

POCA DI TRANSIZIONE: CRISI E OPPORTUNITÀ

Csaba Török

Teološki fakultet u Esztergomu
Katoličko sveučilište Pázmány Péter
cstorok@gmx.net

UDK 272-67(4)“202”
Rad zaprimljen 2/2025.

Negli ultimi anni, in Europa ci siamo trovati di fronte a una serie di fenomeni che hanno mostrato sempre più che stiamo vivendo in un'epoca di transizione: antichi modelli sociali e culturali stanno rivestendo nuove forme o scompaiono, cosicché anche la posizione della Chiesa sta cambiando radicalmente. Questi processi e sviluppi stanno suscitando paura, ansia o addirittura ostilità militante in molte persone, e depressione in altre.

In questo articolo, cercheremo di lasciarci alle spalle le impressioni soggettive e le sensazioni individuali e di partire dai dati statistici, per estrarne informazioni rilevanti. Successivamente ci chiederemo perché la Chiesa e la teologia abbiano evitato un confronto onesto con la realtà mostrata dai dati. Detto questo, cerchiamo di trovare e presentare la possibilità di una riflessione sulla realtà, nella speranza di capire che la transizione non è solo piena di pericoli, ma anche di opportunità.

1. LA NOSTRA REALTÀ IN NUMERI

Analizzando i venti anni passati dal Grande Giubileo (2000–2020), si può constatare, che il numero delle persone religiose in Europa è cresciuto dello 0,14% all'anno, mentre la comunità cristiana è cresciuta dello 0,03% all'anno. Tuttavia, i cattolici e i protestanti hanno registrato un calo annuale rispettivamente dello 0,10% e dello 0,27%. È inoltre da notare che la diminuzione annuale degli atei è stata dello 0,67% e l'aumento degli agnostici dello 0,05%. Facendo somma, la quota dei non religiosi è diminuita dello 0,05% all'anno. Gli aumenti più consistenti si sono registrati tra i musulmani (1,43%), i cristiani incerti di denominazione (1,90%) e i cristiani senza denominazione (1,14%).¹ In breve, non stiamo vivendo

¹ Fonte del set di dati: Todd M. Johnson—Brian J. Grim (eds.), *World Christian Database*, Brill, Leiden–Boston (MA), 2020. Citato da: Gina A. Zurlo, *Appendix: Religions in Europe: A Statistical Summary*, in Grace Davie–Lucian N. Leustean

un'epoca di svolta atea, ma piuttosto di una diminuzione dei cristiani affiliati alle chiese istituzionali e di un rafforzamento nel numero delle persone religiose „del modo loro“ e delle religioni non cristiane.

Il Pew Research Center produce dati sostanzialmente simili. Ma l'istituto di ricerca ci offre anche una previsione. Le loro proiezioni per il periodo dal 2010 al 2050 prevedono un calo dello 0,5% all'anno per i cristiani (17,9% in quarant'anni), con una tendenza simile dello 0,4% all'anno per l'ebraismo e una solida crescita per gli altri gruppi religiosi (compresi quelli non confessionali). Questi numeri apparentemente piccoli, tuttavia, implicano un cambiamento veramente significativo entro il 2050: la quota dei cristiani scenderà dal 74,5% del 2010 al 65,2%, mentre la quota dei musulmani aumenterà dal 5,9% al 10,2% e quella dei gruppi non religiosi salirà dal 18,8% al 23,3%. Le cause includono le differenze nei tassi di fertilità (musulmani: 2,1; cristiani: 1,6), l'invecchiamento, le conversioni religiose (principalmente il lasciare dietro delle confessioni storicamente presenti in Europa) e le migrazioni. Questa proiezione si basa sulle tendenze registrate nel 2015,² ma è sostenibile e realistica alla luce dei dati sopra riportati.

