

Antonio Sabetta

ANNUNCIARE LA GIOIA DEL VANGELO NELL'AREOPAGO  
DELLA CONTEMPORANEITÀ.  
CONOSCERE L'“A CHI” CI RIVOLGIAMO PER MEGLIO  
COMUNICARE IL “CHI”

*To announce the joy of the Gospel in the Areopagus of the modern world.  
Knowing to whom we turn to, we better communicate Him*

UDK: 2-11:141.78  
124.2:2-475  
27-184:159.956.2

319

Izvorni znanstveni rad  
Original scientific paper  
Priljeno: 5/2020.

RIASSUNTO

*Viviamo un cambiamento d'epoca che sta radicalmente trasformando sia l'identità dell'Occidente sia ponendo nuove e radicali sfide al cristianesimo chiamato ad inculturarsi di nuovo in una realtà che da esso si sta progressivamente allontanando. L'articolo in una prima parte ricostruisce alcuni tratti salienti della postmodernità e dell'esperienza religiosa postmoderna per poi soffermarsi su alcune questioni decisive per l'annuncio credibile del vangelo. Preso atto dell'inadeguatezza di alcune rappresentazioni trasmesse di Dio, della Chiesa, e della fede, l'articolo cerca di valorizzare alcune istanze della sensibilità contemporanea. Soprattutto insiste sulla necessità di rimettere al centro la domanda di senso e superare la crisi della ragione per ritrovare per ricostruire l'alleanza tra fede e ragione riconoscendo nel logos lo strumento per annunciare il vangelo e dialogare con le culture.*

*Parole chiavi: Postmodernità; fede e ragione; evangelizzazione; senso; verità; segni dei tempi; ragione; esperienza religiosa*

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 in questo cambiamento d'epoca che stiamo attraversando.

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 violenza<sup>1</sup>, 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 at-testazione che ci rende testimoni.

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"; 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.

---

<sup>1</sup> Cf FRANCESCO, *Lumen fidei*, 34.

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.

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. Scrive H. Waldenfels: «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 sanno 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)»<sup>2</sup>. 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.

<sup>2</sup> H. WALDENFELS, *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996<sup>2</sup>, 101-102.

## 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*.

322

La convergenza sul nome non toglie che non appena si tenta di entrare nel merito, cioè di spiegare che cosa sia il postmoderno, subito cominciano le differenziazioni; il postmoderno 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 situazionalità; essa definisce un clima che si respira, un *air du temps*, di un tempo 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»<sup>3</sup>, con una preferenza per le parole del disfare (*unmaking*) quali decostruzione, decentramento, dislocazione, differenza, s-comparsa, di-definizione, de-legittimazione ecc.

---

<sup>3</sup> G. FILORAMO, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare Dio*, Laterza, Roma-Bari 1990, 9.

Il postmoderno però si connota 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'idea di una ragione produttrice di macro-saperi totalizzanti, da cui è scaturito il 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 autodistruzione dell'umanità<sup>4</sup>. 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. Scrive Z. Bauman, descrivendo la

<sup>4</sup> Cf D. FUSARO, *Essere senza tempo. Accelerazione della storia e della vita*, Bompiani, Milano 2010, 316-318.

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»<sup>5</sup>.

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 felicità. L'uomo postmoderno non si infiamma più né per la tradizione né per la rivoluzione 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»<sup>6</sup>. Commenta a tal proposito M. Maffesoli:

---

<sup>5</sup> Z. BAUMAN, *Il disagio della postmodernità*, B. Mondadori, Milano 2002, 67-68.

<sup>6</sup> *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,

«*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*»<sup>7</sup>. 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<sup>8</sup>. Sulla celebrazione assoluta del presente (un presente privo di qualunque legame con ciò che lo precede e lo segue, perciò *ab-soluto*), 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»<sup>9</sup>.

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

---

Laterza, Roma-Bari 2009, 15.

<sup>7</sup> M. MAFFESOLI, *Note sulla postmodernità*, Lupetti, Roma 2005, 99.

<sup>8</sup> «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» (F. VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996, 97).

<sup>9</sup> M. AUGÉ, *Che fine ha fatto il futuro?* Dai non luoghi al nontempo, Elèuthera, Milano 2009, 88.



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<sup>10</sup>.

Incontriamo 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 provenire e avvenire, 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.)<sup>11</sup>.

