

L'annuncio nel contesto culturale della modernità e post-modernità.

di Dotolo Carmelo

1. Alle origini della contemporaneità

L'impressione costante presente nella cultura contemporanea è che il discorso della fede oggi sente il peso di uno scetticismo e di una indifferenza che lascia disarmato chi afferma la possibilità teorica e pratica del credere. La possibilità e la serietà del discorso teologico e della trasmissione della fede è scambiata per pesantezza, incapacità di sostenere la leggerezza e l'ambiguità dell'essere. Come se il credente non si fosse reso conto che i cammini della storia si sono sganciati dal *già* della religione per avventurarsi nel *non ancora* dei progetti umani, in uno spazio in cui si erge quale unico protagonista del suo destino¹¹³. Sullo sfondo di questa nuova geometria dell'umano, produttrice di teorie capaci di proteggersi dalla collisione con l'a(A)lterità, il discorso della fede sembra da annoverare tra le tante patologie che contribuiscono ad alimentare il disagio della civiltà, con la conseguenza di una affannosa ricerca delle modalità proprie dell'inculturazione come prassi ecclesiale.

Pur dinanzi al conflitto delle interpretazioni, una tale situazione culturale è storia degli effetti di un cortocircuito teoretico: la relazione tra modernità e secolarizzazione che ha provocato la perdita della tranquilla coabitazione tra fede ed esperienza abituale del mondo e la frattura tra fede e cultura. La contemporaneità si comprende, di conseguenza, nel segno di una mutata visione del mondo e della vita che sostituisce a una comprensione organica della realtà un'esperienza

¹¹³ Già E. SCHILLEBEECKX, diversi anni or sono, sottolineava la miopia di certe tranquille certezze. In *Dio e l'uomo*, Roma 1969, 13-14, così scriveva: "Se taluni continuano a credere, è perché ancora non si rendono conto che il processo storico del progresso umano costituisce un regresso parallelo di Dio". A distanza di anni, pur con le dovute riserve, la questione rimane con il peso della sua lancinante attualità. Si veda, ad esempio, F. ARDUSSO, *Imparare a credere*, Cinisello Balsamo 1992, 11-21.

conoscitiva legata al provvisorio, all'imprevedibile e a tutto ciò che indica una situazione di mutamento. E' possibile una riflessione sulla fede dopo il sospetto critico che va dalla negazione del suo valore alle accuse di anacronistica pretesa, in un mondo proiettato nell' «umano, troppo umano»? E' altresì significativo, o almeno utile, porre la questione sul futuro della fede in un'epoca dove l'eclissi di Dio sembra delegittimare la domanda stessa sulla fede?¹¹⁴.

Pur nella difficoltà di diagnosticare con chiarezza il presente, si può affermare che la cultura contemporanea sia contrassegnata dall'intreccio di *secolarizzazione* e *modernità*¹¹⁵ il cui esito non definito si iscrive nella stagione della post-modernità. Questi tre «nomi», più che individuare un'epoca particolare rispetto ad altre, sembrano disegnare una parabola dalla traiettoria articolata: dalla frattura dell'ateismo alle secche dell'indifferenza religiosa; dal desiderio di un'opposizione nichilistica alle pretesi onnipotenti di un neo-gnosticismo, che sempre più denunciano la fede come residuo di un mondo ormai tramontato. Ciò porta D. Tracy ad affermare: «Viviamo in un'epoca che non è in grado di darsi un nome. Per alcuni siamo ancora nell'epoca della modernità con il suo trionfo del soggetto borghese. Per altri, viviamo in

¹¹⁴ L'interrogativo può apparire retorico, ma a ben guardare il *revival* del religioso e/o del sacro all'interno della società contemporanea urta contro una esperienza di fede che non sia legata ad una *self-realisation* convinta della facoltatività della relazione con Dio. In tal senso, si parla di forza della religione e debolezza della fede (cf F. GARELLI, *Rinascita della religione e declino della fede*, in E. GUERRIERO - A. TARZIA (edd.), *I ritorni di Dio. Desideri e aporie della coscienza contemporanea*, Cinisello Balsamo 1994, 11-21) quasi a confermare, per converso, quanto K. Barth sosteneva circa l'irriducibilità del cristianesimo alla religione. Indicativo è quanto scrive R. FISICHELLA, *Ecclesialità dell'atto di fede*, in ID (ed.), *Noi crediamo. Per una teologia dell'atto di fede*, Roma 1993, 61: «l'orizzonte ecclesiale contemporaneo vede (...) un ritorno al sacro. Un'analisi più realista, a nostro parere, dovrebbe aggiungere immediatamente che si tratta di un *equivoco* senso del sacro. Le forme a cui si assiste, infatti, non permettono di vedere la relazione nei confronti del *divino* o del *mistero*; quanto piuttosto del *magico* e del *misterico*. Si potrebbe quindi pensare, al massimo, a un ritorno al «religioso» come forma più genuina e non deviante del sacro e del magico; in ogni caso, tuttavia, ci sembra che non si possa parlare facilmente di un ritorno al «credere». Cf anche le osservazioni di G. RUGGIERI, *La trasmissione della fede*, in AA.VV., *Chiesa in Italia*. Edizione 1998, Bologna 1998, 123-129.

