

Annunciare la gioia del Vangelo nell'areopago della contemporaneità. Conoscere l'“a chi” per meglio comunicare il “Chi”

Diocesi di Pitigliano-Sovana-Orbetello

di Antonio Sabetta*

Introduzione

Se diamo un'occhiata ad *Evangelii Gaudium* (EG) notiamo che uno dei capitoli più decisivi, il terzo, s'intitola “L'annuncio del vangelo”: l'evangelizzazione – cioè la proclamazione di Gesù Signore – è la priorità assoluta della Chiesa, il compito che urge quale che sia il momento storico o il luogo, come richiamato dalle parole di Paolo: «guai a me se non annuncio il Vangelo» (1Cor 9,16) che EG fa proprie al n. 9; un'urgenza permanente che diventa ancora più tale nella presente congiuntura, in cui l'annuncio e la trasmissione della fede sta diventando tanto centrale per la Chiesa e i cristiani quanto difficile per la transizione epocale che ha ormai mandato all'aria modalità e strategie che avevano caratterizzato il tempo della “cristianità”. Al n. 23 Francesco scrive: «fedele al modello del Maestro, è vitale che oggi la Chiesa esca ad annunciare il vangelo a tutti, in tutti i luoghi, in tutte le occasioni, senza indugio, senza repulsioni e senza paura. La gioia del vangelo è per tutto il popolo, non può escludere nessuno».

Per aiutarci a capire che cosa significhi e come si debba vivere l'impegno dell'annuncio del Vangelo a chi il Vangelo non lo conosce, se l'è dimenticato, è disinteressato, è contrario, è lontano (del resto se si deve “uscire” è perché qualcuno è lontano da me e mi costringe a venire fuori per raggiungerlo e trovarlo), ci rivolgiamo alla pagina biblica che ci attesta, secondo me, alcuni elementi permanenti di cui non dobbiamo mai dimenticarci, anche (e direi soprattutto) oggi in cui noi cristiani ci apprestiamo a diventare sempre più minoranza in un mondo che nato dal grembo del cristianesimo ormai se ne sta progressivamente e rapidamente allontanando. Mi riferisco al discorso di Paolo all'areopago di Atene che è sempre bene tenere davanti come un'icona del nostro compito: uscire ed annunciare senza sacrificare né l'uno né l'altro.

Dopo un'analisi di questo brano biblico, rifletteremo ampiamente su alcuni tratti che caratterizzano il nostro tempo e chi in esso vi abita (l'“a chi” ci rivolgiamo) per tentare nella parte conclusiva un ascolto e una comprensione della nostra contemporaneità sia in ciò che aiuta l'annuncio sia in ciò che lo può rendere più problematico e complesso oggi.

1. L'“icona” biblica di At 17,16-34: Paolo all'areopago di Atene

L'episodio di Paolo è interessante da tanti punti di vista. Anzitutto l'apostolo non attende i lontani ma va lui verso i lontani e si rivolge ad una cultura che egli conosceva bene, pur non essendo la sua, ma che era molto distante dalla sua, tanto che quello che vide ad Atene lo fece ribollire dentro: questo ci dice che si va verso chi è lontano, chi non “fa parte del giro” e non importa se le sue categorie sono esponenzialmente diverse dalle

* Sacerdote della Diocesi di Termoli-Larino, docente di Teologia fondamentale presso la Pontificia Università Lateranense. Miei testi rinvenibili nel sito www.sabetta.it. Le cose che dico sono in fieri, u primo risultato molto più ampio della riflessione è contenuto nel mio volume *Quel che resta della ragione*. Sul senso di una nemesi storica per la dicibilità della fede nella congiuntura post-moderna, Youcanprint, Tricase (LE) 2016.

nostre. Paolo sa che va “nella fossa dei leoni”, si pone e si espone agli intellettuali che lo metteranno a dura prova; egli non si tira indietro, si guadagna la loro attenzione e riesce ad annunciare il vangelo in un modo che tiene conto di chi ha di fronte, e dunque né si dimentica del vangelo (come quando si dialoga senza avere nulla da dire – l’interlocutore senza locuzione), né tantomeno si dimentica di quelli a cui si sta rivolgendo (come facciamo quando preoccupati di parlare ci dimentichiamo dell’interlocutore). Anche l’esito dell’esperienza all’areopago di Paolo ci dice molto per l’oggi; spesso pensiamo sia stato un fiasco, invece qualcuno abbraccia la fede: niente folle ma niente fiasco, perché la fede non è legata agli eventi oceanici ma alla prossimità di un incontro e all’attrattiva di un dialogo che avviene con qualcuno davanti a qualcosa.

L’esegesi¹ non sembra nutrire seri dubbi intorno al fatto che la pericope lucana si riferisca ad un nucleo storico, sebbene la responsabilità della redazione del testo, ed in particolare del discorso, sia ovviamente da attribuirsi all’autore degli *Atti*. La presenza di Paolo per la prima volta ad Atene è databile all’estate dell’anno 50. Le lettere di Paolo non contengono dei riferimenti agli eventi di Atene ma ciò non toglie la storicità della pericope lucana; piuttosto, come attesta 1Ts 3,1, i fatti di Atene non avrebbero lasciato particolari echi nell’apostolo.

Nella città greca, Paolo pone la sinagoga al centro della sua attività missionaria mentre l’areopago rimane fuori dalle sue intenzioni. Nella polis greca l’areopago rivestiva un ruolo di particolare importanza; il luogo indicava la prominenza rocciosa in Atene tra l’agorà (la piazza) e l’acropoli. Ai tempi del NT, il luogo valeva come alto consesso di notabili con funzioni almeno genericamente giudiziarie. Nell’areopago di Atene Paolo per la prima volta affronta il mondo della cultura pagana, costituito da filosofi epicurei e stoici. Egli viene considerato da questi un “ciarlatano” (letteralmente una “cornacchia”) e soprattutto, al pari di Socrate, un annunciatore di divinità straniera, dal momento che gli interlocutori dell’apostolo scambiano Gesù e la Risurrezione per due divinità distinte.

Paolo avvia il discorso con un’apostrofe da retore e una *captatio benevolentiae*. Egli dimostra inizialmente una simpatia verso la religiosità pagana che viene considerata come *praeparatio evangelica*; Paolo, infatti, parla degli ateniesi come “timorati degli dei” – e dunque molto religiosi – ed apprezza l’altare che essi hanno dedicato al dio ignoto. Tuttavia, l’apostolo non si sottrae al compito di annunciare il volto di questo dio ignoto e lo fa citando Is 42,5: “Dio ha fatto il mondo e tutto ciò che contiene”. A partire da questo assunto compie tre affermazioni fondamentali:

a) vv. 24-25: Dio non abita in templi fatti dall’uomo, né ha bisogno di un particolare culto o sacrificio. C’è qui una polemica che accoglie le esigenze della cultura dell’epoca nella quale si chiedeva un culto più interiorizzato;

b) v. 29: l’inopportunità delle immagini e la condanna dell’idolatria con «l’esigenza di salvaguardare la trascendenza di Dio, sottraendolo a ogni rimpicciolimento che lo faccia inferiore all’uomo e lo metta per così dire in suo potere. Paolo riprende qui e riafferma la tradizionale aniconicità di Dio, particolarmente ostica all’ambiente pagano, che perciò giungerà ad accusare tanto i giudei quanto i cristiani di ateismo»²;

c) vv. 26-28: è l’affermazione più sviluppata e riguarda l’uomo come unica e vera immagine di Dio; la persona, inoltre, appare caratterizzata dall’esperienza insopprimibile della ricerca di Dio. Anche qui Paolo fa ricorso alla sensibilità culturale degli ateniesi per stabilire una parentela-relazione tra Dio e gli uomini, giungendo a citare il poema *I fenomeni* di Arato di Soli.

¹ Per l’esegesi di questo brano cf R. PENNA, *Paolo nell’agorà e all’areopago di Atene (Atti 17, 16-34). Un confronto tra vangelo e cultura*, in *Rassegna di Teologia* 36 (1995), 653-677.

² *Ibid.*, 663.

L'apostolo, dunque, si mostra il più possibile aperto nei confronti degli ateniesi. Egli non si rivolge loro annunciando direttamente lo specifico kerygma, ma trae fuori dalla loro sensibilità dei *prolegomena* che, però, preparano l'annuncio, poiché Paolo non rinuncia ad annunciare lo specifico del cristianesimo (vv. 30-31), cioè la resurrezione di Cristo. Tuttavia va notato che anche in questo momento l'apostolo non dimentica gli ateniesi; infatti, mentre chiede la conversione e annuncia il giudizio di Dio per mezzo di un uomo che Dio ha risuscitato dai morti, Paolo non menziona né il nome storico di Gesù, né la sua morte in croce, né il suo spessore personale al di fuori della semplice funzione escatologica; «ciò che all'Areopago sta al centro dell'interesse apostolico di Paolo, dunque, non è tanto un ristretto annuncio cristologico quanto piuttosto una visione di ampio respiro sulla storia dell'uomo e della sua salvezza, ricondotta interamente sotto il segno del giudizio critico di Dio»³.

L'episodio di Atene è un esempio eminente di dialogo e annuncio dove l'uno non rinuncia all'altro. Da un lato Paolo enuncia agli ateniesi la realtà centrale e qualificante la speranza cristiana, mostrandone la continuità con la domanda di senso e di verità proprio dell'uomo, dall'altro egli esplicita la speranza con particolare attenzione alle provocazioni che il contesto dell'areopago gli offre.

Da At 17 prendo lo spunto per un'ulteriore considerazione. Non è chi non crede a doversi giustificare dinanzi a chi crede, ma è chi crede e vuole giustificare la fede a farlo dinanzi a chi la rifiuta, è scettico, non la capisce, ne afferma solo in parte il senso ecc. Poiché il movimento va dalla fede all'altro dalla fede – e non viceversa –, l'obiettivo è comunicare questa fede, provare a renderla intellegibile agli occhi dell'altro, il che esige una reciproca disponibilità ad accogliere le provocazioni che provengono dall'esperienza di chi non crede e di chi crede. Infatti se il cristiano non può permettersi di ignorare cosa e come l'altro pensa, non c'è dubbio che il pregiudizio diffuso verso la rivelazione, il rifiuto ad accettare le domande e le questioni che la fede pone, rendono pressoché nulla la giustificazione della fede, almeno in quanti non credendo non vogliono fare la fatica ed accettare la sfida che deriva dalla fede cristiana. Certamente, poiché è a chi sta sulla soglia che spetta di incuriosire chi è fuori e di rendergli plausibile il “dare un'occhiata” a cosa accade dentro la casa varcandone l'uscio, egli si deve preoccupare di mettere in atto tutti gli strumenti e le strategie per destare nell'altro un'attenzione; ma allo stesso tempo se il destinatario quando ti vede “affretta il passo” e non vuole nemmeno ascoltarti, tutto diventa inefficace (ma non inutile). Se è vero che Paolo ad Atene fu maestro nel cogliere e tenere desta l'attenzione dei suoi interlocutori, è altrettanto vero che quei filosofi in quanto desiderano ascoltarlo (cf At 17,21: l'abitudine ad ascoltare) possono seguire la sua argomentazione che esemplarmente sostiene l'attenzione con la sua capacità di incrociare le categorie e le domande degli uditori.

L'obiettivo è mostrare all'altro non solo la plausibilità della fede cristiana e la sua significatività in relazione al senso delle cose, ma della sua “verità” e “definitività” rispetto al vero; diversamente ci si riduce alla legittimazione di un'opinione o al massimo di una visione del mondo in un contesto affollato di posizioni dove ognuna vale l'altra. La convinzione della verità non genera né intransigenza, né arroganza, né tanto meno violenza⁴, nella convinzione che il servizio alla verità, se comporta anche la denuncia dell'errore, tuttavia non vuol dire mai l'imposizione della verità. Di fronte alla de-posizione del vero non vale la sua im-posizione, ma la sua posizione, cioè la sua testimonianza, la sua attestazione che ci rende testimoni (testi).

L'episodio di Atene ci rimanda all'oggi, come una nota di metodo in contesti diversi ma che ci costringono ad avere la stessa urgenza ed esigenza di Paolo, a fare la stessa

³ *Ibid.*, 669.

⁴ Cf FRANCESCO, *Lumen fidei*, 34.

fatica, ad accettare la stessa impegnativa sfida. Dobbiamo avvertire l'esigenza di annunciare il vangelo a tutti, come ci ricorda EG 20 e 23. Non basta però solo mettersi in un atteggiamento di uscita ma occorre che questo annuncio lo facciamo bene, cioè cerchiamo «sempre di comunicare meglio la verità del Vangelo in un contesto determinato» (EG 45).

Come avviene questo annuncio? Inculturando la misericordia di Dio, il Vangelo – la buona notizia; EG scrive che “la grazia suppone la cultura” (115) e dunque se lo scopo è evangelizzare – cioè, ripeto, comunicare la buona notizia – questo non accade astrattamente, poiché si dice il vangelo a qualcuno di concreto e se lo vuoi dire in modo efficace devi fare in modo che l'altro ti capisca, e per farti capire devi conoscere il suo universo categoriale, sapere cosa pensa e come pensa, il che non vuol dire rinunciare a dire Cristo (la buona notizia) che accoglie ma anche corregge (come visto con Paolo ad Atene).

Non c'è annuncio senza dialogo, non c'è *locuzione senza interlocutore* e per dialogare bisogna conoscere il tu con cui dialogo, il contesto e le categorie in cui lui si oggettiva e da cui si alimenta e saper leggere i segni dei tempi (ciò che è frutto dello Spirito che anima la storia) e ciò che nuoce al progetto di Dio secondo un corretto discernimento della realtà che non pretende di distruggere il grano assieme alla zizzania ma che sa riconoscere la presenza anche della zizzania; come leggiamo in EG 51, «è opportuno chiarire ciò che può essere un frutto del Regno e anche ciò che nuoce al progetto di Dio. Questo implica non solo riconoscere e interpretare le mozioni dello spirito buono e dello spirito cattivo, ma – e qui sta la cosa decisiva – scegliere quelle dello spirito buono e respingere quelle dello spirito cattivo». In questo modo evitiamo il duplice deprecabile rischio: o considerare il mondo, come scriveva Pio XII nell'*Humani generis*, “fuori dall'ovile di Cristo” e dunque tale che non abbiamo niente da imparare dal mondo mentre quest'ultimo è così lontano o senza Dio che è solo lui a dover imparare da noi; oppure considerare ingenuamente che qualunque cosa il mondo ci propina ci faccia bene e giovi alla fede, come se dialogare con l'altro significasse accettare tutto quello che l'altro pensa o ritiene.

L'aspetto che rende tutto più difficile, è che oggi ci tocca annunciare il Vangelo soprattutto in un contesto di secolarizzazione o scristianizzazione – battezzati che hanno dimenticato il loro battesimo – ed evangelizzare uno scristianizzato è dura; egli «crede di sapere già chi è Cristo e quindi non ti ascolta più. È la peggiore ignoranza! Non quella del primitivo che sa di ignorare e giunge già alla sapienza più feconda, che è quella dell'ascolto. Ma quella del mezzo-sapiente, che crede di sapere mentre non sa, e quindi ignora di ignorare»⁵. Eppure, continua Hadjadj, c'è qualcuno che è ancora più sordo dello scristianizzato, ed è il cristiano stesso, quando pensa che ci sia stato un tempo in cui parlare di Dio fosse più facile, che «rimpiange la cristianità di una volta, una cristianità in cui tutto era facile, in cui si parlava di Dio come si parla del tempo che fa o della Redenzione come della ricetta per cucinare il pollo in umido», dove la «nostalgia della cosiddetta facilità di una volta costituirebbe una difficoltà tremenda, ben più insormontabile del sapere a metà di uno scristianizzato»⁶.