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 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»<sup>12</sup>. Questa immobilizzazione del tempo è «la valorizzazione del banale, dell'ordinario, e di tutto ciò che caratterizza il quotidiano. Il presente è privilegiato come

---

<sup>10</sup> M. MAFFESOLI, *Note sulla postmodernità*, 56-57 (corsivi nel testo).

<sup>11</sup> Cf D. HARVEY, *La crisi della modernità*, Il Saggiatore, Milano 1997, 347-374.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 69.



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»<sup>13</sup>.

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, umori<sup>14</sup>: «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»<sup>15</sup>. 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»<sup>16</sup>.

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

La crisi della fede cristiana, e questo può sembrare abbastanza paradossale, fa da *pendant* oggi con un fenomeno inatteso che è il ritorno e la vitalità del sacro: non più una marginalizzazione progressiva del religioso ma una sua ripresa di spazio e di importanza nella vita tanto individuale quanto delle comunità occidentali. A dispetto dei teorici della morte di Dio e della fine della domanda religiosa – entrambe considerate esperienze non originarie, inautentiche, ontologicamente inconsistenti e antropologicamente dannose – il nuovo bisogno (sentimento) del sacro sembra ormai indicare un tratto saliente della contemporaneità. Un sacro, tuttavia, che deve essere considerato “anomico” (sen-

<sup>13</sup> *Ibid.*, 70.

<sup>14</sup> *Cf ibid.*, 31.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 84.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 94.

za 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 vita<sup>17</sup>.

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»<sup>18</sup>.

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»<sup>19</sup>. 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 religiose<sup>20</sup>.

Così 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

---

<sup>17</sup> Cf P. Sequeri, *Il sentimento del sacro: una nuova sapienza psicoreligiosa?*, in *Aa.Vv., La religione postmoderna*, Glossa, Milano 2003, 66.

<sup>18</sup> C. Costa, *La società post-razionale*, Armando, Roma 2012, 102.

<sup>19</sup> F. Lenoir, *Le metamorfosi di Dio. La nuova spiritualità occidentale*, Garzanti, Milano 2005, 40.

<sup>20</sup> Cf *ibid.*, 41.

dei praticanti, poco importa che le convinzioni personali in materia di fede corrispondano o meno alla religione di appartenenza<sup>21</sup>; «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”.

Un ulteriore dato 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 fede<sup>22</sup>. Questa “debolezza” comporta due aspetti distinti. Da un lato la permanenza del religioso a scapito della fede attesta che nelle società occidentali 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»<sup>23</sup>. 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 (folclorizzazione della fede). 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

<sup>21</sup> 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).

<sup>22</sup> Cf ID., *Forza della religione, debolezza della fede*, Il Mulino, Bologna 1996.

<sup>23</sup> ID., *Forza e debolezza del cattolicesimo in Italia*, in G. COLOMBO (a cura di), *Religione e fede nell’età post-secolare*, Vita e Pensiero, Milano 2013, 19.

rimane presente ma, tuttavia, non si aderisce alla “pratica” della religione istituzionale; così si “crede senza appartenere”<sup>24</sup> 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»<sup>25</sup>.

330

Direi che proprio 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 riasssemblano 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 tarocchi<sup>26</sup>; 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 di una compiuta e

---

<sup>24</sup> 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.

<sup>25</sup> F. LENOIR, *Le metamorfosi di Dio. La nuova spiritualità occidentale*, Garzanti, Milano 2005, 40.

<sup>26</sup> Cf *ibid.* 79.

felice realizzazione del sé/io<sup>27</sup>. 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'alterità, quanto un modo di realizzarsi, di farsi del bene<sup>28</sup>: in breve, si cerca il compimento di sé, imperativo della modernità psicologica, e non più lo spossessamento di sé stessi, parola d'ordine della spiritualità tradizionale»<sup>29</sup>. 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” che configura una “religione del Me”<sup>30</sup>.

## 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.

<sup>27</sup> Questa idea è al centro del denso e bel saggio di P. SEQUERI, *Il sentimento del sacro: una nuova sapienza psicoreligiosa?*, 55-97.

<sup>28</sup> Non “fare del bene” ma “farsi del bene” non di rado “facendo del bene”.

<sup>29</sup> F. LENOIR, *Le metamorfosi di Dio*, 80.

<sup>30</sup> 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. DOTOLO, *Un cristianesimo possibile*, Queriniana, Brescia 2007, 122-158.

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»<sup>31</sup>.