¹¹⁵ La bibliografia in proposito è ampia e complessa. Per questo sia sufficiente il richiamo a W. PANNENBERG, *Cristianesimo in un mondo secolarizzato*, Brescia 1991; G. MARRAMAO, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma-Bari 1994.

un tempo di livellamento di tutte le tradizioni e attendiamo il ritorno del soggetto tradizionale e comunitario represso. Per altri ancora, siamo in un momento postmoderno, dove la morte del soggetto ora ci sovrasta come l'ultima onda di risacca della morte di Dio"¹¹⁶.

2. La modernità, tempo della rottura della tradizione e dell'autofondazione del senso

Una delle tesi più comuni è quella che ascrive al processo di secolarizzazione¹¹⁷ il motivo della nascita della modernità. Con un risvolto inatteso: che la secolarizzazione, scaturita dall'impatto rivoluzionario del cristianesimo, abbia causato la disgregazione di quest'ultimo fino allo sganciamento della modernità dalla cultura cristiana. Anzi, la modernità sembra aver sposato la dimensione più critica della secolarizzazione, svilendo il cristianesimo del suo specifico. "Si scopre allora che storicamente il cristianesimo fu un «vettore» della modernità pur risultandone in definitiva la «vittima»"¹¹⁸. Pur segnalando la complessità della questione, come evidenzia la stessa differenza terminologica tra *secolarizzazione* e *secolarismo* ¹¹⁹ emerge un dato: la

¹¹⁶ D. TRACY, Quale nome dare al presente, Concilium 26 (1990) 76-99; 76.

¹¹⁷ Per una introduzione globale cf C. DOTOLLO, *Modernità*, in *LEXICON. Dizionario Teologico Enciclopedico*, Casale Monferrato 1994², 669-670. Si vedano inoltre U. PERONE, *Modernità e memoria*, Torino 1987; B. FORTE, *La teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia*, Cinisello Balsamo 1987, 15-27; W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, Brescia 1989, 155-182; A. RIZZI, *L'Europa e l'altro. Abbozzo di una teologia europea della liberazione*, Cinisello Balsamo 1991, 27-35; R. FISICHELLA, *Introduzione alla Teologia Fondamentale*, Casale Monferrato 1992, 31-39; E. POULAT, *Cattolicesimo e modernità. Un processo di reciproca esclusione*, Concilium 28 (1992) 28-36; G. LAFONT, *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia*, Cinisello Balsamo 1997, 116-120.

¹¹⁸ C. GEFFRE' - J.-P. JOSSUA, *Per una interpretazione teologica della modernità*, Concilium 28 (1992) 11-16; 12. Per una lettura più articolata cf H. STAUDINGER, *Christentum und Aufklärung*, Forum Katholische Theologie 6 (1990) 122-206.

¹¹⁹ La distinzione, formulata da F. GOGARTEN, *Destino e speranza dell'epoca moderna. La secolarizzazione come problema teologico*, Brescia 1972, è stata fatta propria da PAOLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, in *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1976) 44. Si veda per una tematizzazione della questione F.A. PASTOR, *Secolarizzazione e secolarismo*, in R. LATOURELLE - R. FISICHELLA (edd.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi 1990, 1102-1107; AA.VV., *Le sfide del*

modernità ha dimenticato o smarrito la sua genesi, trasformando l'eredità cristiana da interpretare in una dote da suddividere secondo le esigenze della ragione. In tale contesto, la legittimazione della modernità si è giocata nella rottura irrimediabile con la tradizione e nell'autofondazione del senso¹²⁰. E' possibile che tale ipotesi è contenuta nel movimento della secolarizzazione o, meglio, in alcune letture di essa; ma è altresì vero che la modernità ha unilateralizzato l'interpretazione secolarizzante del cristianesimo¹²¹. Ciò richiede una precisazione.

3. Dentro il significato della secolarizzazione

La secolarizzazione ha espresso una convinzione: la scoperta da parte dell'uomo che il mondo è stato posto sotto la sua custodia e responsabilità, rompendo una concezione magica della storia e una figura etico-sacrale della religiosità. Per questo, la teologia che ha investigato sulla secolarizzazione (si pensi a D. Bonhoeffer, F. Gogarten, R. Guardini, J.B. Metz, K. Rahner, E. Schillebeeckx)¹²² pur con accenti differenti, ha sottolineato il fatto che il mondo nella sua mondanità è un processo che scaturisce dalla fede, è un'offerta di Dio all'uomo. Non solo, ma di fronte ad una funzionalizzazione della questione di Dio, la teologia ha inteso riaprire la domanda su Dio nella

secolarismo e l'avvenire della fede, Roma 1996; R. FISICHELLA, *Quando la fede pensa*, Casale Monferrato 1997, 83-97. Infine cf. C.M. MARTINI, *Ritorno al Padre di tutti. "Mi alzerò e andrò da mio Padre" (Lc 15, 18)*. Lettera pastorale 1998-1999, Milano 1998, 20-24.

