nesti), "religione diffusa" (R. Cipriani).

Qualunque sia l'interpretazione corretta della realtà ecclesiale italiana, a noi urge sapere come comportarsi di fronte a questo fenomeno il cui segno caratteristico è la libertà: libertà di giudizio etico, libertà di decisione politica, libertà di appartenenza religiosa?

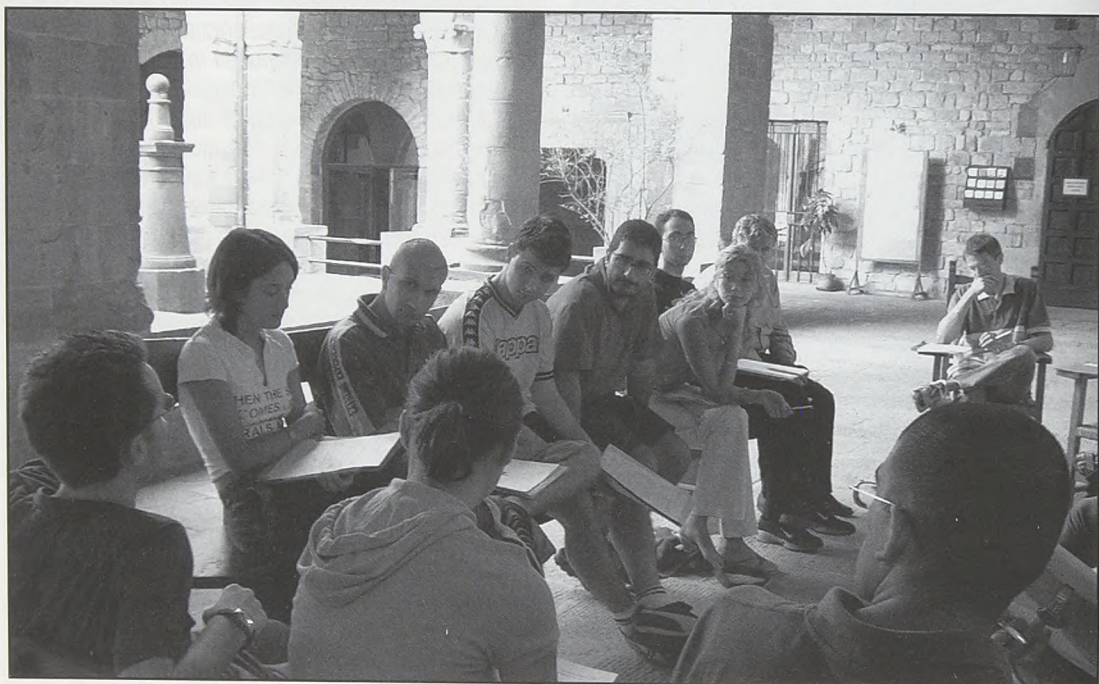
Anzitutto, non si deve dimenticare che la grande promotrice della libertà è stata proprio la Chiesa. Per cui, se oggi la Chiesa dovesse combattere la libertà e la modernità è come se combatesse il suo figlio. La

Chiesa, perciò, ancora oggi non può non presentarsi come una istanza in cui il credere e il comprendere, il cercare e il trovare coesistono come un dovere e una promessa (H. Fries).

La Chiesa non ha neppure paura della critica, sia interna che esterna. In Germania, per esempio, qualcuno ha proposto di togliere le facoltà di teologia dalle università di stato, ed in Italia molti si sono dichiarati contrari al loro reinserimento nelle università di stato, per riportarle o mantenerle al sicuro, dentro le mura dei seminari, sotto il controllo della gerarchia. Ma l'istanza critica aiuta il cristiano ad interpretare i segni dei tempi, che sono un luogo teologico, il principale dei quali è oggi senz'altro la secolarizzazione. *La Dei Verbum* (n. 2) dice che la rivelazione è una economia di eventi accompagnati da

parole. C'è il rischio che per il cristiano talvolta gli eventi rimangano confinati nel passato e che egli manchi di parole per interpretarli ed attualizzarli.