La verità però è che un vero dialogo può avvenire solo se c'è un'originaria simpatia verso coloro ai quali ci rivolgiamo. Solo se c'è simpateticità, solo se ci si approssima – cioè ci si fa prossimo – si può accompagnare cioè farsi compagnia dell'altro. Dove c'è il sospetto non c'è annuncio, dove non c'è affezione non si può offrire misericordia, dove si pensa solo alla zizzania non ci si riesce a prendere cura del grano (cf 24). L'incarnazione – il metodo di Dio – ci ricorda che come lui ha abitato la massima distanza dal divino (fino ad identificarsi con il maledetto da Dio nell'evento della croce) così noi cristiani non possiamo essere estranei a nulla e a nessuno.

⁵ F. HADJADJ, *Come parlare di Dio oggi? Anti-manuale dell'evangelizzazione*, EMP, Padova 2013, 24.

⁶ *Ibid.*, 25.

A noi, per riprendere un'immagine impiegata più volte, tocca stare non solo dentro la casa della fede e della Chiesa ma vivere anche e soprattutto sulla soglia. Il teologo Waldenfels impiega l'immagine della soglia per la teologia fondamentale ma potremmo dire che ogni battezzato che vive la responsabilità dell'evangelizzazione «può essere paragonato a uno che sta sulla soglia di una casa. Chi sta sulla soglia si trova per così dire contemporaneamente dentro e fuori. Ode gli argomenti di coloro che stanno davanti alla porta e di coloro che sono in casa. La cosa che gli sta a cuore è però l'ingresso nella casa. Da un lato fa suo quello che gli uomini di fuori fanno e vedono [...], quel che essi pensano di Dio, di Gesù di Nazaret e della Chiesa, di se stessi, del mondo e della società in cui vivono. Dall'altro si presenta col sapere che viene dal di dentro come un invito rivolto a tutti coloro che sono dentro e fuori. Il punto saliente della teologia cristiana è poi quello di presentare la porta, di cui parliamo metaforicamente, come la porta della salvezza reale dell'uomo in ordine a colui che, nelle parole del vangelo di Giovanni, ha detto: "Io sono la porta" (10,7.9)»⁷. Ad essere onesti questa metafora vale per indicare l'atteggiamento più che la collocazione. EG chiede di più, invita a "prendere l'iniziativa", a fare il primo passo, ad "accompagnare" l'umanità in tutti i suoi processi (cf 24). In fondo questo è il senso di una "chiesa in uscita", cioè di una chiesa che ha le porte aperte, che è una casa sempre aperta, proiettata verso gli altri, che non aspetta ma sa fare il primo passo e sa arrivare dovunque (cf EG 46 e 47) con un atteggiamento di prossimità e simpatia.

E allora inoltriamoci in una ricognizione di quel mondo con cui ci confrontiamo una volta varcato l'uscio dei nostri ambienti per uscire, per ascoltare e cercare di capire perché ciò che per noi è così importante, fonte di gioia e di umanizzazione per tanti, sempre più e sempre di più sta diventando qualcosa che non interessa: non interesse ma disinteresse, non attrazione ma distrazione.

La ricognizione del nostro tempo sarà necessaria prima di procedere con alcuni spunti di lettura teologica, lasciando poi spazio al prof. Armando Matteo che è maestro nel cogliere e nell'interpretare i fenomeni che segnano l'oggi.

1. Il postmoderno come nome della contemporaneità

Diciamo subito che per indicare il nostro tempo e per metterci in ascolto di esso (*auditus temporis*), usiamo la parola "postmodernità" come parola che lo definisce o quanto meno ne raccoglie gli aspetti più significativi, pur nella consapevolezza che la complessità del nostro tempo spesso lo rende irriducibile a singole categorie o nozioni esaustive. Ad ogni modo non solo la parola postmodernità ormai è entrata nel lessico filosofico e ordinario, ma è stata anche impiegata dal magistero, visto che nel 1998 Giovanni Paolo II la impiega al n. 91 dell'enciclica *Fides et ratio*. Egli qui procedeva con una sintetica e sommaria interpretazione della postmodernità ponendo tale l'epoca (ammesso che si possa ancora usare il paradigma delle epoche) sotto l'insegna del nichilismo, inteso come crisi delle certezze (anche di quelle della fede), totale assenza di senso, tramonto del definitivo e celebrazione del contingente quale unica realtà e significato di tutto. Dell'orizzonte nichilista, che connota e traduce il tratto saliente-prevalente del postmoderno, il testo illustra anche le ragioni del suo insorgere: la crisi (definitiva?) del progetto moderno di una razionalità trionfante capace di garantire libertà e felicità dinanzi alla tragedia del male che ha scosso il Novecento fino al punto da prostrare l'umanità nella tentazione della disperazione; tentazione che prende forma nella rinuncia della ragione ad essere il punto di riferi-

⁷ H. WALDENFELS, *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996², 101-102.

mento per quegli ambiti del reale che nella storia non è stata in grado di cambiare positivamente, rivelandosi pertanto non all'altezza delle sue promesse, e nel conseguente autoconfinarsi (o rifugiarsi) nel solo ambito della tecnica, l'unico rispetto al quale la ragione pare aver dato e dia sufficiente prova di affidabilità, ovvero la "mentalità positivista" che sembra oggi l'unica capace di assicurare all'uomo la realizzazione del progetto (moderno) del pieno dominio del suo destino. In questo modo, però, si configura un riduttivismo della ragione che definisce con ogni probabilità l'aspetto più problematico della nostra contemporaneità postmoderna, e sul quale insisteremo particolarmente, nella convinzione che la questione della dicibilità della fede oggi – la fatica della nuova evangelizzazione, l'emergenza di diffusa non credenza o di indifferenza o ostilità verso la fede cristiana ma non altrettanto verso Dio, l'impressione di non capire ed essere capiti per l'uso di un linguaggio e di categorie così distanti dalla realtà – ha una radice ultima senza la cui tematizzazione tutto il resto diventa tentativo sterile, ovvero la crisi della ragione e il bisogno del ritrovamento della sua grandezza, oltrepassando tanto il rischio di una nuova deriva ideologica, il nocivo autoriduttivismo della ragione che si censura e si preclude ciò che invece le compete.

Dunque, per riprendere le fila del discorso, "postmoderno" è ormai considerato la parola più accreditata per meglio descrivere e rappresentare la contemporaneità. Una convergenza sul postmoderno, tuttavia, si registra solo a questo livello iniziale di parola chiave del nostro tempo, ma non appena si tenta di entrare nel merito, cioè di spiegare che cosa sia il postmoderno, subito cominciano le differenziazioni, al punto che quelle caratteristiche che definiscono come caotica, colloidale e complessa la contemporaneità, le incontriamo perfettamente riprodotte quando si parla di postmoderno, il quale sembra soffrire di una instabilità semantica (il carattere "adolescenziale" del termine quanto al suo impiego e la parentela con termini più correnti ma ugualmente instabili) e un'instabilità storica (legata all'essere un concetto che come molti concetti letterari è aperto al cambiamento) che richiamano intedeterminatezza e polisemia.

Il filosofo che più direttamente ha contribuito alla tematizzazione del concetto è stato Jean-François Lyotard che nel 1979 pubblicò il testo *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*. È significativo che Lyotard non parli di "epoca" ma utilizzi la parola "condizione"; condizione, infatti, rinvia a mentalità, a disposizione, a tendenza, ad atteggiamento, ad atmosfera, a sensibilità, a situazionalità⁸; essa definisce un clima che si respira, un *air du temps*, di un tempo, come si ricordava prima, caotico, dove il caos spesso è determinato da una tendenza generalizzata alla contaminazione, alla compresenza – cioè – di generi, materiali e stili eterogenei, come è ben visibile soprattutto nell'ambito della letteratura e delle arti: la figura del *collage* o del *pastiche* rende bene l'idea e traduce quella caratteristica di frammentazione tipica di un universo culturale che, avendo abdicato al senso del tutto – al sistema, al fondamento –, celebra il dettaglio come unica realtà significativa, dotata di senso; da buon *bricoleur* «quell'entità astratta che è l'uomo postmoderno si affanna a congiungere materiali eterogenei, ad accostare generi contrastanti, a costruire connubi a prima vista impossibili»⁹, con una preferenza per le parole del disfare (*unmaking*) quali decostruzione, decentramento, dislocazione, differenza, s-comparsa, ridefinizione, de-legittimazione ecc.

I problemi e le difficoltà iniziano però quando si va oltre il nome e si tenta di definire in termini concreti il "postmoderno", il quale, perciò, svela da subito la sua notevole carica di ambiguità. La parola "postmoderno" contiene il riferimento ad un "post" (dopo) e

⁸ Cf A. MOLINARO, *Filosofare-secolarizzare. Modernità e postmodernità*, in *Filosofia e Teologia* 8 (1995) 501-511.

⁹ G. FILORAMO, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare Dio*, Laterza, Roma-Bari 1990, 9.

al moderno. Postmoderno, quindi, definisce una posteriorità e ulteriorità rispetto al moderno, il che dice tutto e non dice niente; infatti, come si deve intendere il “post”? Come un “dopo” temporale, come un momento ulteriore, una tappa che succede ad un’altra, oppure come un “oltre”, un superamento, oppure un “anti”, cioè una rottura radicale?

Il senso del “post” deve essere compreso entro il paradigma della crisi-fine, entro il sentimento della differenza epocale e non congiunturale, per cui il passaggio dal moderno al postmoderno è il passaggio da una condizione ad un’altra radicalmente diversa, la persuasione dell’accadere all’interno della modernità di «qualcosa come una crisi, un ripensamento, una cesura, ovvero un radicale mutamento di paradigma nel modo di concepire la realtà. Un mutamento nel quale tenderebbe a riconoscersi l’uomo tardo-moderno, nel suo sforzo di dare un nome e un volto alla specificità della propria condizione e al diffuso senso di “estraneità” o di “lontananza” dalle idee-forza degli ultimi secoli»¹⁰.

Se già il prefisso “post” comporta delle differenze interpretative, il conflitto delle interpretazioni si acuisce in riferimento al secondo termine, la modernità.

Poiché il postmoderno si definisce in relazione e differenziandosi dalla modernità, bisogna riconoscere che alla base della filosofia postmoderna vi è una specifica interpretazione della modernità, variabile a seconda delle prospettive, aspetto che accresce la difficoltà di definire il postmoderno¹¹. Ad ogni modo, nel momento in cui il postmoderno proclama il suo congedo-distacco dal moderno esibisce allo stesso tempo un’interpretazione del moderno e delle immagini del mondo di cui intende fare *tabula rasa*.

Il postmoderno appare soprattutto come il rifiuto della forma più espressiva del pensiero moderno che è la metafisica in quanto bisogno di unificare la molteplicità dei dettagli dell’esperienza in una visione globale che ne esprima il senso. La “rovina” del moderno – sia nel senso di ciò che ha rovinato la modernità che di ciò che resta del moderno a mo’ di rudere – è la metafisica, quel modo di pensiero centrato e fondante che pretende una spiegazione unitaria degli eventi.

1.1. Crisi della ragione e assolutizzazione del presente

Si può dunque affermare che il tratto della modernità che i postmoderni più rifiutano è l’ottimismo razionalistico, l’idea di una ragione produttrice di macro-saperi totalizzanti, ottimismo che si esprime nel mito del progresso. All’origine del postmoderno vi sarebbe la crisi di questo aspetto prevalente del moderno che storicamente si verificò in virtù, in particolare, dell’esperienza tragica delle due guerre mondiali; del crescente disagio dell’uomo in una società “razionalizzata” divenuta più alienante che liberante; del fallimento dell’ideale cosmopolita universalista dinanzi all’esplosione dei diritti delle minoranze e dei “particolarismi”.

Soprattutto le tragedie che accompagnano l’epoca della ragione dispiegata hanno dissolto il nesso futuro-redenzione lasciando pensare al futuro non come a un “meglio” o un “di più” di felicità, ma come insicurezza, inquietudini, catastrofi e spaesamento, fino all’estrema eventualità della perdita totale di ogni senso e della possibilità di autodistru-

¹⁰ G. FORNERO, *Postmoderno e filosofia*, in *Storia della filosofia*. Fondata da N. Abbagnano. Vol. IV/2: la filosofia contemporanea, a cura di G. Fornero, F. Restaino, D. Antiseri, Utet, Torino 1994, 389-434 (ottima introduzione assieme a quelle citate della Nacci e di Chiurazzo).

¹¹ «Chi parla del postmoderno parla anche della modernità. E chi intende parlare del postmoderno in modo sensato deve indicare da quale modernità vorrebbe prendere le distanze» (W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Akademie Verlag, Berlin 1993, 45).

zione dell'umanità¹². Da qui una "desertificazione dell'avvenire" che congeda il mito moderno di una ragione foriera di progresso a prescindere.

La crisi della ragione si configura come estinzione o superamento della razionalità classica incapace di raggiungere il fondamento e perciò messa in questione nella sua legittimità. Il postmoderno, dunque, è la radicale messa in discussione non solo della fiducia illuministica nel progresso (relativamente alla capacità dell'uomo di guidare la storia verso il fine del bene) ma dell'idea stessa di progresso. Questa idea di progresso catalizzava lo specifico della modernità. Essa era espressione di una visione secolarizzata della concezione biblico-cristiana della storia, e, allo stesso tempo, la progressiva perdita di valore e di significato della religione (e la sua graduale espunzione dagli ambiti del reale come i diritti, la società, la politica, finanche l'esperienza religiosa) aveva condotto ad una nuova visione della storia nella quale l'uomo, unico ed assoluto protagonista, era chiamato a realizzare una condizione di felicità e perfezione con le sue sole forze. Scrive Z. Bauman, descrivendo la carica di utopia e speranza insita in una visione moderna dove *novum* e *melium* coincidono:

«Dal punto di vista sociale, la modernità riguarda gli standard della speranza e della colpa. [...] Di solito essi promettono che il domani sarà migliore dell'oggi e lo fanno senza paura di venire smascherati. Mescolano la *speranza* di raggiungere la Terra Promessa al senso di *colpa* per la lentezza della marcia. La colpa protegge la speranza dalla delusione: la speranza bada a che la colpa non venga mai meno. [...] Sia dal punto di vista sociale che da quello psichico, la modernità è inguaribilmente autocritica; il suo è un tentativo incessante, seppure tutto sommato senza speranza, di autocancellarsi e svalorizzarsi. [...] L'oggi è solo una confusa intuizione del domani o piuttosto il misero e sbiadito riflesso di quel domani. Ciò che è viene privato in partenza di valore da ciò che deve ancora venire. Ma è proprio questo invalidamento a conferire a ciò che esiste il suo peso e significato: il suo unico significato. Modernità significa impossibilità di restare fermi. Essere moderni significa essere perennemente in cammino. Il movimento non è affatto una questione di scelta, come non lo è la stessa modernità. Si è in movimento in quanto si esiste in un mondo lacerato tra la bellezza della visione e la bruttezza della realtà: una realtà che il bello della visione rende repellente e insopportabile»¹³.

L'avvento del postmoderno nel suo tratto specifico di *post-histoire* segna il tramonto della storia nella pretesa che essa abbia un senso. La fine della storia porta con sé la fine dell'utopia e della tensione fra l'essere e il dover essere: tutto si consuma nell'istante poiché null'altro ha da accadere che implichi un "di più" in termini di progresso, di bene, di felicità¹⁴. L'uomo postmoderno non si infiamma più né per la tradizione né per la rivo-

¹² Cf D. FUSARO, *Essere senza tempo. Accelerazione della storia e della vita*, Bompiani, Milano 2010, 316-318.

¹³ Z. BAUMAN, *Il disagio della postmodernità*, B. Mondadori, Milano 2002, 67-68.