¹²⁰ Su questo è fondamentale la tesi di H. BLUMENBERG, *La legittimità del moderno*, Genova 1992. Cf. le annotazioni di G. FORNI, *Riflessioni sull'idea di modernità*, Genova 1992.

¹²¹ Richiamiamo la lettura di R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, Brescia 1989. Cf anche le osservazioni di A. GINZO FERNANDEZ, *La Edad Moderna y el problema de la secularización*, Ciudad de Dios 21 (1997) 495-540.

¹²² Per un inquadramento globale cf. C. DUQUOC, *Ambiguïté des théologies de la sécularisation. Essai critique*, Gembloux 1972; F.A. PASTOR, *La logica de lo inefable. Una teoria teologica sobre el lenguaje del teismo cristiano*, Roma 1986; R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Brescia 1992, 129-160; C. MILITELLO, *La riscoperta della teologia*, in R. FISICHELLA (ed.), *Storia della Teologia* 3. *Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, Roma-Bologna 1996, 642-653. In ordine ad una lettura teologica ispirata alla secolarizzazione, ma con accenti esasperati cf. B. MONDIN, *I teologi della morte di Dio. Storia del movimento dell'ateismo cristiano e diagnosi delle sue dottrine*, Torino 1970.

sua originaria differenza ontologica¹²³. La secolarizzazione è, in altri termini, metafora di un cambiamento della concezione dell'uomo e della logica della fede¹²⁴, non leggibili solo in chiave di desacralizzazione. Questo sembra essere stato il limite di una lettura sociologica, alle prese con la variabilità di un fenomeno non catturabile entro limiti ideologici. Per questo, anche il parlare di *de-secolarizzazione*¹²⁵ non soddisfa alla intenzione profonda della secolarizzazione, che va oltre un contesto di religiosità implicita.

E' proprio in virtù di tale equivoco interpretativo che la modernità ha operato una opzione ben precisa: l'esaltazione dell'autolegittimazione dell'umano in proporzione diretta all'indebolimento del significato di Dio. L'uomo deve vivere come se Dio non ci fosse (*etsi Deus non daretur*), interprete di una inedita coscienza storica che intende costruire cieli nuovi e terre nuove. Il moderno è elogio del nuovo, anzi dei "nuovissimi di un futuro che (...) si presenta come qualcosa che sta al di là di ogni immaginazione, di ogni prefigurazione, e che proprio per questo -proprio perché lascia uno spazio vuoto, ospitale, nel presente, per se stesso- dà o cerca di dare un senso al presente"¹²⁶.

Ora, all'interno di questa configurazione, la modernità ha ritagliato, all'interno della teoria della secolarizzazione, una precisa figura della crisi, che M.M. Olivetti ha così sintetizzato:

¹²³ Negli anni Venti il teologo F. Gogarten affermava che la secolarizzazione aveva posto le premesse per riproporre nuovamente la questione su Dio: "lo spazio è diventato libero per la domanda su Dio" (F. GOGARTEN, *Fra i tempi*, in J. MOLTSMANN (ed.), *Le origini della teologia dialettica*, Brescia 1976, 507. All'interno di tale urgenza si leggano le indicazioni di K. LEHMANN, *Dogmatica ecclesiale ed immagine di Dio*, in J. RATZINGER (ed.), *Saggi sul problema di Dio*, Brescia 1975, 135-163 e di N. CIOLA, *La crisi del teocentrismo trinitario nel Novecento teologico. Il tema nel contesto emblematico della secolarizzazione*, Roma 1993, 239-439.

¹²⁴ Ancora pertinenti alcune indicazioni di K. RAHNER, *Riflessioni teologiche sulla secolarizzazione*, in *Nuovi Saggi* III, Roma 1969, 723-759.

¹²⁵ Annotazioni utili alla questione in S. MARTELLI, *De-secolarizzazione*, *Filosofia e Teologia* 9 (1995) 554-570.

¹²⁶ R. BODEI, *Tradizione e modernità*, in G. MARI (ed.), *Moderno postmoderno. Soggetto, tempo, sapere nella società attuale*, Milano 1987, 41. Cf anche le pertinenti osservazioni di C. CIANCIO, *Il paradosso del nuovo*, *Annuario Filosofico* 11 (1995) 9-22.

“ - la crisi fisico-cosmologica: la terra al centro dei «cieli», con i loro astri più o meno miracolosamente attestabili, ecc.

- la crisi psico-sociologica: la religione - e particolarmente i suoi contenuti cognitivi- come «proiezione», «ideologia», «illusione», ecc.

- la crisi filosofica: la messa in questione del carattere scientifico e conoscitivo della teologia razionale;

- la crisi storica: la lettura storico-critica dei testi sacri e della tradizione e la sottrazione dell'esegesi di tali fonti a criteri peculiari e distinti rispetto a quelli in uso per fonti «profane»¹²⁷.