Il dato da cui partire, come accennato, 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. La vera difficoltà della fede oggi, come ripete C. Theobald, è che la sua visione globale del mondo e dell'uomo non costituisce più una risorsa per l'umanità<sup>32</sup>.

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

---

<sup>31</sup> 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.

<sup>32</sup> Cf C. THEOBALD, *Urgenze pastorali. Per una pedagogia della riforma*, EDB, Bologna 2019.

più essere così in grandi settori della società, a motivo di una profonda crisi di fede che ha toccato molte persone» (*Porta fidei*, 2). Si tratta della fine della cristianità e della sua “esculturazione”<sup>33</sup>.

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’esistenza<sup>34</sup>.

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)?

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 testimonianza<sup>35</sup>, 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, un Dio spesso anaffettivo, distante, severo, impassibile, è il vero Dio, rappresenta davvero il volto di Dio che il Figlio suo ci ha fatto conoscere? E questo vale anche per la fede e i suoi gesti, dai sacramenti alle forme in cui

<sup>33</sup> Cf *ibid.*, 28-36.

<sup>34</sup> 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).

<sup>35</sup> «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. Riflessioni teologiche su problematiche questioni di fede ed esperienze ecclesiali*, Queriniana, Brescia 2013, 146).



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.

334

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 riscontrerà 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 *Evangelii Gaudium*. 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 (la piaga della pedofilia, scandali di natura economica, smodata ricchezza, corruzione, 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 oggi<sup>36</sup>, estranea ai suoi valori, incapace

---

<sup>36</sup> 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. Si sente molto qui la

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.

Certamente occorre considerare anche il postmoderno un'epoca in cui sono presenti dei "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 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 emerge ad esempio il dato indubbiamente positivo di una "fede riflessi-

---

peculiarità della situazione tedesca che è dietro anche il sinodo recentemente avviato dai vescovi tedeschi.

va”, ovvero la fede come scelta personale, qualcosa che in quanto non accettato acriticamente (appartenenza tradizionale, cioè per tradizione), ma scelto 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. 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. 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 fede<sup>37</sup>.

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 radicale) o 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 aggiunga, 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 della 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

---

<sup>37</sup> Cf EG, 20-24.

del reale<sup>38</sup>. In altre parole questa ri-apertura 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 emozioni<sup>39</sup> 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"<sup>40</sup>, la centralità di sentimenti e affetti sono un dato ineludibile che impone il ripensamento del modo di vivere l'esperienza cristiana<sup>41</sup>.

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 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,

<sup>38</sup> 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).

<sup>39</sup> 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!".

<sup>40</sup> 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.

<sup>41</sup> «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).

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*<sup>42</sup>.

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 oggettivi<sup>43</sup>. 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 realtà del “pathos” di Dio su cui tanto ha insistito Heschel<sup>44</sup>, 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 lui<sup>45</sup>.

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

---

<sup>42</sup> M. MAFFESOLI, *Note sulla postmodernità*, 97 (corsivi nel testo).

<sup>43</sup> Cf la “spiritualità dei sensi” di cui parla J. MOLTSMANN, *Il Dio vivente e la pienezza della vita*. Con un contributo all’attuale dibattito sull’ateismo, Queriniana, Brescia 2016, 159-176.

<sup>44</sup> Cf J.A. HESCHEL, *Il messaggio dei profeti*, Borla, Roma 1993<sup>2</sup>.

<sup>45</sup> 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.

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 a mio parere più significativo, che rappresenta la posta in gioco del discorso postmoderno e la cui messa a fuoco è 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<sup>46</sup>, 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 li censura. Ora, dovremmo 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 si dolga più di quest'assenza, non senta 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. Dio appare 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 spesso 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 Pessoa<sup>47</sup> – 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

---

<sup>46</sup> «Di Dio sembra proprio non sentirsi la necessità. Oggetto di un discorso superato, residuo di tradizioni che sconfinano nella superstizione o bandiera di fondamentalismi che sfociano nella violenza: è questo il registro in cui la questione della fede veine oggi rubricata in europa da buona parte della popolazione, specie giovanile. Esodo inesorabile e inesausto dai luoghi, ma ancor prima dalla questione. Per molti, semplicemente, "non pervenuta"» (C. GIACCARDI-M. MAGATTI, *La scommessa cattolica*, Il Mulino 2019, 9).