¹⁴ Di diverso parere è Bauman. A suo parere è vero che il cosiddetto postmoderno ha rovesciato i paradigmi trasformando ciò che prima era difetto in virtù e riabilitando i difetti di un tempo: «tutto quello che la modernità aveva giurato di distruggere vede oggi la sua dolce rivincita. La comunità, la tradizione, la gioia del *chez soi*, l'amore per ciò che è proprio, l'orgoglio per il fatto di stare con i connazionali, le radici, il sangue, la terra, la nazione: oggi nessuno condanna più tutto ciò» (*Il disagio della postmodernità*, 87); ma, si chiede Bauman, è davvero la fine della modernità oppure permanendo il progetto sono solo modificate le strategie per la sua realizzazione? In verità, «viviamo pienamente sotto il segno della modernità. Siamo moderni nel più moderno dei sensi: nel senso di sperare che le cose si possano rendere diverse e migliori da come sono, e che lo si debba fare, in quanto le cose non sono buone come dovrebbero e come potrebbero essere. [...] Non abbiamo smesso di desiderare che il compito venga eseguito: ci siamo semplicemente convinti dell'inutilità degli strumenti ai quali legavamo le nostre speranze e ne cerchiamo avidamente altri, incrociando le dita perché almeno questi si prestino a essere usati» (*ibid.*, 87-88). Perciò la civiltà postmoderna non è che una versione della civiltà moderna (cf *ibid.*, XI).

luzione poiché il passato e il futuro convergono nella prospettiva del “qui e ora”; dal moderno “diventa ciò che sei” si passa al postmoderno “sii ciò che sei”: «sono ciò che sono e non sono altro che ciò che sono, anzi sono ciò che mi sento essere ora, ciò di cui faccio esperienza ora, secondo l’autenticità che mi attribuisco con la spontaneità dell’ora presente»¹⁵. Commenta a tal proposito M. Maffesoli: «*Carpe diem, no future* – ciò che conta è prendere atto della pulsione madre che illumina la scena: il fatto di gioire, il meglio e il più possibile, del mondo che si dà a vedere e a vivere. La proiezione nel futuro non ha più molto senso, non ha più *appeal*»¹⁶. Per questo non la storia né l’avvenire ma la puntiformità dell’attimo presente costituisce l’orizzonte per l’agire dell’uomo contemporaneo. La soggettività, indebolita e decostruita, riduce la sua progettualità alla fruizione e al godimento nel presente: «tra le ceneri spente dell’utopia l’intelligenza appare oggi incapace di produrre esperienze simboliche suscettibili di consenso e rischia di ridursi a una intelligenza cinica, che per cancellare il disagio della perdita di centri di gravità si compiace e si inebria del qui e dell’ora, del presente nella sua più puntiforme ed effimera attualità, del senso nella sua più immediata consumazione»¹⁷. Sulla celebrazione assoluta del presente (un presente privo di qualunque legame con ciò che lo precede e lo segue, perciò *absoluto*), valgono le parole di M. Augé: «Il problema è che oggi sul pianeta regna un’ideologia del presente e dell’evidenza che paralizza lo sforzo di pensare il presente come storia, un’ideologia impegnata a rendere obsoleti gli insegnamenti del passato, ma anche il desiderio di immaginare il futuro. Da uno o due decenni, il presente è diventato egemonico. Agli occhi del comune mortale, non deriva più dalla lenta maturazione del passato e non lascia più trasparire i lineamenti di possibili futuri, ma si impone come un fatto compiuto, schiacciante, il cui improvviso emergere offusca il passato e satura l’immaginazione del futuro»¹⁸.

Mentre il moderno, per dirla con Baudelaire, era l’epoca dell’eterno nell’istante, il postmoderno è divenuto prigioniero dell’istante e trascinato nell’eliminazione sempre più totale del senso. Credo che queste parole di Maffesoli sintetizzino bene il punto in questione:

«Il tempo si contrae in spazio. Tende progressivamente a predominare il *presente* che vivo con gli altri in un determinato luogo. In qualunque modo lo si voglia chiamare, tale *presenteismo* sta contaminando le rappresentazioni e le pratiche sociali, soprattutto giovanili. Si tratta del *carpe diem* di antica memoria, che ben traduce l’edonismo diffuso della nostra contemporaneità. La *jouissance* non è più connessa a qualche ipotetico “domani che canta”, non è più esperita in un paradiso da raggiungere, bensì viene vissuta, sia nel bene che nel male, nel presente. Il presente postmoderno in questo senso si riallaccia alla filosofia del *kairós*, che pone l’accento sulle occasioni e le buone opportunità. L’esistenza, d’altra parte, non è altro che una serie di *istanti eterni* che conviene vivere al meglio qui e ora [...]. Nelle diverse forme in cui possono manifestarsi, *la saturazione di ogni progetto e la diffidenza verso la Storia finalizzata, portano a ritrovare il senso della vita nell’atto stesso della sua esperienza e non più in un risultato lontano e ideale*. La postmodernità, quindi, per la stessa ragione, non darà più nessun credito a qualsivoglia progressismo di sorta, né a ciò che tale orientamento postula come ineluttabile, mentre accorderà più importanza e centralità a una “saggezza progressiva” che conduce alla realizzazione del sé e al raggiungimento della gioia nell’istante e nel presente vissuto nella totalità della sua intensità»¹⁹.

¹⁵ Per un’idea di educazione, in COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (a cura di), *La sfida educativa*. Rapporto-proposta sull’educazione, Laterza, Roma-Bari 2009, 15.

¹⁶ M. MAFFESOLI, *Note sulla postmodernità*, Lupetti, Roma 2005, 99.

¹⁷ F. VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996, 97.

¹⁸ M. AUGÉ, *Che fine ha fatto il futuro?* Dai non luoghi al nontempo, Elèuthera, Milano 2009, 88.

¹⁹ M. MAFFESOLI, *Note sulla postmodernità*, 56-57 (corsivi nel testo).

Abbiamo dunque il rifiuto del senso, cioè di una rappresentazione unitaria del mondo, ridotto a una serie di frammenti in perpetuo movimento, e il crollo dell'ordine temporale, in quanto il tempo è ridotto a mero presente; direi non solo idolatria dell'istante presente nel suo mero darsi senza pro-venire e av-venire, ma anche una compressione spazio-temporale, un'accelerazione dei processi che investe ogni ambito, a partire da quello economico (accelerazione del ciclo di produzione, degli scambi e del consumo), con il crescere dei valori dell'istantaneità (*fast*) e immediatezza (*just do it*) e questa dinamica dell'"usa e getta" determina a sua volta un'accentuazione della fuggevolezza e della caducità di tutto (mode, prodotti, tecniche di produzione ecc.)²⁰.

Questo fenomeno diffuso e profondo, spiega anche un'altra realtà, su cui il prof. Matteo vi parlerà nel pomeriggio diffusamente, la crisi di "adulità", il fatto che gli adulti fanno i perenni ragazzi, rifiutando le tappe della vita, il non rassegnarsi al fatto che certe cose appartengono a delle tappe e non ad altre. C'è un legame con il presenteismo: se conta solo il presente, se non ha senso una progettualità né una memoria, è chiaro che non ci si sentirà mai adulti ma perenni fanciulli, ragazzi che vivono l'istante presente. Certo mi viene da chiedere: ma è poi vero che il *carpe diem* describe davvero l'uomo? Noi, in realtà, anche se tendiamo a trascurare il presente, non siamo fatti per la puntualità dell'istante ma per le cose ad ampio respiro. Non possiamo vivere il nostro quotidiano, la nostra giornata come se fosse l'ultima concessaci; non ce la faremo mai, perché siamo fatti non per l'istante ma per la storia dispiegata, siamo memoria e progetto, e per quanto il presente rischi sempre di essere vissuto distrattamente, sappiamo bene che esso è a servizio di orizzonti più vasti, fatti di attese e speranze, di ricordi e riletture. Già è complicato vivere, visto che nessuno ci ha fornito le "istruzioni per l'uso", figuriamoci se dovessimo viver ogni giorno come se fosse l'ultimo, ne ricaveremmo una collezione impagabile ma dozzinale di fallimenti e tentativi mal riusciti.

1.2. Fine dei "grandi racconti" e frammentazione del senso

La crisi del paradigma moderno di ragione, il tramonto dei "grandi racconti" (Lyotard) determinato dalle vicissitudini storiche (i secc. XIX-XX, come ha scritto sempre Lyotard, ci hanno "saziato di terrore"), determina il rifiuto della totalità che è il presupposto per l'avvento e il dominio del pluralismo, della frammentazione, della differenza; così si «apre lo spazio ad una concezione della verità come pluralità, come frammento, come momento attuale, come differenziazione e prospettiva parziale, come gioco competitivo e allusione negativa, come estetizzazione metaforica e poetica, come un errare che va incontro alla sua non verità»²¹. Il pluralismo diventa cifra dell'essere oggi e conduce ad una consistente relativizzazione dei sistemi di valore e degli schemi d'interpretazione: «il sapere sicuro e non problematico si dissolve in un aggregato non più vincolante di opinioni debolmente connesse tra loro. Le interpretazioni forti della realtà diventano ipotesi; le convinzioni diventano questioni di gusto; i comandamenti diventano proposte»²².

Fine della metafisica e del soggetto forte liberano le potenzialità della differenza; mentre nella prospettiva moderna la differenza rappresentava un momento necessario ma provvisorio, destinato ad essere sempre superato in una sintesi finale (basti pensare su tut-

²⁰ Cf D. HARVEY, *La crisi della modernità*, Il Saggiatore, Milano 1997, 347-374.

²¹ A. MOLINARO, *Filosofare-secolarizzare. Modernità e postmodernità*, 505.

²² P.L. BERGER-T. LUCKMANN, *Lo smarrimento dell'uomo moderno* (1995), Il Mulino, Bologna 2010, 82-83. La tesi del testo è che il pluralismo, non la secolarizzazione, produce la crisi di senso odierna (cf *ibid.*, 66-67).

to alla dialettica hegeliana), ora essa diventa la condizione permanente dell'esistenza singola e della società. Il rifiuto della totalità si declina come crisi di una certa razionalità e si esprime nel pensiero debole, nella disseminazione, nel pensiero negativo. Rinuncia alla totalità, alla possibilità di conoscere il vero significa rinuncia al fondamento o alla sua unicità. Come ha scritto Vattimo, «l'epoca in cui viviamo oggi, e che a giusta ragione si chiama post-moderna, è l'epoca in cui non si può più pensare alla realtà come a una struttura saldamente ancorata a un unico fondamento, che la filosofia avrebbe il compito di conoscere e, forse, la religione avrebbe il compito di adorare. Il mondo effettivamente pluralistico in cui viviamo non si lascia più interpretare da un pensiero che lo vuole a tutti i costi unificare in nome di una verità ultima»²³.

Questo elemento viene giudicato come estremamente positivo perché una ragione privata dell'angoscia del fondamento è una ragione in grado di rivalutare il quotidiano, il presente. Così il recupero del ruolo "feriale" del pensiero si sposa con l'antico adagio del *carpe diem*.

Secondo D. Harvey l'exasperazione postmoderna del lato frammentario e caotico, l'ossessione per la volontà di decostruire e delegittimare ogni rappresentazione, priva di ogni possibilità per giudicare un'azione rispetto ad un'altra; in questo modo, però, si rischia di non avere nulla da dire sui processi politici ed economici che vengono abbandonati alle loro logiche spesso ingiuste e perverse. Perciò «la retorica del postmodernismo è pericolosa perché evita di affrontare le realtà dell'economia politica e le circostanze del potere mondiale»²⁴.

1.3. Ritorno del mito e neopaganesimo

Un tratto saliente del postmoderno è il recupero del mito. Di fronte ad una ragione che rinuncia alla dimensione epistemica, il mito pare meglio corrispondere alla struttura costitutivamente pluralistica del pensiero; nell'epoca del congedo dai principi il mito è la forma di un pensiero che ha abdicato alla pretesa della fondazione. Come ha scritto D. Miller: «abbiamo patito una morte di Dio. Ma, passate le prime ombre della disperazione, scopriamo una nuova opportunità proveniente dalla perdita di un centro singolo che teneva insieme il tutto. La morte di Dio è stata in effetti il decesso di un modo monoteistico di pensare e parlare di Dio e, in genere, di un modo monoteistico di pensare e di parlare del significato e dell'essere umano in generale»²⁵. In un'epoca in cui si è dissolta (finalmente) la monoliticità del vero, l'orizzonte di senso entro cui si legittima l'esperienza della finitudine è una polimiticità disincantata: i "principi" sono defunti, il Dio unico e tirannico che detta la legge monolitica è stato spodestato; tuttavia il suo posto non è preso da un nuovo tirannico Prometeo ma dagli dèi con le loro storie disincantate e giocose che sostituiscono la narrazione unica del mito monoteistico. Certo, «non si tratta di venerare davvero gli dèi, nuovi o vecchi, quanto di liberarsi della costrizione [...] dell'idolo monoteista»²⁶.

Sul versante del neopaganesimo esistono diverse declinazioni; per esempio in Italia merita menzione la proposta del filosofo Salvatore Natoli (1942) di un'etica del finito²⁷.

²³ G. VATTIMO, *Dopo la cristianità*. Per un cristianesimo non religioso, Garzanti, Milano 2002, 8.

²⁴ D. HARVEY, *La crisi della modernità*, 148.

²⁵ *Il nuovo politeismo*, in D. MILLER-J. HILLMANN, *Il nuovo politeismo*. La rinascita degli Dei e delle Dee, Ed. di Comunità, Milano 1983, 33.

²⁶ A. DUMAS, *La nuova seduzione del neo-paganesimo. Fenomeno spirituale o epifenomeno: politico, culturale e spirituale*, in *Concilium* 21 (1985) 121.

²⁷ Cf tra i suoi numerosi testi *I nuovi pagani*, Il Saggiatore, Milano 1995, ripreso in *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2008².

Ma vorrei spendere qualche parola su alcune istanze di un pensatore molto funambolico (e strambo) che è il sociologo e antropologo francese Michel Maffesoli. Secondo questo autore, al contrario di una modernità in cui il tempo è lineare, monocromo, direzionato e tutto proteso verso il futuro, nell'orizzonte puntellato di una progettualità ossessiva, il post-moderno riconosce invece un tempo policromo, tragico e presenteista che anima il ritorno di un vigoroso paganesimo dello spirito segnato da vitalità e vitalismo e dal ripresentarsi dell'ombra di Dioniso.

La crisi della verità come una e sempre la stessa, annuncia la ripresa di vigore del politeismo dei valori, mentre il congedo dall'istanza moderna muove verso una riconsiderazione dell'esistenza come successione di istanti eterni, senza scopo e senza progetto, immersa nel presente, l'unica dimensione della vita²⁸. Dietro il tragico latente e l'edonismo ardente che segnano il nostro tempo, si collocano la verità delle azioni umane, il sentimento della precarietà e della brevità della vita, che non ci allontana dalla vita ma ci rimette in essa, nella consapevolezza che il mondo in cui siamo è il solo in cui ci è dato vivere; da qui la sostituzione della storia con il destino che si traduce in un'etica dell'istante volta ad affermare la vita nell'avvenimento che accade e non nella determinazione delle conseguenze dell'evento.

Il presente come unica realtà crea un'atmosfera di non curanza che non ci fa preoccupare per il futuro ma sostiene un desiderio di vivere nel presente con la sua freschezza, poiché l'accettazione, l'amore del destino, dona serenità, non angoscia. Le teorie fondate sul senso della storia – la visione giudaico-cristiana o hegeliano-marxista – concentrate su un'attesa parusiaca in vista di una vita *laggiù*, hanno finito col negare valore in sé alla vita *quaggiù* (innegabile l'"ombra" di Nietzsche in queste affermazioni). Al contrario la sensibilità tragica – che traduce il riconoscimento e l'abbraccio al destino – afferma l'esistenza, riconoscendo la ciclicità, poiché ciò che è ha valore in sé e non in ragione di ciò che dovrebbe o potrebbe essere. Solo così la vita può essere vissuta nel suo *kairós*, cogliendo le opportunità che essa offre, in contrapposizione agli apologisti del futuro o ai nostalgici del passato, e la morte che la segna non è più uno scandalo²⁹.