4. L'insignificanza del problema di Dio?

Il risvolto più decisivo si colloca nelle pieghe dell'ateismo¹²⁸ come espressione paradigmatica dell'opzione moderna. In esso si postula l'oscuramento di Dio e l'insensatezza del suo stesso nome, fino alla precarietà della questione stessa. E', forse, superfluo ribadire l'intreccio di ipotesi ed interpretazioni che cercano di definirire il fenomeno dell'ateismo. La contemporaneità sembra aver depositato la questione teoretica nel cestino dei falsi problemi, visto che la fenomenologia del vissuto mostra il volto di una *indifferenza*¹²⁹ più sottile e sfuggente. Un dato, però, va sottolineato: l'ateismo costituisce più un problema che il destino della modernità. La negazione di Dio, fin nelle propaggini del nichilismo come rivendicazione della volontà di vita¹³⁰, non sembra assicurare alcuna risoluzione alla questione del Senso. Se da un lato la critica all'immagine teistica di Dio ha riaperto il campo della

¹²⁷ M.M. OLIVETTI, *I laici, i credenti, il sapere*, in J. JACOBELLI (ed.), *Crisi e fede*, Roma-Bari 1989, 124.

¹²⁸ Si veda il quadro delineato da G. MURA, *Ragione e ateismo nella cultura occidentale*, in AA.VV., *Il problema ateismo. Per una comprensione del fenomeno*, Roma 1986, 134-172. Inoltre, J.L. ILLANES, *Historia y Sentido. Estudios de Teología de la historia*, Madrid 1997, 143-161.

¹²⁹ Sulla delicatezza del fenomeno aveva già riflettuto il SEGRETARIATO PER I NON CREDENTI, *L'indifferenza religiosa*, Roma 1978. Cf altresì H. R. SCHLETTE, *Dall'indifferentismo religioso all'agnosticismo*, Concilium 19 (1983) 96-111.

¹³⁰ Cf F. BOTTURI, *Modernità e crisi dell'universale. Dalla secolarizzazione al nichilismo*, Per La Filosofia 7 (1990) 82-91.

riflessione sul Dio cristiano nella sua peculiarità trinitaria quale condizione per ripensare ontologicamente la storia; dall'altro, si costata come il nome di Dio risulta ornamentale, incapace di sprigionare una esperienza relazionale teoreticamente ed eticamente significativa. Tuttavia, è proprio la nostalgia di Dio una delle aporie del nichilismo, un desiderio che fatica ad affermarsi se non in forme che assumono l'esperienza del nulla e del negativo quale condizione per riaprire il discorso religioso. La possibilità che si apre è, come ha inteso mostrare la riflessione della teologia cattolica sulla secolarizzazione, quella di ridisegnare il nesso di Dio e verità¹³¹, senza il quale la concezione di Dio si stempera in figure che ne nascondono il vero volto rivelato da Gesù Cristo.

Al tempo stesso, una delle eredità più ardue da rivisitare è la relazione *fede e ragione*¹³². Seppur col rischio della semplificazione, si può ricondurre la figura dell'alternativa alla seguente polarità.

a) Da un lato, la convinzione della fede è quella di un sapere autonomo, alternativo, in grado di autodeterminarsi nella sua tensione conoscitiva, proprietaria di una propria ragione. Il pericolo era, in fondo, un capovolto illuminismo della fede incapace di dialogo con la ragione, alla quale riconosceva la sua capacità deduttiva. In tal modo, non solo la logica della fede diventava esclusiva, ma al contempo piegava la ragione ad operare sulla realtà secondo canoni non suoi, in contrasto con la libertà e la storicità dell'uomo. Ciò conduceva, però, il sapere della fede ad una logica senza apparente contraddizione, senza "doppi pensieri"¹³³, ma tristemente solitaria in quanto incapace di investire il diverso e di fare i conti con la cultura e l'esperienza.

b) Dall'altro versante, la sicurezza conoscitiva della ragione. La compressione del ruolo della ragione e la riduzione della sua identità, portarono alla ribellione della ragione nell'età illuministica: al principio della trasgressione, in cui la ragione si definiva per contrapposizione alla

¹³¹ Cf le annotazioni di G. MURA, *Cultura contemporanea e verità*, in P. POUPARD (ed.), *Condividere la nostra esperienza di Dio*, Roma 1995, 13-38.

¹³² Per uno sguardo globale sul problema si consenta il rinvio a C. DOTOLLO, *Il discorso della fede tra verità e significatività*, *CredereOggi* 16 (1996) 53-70.

¹³³ Si vedano le riflessioni di I. MANCINI, *Teologia e filosofia. I doppi pensieri e la logica della fede*, *Asprenas* 36 (1989) 5-20 e l'articolo di F. TOTARO, *Logica della fede, logica dei doppi pensieri*, *Hermeneutica* 1995, 67-86.

fede, e quindi come ragione incredula, sospettosa di qualsiasi altro principio che non fosse il proprio, fece seguito la prassi dell'indifferenza e l'etica della separazione.