L'indagine del 2018 della Pew Research Center sull'Europa occidentale mostra un quadro più complesso. Oltre all'effetto della secolarizzazione, c'è un fenomeno da non dimenticare: la minoranza di praticanti rispetto alla massa di non praticanti che si identificano come cristiani (il rapporto giunge fino a 1:4). Uno dei motivi potrebbe essere che la maggioranza dei cristiani, pur credendo in Dio, non lo vede, immagina così come Lui è descritto nella Bibbia (il 64% dei frequentatori di chiesa accetta l'immagine di Dio descritta nella Bibbia, rispetto al 24% dei cristiani non praticanti). Anche la migrazione sta causando cambiamenti — un aspetto importante è che i cristiani praticanti sono più inclini al nazionalismo e al sentimento contrario ai immigrati. Inoltre, è possibile individuare il ruolo dell'istruzione, dell'ideologia politica e delle preferenze personali in relazione alla pratica religiosa. È importante notare che all'interno del cristianesimo esistono divisioni su questioni morali (ideale di famiglia, rapporti omosessuali, aborto ecc.) e sociali (p.e. necessità di separazione tra Chiesa e Stato, rapporto con la poli-

(eds.), *The Oxford Handbook of Religion and Europe*, OUP, Oxford, 2021., 793-798 (Table I), <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198834267.005.0001>; su internet: <https://academic.oup.com/edited-volume/37088/chapter/323198004> (30.01.2025.)

² <https://www.pewresearch.org/religion/2015/04/02/europe/> (30.01.2025.)

tica). A lungo termine, ciò contribuisce all'aumento del numero di cristiani non appartenenti alle chiese confessionali.³

La nostra prospettiva dell'Europa centrale e orientale è più specifica. Sotto il comunismo la vita ecclesiale era quasi congelata sotto molti aspetti, e dopo il cambio di regime del 1989-1990 abbiamo vissuto un'eccezionale ambiguità. In un primo periodo abbiamo assistito a cambiamenti positivi, seguiti da una rapidissima trasformazione negativa, alla fine della quale è diventato chiaro che la nostra presunta integrità religiosa e le statistiche sulla pratica religiosa non saranno per lungo migliori di quelle dell'Europa occidentale. Per fare un esempio concreto: in Ungheria, dal censimento del 2001 a quello del 2022 (cioè in 21 anni), il numero dei cattolici è diminuito del 48,07%.⁴ Attualmente, le persone che non rispondono alla domanda sull'identità religiosa sono più numerose (3,85 milioni) di quelle che si identificano come cattoliche (2,89 milioni), per motivi di disinteresse, dissociazione o altro. Gergely Rosta, sociologo di religione, nella sua analisi molto stimolante partiva proprio dal fenomeno del non rispondere a proposito dell'appartenenza religiosa, confrontando il rifiuto della risposta con gli dati statistici legati derivanti da altre domande facoltative come l'identità nazionale o lo stato di salute.⁵ Nel complesso, solo il 10-14% degli intervistati (a seconda della fascia di età) ha lasciato senza risposta tutte le rubriche facoltative e, tra i tre ambiti (religione, identità nazionale e lo stato di salute), gli dati legati alla religiosità risaltano più in senso negativo. Nel caso dell'appartenenza religiosa, addirittura il 28% delle persone di età superiore ai 90 anni ha saltato questa domanda, e nelle fasce di età inferiori ai 60 anni si registra una mancata risposta di oltre il 40% in tutte le fasce di età. Sulla base di questi dati statistici, non possiamo prevedere un futuro luminoso per le Chiese istituzionali in Ungheria.

Alla base di tutto ciò, sembra ragionevole affermare che, sebbene i percorsi storici siano degli stati dell'UE sono diversi, il risultato finale è che la situazione della religiosità in Europa occidentale e orientale sta diventando sempre più equilibrata. Oltre ai problemi demografici e alle ristrutturazioni sociologiche relative alla migra-

³ <https://www.pewresearch.org/short-reads/2018/05/29/10-key-findings-about-religion-in-western-europe/> (30.01.2025.)

⁴ <https://nepszamlalas2022.ksh.hu/eredmenyek/vegleges-adatok/tablazatok/nsz2022-1.1.7.xlsx> (30.01.2025.)

⁵ Gergely Rosta, Kivonulás vagy elmozdulás az individuális vallásosság irányába? A 2022-es népszámlálás eredményeinek elemzése, *Egyházfórum* 38 (2023.) 1, 3-10, qui: 4-5.

zione, c'è una tendenza fondamentale all'abbandono delle confessioni, alla diffusione della religiosità individuale e, collegandosi a questi cambiamenti, al declino della rilevanza sociale della Chiesa, o addirittura a una radicale messa in discussione del suo ruolo nella vita sociale dei nostri paesi.