Il presente è, dunque, unico e divino (non è forse Dio un "eterno presente"?) e ad esso va detto *sì* cogliendone le opportunità e riconoscendo alle cose il valore che spetta loro; il fatto poi che il presente sia precario non toglie vigore e intensità al desiderio di vivere l'istante (etica dell'istante): «Quello che accadrà domani non possiede importanza visto che si può godere, qui e ora, di ciò che si presenta: una piacevole evenienza, una passione amorosa, un'esaltazione religiosa, ma anche la serenità del tempo che scorre»³⁰.

Siamo in un situazionismo generalizzato che sa vivere gli avvenimenti per ciò che sono e sa apprezzare il mondo per ciò che è: la routine ordinaria riscatta il tempo dall'inutilità e dalla linearità, e il quotidiano può essere finalmente vissuto perché non si considera più che alcune cose sono importanti e altre non lo sono. La vita, insomma, viene

²⁸ «La vita vera è senza progetto perché è senza uno scopo preciso. Da qui proviene l'aspetto lancinante delle sue manifestazioni. Da qui l'aspetto ripetitivo dei suoi rituali. Da qui l'impressione di vacuità di una vita che si esaurisce nell'atto stesso della sua creazione» (M. MAFFESOLI, *L'istante eterno*. Ritorno del tragico nel postmoderno, L. Sossella, Roma 2003, 14).

²⁹ Riprendendo quanto Spengler scriveva ne *Il tramonto dell'Occidente*, Maffesoli fa vedere come il diverso modo di seppellire i morti traduca una diversa attitudine verso la morte. L'inumazione esprime la preoccupazione della civiltà di durare lungo il tempo, e quindi una negazione o rifiuto della morte; con la cremazione la caducità è affermata in una sorta di esaltazione della finitudine (cf *L'istante eterno*, 59-60). La metafora della cremazione «va ben al di là dell'atto stesso, poiché mette l'accento sul fatto che la vita è, contemporaneamente, precaria e trionfante. Integrando la morte, vivendola omeopaticamente giorno dopo giorno, si attribuisce alla vita una qualità intensa. Il fuoco in questo senso, è il simbolo di un'imperiosa esigenza: quella di un eterno presente» (*ibid.*, 43-44).

³⁰ *Ibid.*, 47.

percepita come priva di scopo, o meglio, precisa Maffesoli, «come se non avesse uno scopo preciso al di là di sé. Così facendo, l'esistenza si trova valorizzata per ciò che è; essa è sufficiente a se stessa»³¹. Questa immobilizzazione del tempo è «la valorizzazione del banale, dell'ordinario, e di tutto ciò che caratterizza il quotidiano. Il presente è privilegiato come espressione della presenza della vita. Tutte cose che potremmo riassumere in una sorta di *istante eterno* in cui la sospensione del tempo, il rallentamento dell'esistenza, favoriscono l'intensità, l'approfondimento dei rapporti sociali, e l'apprezzamento del mondo per come è»³².

L'uomo che vive così è simile all'eroe tragico della tragedia greca, il quale non discute mai con il destino ma ne accetta il decreto. All'eroe tragico si oppone la figura di Giobbe, l'eroe drammatico, che esige da Dio delle spiegazioni e non accetta le cose per ciò che sono ma vuole capire il senso. Invece l'eroe tragico accetta il destino e la morte accentuando il presente: «vivere al presente equivale a vivere la propria morte ogni giorno; equivale all'affrontarla e all'accettarla. Termini come intensità e tragico non dicono nient'altro: ha valore solo ciò che sappiamo avrà una fine»³³.

In questo contesto postmoderno l'individuo innamorato del destino non è più governato unicamente dalla ragione ma è mosso anche da tutte le dimensioni non razionali: sentimenti, affetti, umori³⁴: «i sentimenti dominano la vita privata e pubblica, le emozioni prendono il sopravvento nella politica, il divertimento e il culto del corpo sono onnipresenti, le isterie collettive, ovviamente sportive ma anche musicali, religiose o di consumo, sono innumerevoli. Certo è possibile – ed è anche abbastanza frequente – analizzare tutto questo in termini di alienazione. Cosa che in parte corrisponde alla realtà. Ma potremmo anche considerarla come l'esperienza di un *voler-vivere* irreprimibile»³⁵. Già presso i Greci a fianco dell'intelletto (e certamente subordinato ad esso) l'emozione aveva la sua parte e i suoi momenti, per evitare che, se del tutto trascurata, debordasse; il vero umanesimo, è «quello che sa integrare in un vasto insieme tutti gli aspetti della natura umana. Anche quelli che disturbano le certezze morali, politiche, economiche, elaborate gradualmente da qualche secolo di borghesia»³⁶.

1.4. La “rivincita” di Dio (o meglio del sacro)

L'ultimo fenomeno di cui ci occupiamo è quello comunemente chiamato “ritorno del sacro” o rivincita di Dio, per assistiamo non più ad una marginalizzazione progressiva del religioso ma una sua ripresa di spazio e di importanza nella vita tanto individuale quanto delle comunità occidentali³⁷.

A dispetto dei teorici della morte di Dio e della fine della domanda religiosa, entrambe considerate esperienze non originarie, inautentiche, ontologicamente inconsistenti

³¹ *Ibid.*, 69.

³² *Ibid.*, 70.

³³ *Ibid.*, 59.

³⁴ Cf *ibid.*, 31.

³⁵ *Ibid.*, 84.

³⁶ *Ibid.*, 94.

³⁷ A dire il vero, come è stato evidenziato di recente, bisognerebbe distinguere fra due “occidenti”, perché il discorso sulla secolarizzazione e sulla sua crisi ha applicazioni diverse. Se pensiamo, infatti, al mondo nord-americano, ci rendiamo conto di quanto la religione anche tradizionale abbia un peso rilevante nella vita privata e pubblica, per cui si è parlato di *religious America*, a differenza ad esempio di quello che accade nell'Occidente europeo (si pensi al nord Europa o al Regno Unito), definito *secular Europe*, dove la secolarizzazione rimane egemone. Mi riferisco al volume di P. BERGER - G. DAVIE - E. FOKAS, *America religiosa, Europa laica? Perché il secolarismo europeo è un'eccezione*, Il Mulino, Bologna 2010.

e antropologicamente dannose, il nuovo bisogno (sentimento) del sacro sembra ormai indicare un tratto saliente della postmodernità. Un sacro, tuttavia, che deve essere considerato “anomico” (senza legge) e “anonimo” (senza volto), la cui ricerca, a scanso di equivoci, non può essere tranquillamente inteso come riscoperta delle tradizioni religiose *tout court*; anzi, molto spesso il bisogno di sacro nasce piuttosto dalla fuga se non addirittura dal rifiuto della religione tradizionale perché ritenuta insufficiente rispetto alle domande della vita³⁸. È interessante questo aspetto del rifiuto di un Dio personalizzato come viene rappresentato antropomorficamente all’interno dei monoteismi. Molti contemporanei non vogliono più un Dio comprensibile con la ragione e al quale ci si rivolge come ad una persona. Si cerca un Dio misterioso, impersonale, che sfugge all’intelletto umano, e quindi si parla più spesso e volentieri del “divino” come forza ed energia, e questo spiega il fascino delle spiritualità orientali. Tuttavia, si tratta di un fenomeno che non può essere ricondotto ad una riscoperta, per esempio, di una visione apofatica secondo la tradizione, se non altro perché il fenomeno si accompagna con la secolarizzazione e la desocializzazione religiosa, tanto che, a conferma di ciò, i dati sociologici attestano che più è alta la pratica religiosa, più cresce la credenza in un Dio personale.

Il contesto odierno, del resto, mostra come l’uomo desideri vivere un’esperienza religiosa rifiutando di credere in corpi di dottrine (dogmi, precetti) se essi non sono avvertiti come la codifica di un’esperienza che si può considerare valida in sé solo in quanto lo diventa o lo è già tale anche per me. Nell’ambito religioso, come negli altri ambiti della vita, gli individui «tendono a rifiutare imposizioni verticistiche, preferendo autodeterminare la propria inclinazione al sacro. In questo senso, i dogmi, i riti, le credenze, sono sottoposti ad una costante riformulazione personale e ad una conseguente mutevolezza di intensità nella loro interiorizzazione non più incondizionata, ma subordinata alle circostanze, alle provocazioni esperienziali e alle decisioni da prendere»³⁹.

Questa idea per cui si crede solo ciò che si ritiene vero, perché personalmente lo si considera tale, e non perché proviene da una tradizione religiosa a cui appartengo e a cui, quindi, obbedire a prescindere, traduce una caratteristica fondamentale dell’individualismo religioso moderno che può essere chiamata il *rifiuto di una logica di obbedienza*: «si accetta sempre meno di aderire ad articoli di fede senza interrogarsi a riguardo o di vivere secondo regole morali imposte»⁴⁰. I contemporanei vogliono sostituire la logica di obbedienza tipica delle società tradizionali con una logica di responsabilità. Sempre più legislatore della propria vita, l’uomo deve ora essere responsabile non solo delle proprie azioni in quanto essere dotato di moralità, ma anche della propria fede e delle proprie scelte religiose⁴¹. Per queste ragioni l’atteggiamento dell’essere “in ricerca” sta diventando il modello fondamentale della vita spirituale nel contesto di un forte individualismo che mentre da un lato non priva di senso l’esperienza religiosa, anzi!, dall’altro si contrappone alle pretese di autorità avanzate dalle chiese⁴².

A dire il vero, non è che il concetto di obbedienza sia venuto meno, semplicemente è cambiato l’“a chi” obbedire: non più l’istituzione ma Dio stesso, che parla a me direttamente nella mia coscienza e a cui rispondo accettando in maniera personale, e quindi senza mai rinunciare ad uno spirito critico, di aderire a questo o quell’articolo di fede. Questo è, a giudizio di F. Lenoir, uno degli aspetti che maggiormente distingue l’individualismo

³⁸ Cf P. SEQUERI, *Il sentimento del sacro: una nuova sapienza psicoreligiosa?*, in AA.VV., *La religione postmoderna*, Glossa, Milano 2003, 66.

³⁹ C. COSTA, *La società post-razionale*, Armando, Roma 2012, 102.

⁴⁰ F. LENOIR, *Le metamorfosi di Dio*. La nuova spiritualità occidentale, Garzanti, Milano 2005, 40.

⁴¹ Cf *ibid.*, 41.

⁴² Cf C. LANZETTI, «L’individualizzazione del credere in Italia e in Europa: una sfida per le istituzioni religiose storiche», in G. COLOMBO (a cura di), *Religione e fede nell’età post-secolare*, Vita e Pensiero, Milano 2013, 26-27.

religioso moderno da quello tradizionale. Nell'esperienza tradizionale ci si accontentava di un concetto di "fede personale", indicando con ciò il processo di appropriazione della fede comune da parte dell'individuo, nell'alveo, però, del registro del credibile proposto dalla religione dominante. In questo modo l'individuo poteva credere con più o meno "intensità" e giungere tramite la propria esperienza personale ad una relazione intima con il divino, ma la sua fede e la sua esperienza personale si inserivano in un contesto globale ed erano alla fine convalidate dall'istituzione o dalla comunità di appartenenza.

Oggi, invece, la fede personale si inserisce sempre meno nel quadro delle rappresentazioni condivise e, anzi, non richiede nemmeno di essere convalidata da un'autorità religiosa. Infatti, per la stragrande maggioranza tanto dei credenti, quanto soprattutto anche dei praticanti, poco importa che le convinzioni personali in materia di fede corrispondano o meno alla religione di appartenenza⁴³; «non solo è ormai socialmente avallato il fatto che ognuno sia libero di credere quello che vuole, ma si valorizza il concetto di adesione personale piuttosto che quello di conformità. Anche un fedele molto impegnato tende a insistere sul fatto che la sua fede è "assolutamente personale", che il suo impegno o la sua adesione al dogma sono il risultato di una "lunga e matura riflessione" e dipendono solo da una "scelta intima". Nella modernità la religione viene anzitutto considerata come una faccenda personale e l'unica legittimità sociale della fede e dell'impegno religioso è quella data da una scelta libera, consapevole, adulta e responsabile»⁴⁴. Un'attestazione di questo aspetto proviene dal dato registrato da tutte le ricerche sociologiche, ovvero le altissime percentuali della gente che prega volutamente e per iniziativa personale⁴⁵.

Un altro dato di fatto è che alla forza, cioè alla vitalità della religione come bisogno di sacro, intesa come esperienza religiosa, non come religione "codificata", fa da *pendant* la debolezza e, non di rado, la crisi della fede⁴⁶. Questa "debolezza" comporta due aspetti distinti. Da un lato la permanenza del religioso a scapito della fede attesta che nelle società occidentali (soprattutto in Italia) la religione «tende ad assumere più una connotazione culturale che esperienziale, presentandosi più come un'istanza di integrazione sociale che come principio di ridefinizione spirituale. In altri termini, molti non abbandonano i riferimenti religiosi della tradizione, ma sembrano interpretarli più come una matrice culturale o etnica (che li rassicuri in un'epoca di incertezze e in una società sempre più aperta) che come un fattore di crescita spirituale»⁴⁷. Questo aspetto è testimoniato agevolmente dal *revival* crescente di tradizioni legate alle feste e ai momenti della fede, tradizioni che si separano dalla matrice religiosa permanendo come dato culturale-etnico. A mio parere questa è la forma di sopravvivenza della secolarizzazione oggi; non la scomparsa del religioso ma lo smarrimento dell'origine, lo smantellamento della matrice cristiana di gesti ed eventi particolari che oggi più di ieri sono percepiti come identitari per una comunità sotto forma di "tradizioni".

L'altro aspetto del paradosso di una religione forte con accanto una fede debole è che progressivamente il linguaggio della fede diventa estraneo e incomprensibile, per cui molti individui si collocano in una condizione in cui il riferimento religioso rimane presente ma, tuttavia, non si aderisce alla "pratica" della religione istituzionale; così si "crede

⁴³ Come scrive Augé in riferimento ai cattolici, «i praticanti intendono praticare a modo loro» (*Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano 2009, 49).

⁴⁴ Cf *ibid.*, 43. In forza di questo "privatismo" dell'esperienza religiosa e dell'accettazione «condizionata dei dogmi in funzione delle scelte personali, si sono fatte sempre più complesse e critiche anche le modalità di trasmissione, da una generazione all'altra, delle regole di convivenza condivise e delle norme religiose, che non sono più intese come identità da ereditare» (C. COSTA, *La società post-razionale*, 101-102).

⁴⁵ Cf F. GARELLI, *Religione all'italiana. L'anima del paese messa a nudo*, Il Mulino, Bologna 2011, 68-76.

⁴⁶ Cf ID., *Forza della religione, debolezza della fede*, Il Mulino, Bologna 1996.

⁴⁷ ID., *Forza e debolezza del cattolicesimo in Italia*, in G. COLOMBO (a cura di), *Religione e fede nell'età post-secolare*, 19.

senza appartenere⁴⁸ affermando una oggettiva sconnessione tra credenza morale, pratica, appartenenza. L'uomo in definitiva è autonomo, non accetta l'eteronomia di un'istituzione che dall'esterno rivendica il diritto di indicare cosa credere e cosa fare senza lasciare molto margine di decisione; «qualunque sia il loro sentimento di appartenenza, gli individui fanno una selezione, scelgono quello che fa loro comodo, tralasciano il resto e cambiano spesso opinione. Da una dottrina religiosa sotto forma di “menù unico” siamo passati ad una vera e propria religione *à la carte*, un “self-service” religioso»⁴⁹.