Il risultato di una tale contrapposizione ha condotto ad una duplice crisi: la crisi della fede che sembra incapace di *dare a pensare*; e la crisi della ragione che nella presunzione della sua autocritica non fa' che perpetrare letali irrazionalismi. E' dunque impossibile superare l'indifferenza tra ragione e fede, e riproporre il fascino della verità di Dio per l'uomo? Annota U. Perone

Affrontare la condizione attuale, le sue minacce, il naufragio che in essa si annuncia, comporta allora affrontare congiuntamente, pur nella tensione e nell'immanente opposizione, il nesso di Dio e verità, fede e ragione, sul quale si é intrecciata, e ha retto, l'intera nostra storia. si affaccia qui una solidarietà -quantomeno iniziale- di quanti sono interessati alla salvezza di almeno uno dei due poli, poiché esso non può aver luogo se non prendendosi cura anche dell'altro; la minaccia all'uno é minaccia anche per l'altro¹³⁴.

Da questi presupposti viene a galla una figura articolata e complessa. Più che un innocuo passaggio di consegne tra secolarizzazione e modernità, si è in presenza di un errato interscambio di progetti che assegna alla secolarizzazione la parte distruttiva nel disincantare il mondo da Dio; e alla modernità la parte costruttiva con il suo ideale antropologico: fare dell'uomo l'unico soggetto responsabile dei percorsi della storia. L'esito, però, è di una modernità dimezzata e incompiuta, il cui disagio sta nell'aver forzato la interpretazione della storia¹³⁵

¹³⁴ U. PERONE, *In lotta con l'Angelo: una metafora antica e attuale*, in AA.VV., *In lotta con l'Angelo. La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al cristianesimo*, Torino 1989, 4.

¹³⁵ Su ciò interessanti le pagine di J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari 1991, 336-366 e la annotazioni di C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Roma-Bari 1994, 3-16 e di A. TOURAINE, *Critica della modernità*, Milano 1997, 211-235.

5. La postmodernità, paradigma di un tempo ferito

Eppure, la contemporaneità non pare abbia continuato il sentiero intrapreso dalla modernità. Anzi, si caratterizza per una insospettata stanchezza nei confronti della novità che il moderno ha inteso rappresentare. Non solo ha ritenuto eccessiva la rottura con la Tradizione, invocando una pluralità di riferimenti tradizionali. Si è anche fatta portavoce di un soggetto non più sicuro della sua capacità autofondativa, smontando così pezzo dopo pezzo tutto ciò che incarnava le pretese dell'Illuminismo.

Sembra essere questa la chiave di lettura del postmoderno: il rifiuto e l'incredulità nei confronti dei grandi progetti dell'età moderna.

In tal senso, la postmodernità¹³⁶ è diventata la filosofia del nuovo mattino, stanca dei grandi racconti del progresso, delle promesse di emancipazione, delle verità forti su cui basare regole di vita, dei monoteismi della fede. Insomma, la cultura postmoderna si è scoperta bisognosa di pietà: in un mondo divenuto favola e libero da qualsiasi ideologia opprimente, l'uomo ha cominciato a narrare le storie del nulla, congedandosi dalle pretese di una ragione forte e annullando, probabilmente, anni di lotta per il riconoscimento di una ragione critica e autonoma. Unica *chance* quella di affidarsi all'effimero, all'ironico¹³⁷, al sapere della superficie senza approfondimenti e interrogativi. Forse è questo il vero dramma della contemporaneità: di aver smarrito la passione della verità, affermando che tale passione non può esistere; o, se esiste, si gioca nell'indefinito processo dell'interpretazione¹³⁸

¹³⁶ La complessità interpretativa della categoria post-modernità è all'ordine del giorno. Stabilire se si tratta di una svolta epocale, o di una visione del mondo basata sull'incompletezza della modernità, o di un superamento (*Verwindung*) è questione aperta. In tal senso rimandiamo ad alcuni riferimenti bibliografici orientativi: G. PATELLA, *Sul postmodernismo. Per un postmodernismo della resistenza*, Roma 1990; G. PENATI, *Contemporaneità e Postmoderno. Nuove vie del pensiero?*, Milano 1992; A. MOLINARO, *Filosofare-secolarizzare. Modernità e postmodernità*, Filosofia e Teologia 9 (1995) 501-511; G. COCCOLINI, *Postmoderno*, Rivista di Teologia Morale 105 (1995) 129-152.

¹³⁷ Cf alcune pertinenti osservazioni critiche in G. COLOMBO, *Sull'antropologia teologica*, Teologia 20 (1995) 223-260; 238-243.

¹³⁸ Una delle caratteristiche della postmodernità è il passaggio dal modello classico di ragione alla ragione ermeneutica come luogo proprio del pensare e della verità. L'età contemporanea è l'*age herménétique de la raison*, sorta sul solco delle istanze della secolarizzazione come rileva J. GREISCH, *La sécularisation et*

Al di là del fatto se la post-modernità sia un concetto euristico, cioè provvisorio per caratterizzare un'epoca in fase di costruzione, è certo che il postmoderno "è paradigma di quel «tempo di privazione» (*dürftiger Zeit*) in cui siamo immersi, tempo di indigenza e di oblio, che ha colpito, come abbiamo visto, sia la cultura religiosa che quella laica o secolarizzata"¹³⁹.