2. UNA RIFLESSIONE MANCATA

Nel mio Paese, in Ungheria, ci sono state pochissime riflessioni da parte della Chiesa Cattolica ai suddetti cambiamenti, documentati da dati statistici. La più comune reazione è stata il silenzio e l'ignoranza. Inoltre, è comparsa la banalizzazione: i dati non hanno un significato particolare, non riflettono la pratica religiosa e non cambiano nulla della realtà della Chiesa ungherese. Infine, abbiamo incontrato l'evasione, il ragionamento contro la realtà: tutti i dati negativi possono essere spiegati da qualche effetto distorsivo che può essersi verificato in un modo o nell'altro durante il censimento. Di recente ho partecipato a una conferenza in Transilvania, in Romania, dove uno dei partecipanti ha espresso l'opinione che ci troviamo di fronte a un processo di lutto non vissuto nella sua profondità e densità. Sentiamo la trasformazione, una sorta di "esperienza di morte", ma siamo ancora nelle prime due fasi: la negazione e la contrattazione. A volte è presente anche la rabbia e sotto la superficie, nel grande silenzio, si intravede una sorta di depressione. Ma non riusciamo a raggiungere l'ultima fase del lutto, l'accettazione.⁶

Quando la realtà è troppo pesante o sconcertante, ci sfida e mette in discussione la nostra pratica, alle volte sentiamo una certa paura di riflettere. Non vogliamo vedere, perché vedendo dovremmo arrivare a conclusioni scomode, che ci potrebbero stringere a rivalutazioni, riformazioni e ristrutturazioni. È meglio di lasciare le cose come stanno, non lasciandoci prendere da un vortice di incertezze. Allo stesso tempo, la mancanza di riflessione non significa che non rispondiamo, solo che lo facciamo inconsciamente, perché la vita ci impone di agire anche se non discerniamo e non pensiamo all'esito delle nostre azioni.

Io personalmente credo che le reazioni al cambiamento si sviluppino lungo due assi fondamentali: una la chiamerei "movimen-

⁶ La prima presentazione del modello delle 5 fasi del lutto si trova in: Elisabeth Kübler-Ross, *On Death and Dying*, Macmillan, New York (NY), 1969.

to verso l'interno" e l'altra "movimento verso l'esterno". La prima espressione descrive una posizione che nega e disprezza il mondo contemporaneo e i suoi fenomeni. Questo atteggiamento è spesso chiamato erroneamente „tradizionalismo”, un'etichetta fuorviante proprio perché la tradizione è essenzialmente una realtà dinamica e non statica, in quanto denota in primo luogo il processo-evento della trasmissione [la *traditio*] e solo secondariamente il suo oggetto concreto [il *traditum*]. E l'evento stesso — *tra-dere* — al tempo stesso significa continuità e cambiamento in movimento incessante. La seconda posizione (il movimento verso l'esterno), alle volte chiamato „progressismo”, riflette una convinzione fortemente ideologica dell'epoca illuminista, che crede nel progresso rivoluzionario piuttosto che nell'avanzamento, inteso letteralmente come *e-volutio*, cioè svolgimento e progresso continuo e consecutivo della stessa realtà nella sua interezza. Alcuni tendono ad associare queste due tendenze al conservatorismo e al liberalismo politico-ideologici, ma ciò non fa altro che confondere la comprensione della realtà mescolando le categorie pubbliche e quelle teologiche.

Questa mescolazione, la dissoluzione dei confini tra discorsi separati e segmenti diversi di pensiero è una conseguenza di quella post-modernità che è chiamata anche modernità liquida. La liquidità qui menzionata significa una certa leggerezza di vita, la mancanza di modelli e pensieri duraturi, un'esistenza umana incerta, flessibile e per questo anche vulnerabile.⁷ Il „tradizionalismo“ come la creazione forzata e artificiale di una sicurezza mancante e il „progressismo“ come accettazione totale e senza critica del diventare liquido sono piuttosto reazioni istintive culturali, che rappresentazioni valide di un pensiero teologicamente fondato, e proprio per questo motivo non sono adatti ad essere considerati come una vera e propria riflessione della realtà vissuta.