Questo ci introduce all'altro aspetto conseguente all'idea che non esiste “la religione” ma “le religioni”, e che nessuno può pretendere il monopolio della verità, e all'idea irrinunciabile dell'autonomia e della libertà quando si tratti di credere. Mi riferisco al dato ormai abituale del *sincretismo* per cui il soggetto stabilisce cosa credere e cosa non credere attingendo, senza farsi problema, a tradizioni religiose fino a qualche decennio fa sconosciute ed oggi a portata di mano, visto che, in tempo di globalizzazione irreversibile, lo scambio culturale e i contatti con altri popoli, in ragione dei movimenti migratori e del potere della rete, hanno creato una situazione oggettiva di pluralismo culturale e religioso che avvicina le sensibilità. Questo atteggiamento è espressione anche della mentalità pluralista dell'uomo postmoderno: nessuna istituzione religiosa può pretendere di considerare come la sola vera (e quindi di imporre) la propria visione del mondo e la propria credenza e morale.

Per descrivere questa situazione di sincretismo è stata opportunamente usata l'immagine di “supermarket delle religioni”⁵⁰. Infatti l'odierno uomo occidentale, come si reca al supermercato per acquistare generi alimentari che più e meglio soddisfano il suo bisogno, scegliendo tra i molteplici prodotti che il mercato offre, e non sporadicamente lasciandosi guidare nella scelta dalle capacità pubblicitarie delle case produttrici, così, per soddisfare il suo bisogno religioso, fa tappa nel supermarket delle religioni dal quale attinge selettivamente quei prodotti, quelle verità o credenze che più gli corrispondono.

Il doppio movimento di individualizzazione del religioso (e l'assenza di normatività che provoca) e di globalizzazione del religioso (e l'allargamento dell'offerta che ne consegue) genera la costruzione di una religione individuale, per dirla con Lenoir, *à la carte* in cui sono possibili tutte le combinazioni, o come ha scritto la sociologa D. Hervieu-Léger, una sorta di *bricolage* in cui ci si comporta come i bambini quando assemblano e riassemblano continuamente i pezzi delle costruzioni. Ormai fluttuanti e disponibili, i simboli e le credenze delle varie religioni si esportano, si importano, si mischiano, si trasformano, si legano e slegano secondo le innumerevoli composizioni operate dai gruppi ma soprattutto dagli stessi individui. Sono sempre di più quelli che, legati alla loro religione di origine in maniera superficiale o addirittura sradicati da ogni appartenenza religiosa, si avvicinano successivamente (o simultaneamente) a varie tradizioni religiose. Praticano lo yoga o un'altra forma di tecnica di meditazione, leggono il Vangelo e i mistici cristiani e sufici, talvolta si interessano di esoterismo, astrologia o tarocchi⁵¹; questo non cancella ma si unisce al fenomeno crescente di una profonda ignoranza religiosa, per cui il *pot-pourri* nemmeno scaturisce da una conoscenza dei contenuti creduti ed assemblati.

Ma soprattutto il bisogno del sacro si polarizza intorno alla realizzazione del sé. Il principio e lo scopo di un'esperienza religiosa nella postmodernità è l'ideale psicologico

⁴⁸ Questa è l'espressione divenuta ormai famosissima di G. Davie: *Believing without belonging*. Cf il suo volume: *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging*, Blackwell, Oxford 1994.

⁴⁹ F. LENOIR, *Le metamorfosi di Dio*, 40.

⁵⁰ Cf M. FUSS, *L'arcobaleno della nuova religione mondiale*, in *Lateranum* 62 (1996) 437-457 (in particolare 445-452).

⁵¹ Cf F. LENOIR, *Le metamorfosi di Dio*, 79.

di una compiuta e felice realizzazione del sé/io⁵². Il benessere psichico diventa l'indicatore religiosamente discriminante; scrive Lenoir: «oggi la maggior parte degli individui cerca nel religioso non tanto un modo di superarsi o di trasformarsi di fronte a un'altrità, quanto un modo di realizzarsi, di farsi del bene⁵³: in breve, si cerca il compimento di sé, imperativo della modernità psicologica, e non più lo spossamento di sé stessi, parola d'ordine della spiritualità tradizionale»⁵⁴.

Qui si annidano il paradosso e l'ambiguità del *revival* del sacro che rischiano di ostacolare un'autentica esperienza religiosa. Infatti il sacro non è più il Tu di un Dio da incontrare (qualunque siano l'identità di questo Dio, le vie per giungervi e la forma dell'incontro) poiché è pensato e cercato a partire dalla "soddisfazione del sé"⁵⁵ che configura una "religione del Me"⁵⁶; allo stesso tempo il "benessere dell'io" appare garantito solo dal suo con-fondersi con questo sacro rinunciando alla propria identità.

A livello religioso non c'è più un Tu da incontrare ma l'io da ritrovare affinché stia bene. Si verifica il passaggio dal "voler bene" – che implica in ogni forma un "tu" – allo "stare bene" (benessere) che è un problema esclusivamente dell'io. Infatti basta guardare alla realtà della preghiera come cartina di tornasole e anche luogo in cui si verifica lo spessore, la qualità dell'esperienza religiosa. La preghiera non è più la forma espressiva del rapporto con Dio (o con il sacro); piuttosto è intesa come l'apprensione corretta e l'applicazione attenta di quelle regole, di tutti quegli esercizi che permettono all'io di stare bene, di ritrovare una serenità che altrove l'uomo non trova o che vede minacciata dalla vita che conduce. La mediazione non è quella di un salvatore ma di formule, di cose da apprendere e in cui esercitarsi. Ha scritto acutamente M. Fuss: «la nuova spiritualità ha largamente sostituito il Dio personale della tradizione giudeo-cristiana, garante di salvezza del mondo per partecipazione alla propria gloria, da diversi surrogati preliminari che invece affermano l'autonomia dell'uomo nel tentativo di una auto-perfezione»⁵⁷.

Questa salvezza in quanto irrinunciabile benessere si configura come dissipazione dell'io in una fusione o con-fusione con il sacro cui le tecniche devono condurre. Pertanto per essere felici, riconciliati, per stare bene l'io deve rinunciare a sé⁵⁸; si badi che questa rinuncia non ha nulla di autenticamente mistico, nel senso di un io che è se stesso nell'abbandono al Tu di Dio che lo costituisce come io in quanto essere donato, ma assume tratti nichilistici, perché la salvezza è la nullificazione come dissoluzione e scomparsa dell'io e non c'è da meravigliarsene perché l'esperienza religiosa postmoderna traduce il tramonto di quell'idolatria dell'io/soggetto che ha segnato la modernità.

⁵² Questa idea è al centro del denso e bel saggio di P. SEQUERI, *Il sentimento del sacro: una nuova sapienza psicoreligiosa?*, 55-97.

⁵³ Non "fare del bene" ma "farsi del bene" non di rado "facendo del bene".

⁵⁴ F. LENOIR, *Le metamorfosi di Dio*, 80.

⁵⁵ «Se i movimenti spirituali classici all'interno del cristianesimo avevano come meta il contatto dell'uomo con Dio, nelle correnti attuali – che stanno sotto il vessillo dello spirituale – si tratta del "sé" dell'uomo, anche se alcuni identificano volentieri l'esperienza stessa dell'Altissimo con il raggiungimento del massimo impegno su se stessi» (A.W.J. HOUTEPEN, *Dio, una domanda aperta*, 299). Ma questo costituisce un rovesciamento del messaggio di Dio che è orientato in senso estroverso (il benvolere di Dio verso i popoli) e non introverso sul benessere dell'ego umano.

⁵⁶ Invece per definizione l'esperienza dell'uomo è «risposta ad un appello, al "Tu-di-Dio" e non all'"Io-Dio" (L. ALLODI, *Esperienza religiosa senza religione? Il rito come elemento costitutivo dell'esperienza umana*, in G. Colombo [a cura di], *Religione e fede nell'età post-secolare*, 58 [con riferimento a V. Frankl]). Cf C. DOTOLE, *Un cristianesimo possibile*. Tra postmodernità e ricerca religiosa, Queriniana, Brescia 2007, 122-158.

⁵⁷ M. FUSS, *Nuovi salvatori per tempi nuovi? La ricerca di salvezza nella nuova religiosità*, in P. CODA (ed.), *L'unico e i molti*. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo, PUL-Mursia, Roma 1997, 37.

⁵⁸ «Il sé individuale ha valore solo attraverso la comunione, in diversi modi, con il Sé trascendente al quale ognuno aspira» (M. MAFFESOLI, *L'istante eterno*, 76).

In un orizzonte siffatto trova spazio il reincantamento del mondo e la risacralizzazione della Natura, mondo e natura che tornano ad essere un cosmo vivente e sacro. Questo processo richiama da vicino quel tratto tipico della post-modernità che abbiamo indicato precedentemente come “secolarizzazione della secolarizzazione”. Un aspetto del processo moderno di secolarizzazione era stato il dis-incanto del mondo: la filosofia e soprattutto la scienza moderna avevano privato di qualunque valore mitico e religioso il mondo la cui identità era stata consegnata – sia dal cristianesimo sia dalla filosofia – al rango di mera realtà quantificabile e calcolabile senza nessuna riserva di senso e senza nessuno statuto di “organismo vivente”, di luogo dove gli dèi abitano, senza nessuna connotazione divina (anche dal punto di vista cristiano il mondo in quanto creato è distinto da Dio e non-divino). Nel fenomeno post-moderno di recupero di senso di quelle dimensioni private di valore nel moderno, il reincantamento del mondo si configura come corollario necessario dell’identità contemporanea che accompagna sia la svolta neomitica che il ritorno del sacro nelle sue molteplici, e talvolta irriducibili, dimensioni.

2. Alcuni spunti di una lettura teologico-pastorale della contemporaneità

2.1 Provocazioni post-moderne alla fede

Le analisi che abbiamo finora condotte ci hanno permesso di entrare nel merito di che cosa sia quella “condizione postmoderna” che definisce per molti versi lo scenario filosofico e culturale (il “contesto”) nel quale la fede (il “testo”) è chiamata a dirsi e darsi credibilmente, cioè suscitando un’interazione che accoglie le istanze del contesto ma allo stesso tempo diventa provocazione verso il contesto, secondo quel duplice orizzonte di “vicinanza simpatetica” e “distanza critico-profetica” che permette una lettura teologicamente orientata del contesto.

Naturalmente le sottolineature e gli spunti su cui ci si può soffermare sono molteplici, alla luce della pluriformità di elementi e di analisi della postmodernità e di aspetti peculiari che la caratterizzano. Dal nostro punto di vista ci focalizziamo solo su alcuni che mi sembrano decisivi, in quanto spesso sono a monte di altri fenomeni più appariscenti ed immediati.

L’avvento della postmodernità rende ancora più difficile il cammino della fede cristiana nel tempo odierno soprattutto se si considera la già constata fatica a trovare forme di incontro con la modernità. Il dato da cui partire però è la fine della cristianità, ovvero il fatto che il cristianesimo oggi non è più l’infrastruttura del pensiero o della società moderna, che il mondo vive di valori diversi e spesso alternativi ad un cristianesimo talvolta percepito come al di fuori dei tempi, altre volte guardato con indifferenza, come qualcosa che ormai non interessa a nessuno, vuoi perché pone questioni di totale irrilevanza, vuoi perché gli ambiti della vita a cui il cristianesimo intende dare risposte sono evasi da altre regioni del sapere.

Oggi, come ha scritto Benedetto XVI in *Porta fidei*, viviamo in un contesto in cui anzitutto la fede non costituisce più un presupposto ovvio del vivere comune, anzi spesso viene perfino negato; infatti, «mentre nel passato era possibile riconoscere un tessuto culturale unitario, largamente accolto nel suo richiamo ai contenuti della fede e ai valori da essa ispirati, oggi non sembra più essere così in grandi settori della società, a motivo di una profonda crisi di fede che ha toccato molte persone» (*Porta fidei*, 2). Parole che, apparentemente, sembrano cozzare con quella sorta di “rivincita di Dio” rappresentata dal ritorno del sacro e dalla forza della religione per cui di Dio si parla continuamente e con più

forza rispetto a ieri. Abbiamo visto l'ambiguità del fenomeno del ritorno del sacro e come non ne beneficiano le religioni tradizionali.

Queste parole di A. Houtepen credo descrivano bene il senso di una secolarizzazione come perdita di significato del cristianesimo nella determinazione della visione del mondo dell'uomo odierno:

«Gli europei non credono più ad un Dio che si rivolge personalmente alla loro vita. Essi vivono *etsi Deus non daretur* (letteralmente: nello stesso modo in cui vivrebbero se Dio non ci fosse), ma senza la forza che tale sentenza aveva quando valeva (in Hugo de Groot e in Bonhoeffer) come protesta contro l'autonomia umana asservita. Essi non orientano più la propria vita secondo precetti divini, assoluti; non si rivolgono più a Dio nella propria preghiera, nemmeno per chiedere aiuto; non spiegano più i processi storici e fisici con l'aiuto di una causa prima e di un fine ultimo. E quanti si dichiarano ancora credenti non si distinguono in maniera significativa nei loro orientamenti di vita, nei divertimenti, nel modo di passare il tempo, nelle visioni del futuro, nei rapporti verso i beni, nelle espressioni artistiche, nei comportamenti consumistici o nei quadri patologici rispetto a coloro che si dicono non credenti»⁵⁹.

La conseguenza della marginalità del cristianesimo è che i cristiani sono diventati una minoranza nell'Occidente ed anche se tante volte continuano a ragionare come maggioranza, bisogna prendere atto di questa condizione; una minoranza però – come disse Benedetto XVI – creativa; rispondendo ad una domanda dei giornalisti (il 26 settembre 2009) durante il volo verso la repubblica Ceca, Benedetto dichiarò: «sono le minoranze creative che determinano il futuro, e in questo senso la Chiesa cattolica deve comprendersi come minoranza creativa che ha un'eredità di valori che non sono cose del passato, ma sono una realtà molto viva e attuale. La Chiesa deve attualizzare, essere presente nel dibattito pubblico, nella nostra lotta per un concetto vero di libertà e di pace. Così, può contribuire in diversi settori. Direi che il primo è proprio il dialogo intellettuale tra agnostici e credenti. Ambedue hanno bisogno dell'altro: l'agnostico non può essere contento di non sapere se Dio esiste o no, ma deve essere in ricerca e sentire la grande eredità della fede; il cattolico non può accontentarsi di avere la fede, ma deve essere alla ricerca di Dio, ancora di più, e nel dialogo con gli altri ri-imparare Dio in modo più profondo».

Il futuro della fede è nella sua capacità di comunicare le ragioni che la rendono ancora credibile e un'opzione significativa – la più significativa – per l'uomo di oggi. In altre parole si tratta di stabilire perché un uomo del nostro tempo – quale che sia il suo contesto e la sua sensibilità – dovrebbe credere e ritenere decisivo per la propria vita la fede, affermandola quale principio che dà senso all'esistenza⁶⁰.

Il fenomeno della crisi del cristianesimo certamente deve diventare una domanda permanente per la coscienza credente; perché, cioè, in un tempo in cui Dio fa *audience* la fede cristiana non riesce più ad animare né il tessuto culturale e valoriale della compagine sociale né ad esercitare un'attrattiva per l'uomo odierno, per quanto anche lui «può sentire di nuovo il bisogno di recarsi come la samaritana al pozzo per ascoltare Gesù» (*Porta fidei*, 3)?

⁵⁹ A.W.J. HOUTEPEN, *Dio, una domanda aperta*, 48. Cf anche C. BÖTTIGHEIMER, *Le difficoltà della fede*. Riflessioni teologiche su problematiche questioni di fede ed esperienze ecclesiali, Queriniana, Brescia 2013, 9-33.

⁶⁰ Si possono richiamare le parole di Dostoevskij che hanno un valore permanente dal punto di vista della credibilità: «la fede si riduce a questo problema angoscioso; un colto, un europeo del nostro tempo può credere, credere proprio alla divinità del figlio di Dio, Gesù Cristo?» (F.M. DOSTOEVSKIJ, *I demoni*. Taccuini per "I demoni", a cura di E. LO GATTO, Sansoni, Firenze 1958, 1011).