In particolare, la postmodernità si caratterizza per alcune orientamenti di fondo.

a) Innanzitutto, la rivalutazione del quotidiano e la riconquista del presente¹⁴⁰. In assenza dei grandi progetti e dei programmi teorici e pratici a lunga scadenza, si preferisce il *carpe diem*, l'abbandonarsi all'attimo fuggente come una possibilità realizzabile perché a portata di mano e non semplicemente in un tempo a venire. Abitare il presente è come essere nomadi che si muovono nei sentieri della vita con irrisolta padronanza e con pacifica ripetitività.

b) In secondo luogo, il ritorno del *politeismo*¹⁴¹ che, dopo la dichiarazione della morte di Dio, apre le porte all'evento della pluralità dei valori, dei principi e degli «dei» tra loro irriducibili. La realtà si muove nella molteplicità di immagini, informazioni, opinioni, forme vitali che non accettano riduzionismi in nome di qualche principio

l'attitude hermeneutique, Archivio di Filosofia 44 (1976) 435-448. Ciò non è pacifico, soprattutto per l'istanza antimetafisica che sembra caratterizzare gran parte della stagione ermeneutica. In tal senso, oltre a P. GILBERT, *La crisi della ragione contemporanea*, La Civiltà Cattolica 1990 IV 559-572, si vedano i diversi contributi in B. MONDIN (ed.), *Ermeneutica e Metafisica possibilità di un dialogo*, Roma 1996. Per una ricostruzione storico-teoretica cf G. MURA, *Ermeneutica e Verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Roma 1990, 337-422.

¹³⁹ F. BREZZI GUERRERA, *Ricostruzione della fede*, in J. JACOBELLI (ed.), *Crisi e fede*, 44. Sulla indeterminatezza del progetto postmoderno cf P. MICCOLI, *Aporie del pensiero postmoderno*, in P. CIARAVOLO (ed.), *Moderno e postmoderno nella filosofia italiana, oggi*, Roma 1991, 203-216.

¹⁴⁰ Uno degli aspetti più rimarchevoli dell'attenzione al quotidiano è la proposta del pensiero neo-pagano, la cui seduzione è nell'attivare una sorta di compiacimento della finitudine. Su questi aspetti cf A. DUMAS, *La nuova seduzione del neo-paganesimo. Fenomeno o epifenomeno: politico, culturale e spirituale*, Concilium 21 (1985) 113-124; S. NATOLI, *I nuovi pagani*, Milano 1995.

¹⁴¹ Sull'equazione morte di Dio = rinascita degli dei cf D.L. MILLER - J. HILMANN, *Il nuovo politeismo. La rinascita degli Dei e delle Dee*, Milano 1993.

assoluto. A questo *congedo dei principi*¹⁴² si affianca l'esuberanza narrativa dei *miti* che attraversano la contemporaneità e la società nel tentativo di renderla *trasparente*. Il ritrovamento del mito è, in definitiva, espressione della limitatezza della razionalità, in quanto si distingue dal sapere scientifico e dai suoi caratteri quali la dimostratività e l'obiettività, a vantaggio della struttura narrativa dell'esistenza. In proposito è indicativo quanto scrive un interprete del postmoderno, G. Vattimo

Possiamo infatti chiamare teoria della razionalità limitata quell'insieme di atteggiamenti culturali che considerano il sapere mitico, in quanto essenzialmente narrativo, come una forma di pensiero più adeguata a certi ambiti dell'esperienza, senza contestare, o mettere comunque esplicitamente in questione, la validità del sapere scientifico-positivo per altri campi dell'esperienza¹⁴³.

c) Infine, il postmoderno è l'*apologia del declino* e della *debolezza* del pensiero che non intende più andare alla ricerca di un fondamento sul quale costruire stabilmente la propria esistenza, quanto piuttosto prendere coscienza della propria finitudine e caducità come condizione per rendere vivibile questo frammento di storia. Questa debolezza e attenzione, forse esasperata all'attualità, segna la fine del soggetto così come l'aveva idealizzato la modernità. Anzi, contrassegna la fisionomia della contemporaneità con il volto della *décadence*, il cui processo è più

¹⁴² L'espressione è di O. MARQUARD, *Apologia del caso*, Bologna 1991, 17-36, il quale tematizza a partire dalla critica di alcuni principi della tradizione metafisica, una lode del politeismo.