3. PERCHÉ?

Perché ci mancano riflessioni ecclesiali che aprono la strada verso il futuro, e perché accettiamo tanto facilmente modelli semplici e semplificanti della realtà che non sono in grado di dare una vera e propria risposta alle questioni ci poste dal mondo e dal tempo in cui ci è dato a vivere? Il „peccato originale“ del nostro pensiero ecclesiastico non è altro che non vogliamo più conoscere e ricono-

⁷ Vedi: Zygmunt Bauman, *Modernità liquida* (i Robinson / Lettura), Laterza, Bari, 2011. (XXVII^a ristampa: 2024).

scere la realtà, ma la giriamo a nostro piacimento. In altre parole: siamo prigionieri delle nostre categorie teoriche astratte, e da questa prigione non usciamo all'aria aperta, ma cerchiamo di stringere la realtà tra le sbarre della nostra cella angusta e cavernosa (per usare una nota analogia filosofica⁸).

Se c'è una vera pietra miliare nel risveglio teologico cattolico degli ultimi decenni, questa sta nella ricostruzione del nostro rapporto con la realtà.⁹ L'espressione di papa Giovanni XXIII, „l'aggiornamento” indicava già questa direzione, che poi divenne programmatica nella costituzione *Gaudium et spes*, documento conclusivo del Concilio Vaticano II: „...è dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sulle loro relazioni reciproche”¹⁰. Questo principio è stato espresso in modo piuttosto radicale da Papa Francesco, che nella sua prima esortazione, *Evangelii gaudium*, ha enunciato quattro principi sociali, uno dei quali è il seguente: „È pericoloso vivere nel regno della sola parola, dell'immagine, del sofisma. Da qui si desume che occorre postulare un terzo principio: la realtà è superiore

⁸ Platone, *La Repubblica*, 514b-520a.

⁹ La trasformazione storica, filosofica e scientifica del concetto di realtà avvenuta negli ultimi mille anni meriterebbe un intero studio a parte. Una volta il concetto della *res* fungeva come l'ancora della realtà oggettiva, oggettivamente data. Dopo la volta Kantiana verso il soggetto — e attraverso le strade tortuose della filosofia del XIX e XX secolo — siamo arrivati in un regno, dove la realtà è legata alla sensibilità, alla percettibilità delle cose, anzi alla virtualità quasi onnipresente: qui la realtà non dipende più dall'oggetto, ma esclusivamente dal soggetto. Di conseguenza, essa non significa ciò che ci circonda (ed esiste anche senza la nostra percezione soggettiva), ma ciò che è condensato in noi dalle nostre impressioni, sensazioni e sentimenti, ciò che nasce in noi, da dentro di noi. La tecnologia contemporanea ci offre la capacità di richiuderci in un certo *bubble*, in una bolla, dove gli algoritmi dei motori di ricerca non lasciano più entrare il nuovo, l'altro, l'insolito, il sorprendente, e i *socials* ci circondano con „amici” che echeggiano la nostra verità soggettiva. Miriam Meckel, scienziata dei media ha formulato in un'intervista: „Ci stiamo muovendo in un tunnel di noi stessi che diventa sempre più stretto, sempre più autoreferenziale, perché non si aggiungono nuovi impulsi. Diventiamo ciò che il software ha calcolato come la nostra preferenza storica e il nostro modello di comportamento”; Christian Geyer–Daniel Haas, Im Gespräch: Miriam Meckel. Werden wir alle zu Algorithmen, Frau Meckel?, in FAZ 63 (17.09.2011.) 217, Z6, citato in: Julia Knop, Virtuelle Welten – neue Medien. Erkundungsgänge, *IkaZ Communio* 40 (2011.) 6, 505-513, 508.

¹⁰ Concilium Vaticanum II, *Gaudium et spes*, AAS 58 (1966.) 15, 1025-1120; in italiano: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html (30.01.2025.), nr. 4.

all'idea. Questo implica di evitare diverse forme di occultamento della realtà...¹¹.