Numerose sono le risposte tentate. Spesso si parla di mancanza di credibilità dei cristiani i quali non trasmettono un Dio credibile e attraente vuoi per il loro deficit di testimonianza⁶¹, vuoi perché non di rado il dio in cui credono è ben diverso dal Dio biblico. La questione direi che è piuttosto decisiva e fa riflettere: il dis-interesse, l'in-differenza verso Dio-Cristo-la Chiesa è verso Dio in sé o verso una certa immagine di Dio che noi abbiamo trasmesso? Davvero il Dio di cui abbiamo sempre parlato è il Dio biblico, il Dio di Gesù Cristo? Le esagerate insistenze su un Dio giudice, che incute terrore (“Dio ti vede”), un Dio anaffettivo, distante, severo, impassibile, è il vero Dio, rappresenta davvero il volto di Dio che il Figlio suo ci ha fatto conoscere? Come diceva Benedetto XVI nelle parole appena citate chi non crede ci invita a purificare la nostra fede e le nostre rappresentazioni di Dio che a volte lo riducono ad una caricatura di Dio o ad un idolo. E questo vale anche per la fede e i suoi gesti, dai sacramenti alle forme in cui il vissuto di fede delle nostre comunità si oggettiva. Quante volte siamo di fronte a visioni quasi magiche, con un senso idolatrico (basti pensare a certa pietà popolare), in cui ci si rivolge a Dio – o più ancora ai santi che percepiamo più vicini, potenti e concreti rispetto a Dio – come alla bacchetta magica, al tappabuchi, rivelando così una visione utilitaristica di Dio contro la quale già Bonhoeffer si scagliava. Un Dio mago, un Dio violento, un Dio che infonde solo paura, raramente o mai messo in relazione con le cose belle della vita, l'opposto o quanto meno distante dall'idea di un vangelo fonte di gioia e della fede come esperienza dell'incontro con Dio e della bellezza di questo incontro.

Non solo rappresentazioni improprie di Dio ma anche un'idea di fede non sempre adeguata. Se si interrogano le persone su che cosa sia la fede, si risconterà la frequente risposta di chi considera i cristiani come coloro che ammettono verità che non possono discutere e lunghi e sempre aggiornabili elenchi di precetti e divieti: è la riduzione della fede a dottrina e morale, contro cui parla anche EG. Sul primo punto pensiamo alla questione, ad esempio, della “gerarchia della verità”. Ci dobbiamo serenamente credere se abbiamo dato peso alle cose in ragione del loro valore per la fede oppure se ci siamo solo preoccupati di alcune regole, di alcuni peccati, fustigando e deplorando certe cose e tralasciandone altre più decisive, che impongono oggi un cambiamento delle priorità, come dice papa Francesco al n. 41 di EG dove mette in guardia dal rischio gravissimo e presente di essere fedeli più ad una formulazione che alla trasmissione della sostanza e per farci prendere atto che consuetudini, norme e precetti un tempo efficaci oggi non lo sono più e perciò vanno messi in discussione, abbandonati o ripensati se essi non sono direttamente legati o derivati dal nucleo del Vangelo.

Ancora più problematica forse è l'immagine di chiesa che abbiamo data, tanto più che spesso la crisi della fede è associata alla crisi della Chiesa, sempre più segnata da scandali di vario genere (pedofilia, scarsa trasparenza economica, smodata ricchezza, mondanità), una Chiesa considerata vecchia, indietro di secoli, fuori dalla storia, non al passo con i tempi, in declino perché ormai irrimediabilmente lontana dalla sensibilità dell'uomo di oggi⁶², estranea ai suoi valori, incapace di dialogare e di comunicare, sempre e solo pronta a giudicare, censurare, limitare la libertà o intromettersi nella coscienza delle persone che invece rivendicano il diritto ad una vita autonoma e ad una fede responsabile, cioè decisa autonomamente secondo le proprie misure anche nei suoi contenuti.

Sappiamo bene e non dobbiamo mai dimenticare che *Ecclesia semper reformanda*, che la Chiesa ha bisogno costantemente di cambiare forma, cioè di ri-formarsi per con-

⁶¹ «Le difficoltà della fede non derivano incondizionatamente soltanto da *problemi di fede*, ma possono avere le loro radici nella *pratica della fede*, poiché questa prassi non ha assolutamente e soltanto effetti di salvezza, ma può anche ferire» (C. BÖTTIGHEIMER, *Le difficoltà della fede*, 146).

⁶² È questa la convinzione di C. BÖTTIGHEIMER, *Le difficoltà della fede*, per il quale il modo di essere Chiesa oggi invece di aiutare a credere ostacola la fede anche per la “distanza” della Chiesa dalla sensibilità odierna.

formarsi a Cristo; in quanto santa e peccatrice non è perfetta ed ha bisogno di perpetua conversione, permanente purificazione per avvicinarsi alla misura evangelica. Perciò chi non desidera il cambiamento non capisce che la fede è cammino, che la vita è conversione, pur nella consapevolezza che una chiesa di perfetti non è mai esistita e mai esisterà perché l'uomo è segnato da una fragilità perdonata e sanata ma non cancellabile (il male radicale di cui parlava Kant). Tuttavia vorrei anche aggiungere che riformare la chiesa, ridurre o cancellare il *gap* che si avverte con le dinamiche, le categorie, i linguaggi del nostro tempo, insomma l'idea di una chiesa "al passo dei tempi" per recuperare il tempo perduto, non deve essere identificato con l'idea di una chiesa che fa propria tutte le istanze della modernità. Infatti, se guardiamo a certo mondo riformato che ha sposato e si è andato sempre più confondendo con la modernità, forse che la fede è più viva, la gente crede di più, le chiese sono più gremite? Ben difficilmente si potrà negare la profonda crisi che avvolge anche quelle declinazioni cristiane che da tempo hanno fatto proprie le istanze di "modernizzazione" totale, spesso richiesta oggi per ridare vitalità ad un cristianesimo asfittico e sterile.

Ad ogni modo la crisi in genere e di rilevanza della fede, la sua difficoltà a rappresentare la "forma" dell'esistenza dell'uomo, talvolta anche di chi crede, non può essere solo constatata o diventare motivo per inutili e dannose nostalgie di un tempo che fu e che non ritornerà più; piuttosto deve costituire la provocazione, il modo in cui il presente oggi educa la fede a dirsi in modo adeguato e nello stesso tempo muove la fede a farsi "giudizio" del tempo, poiché se c'è qualcosa di sbagliato nel modo di vivere o di comunicare la fede non può non esserci qualcosa anche di "sbagliato" nel contesto che appella a una forma diversa del vivere la fede.

Quando si ha a che fare con fenomeni complessi, epocali, che implicano profondi mutamenti ed hanno lo statuto del "cambiare repentinamente forma"⁶³ occorre sempre rifuggire da una duplice e simmetrica tentazione. La prima consiste in quello che, come abbiamo accennato, può essere considerato il rifiuto in blocco del postmoderno, la rinuncia a tentare un dialogo preferendo invece la condanna senza appello del tempo presente solo perché la complessità del compito, la sensazione di combattere contro mulini a vento o la percezione di una "guerra" già persa determinano quel senso di frustrazione che spinge a serrare le file e ad abbandonare chi è al di fuori della barca.

La tentazione opposta è quella invece di una celebrazione entusiasta del postmoderno, scorgendo in esso un evento di liberazione e di estrema positività per la fede cristiana. Per quanto ogni epoca aiuti o ostacoli di più il vivere la fede, è troppo semplicistico aderire ad una condizione lasciandosi prendere dall'entusiasmo. A livello teologico e di vita ecclesiale certe celebrazioni sono ricorrenti e non solo nel contesto del nostro Occidente europeo.

Questo ci ricorda la necessità di riconoscere anche nel postmoderno un'epoca carica di "segni dei tempi", di *kairoi*, di elementi propizi per la fede, segni dei tempi la cui esistenza non dipende da noi, perché è opera dello Spirito, e che a noi tocca semplicemente riconoscere e giudicare alla luce del Vangelo (non il contrario). Papa Francesco scrive in EG che i mali del nostro mondo lungi dall'essere scuse per ridurre l'impegno cristiano, sono invece sfide per la fede, capace di riconoscere la luce che lo Spirito Santo diffonde in

⁶³ Si veda la fortunata metafora del "liquido" coniata da Bauman e applicata a tanti ambiti della vita odierna: modernità liquida, vita liquida, amore liquido ecc. così si esprime il sociologo polacco: «una società può essere definita liquido-moderna se le situazioni in cui agiscono gli uomini si modificano prima che i loro modi di agire riescano a consolidarsi in abitudini e procedure. [...] La vita liquida, come la società liquido-moderna, non è in grado di conservare la propria forma o di tenersi in rotta a lungo» (*Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari 2006, VII). Cf i suoi volumi *Modernità Liquida* (Laterza, Roma-Bari 2012⁵), *Amore liquido*. Sulla fragilità dei legami affettivi (Laterza, Roma-Bari 2006), *Vita liquida*, *Paura liquida* (Laterza, Roma-Bari 2009).

mezzo all'oscurità: «la nostra fede è sfidata a intravedere il vino in cui l'acqua può essere trasformata, e a scoprire il grano che cresce in mezzo della zizzania. [...] Anche se proviamo dolore per le miserie della nostra epoca e siamo lontani da ingenui ottimismo, il maggiore realismo non deve significare minore fiducia nello Spirito né minore generosità (84).

Alcuni aspetti positivi direi che balzano subito all'occhio. Per esempio il congedo da un certo modo di intendere la ragione e dall'idea riduttivista della verità, in cui questa è ridotta a mera razionalità, è già un aspetto importante che dischiude la possibilità di pensare la verità come qualcosa che la ragione non “produce” ma “riconosce”. Si aggiunga l'idea di un pensiero che rimette al centro la differenza, che non è ossessionato dall'unità e dal sistema, come pura una declinazione ermeneutica (in senso ontologico) della verità che riconosce l'inesauribilità del mistero dell'essere. Come non giudicare positivamente anche una visione più globale dell'umano, un riconosciuto spazio a quelle dimensioni non razionali, che pur ci definiscono, dai sentimenti agli affetti, alla volontà, all'immaginazione, oltre una declinazione intellettualistica di ogni cosa.

C'è una positività anche nell'esperienza religiosa postmoderna che, inevitabilmente, coagula e raccoglie la sensibilità dell'uomo odierno.

Proprio da questa esperienza religiosa postmoderna – che abbiamo delineata a grandi tratti nella prima parte – emerge ad esempio il dato indubbiamente positivo di una “fede riflessiva”, cioè la fede come scelta personale, qualcosa che in quanto non accettato acriticamente (appartenenza tradizionale, cioè per tradizione), ma consapevolmente deciso, rappresenta una grande chance oggi per la maturazione della fede, poiché in questo modo la fede diventa più consapevole ed esigente rispetto alle proprie ragioni. In un contesto in cui la fede è condivisa, il rischio di trascurare l'elaborazione della propria fede è più forte, perché ciò che è condiviso può facilmente diventare ciò che è scontato e di conseguenza la riflessione e l'analisi dei contenuti della fede – quando avviene – si concentra *ad intra*, per coloro che già credono. Tante volte nelle comunità e nelle chiese si constata come tutto ciò che viene detto è destinato solo a nutrire la fede di chi già crede, senza preoccuparsi almeno altrettanto di come porre e comunicare la fede a chi ancora non crede. Ma proprio il contenuto di una fede non più condivisa fa sì che il bisogno di legittimazione della fede si traduca in una più attenta e pensata trasposizione delle sue proprie ragioni; perciò «diventa fondamentale che la fede non si limiti a sviluppare ragioni all'interno del contesto di condivisione comunitaria in cui è più facile l'autogiustificazione e inneschi un più radicale processo di traduzione e risemantizzazione dei propri contenuti con uno sguardo estroflesso»⁶⁴. In fondo, in questa esigenza di non essere autoreferenziali, di non limitarsi a parlare a chi già crede, si rinviene il senso di ciò che papa Francesco ripetutamente chiama “chiesa in uscita”: una chiesa che deve coprire le distanze raggiungendo le periferie, che esce da sé, prende l'iniziativa e trova il modo perché la Parola si incarni nelle situazioni concrete della vita, anche (e soprattutto) in quelle più apparentemente lontane dalla fede⁶⁵.

Il postmoderno, e il particolare configurarsi al suo interno dell'esperienza religiosa, rappresenta una grande occasione per “rendere ragione della speranza”. La scelta di essere cristiani e di appartenere alla Chiesa in un mondo in cui si vive l'ostilità di alcune posizioni (cf le forme del cosiddetto nuovo ateismo e del neoilluminismo radicale⁶⁶) o

⁶⁴ G. LINGUA, *Esiti della secolarizzazione*. Figure della religione nella società contemporanea, ETS, Pisa 2013, 129-130.

⁶⁵ Cf EG, 20-24.

⁶⁶ Il cosiddetto “nuovo ateismo” trova tra i suoi esponenti più di spicco l'etologo e biologo britannico R. DAWKINS, famoso soprattutto per il suo volume *L'illusione di Dio*. Le ragioni per non credere, Mondadori, Milano 2008; il saggista statunitense S. HARRIS, autore di *La fine della fede*. Religione, terrore e il futuro

l'indifferenza che la fa da padrona, o si rivendica la piena validità dell'esperienza religiosa fuori o indipendentemente dalla forma istituzionale (Chiesa), rappresenta una sfida e una provocazione straordinaria ma allo stesso tempo onerosa nell'essere sostenuta, poiché l'essere messi in questione esige il lavoro del confronto, della conoscenza di un mondo complesso, plurale e frammentato come il nostro. A ciò si aggiunge, infine, il fatto che non di rado la disaffezione verso la fede nasce dal non percepire il suo valore per la vita e dall'incapacità della religione, nella sua forma tradizionale, di essere all'altezza delle aspettative e delle domande/bisogni della vita. Chi crede attesta il contrario e deve dunque mostrare tanto la capacità della fede di dare senso, quanto come la fede comporti la ridefinizione del bisogno, aiutando l'uomo a capire chi egli è veramente, di cosa ha realmente bisogno la sua vita e dove risiede la vera attrattiva del reale⁶⁷. In altre parole questa riapertura di uno spazio per il sacro/Dio trascendente, come lo si voglia chiamare, non può essere vista con sospetto solo in ragione delle sue ambiguità, né trascurata nella sua potenziale opportunità.

C'è un'ulteriore aspetto da considerare nell'esperienza religiosa postmoderna, un aspetto spesso giudicato negativamente, che definisce la fede come definisce più in generale le dinamiche della vita. Mi riferisco a quel primato del sentimento e delle emozioni⁶⁸ che fanno della fede qualcosa d'importante solo nella misura in cui l'io lo "sente" tale. Ebbene la "caratura psichizzante e soggettivistica dello spirituale"⁶⁹, la centralità di sentimenti e affetti sono un dato ineludibile che impone il ripensamento del modo di vivere l'esperienza cristiana⁷⁰.

Non c'è dubbio che questo "primato" degli affetti (o, più propriamente, dei sentimenti) si configuri in un momento particolare, come quello post-moderno, in cui la crisi di una visione monolitica della ragione, e della riduzione della verità e del bene a ciò che è

della ragione, Nuovi Mondi, Modena 2006; il giornalista e saggista britannico C. HITCHENS che nel 2007 ha pubblicato *Dio non è grande*. Come la religione avvelena ogni cosa, Einaudi, Torino 2007. Molto spesso tali testi sono più ideologici e da propaganda che non oggettivi e argomentati fino in fondo sul piano della ragione. Una risposta a questi tre autori è J.F. HAUGHT, *God and the new atheism*. A critical response to Dawkins, Harris and Hitchens, Westminster John Knox Press, Louisville (KE) 2008, ed. it. *Dio e il nuovo ateismo*, Queriniana, Brescia 2009. Sullo stesso ambito cf R.G. TIMOSI, *L'illusione dell'ateismo*. Perché la scienza non nega Dio, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009; D.B. HART, *Atheist delusion*. The Christian revolution and its fashionable enemies, Yale University Press, New Haven-London 2009; J.C. LENNOX, *God's undertaker*. Has science buried God?, Lion, Oxford 2009; G. LOHFINK, *Dio non esiste!* Gli argomenti del nuovo ateismo, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010. In ambito italiano espressione di una tendenza da "ateismo scientifico" purtroppo però grandemente imbevuta di pregiudizi e di furore anticristiano che rende molto difficile qualsiasi forma di dialogo, sono autori come Odifreddi (cf tra le sue opere *Perché non possiamo dirci cristiani [e men che meno cattolici]*, Longanesi, Milano 2007⁷) e Boncinelli (si veda ad esempio la sua recente pubblicazione *Contro il sacro*. Perché le fedi ci rendono stupidi, Rizzoli, Milano 2016).