¹⁴³ G. VATTIMO, *La società trasparente*, Milano 1989, 52. Sulla rinascita del mito all'interno della contemporaneità come ironia sulla demitologizzazione cf. M. FRANK, *Il dio a venire. Lezioni sulla Nuova Mitologia*, Torino 1994; L. KOLAKOWSKI, *Presenza del mito*, Bologna 1992, oltre alla posizione particolare di H. BLUMENBERG, *Elaborazione del mito*, Bologna 1991. In sintesi può essere utile un passaggio di L. KOLAKOWSKI, *Presenza del mito*, 184: "Chiedendoci se il mito serva a spiegare il mondo, o piuttosto a proteggerci dall'influsso annichilente che l'intelligenza esercita sulle nostre capacità vitali, se offra una classificazione dei modi dell'essere, o sorga piuttosto in funzione di certi affetti innati: paura, insicurezza, disperazione, - ponendo tali domande, imponiamo all'esperienza mitica delle distinzioni che le sono estranee". Certo è che di miti l'uomo contemporaneo non sembra in grado di farne a meno.

sottile: “esso priva l'uomo della passione per la verità, gli toglie il gusto di combattere per una ragione più alta, lo spoglia di quelle motivazioni forti che l'ideologia ancora sembrava offrirgli”¹⁴⁴. La vera morte dell'uomo è nella sua incapacità di riconoscersi persona¹⁴⁵, e nel preferire la maschera delle sue passioni che altro non fanno che ribadire le aporie della libertà. La maschera illude in quanto nasconde il bisogno che l'uomo è e che non può essere soddisfatto nell'assenza di significati veri e liberatori.

E' vero che l'apologia del soggetto debole¹⁴⁶ non conduce solo alla rinuncia nichilistica. La lezione levinassiana dell'etica¹⁴⁷ come riscoperta dell'altro e della *ontologia della relazione*¹⁴⁸ è sicuramente un segno della passione della verità. Tuttavia, il sentire postmoderno pare accontentarsi di piccoli frammenti che la *gnosi* contemporanea interpreta quale forma di promettente autoreddenzione. Il metodo gnostico “mirando ad abolire la realtà dell'uomo e del mondo, si esercita nella presentazione di finzioni e di miti carichi di fascino e, non potendo cambiare l'oggettività della struttura del mondo, parla continuamente della *possibilità* di un tale cambiamento”¹⁴⁹.

In tale contesto, la scelta del credere diventa oltremodo faticosa, non più protetta da un ambiente sociologico, né sorretta dalla logica delle sue argomentazioni, incapace, quasi, di garantire la convinzione che “non possiamo non dirci cristiani”. Tempo favorevole o destino ineluttabile? Senza dubbio momento in cui la fede è resa “alla

¹⁴⁴ B. FORTE, *La rivelazione dell'essere personale oltre la solitudine del «post-moderno»*, in M. COZZOLI (ed.), *La soggettività tra individualismo e personalismo*, Roma 1996, 131.

¹⁴⁵ Rinviamo a I. SANNA, *La categoria persona e le antropologie contemporanee*, Lateranum 58 (1992) 75-142; P. CODA, *Personalismo cristiano, crisi nichilista del soggetto e della socialità e intersoggettività trinitaria*, Ibidem, 181-205; G. COLOMBO, *Libertà e responsabilità. Per una pienezza della vita*, in P. CAVAGLIA' - H.A. CHANG - M. FARINA - E. ROSANNA (edd.), *Donna e umanizzazione della cultura alle soglie del terzo millennio. La via dell'educazione*, Roma 1998, 179-203.

¹⁴⁶ Una critica alla concezione contemporanea del soggetto in G. MORRA, *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, Roma 1992, 95-107.

¹⁴⁷ Per una lettura introduttiva cf G. MURA, *Senso e valore dell'etica di Levinas*, in M. MARTINI (ed.), *La filosofia del dialogo da Buber a Lévinas*, Assisi 1990, 175-194.

¹⁴⁸ Cf P. GAMBERINI, *Ontologia della relazione e cristologia*, in C. GRECO (ed.), *Cristologia a antropologia*, Roma 1994, 196-225.

¹⁴⁹ G. MUCCI, *Mito e pericolo della gnosi moderna*, La Civiltà Cattolica 1992/I 16. Cf anche G. FILORAMO, *Le vie del sacro. Modernità e religione*, Torino 1994, 53-80.

sua vera natura di dono gratuito di Dio e di risposta libera dell'uomo"¹⁵⁰, decisione dell'impossibile dinanzi alle forme teoretiche, morali ed estetiche con cui l'uomo organizza la sua vita, perché è apertura ad un senso che le viene incontro e che è dato da altrove. Sta qui, dunque, l'irriducibile straordinarietà della fede: nel non essere una ripetizione, peraltro ingombrante, dei valori umani a cui apporterebbe una qualità sacra, né supplenza ai bisogni dell'uomo, ma apertura di e ad un orizzonte diverso, risposta ad un'*alterità*, quella di Dio, che offre alla libertà della fede il dono della ricerca e della verità¹⁵¹.

6. La fede come dono per il pensare

Nel contesto della contemporaneità, la fede (e il discorso sulla fede) è sulla soglia di una verifica seria e radicale, poiché è profondamente mutata la credibilità e la plausibilità della coscienza credente. La fede ha il compito irrinunciabile di tenere aperta la vita al Mistero che ci fa sempre pensare, risposta ad un "appello reale oggettivo"¹⁵² che sorprende l'uomo nella ricerca della verità.