La Chiesa mondiale ha reagito con sensibilità a questo appello magisteriale, pensiamo alla teologia pratica e politica, alla teologia della liberazione e del popolo, le diverse teologie del terzo mondo ecc. Ma che dire qui, ai nostri paesi dell'Europa centrale e orientale? Tomáš Halík, scrivendo dell'incontro con l'ateismo, afferma: „Non è forse giunto il momento che il cammino spirituale [di Santa Teresa di Lisieux], in particolare la 'solidarietà con i non credenti' (la lotta interiore per loro, non contro di loro), ci ispiri come chiave ermeneutica per una nuova riflessione teologica sulla società contemporanea e sul suo clima spirituale, sulla missione della Chiesa nel mondo di oggi?“¹² L'eminente autore ceco osserva anche che, mentre il primo e il terzo mondo sono stati sorprendentemente energici nel prendere ispirazione e nell'intraprendere percorsi di indagine riflessiva, il cattolicesimo dell'ex-secondo mondo —cioè di quella regione che oggi viene chiamata Europa centro-orientale post-comunista— è rimasto spettacolarmente silenzioso.

Eppure c'era molto da considerare: la storia vissuta, le sue esperienze amare eppure piene di speranza, i fenomeni sociali di transizione, le nuove ideologie e i nuovi sistemi intellettuali che, trent'anni fa, senza esitazione avremmo definito orribili, estremisti, populistici, moralmente inaccettabili, ma che ora sono così saldamente inseriti e fortemente presenti nella nostra vita quotidiana e realtà politica, sociale e pubblica da essere considerati normali (guai a noi se la nostra normalità diventi anormale!).

Perché è così? La domanda non è da poca importanza. Nel suo libro *Libertà e populismo: Identità ferite nell'Europa centro-orientale*, András Máté-Tóth attinge alla categoria semiotica del „significante vuoto“ [*leerer Signifikant*] per creare un quadro ermeneutico per interpretare la religiosità regionale contemporanea (cristiana). Parlando della posizione della teologia in questo contesto, egli osserva: „Raramente arrivano idee teologiche originali dall'Europa centro-orientale nelle arene del mondo teologico pubblico. [...] Si ha l'impressione che il lavoro critico della teologia nei dilemmi contestuali sia poco praticato, poco desiderato e ancor meno promosso.“¹³ Da un

¹¹ Franciscus, *Evangelii gaudium*, AAS 105 (2013.) 12, 1019-1137; in italiano: (30.01.2025.), nr. 231.

¹² Tomáš Halík, *A távollévők közelében. Szenvedély és türelem a hit és a hitetlenség találkozásában*, Remény, Dunaszerdahely, 2022., 59.

¹³ „Aus Ostmitteleuropa kommen selten originäre theologische Ideen in die Arenen der theologischen Weltöffentlichkeit. [...] Man hat den Eindruck, dass die

lato, la traduzione di letteratura straniera „affidabile” è più importante per i leader ecclesiastici che le proprie riflessioni autentiche, e dall'altro, le „enclavi linguistiche” teologiche (cioè i ghetti ideologici) sono più comode e prevedibili per loro.¹⁴

In altre parole, le nostre chiese sono ancora più interessate a costruire, consolidare e difendere le loro posizioni di potere politico che ad affrontare onestamente la realtà. È possibile una transizione pacifica? Máté-Tóth è deciso: „Una vera svolta può avvenire solo attraverso cataclismi, che in teologia sono chiamati *kairos* [in greco: ‘tempo di grazia]”¹⁵.

4. LE PAROLE DI INCORAGGIAMENTO DI PAPA BENEDETTO XVI

Benedetto XVI durante il suo ultimo viaggio in Germania ha tenuto il suo ultimo discorso a Friburgo in Brisgovia.¹⁶ Questa conferenza è stata concentrata al concetto chiave di *Entweltlichung*, o de-mondanizzazione. Che cosa significa questo termine? „Nello sviluppo storico della Chiesa si manifesta, però, anche una tendenza contraria: quella cioè di una Chiesa soddisfatta di se stessa, che si accomoda in questo mondo, è autosufficiente e si adatta ai criteri del mondo. Non di rado dà così all'organizzazione e all'istituzionalizzazione un'importanza maggiore che non alla sua chiamata all'essere aperta verso Dio e ad un aprire il mondo verso il prossimo.”¹⁷ Questo processo origina la mondanizzazione — *Verweltlichung* —, di cui dobbiamo diventare liberi — attraverso l'*Entweltlichung*, la demondanizzazione. Questa visione ci offre una lettura positiva dei processi di secolarizzazione: „Le secolarizzazioni infatti – fossero esse l'espropriazione di beni della Chiesa o la cancellazione di privilegi o cose simili – significarono ogni volta una profonda libera-

kritische Arbeit der Theologie in den kontextuellen Dilemmata wenig praktiziert, auch wenig gewünscht und noch weniger gefördert wird.“ — András Máté-Tóth, *Freiheit und Populismus. Verwundete Identitäten in Ostmitteleuropa*, Springer, Wiesbaden, 2019., 270.