⁶⁷ Se è vero che in alcuni luoghi oggi si è prodotta una "desertificazione spirituale", è altrettanto vero che «nel deserto si torna a scoprire il valore di ciò che è essenziale per vivere; così nel mondo contemporaneo sono innumerevoli i segni, spesso manifestati in forma implicita o negativa, della sete di Dio, del senso ultimo della vita. E nel deserto c'è bisogno soprattutto di persone di fede che, con la loro stessa vita, indichino la via verso la Terra promessa e così tengono viva la speranza» (BENEDETTO XVI, *Omelia nella santa messa di apertura dell'Anno della fede*, citato in EG 86).

⁶⁸ È sempre più abituale leggere sui *social network* o ascoltare persone commentare particolari momenti della fede (liturgie, incontri, celebrazioni) con le (sole) parole: "è stata una grande emozione!".

⁶⁹ Cf R. MADERA, *Nel labirinto del desiderio. Ricerca di senso e sfida del non-senso nel conflitto dell'appartenenza e del disorientamento*, in G. COLOMBO (a cura di), *Religione e fede nell'età post-secolare*, 150.

⁷⁰ «Un Dio presente, però, che tenga pura la cultura delle nostre emozioni, al cui cospetto noi viviamo e che ci lasci graziosamente vivere – nel desiderio, nella fiducia, nella resistenza e nel perdono – in pura qualità e gratuità, è pensabile e soprattutto lo si può ringraziare. Egli è contenuto nelle emozioni dell'umanità ben più che come semplice quantità e causalità; e si trova nella nostra autocoscienza più del vuoto della libertà illimitata» (A.W.J. HOUTEPEN, *Dio, una domanda aperta*, 155).

solo esclusivamente razionale (il razionale come unico criterio di verità e di bene nella vita) dischiude la rivalorizzazione di dimensioni rimaste in ombra nell'epoca moderna, se non addirittura considerate non capaci di esprimere la "differenza" umana. Come ha scritto Maffesoli, il tramonto dell'ideale moderno individualista basato sulla centralità della ragione sovrana, fa spazio nel postmoderno ad un'epoca «fatta di affetti, di sentimenti, di eccessi, che riescono a dirigerci più di quanto riusciamo a dirigerli. *Il cervello lascia il posto al ventre e ai suoi molteplici appetiti*»⁷¹.

Come abbiamo visto nel momento analitico, la liberazione dalla "tirannia" della ragione non solo ha dischiuso fonti diverse della conoscenza ma ha ridato spazio ad una coniugazione affettiva dell'esperienza umana e dunque anche dell'esperienza religiosa. Accanto a questo dato contestuale si deve aggiungere il bisogno di oltrepassare la declinazione moderna fortemente razionalistica della fede che ha pensato le ragioni della fede sul piano della ragione non riconoscendo adeguato spazio alle sfere altre come i sensi, quasi che il *sensu* della fede si desse a prescindere dai *sensi* dell'umano che in quanto personali, soggettivi e individuali non potevano assurgere a ruolo universale di criteri oggettivi⁷². Ebbene l'uomo oggi non solo prende atto dell'insufficienza della ragione ma ribadisce «l'esigenza di fare emergere come criterio che misuri la qualità della vita, altre dimensioni della persona che non ineriscono strettamente all'ambito razionale: gli affetti, i desideri, le speranze, i sentimenti»⁷³; questo mondo interiore fatto di affetti, desideri, speranze, per certi versi richiama quello che Newman intendeva con il termine "immaginazione".

Pensiamo infine proprio all'importanza dell'immagine e dell'immaginario. Dalla modernità iconoclasta che rifiutava tutto ciò che non fosse "spirito e verità" rispetto alla vita e a Dio, si è passati oggi al ritorno prepotente e massivo dell'immagine, che favorisce il reincanto del mondo. Così l'"immaginale" diventa tratto pregnante della vita sociale e principio integratore di quei parametri umani che il razionalismo moderno aveva accantonato e privato di dignità⁷⁴.

Tutti questi dati contestuali non sono da valutare negativamente ma da valorizzare e soprattutto ripropone oggi in modi diversi una questione antica, che in un tempo fortemente razionalista il filosofo Blondel sottolineava, allorché richiamava quanto importante fosse che nella determinazione dei motivi della fede non si trascurassero i "diritti della soggettività", ovvero le domande dell'uomo, i suoi bisogni vitali ed esistenziali non solo, evidentemente, di ordine razionale. Oggi un'esperienza di fede sentimentale ma non sentimentalistica, affettivamente (non istintivamente) connotata ci ricorda che la rivelazione cristiana non è questione tanto di verità da credere, un corpo di dottrine da accettare a prescindere perché proviene da Dio che non può ingannare, ma l'esperienza dell'incontro con Dio⁷⁵ e come tale, in analogia con ogni esperienza di incontro umano, implica il coinvolgimento della persona nella totalità delle sue dimensioni, il cui peso varierà a seconda della singolarità irriducibile di ognuno, ma non potrà mai accadere che qualcosa del nostro essere resti fuori dall'incontro. Del resto se c'è un testo e un'esperienza religiosa in cui più gli affetti e i sensi sono coinvolti questa è proprio quella biblica. È nella Scrittura, infatti, che il Dio che si rivela tutto è tranne un monolite razionale incapace di provare qualcosa per quel mondo e popolo che lui stesso ha creato ed eletto. Basterebbe qui richiamare la

⁷¹ M. MAFFESOLI, *Note sulla postmodernità*, 97 (corsivi nel testo).

⁷² Cf la "spiritualità dei sensi" di cui parla J. MOLTMANN, *Il Dio vivente e la pienezza della vita*. Con un contributo all'attuale dibattito sull'ateismo, Queriniana, Brescia 2016, 159-176.

⁷³ F. COSENTINO, *Immaginare Dio*. Provocazioni postmoderne al cristianesimo, Cittadella, Assisi 2010, 134.

⁷⁴ M. MAFFESOLI, *Note sulla postmodernità*, 58-59.

⁷⁵ «All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva» (*Deus caritas est* 1).

realtà del “pathos” di Dio su cui tanto ha insistito Heschel⁷⁶, per attestare il costante coinvolgimento affettivo ed emotivo di Dio nella storia e ricordare quanto sia necessario un coinvolgimento “patico” nell’esperienza dell’incontro con lui⁷⁷.

Il riferimento agli affetti e ai sentimenti rimane un punto necessario perché una fede anaffettiva non avrà nessuna attrattiva e una fede senza affetti non potrà che provocare dis-affezione; la sottolineatura insistita del postmoderno su questi punti mentre rimane un monito per chi crede, costituisce anche un invito a comunicare la fede nella sua capacità di intercettare, declinarsi e educare gli affetti e i sentimenti. La connessione, dunque, verità e amore è un punto di non ritorno. Se è vero che l’amore ha bisogno di verità per durare nel tempo e l’effimerità del sentimento e sostenere la pazienza del cammino, tuttavia è l’amore che «unifica tutti gli elementi della nostra persona e diventa una luce nuova verso una vita grande e piena»; perciò «anche la verità ha bisogno dell’amore. Amore e verità non si possono separare. Senza amore, la verità diventa fredda, impersonale, oppressiva per la vita concreta della persona. La verità che cerchiamo, quella che offre significato ai nostri passi, ci illumina quando siamo toccati dall’amore» (*Lumen Fidei* 27)

Tutto questo, però, non ci impedisce di riconoscere anche un fondo di equivoco, un rischio presente, ovvero la non rara confusione di affetti e istinti se non la riduzione degli affetti e dei sentimenti agli istinti. Inutile nasconderci che spesso il criterio di giudizio che ci determina rispetto alle scelte o alle posizioni è l’istintività, la reattività spicciola che non obbedisce alla fatica della comprensione ma si abbandona all’immediatezza dell’istinto. Diventa quindi importante educare gli affetti, discernere e ricordare il loro autentico significato in sé e nell’orizzonte più globale dell’esperienza umana. La fede cristiana, in questo senso, non solo accoglie la provocazione del contesto ma anche la giudica richiamando il rischio di fraintendimenti e di derive che sono sempre in agguato poiché è da ingenui pensare che la possibilità di derive e fraintendimenti possa riguardare soltanto il modo d’intendere e di ricorrere alla ragione, lasciando immune l’essere e il giudicare dei sentimenti e degli affetti; le patologie sono sempre una possibilità dell’umano, cioè di tutte le sue dimensioni, e se siamo più sensibili rispetto ad alcuni aspetti, perché storicamente abbiamo pagato le conseguenze delle assolutizzazioni e dei parossismi, non dobbiamo essere ingenui e credere che lo stesso non accadrà altrove, quando ciò a cui si intende ora rivolgersi o dare il primato verrà indebitamente assolutizzato.

E siamo ricondotti all’aspetto che più ci sta a cuore, che rappresenta la posta in gioco del discorso postmoderno e sul quale vogliamo soffermarci quanto più possibile perché la sua messa a fuoco ci sembra decisiva per i destini tanto dell’Occidente culturale quanto della fede nel mondo odierno.

2.2 Rieducare alla domanda di senso restituendo spessore e valore alla ragione

Il vero problema oggi non è che c’è l’indifferenza verso Dio nel paradosso di un Dio non negato quanto alla sua esistenza con la veemenza dell’argomentazione (come voleva l’ateismo militante di ideologie trascorse) ma relegato come una questione inutile, perché non c’è più posto per lui e si è sempre più convinti che non solo si può vivere senza Dio ma si vive meglio senza Dio. Si tratta dell’indifferenza verso Dio come colui che non fa la differenza e che se c’è non c’entra: non c’entra con il feriale della mia vita, con le mie cose, con le decisioni da prendere, con i miei affetti, anzi me li censura (nella problematica indistinzione oggi, se non identificazione, tra sentimenti, affetti, istinti). Ora, do-

⁷⁶ Cf J.A. HESCHEL, *Il messaggio dei profeti*, Borla, Roma 1993².

⁷⁷ Mi limito a rimandare al capitolo «Tracce di Dio: le emozioni umane. Sul desiderio, la fiducia, la resistenza, il perdono» di A.W.J. HOUTEPEN, *Dio, una domanda aperta*, 128-155.

vremmo essere preoccupati di questa indifferenza e interrogarci solo sull'assenza di Dio? In realtà il non essere più presente di Dio, la sua assenza non è il vero problema, quello ultimo: la vera posta in gioco è che l'uomo non di dolga più di quest'assenza, non senza più la nostalgia dell'assente né viva la rassegnazione; e del resto ti accorgi di qualcosa/qualcuno che è assente se ti manca, se ne hai bisogno e perciò lo cerchi ma non lo trovi più. È un'assenza che non lascia vuoti, è qualcuno che a poco a poco è stato estromesso, come una realtà di cui non si avverte il bisogno né la domanda se non in rari momenti di situazioni limite.

Ma la cancellazione o più propriamente la relegazione di Dio tra le questioni o le realtà che non fanno la differenza nella vita è solo il segno del vero problema che sta a monte: la rinuncia, l'abdicazione a interrogarsi, a vivere la sfida e la provocazione delle grandi domande dell'esistenza, a chiedersi il perché delle cose, bisognosi di dare un nome, cioè un senso, alla realtà nelle sue molteplici e variegate dimensioni. È l'inerzia di chi abdica – per riprendere le parole di Pessoa⁷⁸ – lo scandalo, il pensare che si possa vivere senza chiedersi il senso di ciò che accade, o meglio senza riconoscere uno scarto fra ciò che si dà e ciò che ne costituisce il significato. La profezia della morte di Dio di Nietzsche si è realizzata: non perché non si crede più in Dio, ma perché l'uomo ha smesso di pensare che quello che si vede (realtà, mondo, vita, storia) sia segno di qualcos'altro. Il presenteismo, il neopaganesimo, l'idolatria dell'istante presente, in fondo dicono proprio questo: il segno è il senso e dunque non ha senso pensare il senso oltre il segno. E anche dove Dio permane, ha i tratti dell'anonimato, dalla forza cosmica all'armonia dell'universo, ma non ha più nulla a che fare con i tratti di un Dio creatore, o redentore o provvidente per l'uomo e la sua storia. Del resto l'uomo sopraffatto dal suo delirio di onnipotenza, ha ancora bisogno di un salvatore⁷⁹? Il vero ospite inquietante del nostro tempo, la vera bestemmia è considerare la domanda sul senso delle cose come una patologia.

Il nostro compito, allora, è anche (e forse anzitutto) una diaconia alla verità che si declina come un aiutare gli uomini del nostro tempo a ritrovare la grandezza dell'umano, ad educare alle domande, alla sfida della domanda, a chiedersi chi sono, interrogandosi se ciò che penso sia davvero corrispondente a quello che desidero o se si deve cercare di più. Solo così Dio-Cristo-la fede può restare una possibilità buona per l'uomo, non una censura del suo desiderio, e così ritroviamo una immagine più vera, più autentica, biblica di Dio. Si tratta di vivere un umanesimo solidale che aiuti l'uomo a ritrovare la sua grandezza, a ricostituire quelle dimensioni trascurate ma che fanno la differenza umana.

Nel tempo della crisi della ragione dobbiamo ridare valore alla ragione rieducando l'uomo alla questione del senso.

Ritrovare la ragione nella sua natura e accettare la sfida di stare dietro alla sua ampiezza con il realismo di chi ha conosciuto le tragedie di una ragione ideologica ma anche con la consapevolezza che non potrà essere l'abiura della ragione la soluzione della crisi epocale che l'Occidente (e il cristianesimo in esso) attraversa, significa in definitiva resti-

⁷⁸ «Poco a poco ho trovato in me lo sconforto di non trovare niente. Non ho cercato una ragione e una logica se non ad uno scetticismo che non era neppure alla ricerca di una logica per giustificarsi [...]. Giorno dopo giorno si è infiltrata in me sempre più la coscienza umbratile della inerzia di colui che abdica» (*Il libro dell'inquietudine*).