Una quarta considerazione della Chiesa come una comunione donata dall'alto è che **il cristiano è chiamato a testimoniare questa comunione con la vita**. Un vescovo francese qualche tempo fa ha scritto che lo spartito del vangelo è superbo, ma l'orchestra della Chiesa stona. Il vangelo, cioè, è un ideale altissimo e bellissimo. Ma i cristiani non riescono a tradurre i valori evangelici in valori civili. Essi non solo non sanno dare testimonianze di vangelo, ma spesso non sanno neppure accogliere queste testimonianze che la vita continuamente offre loro (cf L. Accattoli, *Cerco fatti di vangelo*, SEI, Torino 1995).



Spesso la Chiesa si può trovare in una situazione di impotenza, di incapacità, di debolezza, nei confronti dell'umanità sofferente di oggi.

In questi casi, il cristiano non può tralasciare mai di portare un messaggio di speranza, anche di fronte al dramma della morte. Un dramma che può essere illuminato, anche senza la luce immediata della fede, da tanti gesti di umanità, nei quali abita sicuramente la Grazia, compiuti dalle più svariate categorie di persone. Come il territorio va abitato ma non occupato, così anche la Chiesa abita ma non occupa gli spazi della società con le sue istituzioni. Essa lascia posto all'azione ed alla fantasia dello Spirito.

In estrema sintesi, dall'analisi comparata delle componenti prese in esame, si può dire che il cristiano sia un battezzato che è "chiamato" a vivere nella radicalità e nella gratuità della testimonianza evangelica la sua risposta alla vocazione divina. La sua vita, per dirla con il Levinas, comincia all'accusativo e non al nominativo. Il nome che indica e designa la sua identità naturale gli viene dato dai genitori, cioè da altri. Il nome che indica e designa la sua identità soprannaturale gli viene dato da Gesù stesso, nella Chiesa, in fedeltà ad un disegno eterno di Dio Padre. Gesù, dunque, il volto umano di Dio, è il tu di ogni credente, l'archetipo di umanità compiuta, colui che rende ogni uomo un interlocutore di Dio. Penso, allora, che **la missione più alta e il compito formativo più delicato della comunità cristiana siano guidare la coscienza di ogni credente ad ascoltare la chiamata divina ed a scoprire in essa la propria identità**, che inizia nella dimensione del tempo e sfocia nella dimensione dell'eterno.

SUGGERIMENTI BIBLIOGRAFICI

1. Alcuni testi che presentano la visione classica del cristiano;
2. Alcuni testi che costituiscono una finestra sulle problematiche attuali riguardanti il rapporto Chiesa-mondo;
3. I testi più recenti di teologia fondamentale;
4. Alcune testimonianze significative.

1. Visione classica:

H. U. von Balthasar, *Chi è il cristiano*, Queriniana, Brescia 1966; J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1971; H. Kueng, *Essere cristiani*, Mondadori, Milano 1976; K. Rahner, *Corso fondamentale della fede*, Paoline, Roma 1977; I. Sanna, *Dalla parte dell'uomo. La Chiesa e i valori umani*, Paoline, Cinisello Balsamo 1992.

2. Attualità ecclesiale:

H. Fries, *Di fronte alla decisione. Le Chiese diventano superflue?*, Queriniana, Brescia 1995; M. Kehl, *Dove va la Chiesa? Una diagnosi del nostro tempo*, Queriniana, Brescia 1998; P. Tillich, *L'irrelevanza e la rilevanza del messaggio cristiano per l'umanità di oggi*, Queriniana, Brescia 1998; B. Forte, *Dove va il cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2000; I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2002; F.X. Kaufmann, *Quale futuro per il cristianesimo?*, Queriniana, Brescia 2002; C. Geffré, *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*, Queriniana, Brescia 2002; E. Drewermann, *Religione, perché? Trovare un senso in tempo di bramosia di potere e di guadagno. Conversazione con Juergen Habermas*, Queriniana, Brescia 2003.