¹⁴ Vedi *ibid.* 294.

¹⁵ „Ein richtiger Durchbruch wird aber nur durch Kataklysmen zustande kommen, die man in der Theologie mit dem griechischen Wort *Kairos* bezeichnet“ — *ibid.*

¹⁶ Benedictus XVI, *Iter apostolicum in Germaniam: in urbe Friburgo Brigavorum ad catholicos christifideles rem pastorem curantes*, AAS 103 (2011.) 10, 674-679. In italiano: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110925_catholics-freiburg.html (2024.10.01.)

¹⁷ *Ibid.* 676.

zione della Chiesa da forme di mondanità: essa si spoglia, per così dire, della sua ricchezza terrena e torna ad abbracciare pienamente la sua povertà terrena. Con ciò condivide il destino della tribù di Levi che, secondo l'affermazione dell'Antico Testamento, era la sola tribù in Israele che non possedeva un patrimonio terreno, ma, come parte di eredità, aveva preso in sorte esclusivamente Dio stesso, la sua parola e i suoi segni. Con tale tribù, la Chiesa condivideva in quei momenti storici l'esigenza di una povertà che si apriva verso il mondo, per distaccarsi dai suoi legami materiali, e così anche il suo agire missionario tornava ad essere credibile.¹⁸

Negli eventi storici che spesso sono visti come negativi dal punto di vista della Chiesa, in realtà Dio agisce come Signore della storia, costringendo il suo popolo a ritornare alla fedeltà radicale alla propria vocazione, se non di sua spontanea volontà, allora per mezzo della coercizione da parte degli cambiamenti sociali e culturali, che si rivelano così come strumenti della Provvidenza.

5. LA REALTÀ COME *LOCUS THEOLOGICUS*

La riflessione sulla realtà non è quindi semplicemente il modo auspicabile di fare teologia, ma l'unica metodologia che ci permette di parlare in modo autentico. Paradossalmente, un'adesione esteriore alle parole del Vangelo o alla dottrina formale della Chiesa è in realtà una copertura per una mancanza di credibilità. Il cerchio si chiude: la realtà è misura dell'autenticità, il rifiuto della realtà non può significare autenticità. Ma il Vangelo può essere predicato solamente in modo autentico, altrimenti le parole sono vuote e prive di significato — questo è il regno del significante vuoto [*leerer Signifikant*]. Quando tutta la nostra attenzione è occupata da ciò che diciamo, ma non ci preoccupiamo di *come* e *nel quale contesto* lo diciamo, su quali basi lo pronunciamo, diventiamo incapaci di compiere la nostra missione profetica.

Questo rischio è particolarmente preoccupante in un'epoca in cui i surrogati della realtà virtuale costruiti dalle *fake news*, dalle bufale stanno travolgendo tutto: milioni di persone sono guidati, o almeno influenzati da teorie del complotto, realtà parallele, interpretazioni e visioni politiche che non sono ancorate all'oggettività della realtà e che quindi possono essere riscritte giorno dopo giorno. In linea di principio rifiutiamo fermamente l'idea della *duplex*

¹⁸ Ibid. 677.

veritas, tuttavia c'è posto per essa nel nostro seno: parliamo della verità, ma in modo del tutto irreali (non radicato nel suolo della realtà). Questo può spiegare perché, mentre i testi si gonfiano verso l'infinito, non diciamo quasi nulla che almeno noi stessi considereremmo solo minimamente significativo. Quante cose ci sono, di cui potremmo e dovremmo parlare!

Se il messaggio viene considerato insignificante o privo di significato dai suoi ascoltatori, allora il profeta ha fallito. Per quanto santo e vero sia ciò che dice, non è adatto allo scopo per cui Dio lo ha inviato e destinato. Noi non parliamo per parlare, ma per mettere in moto e rendere sempre più fecondi nel tessuto del mondo i processi segreti (e, nella parola di un credente, pieni di grazia) nei quali l'Onnipotente ci aspetta come suoi collaboratori.