<sup>47</sup> «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*).



proprio questo: il segno è il senso e dunque non ha senso pensare il senso oltre il segno. E anche se Dio permane, ha i tratti dell'anonimato, dalla forza cosmica all'armonia dell'universo, ma non ha più 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 salvatore<sup>48</sup>? Il vero ospite inquietante del nostro tempo, la vera bestemmia è considerare la domanda sul senso delle cose come una patologia.

Il compito del cristianesimo, 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 restituire 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

<sup>48</sup> «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).

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»<sup>49</sup>. Più ampiamente Galimberti aveva scritto sul senso in *Psiche e techne*<sup>50</sup>, 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»<sup>51</sup>.

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.

---

<sup>49</sup> 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).

<sup>50</sup> Cf Id., *Psiche e techne*. L'uomo nell'età della tecnica, Feltrinelli, Milano 1999, cap. 54 (680-715).

<sup>51</sup> *Ibid.*, 690.

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 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 significatività 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<sup>52</sup>; 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»<sup>53</sup>.

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 pervie-

<sup>52</sup> C. DOTOLO, *Un cristianesimo possibile*, 376.377.

<sup>53</sup> B. WELTE, *Dal nulla al mistero assoluto*. Trattato di filosofia della religione, Marietti 1820, Genova 1985, 51.

ne alla condizione di non-poter-più-vivere»<sup>54</sup>. 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»<sup>55</sup>, 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»<sup>56</sup>.

#### CONCLUSIONE

C'è dunque una «diakonia alla verità» a cui la fede è chiamata soprattutto oggi in n tempo di smarrimento, in cui la ricategorizzazione degli orizzonti di significato, delle interpretazioni del reale appaiono talmente radicali da determinare un cambiamento d'epoca e stanno non solo mettendo in crisi ma rischiando di relegare nel desueto e nell'archeologia del sapere la *quaestio de*

---

<sup>54</sup> J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2003<sup>12</sup>, 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).

<sup>55</sup> 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.

<sup>56</sup> K. RAHNER, *La questione del senso come questione di Dio*, 280-281.

*veritate* e il valore della ragione in ordine all'oggettiva possibile interrogazione e conoscenza del vero.

Il recupero della verità declinata come domanda di senso e della ragione come facoltà di accesso ad esso, costituisce la premessa necessaria per la dicibilità della fede perché la fede cristiana autocomprende e si propone essenzialmente in relazione all'evento dell'accadere e del darsi del senso. Mi sembra molto interessante 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 pone<sup>57</sup>.

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 ragione<sup>58</sup> 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<sup>59</sup>. Occorre, dunque, oggi restituire dignità alla ragione evi-

<sup>57</sup> «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).

<sup>58</sup> «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.

<sup>59</sup> In questa direzione, ad esempio, la critica serrata al postmoderno e l'invito a ritrovare la ragione che incontriamo in R. Mordacci e la sua proposta del neomoderno: «il neomoderno è questo tempo di ricerca, che ha come caratteristica

tando, 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.

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"<sup>60</sup> per dialogare oltre quella che qualcuno ha definito la "confusa retorica del postmoderno".

TO ANNOUNCE THE JOY OF THE GOSPEL  
IN THE AREOPAGUS OF THE MODERN WORLD.  
KNOWING TO WHOM WE TURN TO, WE BETTER  
COMMUNICATE HIM

*Summary*

We are experiencing a change of times that is radically transforming the identity of the Western world and creating new and radical challenges to Christianity which is called to get involved again in reality that is progressively shifting away from it. The first part of the article reconstructs some important features of postmodernity and postmodern religious experience and then focuses on some crucial issues for the credible announcement of the Gospel. Acknowledging the inadequacy of some views of God, of the Church, and of faith, the article tries to highlight some instances of contemporary sensibility. Above all, it insists on the need for bringing the question of meaning back to the centre and to overcome the crisis of reason in order to rebuild the alliance between faith and reason by recognizing in the *logos* the ground to announce the Gospel and dialogue with cultures.

*Key words:* Postmodernism; faith and reason; evangelization; meaning; truth; signs of time; reason; religious experience

---

proprio il contrario della fine del pensiero: piuttosto un suo rinnovato inizio, che non si è mai realmente spento e che certamente è, ancora, l'eredità viva della prima età moderna» (*La condizione neomoderna*, Einaudi, Milano 2017, 103).

<sup>60</sup> Non condivido affatto l'idea che l'alleanza storica tra cristianesimo e ragione abbia "pervertito entrambe". Cf C. GIACCARDI-M. MAGATTI, *La scommessa cattolica*, 33.