⁷⁹ «Ma ha ancora valore e significato un "Salvatore" per l'uomo del terzo millennio? È ancora necessario un "Salvatore" per l'uomo che ha raggiunto la Luna e Marte e si dispone a conquistare l'universo; per l'uomo che esplora senza limiti i segreti della natura e riesce a decifrare persino i codici meravigliosi del genoma umano? Ha bisogno di un Salvatore l'uomo che ha inventato la comunicazione interattiva, che naviga nell'oceano virtuale di *internet* e, grazie alle più moderne ed avanzate tecnologie massmediali, ha ormai reso la Terra, questa grande casa comune, un piccolo villaggio globale? Si presenta come sicuro ed autosufficiente artefice del proprio destino, fabbricatore entusiasta di indiscussi successi quest'uomo del secolo ventunesimo» (BENEDETTO XVI, *Messaggio Urbi et Orbi*, Natale 2006).

tuire alla ragione il compito di intenzionare la verità come senso. Non a caso la “crisi del senso” segna drammaticamente la povertà della contemporaneità; rifiutata la possibilità di interpellare con la ragione il senso delle cose, l’uomo proclama la fine del senso non tanto dinanzi alla disincantata constatazione che “il senso non esiste” ma quanto dinanzi al rifiuto di pensare che il problema del senso “abbia senso”. U. Galimberti vi vede la conseguenza della tecnica, poiché il paradigma tecnico-scientifico ha abolito i fini e così ha destituito dalle fondamenta «ogni possibile ricerca di senso per quel tipo d’uomo, l’occidentale, cresciuto nella “cultura del senso” secondo la quale la vita è vivibile solo se inscritta in un orizzonte di senso. A questo tipo di domanda la tecnica non risponde, perché la categoria del senso non appartiene alle sue competenze. Ma siccome oggi la tecnica è diventata la forma del mondo, l’ultimo orizzonte al di là di tutti gli orizzonti, le domande intorno al senso vagano affannose e senza risposta in una terra ormai abbandonata dal suo cielo che ospita l’evento umano come qualsiasi altro evento»⁸⁰. Più ampiamente Galimberti aveva scritto sul senso in *Psiche e techne*⁸¹, dove denunciava come chi continua oggi ad interrogarsi, a ricercare il senso, sia considerato un soggetto patologico da curare, perché demotivato e depresso, sia mediante le terapie, sia mediante i farmaci, e così il “non senso del senso” è proclamato come la nuova condizione “adulta” dell’uomo che, grazie alla tecnica, rassicurante e abolitrice dei fini, ha archiviato ogni orizzonte di senso; scrive Galimberti: «Chi invece, nonostante i riconoscimenti distribuiti dall’apparato tecnico, continua a denunciare l’assoluta mancanza di senso di un’esistenza costretta ad esprimersi in un semplice universo di mezzi, viene invitato da più parti a curare la sua demotivazione, la sua sensazione di irreperibilità di un senso. E così quello che è un segno di lucidità [...] viene rubricato come un sintomo patologico, come il segno di una malattia da cui occorre guarire. Vengono allora in soccorso quelle cure attraverso la parola (religiosa, psicoanalitica), o attraverso i farmaci (ansiolitici, antidepressivi), la cui funzione non è quella di combattere l’insensatezza dell’esistenza, ma il sentimento che ha lucidamente avvertito l’insensatezza dell’esistenza»⁸². L’abolizione del senso significa anche l’abolizione della storia, poiché quando non si distingue più o non si riconosce più un fine accanto ad una fine, lo scorrere del tempo diventa solo il luogo della tecnica e del potenziamento delle sue procedure. Una condizione che può a ragione chiamarsi nichilismo, perché, citando Nietzsche, «manca il fine, manca la risposta al “perché”»⁸³.

Queste considerazioni ci rimandano a *Fides et ratio* che al n. 81 indicava nella “crisi del senso” – non solo come difficoltà a trovare il senso ma anche, e più radicalmente, come messa in questione della sensatezza della stessa domanda di senso – uno degli aspetti più rilevanti e problematici della contemporaneità. Giovanni Paolo II lega la questione della crisi del senso alla frammentazione del sapere che non solo rende difficile la ricerca del senso ma fa chiedere a molti «se abbia ancora senso porsi una domanda sul senso». La vita ridotta a compartimenti stagni, incapace di una visione unitaria e di un riferimento di significato, scivola verso scetticismo e indifferenza. Ma una ragione senza la domanda sul senso, cioè senza un’autentica passione per la ricerca della verità, tende ad autoridursi a funzioni meramente strumentali.

La negazione del senso, non riferita alla sua raggiungibilità ma alla significatività del darsi come domanda fondamentale, costituisce un aspetto (forse il più) problematico del nostro tempo e, soprattutto, della dicibilità del cristianesimo nell’epoca post-moderna. Su questo aspetto relativo alla constatazione della crisi del senso come negazione della si-

⁸⁰ U. GALIMBERTI, *L’ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2007, 18. Il brano riproduce alla lettera un passaggio di *Psiche e techne* (p. 706).

⁸¹ Cf ID., *Psiche e techne. L’uomo nell’età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999, cap. 54 (680-715).

⁸² *Ibid.*, 690.

⁸³ *Ibid.*, 704.

gnificatività della domanda sul senso, non tutti concordano. Per diversi interpreti la negazione del senso non ha affievolito la questione del senso della vita che appartiene al “debito ontologico” che connota l’uomo; la frammentazione del senso non ha espulso la sua pertinenza dal momento che costituisce l’orizzonte di comprensibilità delle cose. Certo, viene riconosciuto che «la realtà postmoderna interpreta in modo differente la domanda originaria del senso», e che «il mutamento di prospettiva che ha introdotto la postmodernità nella questione del senso e nell’esperienza religiosa, sta nell’averli declassati dai grandi racconti della storia, assegnando loro un posto sì importante, ma non unificante, disponibile a saper distribuire sensi senza assumerne la diretta responsabilità»⁸⁴. Ma la riduzione del senso a qualcosa che non unifica, non è la fine del senso, il divenire *una* questione che sta accanto ad altre ma non *la* questione che decide dell’esistenza/vita?

Se c’è qualcosa di assoluto nella vita è proprio il senso. Scrive B. Welte a proposito del “postulato del senso”: «il presupposto del senso può essere considerato come il dinamismo che comanda la realizzazione dell’esistenza. Come tale, è a un tempo conseguenza e presupposto della nostra esistenza: conseguenza perché, se noi aspiriamo a un’esistenza ricca di senso, è *per il fatto stesso* di esistere; presupposto perché, se non presupponessimo il senso, non potremmo realizzare la nostra esistenza mediante l’azione viva e concreta»⁸⁵.

Il senso, leggiamo in *Introduzione al cristianesimo* di Ratzinger, «è il pane di cui l’uomo vive nel più profondo del suo essere uomo. Senza la parola, senza il senso, senza l’amore, egli perviene alla condizione di non-poter-più-vivere»⁸⁶. Non solo un senso frammentario, parziale, ma un senso ultimo, totale, che esige l’impegno più alto della ragione spirituale e della libertà dell’uomo; certo, come scriveva Rahner, possiamo fuggire la domanda sul senso, «la possiamo sentire troppo impegnativa. Possiamo dire di non saper formulare con chiarezza la domanda e tanto meno la risposta, e che di conseguenza facciamo meglio a tacere in partenza su argomenti del genere»⁸⁷, ma in realtà l’uomo soprattutto nella sua vita pratica, concreta, non può evitare di venirsi a trovare di fronte alla questione del senso totale; piuttosto, «solo chi crede, spera e accetta un senso assoluto per la sua vita [...] è un uomo libero nei confronti delle realtà, dei compiti e delle coazioni della sua vita, che altrimenti lo schiavizzerebbero. L’affermazione di un simile senso assoluto, che domina la nostra esperienza pratica, non è una speculazione oziosa, ma ha delle conseguenze realmente tangibili» e chi obietta che «anche colui che non afferma e non spera tale compimento assoluto del senso della vita sa affrontare in maniera altrettanto valida, coraggiosa, oggettiva e serena la propria vita, esattamente come colui che mira a questa realizzazione assoluta del senso, bisognerebbe rispondergli: tanta sicurezza, che ritiene di poter far fronte ai compiti della vita senza curarsi di un senso ultimo, probabilmente non è ancora stata messa a confronto con gli abissi e le disperazioni ultime dell’esistenza umana»⁸⁸.

⁸⁴ C. DOTOLO, *Un cristianesimo possibile*, 376.377.

⁸⁵ B. WELTE, *Dal nulla al mistero assoluto*. Trattato di filosofia della religione, Marietti 1820, Genova 1985, 51.

⁸⁶ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 65. Si veda anche Galimberti: «il senso è come la fame che si avverte non quando si è sazi, ma quando manca il cibo. È l’esperienza del negativo a promuoverne la ricerca, è la malattia, il dolore, non la felicità sul cui senso nessuno si è mai posto domande» (*Psiche e techne*, 700).

⁸⁷ K. RAHNER, *La questione del senso come questione di Dio*, in ID., *Scienza e fede cristiana*. Nuovi saggi IX, Paoline, Roma 1984, 277. Si veda anche un altro interessante saggio di Rahner: *Il problema umano del senso di fronte al mistero assoluto di Dio*, in ID., *Dio e rivelazione*. Nuovi saggi VII, Paoline, Roma 1981, 133-154.

⁸⁸ K. RAHNER, *La questione del senso come questione di Dio*, 280-281.

Allo stesso tempo la fede si autocomprende essenzialmente in relazione all'evento dell'accadere e del darsi del senso. Assodato che dalla risposta alla questione del senso deriva l'unica via per giungere alla conoscenza di Dio – poiché questione di Dio e questione del senso sono identiche⁸⁹ – «l'adempimento della domanda umana sul senso non soltanto è garantita e attuata creativamente da Dio, ma consiste in un'autocomunicazione gratuita di Dio nella sua realtà più propria»⁹⁰; la fede, infatti, è la forma con cui «l'uomo coglie in modo stabile il tutto della realtà, è il dar senso senza il quale la totalità dell'uomo rimarrebbe utopia, senso che precede il calcolo e l'azione dell'uomo, senza il quale in definitiva non potrebbe né calcolare né agire, perché lo può unicamente nell'ambito di un senso che lo sostiene»⁹¹.

Mi sembra molto interessante e innovativo che nella lettera *Porta fidei* Benedetto XVI abbia definito la ricerca sincera del senso ultimo e della verità definitiva sull'esistenza e sul mondo un autentico “preambolo alla fede” (n. 10), perché muove le persone sulla strada che le conduce al mistero di Dio. In tal modo la *quaestio de veritate*, declinata e declinabile solo come domanda sul senso, diventa un “presupposto” necessario per parlare della rivelazione e della fede. Negare il senso e la sua significatività che decide della vita dell'uomo significa rendere in-sensata la stessa fede che non avrebbe più a cosa riferirsi e come giustificarsi, divenendo così non più plausibile, insomma, per citare Niebuhr, la risposta ad una domanda che non si pone⁹².

L'ambito, allora, nel quale più si decide la sfida del dialogo e del confronto con la contemporaneità è la ragione e il compito oggi è chiaramente quello di ridare dignità alla ragione⁹³ oltre e dopo quella crisi del razionalismo che si pone come termine della modernità. La tentazione postmoderna di rinnegare la ragione (nella duplice forma di una “ragione senza verità” e di una “verità senza ragione”) deve essere superata evitando il rischio che la crisi di un modo di intendere la ragione (quello moderno) determini la crisi della ragione *tout court*; occorre affermare l'irriducibilità della ragione alla sua dimensione strumentale e procedurale e rimetterla in condizione di conoscere il vero e di ricercare l'assoluto.

Della crisi di una certa idea di ragione bisogna prendere atto e salutarla come un evento positivo. Il tramonto della ragione come *forma veri* è un evento positivo ed ha determinato anche la crisi delle ideologie, dei vari storicismi (positivista, hegeliano e marxista) con le loro visioni globalizzanti e totalizzanti della realtà. Dalla crisi di quella idea di ragione è seguita la crisi di tutto ciò che per un verso o per un altro era stato costruito su di essa.

Contro i tentativi di lettura globali della storia si afferma però la frammentazione del senso, l'incapacità di giungere ad una sintesi unificante totale, e quindi la decostruzione come primato della differenza sull'identità e la negazione estrema di qualunque significato (nichilismo). Tramonta anche l'immagine dell'uomo costruita sulla ragione; l'insostenibilità dell'*animal rationale* apre la strada al ritrovamento dell'uomo in una nuova soggettività radicalmente altra dalla ragione e dunque legata al dinamismo anarchico degli impulsi vitali, all'assoluta autonomia del desiderio puro; non più l'albero ma il “ri-

⁸⁹ Cf *ibid.*, 284.

⁹⁰ ID., *Il problema umano del senso di fronte al mistero assoluto di Dio*, 152.

⁹¹ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 65.

⁹² «Niente è tanto incredibile quanto la risposta ad una domanda che non si pone» (R. NIEBUHR, *Il destino e la storia*. Antologia degli scritti, Rizzoli, Milano 1999, 66).

⁹³ «La cultura d'ispirazione cristiana oggi deve poter dare testimonianza alla dignità della ragione, restituendo all'uomo la fiducia nella sua capacità razionale, nella sua forza critica, usando privilegiatamente strumenti rigorosamente postmoderni» (G. MUCCI, *Considerazioni sul moderno e il postmoderno. Koslowski, Lyotard e il cristianesimo*, in *La Civiltà Cattolica* 142 [1991], II, 231). Cf anche P. GILBERT, «La crisi della ragione contemporanea», in *La Civiltà Cattolica* 141 (1990), IV, 559-572.

zoma” (cf Deleuze e Guattari). Di qui la crisi degli umanesimi costruiti sulla ragione e quindi la morte dell’uomo come soggetto della ragione e primato assoluto della struttura nella quale l’uomo è inserito come elemento del tutto determinatone. Perciò non più unità ma differenza, non più *logos* ma *mythos*, non più monoteismo ma politeismo, non più ragione ma vita e, infine, più radicalmente, non più un essere come forza ma un essere segnato dalla finitezza, effimero e mortale. È l’accadere del nichilismo che accompagna il disincanto del mondo e si pone come conseguenza ultima dello strapotere inattaccabile della tecnica; scrive F. Volpi: «la razionalizzazione scientifico-tecnica ha prodotto l’indecidibilità delle scelte ultime sul piano della sola ragione. Il risultato è il politeismo dei valori e l’isostenia delle decisioni, la stessa stupidità delle prescrizioni e la stessa inutilità delle proibizioni. Nel mondo governato dalla scienza e dalla tecnica l’efficacia degli imperativi morali sembra pari a quella dei freni di bicicletta montati su un jumbo. Sotto la calotta d’acciaio del nichilismo non v’è più virtù o morale possibile»⁹⁴.

Occorre, dunque, oggi restituire dignità alla ragione evitando, allo stesso tempo, di sospingerla verso le derive moderne alle quali ormai non si deve più tornare e dalle quali occorre sempre mettere in guardia. In un’epoca di profonda crisi dalla ragione è compito della fede assumersi l’onere della difesa della ragione dove, si noti bene, questa difesa è essenziale per la fede stessa poiché dinanzi ad una ragione debole emerge la tentazione del fideismo ovvero una sopravvalutazione della fede utilizzando non di rado come “argomento apologetico” l’attuale crisi profonda della ragione o facendo leva sulla deriva nichilista della ragione stessa.

Dinanzi ad una ragione che si autoesilia dal luogo che le compete e si condanna ad assistere muta alla banalizzazione del senso e alla liquidazione delle grandi domande che le conferiscono valore ed identità, non hanno significato né la rivalsa né la rassegnazione. Come ha scritto L. Alici: «la crisi della ragione non si risolve con una semplice rettifica di confini e di competenze: ripensare in profondità la fisionomia impoverita e semplificata della ragione credente [...], e restituirle uno spessore sapienziale ed una lungimiranza veritativa capaci di rispettare le istanze critiche della modernità e di fortificare le debolezze scettiche della post-modernità. Lungo la strada che scende da Gerusalemme a Gerico la fede può farsi samaritana della ragione se ha olio e vino per le sue ferite, se sa presentarsi con il volto riconoscibile di un’intelligenza liberata, se sa parlare il linguaggio della prosimità fraterna, anziché quello dell’estraneità paternalistica»⁹⁵.

Nel contesto odierno, nel quale emerge il bisogno necessario del dialogo tra culture e religioni diverse, all’interno di una declinazione plurale della verità, occorre con urgenza ricostruire l’alleanza tra fede e ragione riconoscendo che la ragione è la forma necessaria nella quale si afferma nell’uomo la verità di Dio e ritrovare nel *logos*, cui tanto l’uomo quanto Dio normativamente si legano, lo strumento “oggettivo” per dialogare oltre quella che qualcuno ha definito la “confusa retorica del postmoderno”. Credo sia questa la strada tutta ancora non solo da percorrere ma da costruire.

⁹⁴ F. VOLPI, *Il nichilismo*, 115.

⁹⁵ L. ALICI, *La filosofia tra verità e sapienza*, in AA. VV., *Fides et ratio*. Lettera enciclica di Giovanni Paolo II e commento teologico-pastorale, a cura di Rino Fisichella, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 246-247.