Il principio formulato da Hugo Grotius come fondamento del diritto internazionale — „etsi Deus non daretur”, come se non ci fosse Dio —, viene ora parafrasato nel contesto di un atteggiamento fortemente critico: „etsi Ecclesia non daretur”, come se non ci fosse la Chiesa. Viviamo tra un numero crescente di persone che credono, sia possibile immaginare una società, anzi: un cristianesimo, senza la Chiesa — e che tale società (e cristianesimo) non sarebbe peggiore anzi, migliore. I *seekers*, i cercatori si sono da tempo convertiti alle credenze „nomadi”, senza affiliazione ecclesiastica, ma anche i *dwellers*, gli abitanti trascorrono sempre meno tempo tra le mura delle istituzioni religiose tradizionali e nelle loro case di pietra. Ci piace credere di essere senza alternative, come l'unico *sacramentum universale salutis*, che è dogmaticamente vero ed indiscutibile — solo che un gran numero degli europei non lo pensa, non lo crede.

Se è così, questo dimostra che non siamo più segni, nel senso come lo già definiva il grande Agostino: „Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire” — „Difatti il segno è una cosa che, oltre all'immagine che trasmette ai sensi di se stesso, fa venire in mente, con la sua presenza, qualcos'altro [diverso da sé]”¹⁹. Cosa succede quando la Chiesa non richiama più nulla di diverso da sé in coloro che la circondano? Quando fa pensare solo a se stessa e non a qualcosa Altra, a qualcun Altro? C'è ancora bisogno di lei? È una chiesa che non è un profeta e non ha un messaggio di guarigione. La società si è „risparmiata il doloroso processo di riconciliazione e guarigione”²⁰, la riflessione onesta sulla realtà, e questo ha causato una „debilita-

¹⁹ Augustinus, *De doctr. christ.* II, 1, 1; in italiano: http://www.augustinus.it/italiano/dottrina_cristiana/index2.htm (2024.10.01.)

²⁰ Tomáš Halík, *op. cit.* 222.

zione morale". La Chiesa ha fatto lo stesso, e questo ha portato non solo al suo indebolimento, ma anche all'abbandono della missione, e quindi all'insignificanza e alla perdita di senso.

Se oggi molti dicono che la teologia (e allo stesso modo la Chiesa) non ha più rilevanza, questo non è un attacco, ma un grido. Non è qualcosa da superare aggressivamente e da respingere con un complesso di inferiorità, ma un invito a diventare finalmente e autenticamente noi stessi. Se non siamo in grado di cogliere la vera essenza della critica esterna (che nelle statistiche si esprime senza parole) e delle tensioni sociali, allora ammettiamo implicitamente che per chi è „fuori“ non ha alcuna importanza se siamo ancora presenti o meno. Professiamo due verità parallele di due mondi paralleli, una di „noi“ e una di „loro“, mentre proclamiamo quasi ogni forma del pensiero contemporaneo „ideologia“, rendendo così di fatto la nostra propria fede ecclesiastica un'ideologia militante e repressiva. Non è un caso che la chiesa, come significante vuoto, diventi un giocattolo del potere politico e uno strumento di manipolazione ideologica. Ci sono molti nelle nostre società e comunità cristiane, che trovano insopportabile e intollerabile tale situazione — un segno del fatto, che la transizione non è solamente provocata dal di „fuori“, ma è considerato indispensabile anche dal di „dentro“.

6. LA VOCAZIONE RISCOPERTA DELLA TEOLOGIA

Sia permesso a me di porre la domanda: Abbiamo davvero qualcosa da dire, e da dire in modo significativo e ragionevole alla nostra epoca, ai nostri contemporanei, alle nostre società e culture europee? Se sì, diciamolo con forza e coraggio!

Per parlare in modo veramente profetico, coll'autentico coraggio degli uomini e donne di Dio, abbiamo bisogno di alcuni prerequisiti di riscoprire. L'intuizione più importante è accettare che Dio è Colui, che ci parli attraverso i segni dei tempi — e che il nostro tempo può veramente essere visto come un luogo sacro della presenza dell'Altissimo. Questo intuito ci aiuta di superare la paura: le statistiche, i numeri, i dati e i fatti non sono i nostri nemici, ma servono come segnali e metri di misura della nostra credibilità. Accettando la situazione reale della Chiesa e della teologia, diventiamo liberi dai nostri pregiudizi e ideologie, aprendo il nostro intelletto e cuore verso il *hic et nunc*, il *kairos* datoci da Dio.