3. Teologia fondamentale:

P.A. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996; H. Verwey, *La parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2001; A.W.J. Houtepen, *Dio, una domanda aperta. Pensare Dio nell'era della dimenticanza di Dio*, Queriniana, Brescia 2001; S. Pié-Ninot, *La teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2002; J. Werbeck, *Essere responsabili della fede. Una teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2002; G. Lorzio, *Fede e ragione. Due ali verso il vero*, Paoline, Milano 2002.

4. Testimonianze:

L. Accattoli, *Cerco fatti di vangelo*, SEI, Torino 1995; F. Antonioli, a cura di, *La Bibbia dei non credenti*, Piemme, Casale Monferrato 2002; D.M. Turoldo, *Diario dell'anima*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003.

comunità di camaldoli

Henri Le Saux: il Passaggio all'altra riva

■ La Comunità monastica di Camaldoli propone alcuni incontri di preparazione alla Solennità di Pentecoste riflettendo sulla figura del monaco DOM HENRI LE SAUX, *Swami Abhishiktananda*, nel corso del Convegno **"Il Passaggio all'altra riva"**. Sono previsti due giorni da venerdì 28 maggio (ore 16.00) a domenica 30 maggio (ore 11.30), per riflettere sulla scoperta di Le Saux, già in tempi pre-conciliari, che «lo Spirito Santo trascende le barriere istituzionali» (Odette Baumer-Despeigne). Il contributo di p. JACQUES DUPUIS SJ, professore emerito di teologia alla Pontificia Università Gregoriana, dal titolo **Il pensiero teologico di Henri Le Saux: linee per un dialogo interreligioso**, ci aiuterà a fare il punto circa un travaglio spirituale che va oltre l'originalità dell'esperienza personale, sulla quale si soffermeranno gli altri relatori del Convegno: B. COZZARINI, A. CHIEREGATTI, TH. MATUS, P. TRIANNI, A. TRONTI.

Per informazioni e prenotazioni: Foresteria di Camaldoli

tel: 0575 556013

fax: 0575 556001

e-mail: foresteria@camaldoli.it

comunità di camaldoli

Afferrati dallo shalom pasquale

■ La Foresteria della Comunità di Camaldoli propone, tra le novità delle Settimane estive 2004, un "Seminario di Formazione" tenuto da D. Giordano Remondi, monaco di Camaldoli, sul legame inscindibile tra pasqua e pace, a partire dal rapporto tra le liturgie della Settimana Santa e il Vangelo della pace, che s'inserisce nella sfida a testimoniare il Cristo che sulla croce ha disarmato la ragione dei più forti. Sono tre giorni molto intensi da mercoledì 28 luglio (ore 17.00) a sabato 31 luglio (ore 12.30), per riflettere sul tema **"Afferrati dallo shalom pasquale. Portiamo nella nostra vita le stigmate del vangelo della pace"**.

Il programma prevede sette lezioni più un'introduzione e una conclusione, dentro il solito clima di meditazione personale e di liturgie comunitarie che dovrebbe garantire la concentrazione necessaria per questo tipo di Seminario. La ricerca ha l'obiettivo di mostrare come nel termine shalom si condensi tutto il desiderio umano di "ac-cordatura": armonia interiore del cuore e tessitura insieme dei fili, nella varietà di voci e strumenti, dove ci sono violenze, lacerazioni, guerre. Quanti poi sono stati afferrati dalla grazia della comunione pasquale sono i primi testimoni del Vangelo della pace. Loro sono i destinatari del Seminario, per la responsabilità che hanno verso tutti sia quando celebrano sia quando agiscono.

Per informazioni e prenotazioni: Foresteria di Camaldoli

tel: 0575 556013

fax: 0575 556001

e-mail: foresteria@camaldoli.it