In questo viaggio intellettuale e spirituale ci può stimolare l'antica tradizione della *lectio divina*, che ci riconduce alla realtà primordiale, fondante. Non può essere sopravvalutata l'importanza

di codesta dimensione in un mondo in cui la virtualità ci travolge. Seguendo le tre fasi della *lectio* (*interpretatio*, *meditatio* e *translatio*) possiamo identificare i problemi rivelatisi al campo della riflessione sulla realtà, che sono di maggior importanza per la teologia, nel fare teologia:

– Se perdiamo il terreno della realtà e dell'oggettività, il primo passo della *lectio divina*: l'*interpretatio* diventa del tutto impossibile, poiché senza esse non c'è più lettura/interpretazione, solo letture/interpretazioni: in mancanza dell'oggettività della *res* interpretata, la lettura riflette il lettore, non la scrittura.

– Ecco perché il secondo passo, la *meditatio*, sarà rinchiusa nella prigione del sé e si ridurrà a mera impressione emotiva o questione psicologica: se non esiste un punto fermo per la valutazione delle letture alternative, in fin dei conti, tutto sarà indiscernibile e ugualmente accettabile.

– In fine, la *translatio* non sarà altro che lo scenario dello stile di vita personale: qualsiasi lettura della realtà può essere accolta, le scelte e decisioni possono essere prese alla base del piacere o capriccio individuale.

L'esempio delle tre tappe della *lectio divina* ci mostra, che l'intera teologia ha bisogno di una riflessione fondata sulla realtà oggettiva, come scrive papa Giovanni Paolo II: „È necessario, dunque, che la ragione del credente abbia una conoscenza naturale, vera e coerente delle cose create, del mondo e dell'uomo, che sono anche oggetto della rivelazione divina; ancora di più, essa deve essere in grado di articolare tale conoscenza in modo concettuale e argomentativo. La teologia dogmatica speculativa, pertanto, presuppone ed implica una filosofia dell'uomo, del mondo e, più radicalmente, dell'essere, fondata sulla verità oggettiva.“²¹ *L'apologia realitatis* si manifesta indispensabile per ed inseparabile da „la difesa della dignità dell'uomo sia l'annuncio del messaggio evangelico“, che delinea un compito centrale della Chiesa: „portare gli uomini alla scoperta della loro capacità di conoscere il vero e del loro anelito verso un senso ultimo e definitivo dell'esistenza“²².

Così diventa chiaro che l'aggiornamento non significhi l'accettazione sconsiderata delle aspettative contemporanee; ma il prendere sul serio l'epoca attuale, un'onesta apertura alla realtà del

²¹ Johannes Paulus II, *Fides et ratio*, AAS 91 (1999.) 1, 5–88; in italiano: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html (30.01.2025.). Luogo citato: nr. 66.

²² *Ibid.* nr. 102.

mondo, una disponibilità a dimostrare —proprio abbracciando la realtà—, che la parola di Dio è significativa, efficace, potente anche per l'uomo dei nostri giorni. Questo è il motivo, per quale papa Francesco ci ammonisce evitare una spiritualità mondana, „che si nasconde dietro apparenze di religiosità e persino di amore alla Chiesa, consiste nel cercare, al posto della gloria del Signore, la gloria umana ed il benessere personale“²³. In altre parole: la nostra fedeltà alla realtà non sta nell'accettazione senza critica e discernimento (che non sarebbe altro che l'accomodazione al mondo, la mondanità), ma nell'apertura all'incontro e all'ascolto, al dialogo e al cambio reciproco (che è il primo passo necessario di ogni forma di evangelizzazione).

A livello ecclesiale e istituzionale tutto fin qui detto ci riconduce al concetto ratzingeriano dell'*Entweltlichung*, la precondizione e il modo di riscoprire la presenza dello Spirito Santo nella Chiesa, liberandoci dai pesi del passato ed impegnandoci per una nuova incarnazione della fede nella cultura e società contemporanea.

²³ Evangelii gaudium, nr. 93.