In tal senso, la risposta della fede si fa compagna della fede¹⁵³ all'interno della storia, perché la sua significatività si gioca nel render conto all'altro della credibilità della rivelazione. Nel farsi compagna, la fede attraversa la trama dell'esistenza con l'originalità che le proviene dal progetto di salvezza. Per questo non può essere sganciata dalla realtà, né può ignorare le domande di senso che l'altro porta con sé nella concretezza della sua vicenda storica. Piuttosto, essa veicola una prassi capace di interrogare quelle culture appiattite nell'indifferenza dell'ateismo, facendosi coscienza infelice di quella logica della disgregazione che ha liquidato l'uomo destinandolo all'insignificanza del quotidiano. Ciò significa che la fede non può ridursi ad una semplicistica adesione alla precisione di un enunciato; partecipando al

¹⁵⁰ C. GEFRE', *Il destino della fede in un mondo di indifferenza*, Concilium 19 (1983) 126.

¹⁵¹ Si veda G. ANGELINI, *Assenza e ricerca di Dio nel nostro tempo*, Milano 1997, 15-48.

¹⁵² E. SCHILLEBEECKX, *Dio, il futuro dell'uomo*, Roma 1970, 52.

¹⁵³ E' il titolo non solo di un'opera di G. RUGGIERI, *La compagna della fede*, Torino 1980, ma della sua sostanziale idea di teologia fondamentale, come testimoniano i saggi, ancor oggi molto stimolanti, contenuti in I. MANCINI - G. RUGGIERI, *Fede e cultura*, Torino 1979.

farsi evento della verità, diventa stile di vita che rende credibile il messaggio e che rinvia al contenuto della verità rivelata concettualmente inesauribile.

E' in fondo la prospettiva biblica della verità, del "fare la verità" (Gv 3, 21) che esige di inverarsi nel tempo e nello spazio, attraverso l'amore, la solidarietà, il prendere tempo per l'altro. Solo così la fede diventa promotrice di storia. Essa, come scrive J.B. Metz istituisce una prassi orientata al futuro

come lotta per la capacità di futuro dell'uomo... Chi vuol contrastare la scomparsa dell'uomo, chi vuol impedire la sua morte, la sua memoria e la sua insaziabile fame e sete di giustizia, lo può, ad essere sinceri, solo con la forza della memoria di Dio. E ciò che l'ancora-moderno e postmoderno, persuaso della morte dell'uomo, dovrebbe mettere in conto, è la forza rivoluzionaria di questa memoria di Dio che anche oggi ci fa parlare ancora di umanità e solidarietà, di alienazione, di oppressione e liberazione e ci fa lottare contro l'ingiustizia che grida vendetta al cospetto di Dio¹⁵⁴.

In conclusione, si può affermare che la fede, in quanto risposta alla rivelazione e apertura alla differenza ontologica di Dio, è il dono meraviglioso dell'amore che si traduce in principio-speranza dell'esistenza. Non è, dunque, un mito che nasconde l'eterno enigma dell'essere umano. Se così fosse, le conquiste della ragione e l'evolversi delle conoscenze sarebbero sufficienti ad eclissarla e a dichiararla incongruente rispetto ad altri saperi. Al contrario, nella fatica del dubbio e nell'incertezza della sua fragilità¹⁵⁵, è l'inizio di una esistenza nuova, redenta, capace di impegnare la propria vita affidandosi alla verità originaria che è Cristo. E' una fede, cioè, "quaerens caritatem"¹⁵⁶, il cui presupposto è l'amore, l'unica forza per ricominciare ogni giorno,

¹⁵⁴ J.B. METZ, *Dov'è finito Dio, e dove l'uomo? Sulla capacità di futuro del cristianesimo occidentale europeo*, in F.X. KAUFMANN - J.B. METZ, *Capacità di futuro. Movimenti di ricerca nel cristianesimo*, Brescia 1988, 135-136 e 138-139.

¹⁵⁵ C.M. MARTINI, *I dinamismi del credere*, in ID, *Cattedra dei non credenti*, Milano 1992, pp. 13-31.

¹⁵⁶ R. FISICHELLA, *Fides quaerens caritatem: ovvero l'amore come presupposto della fede*, in ID (ed.), *Noi crediamo*, 177-193.

in un modo nuovo, a vivere la fatica della fede nel dono incondizionato agli altri. Perché la verità della rivelazione non si impone, ma si offre, nella sua inesauribile forza critica, nella testimonianza dei credenti avvinti da quella ontologia della gratuità che ha segnato l'essere-per gli altri di Cristo.

In questa prospettiva, lo scandalo del credere diventa comunicazione di un di più che l'incontro con Dio riserva, quel di più in grado di riaprire il contenzioso della verità e del senso e il cui fascino consiste nelle contraddizioni che scatena¹⁵⁷. Allora, piuttosto che essere "centometrista del mondo dello spirito che in gran fretta trova da qualcuno qualche piccola novità sul dubbio, da un altro qualcuna sulla fede e ora arrangia i suoi affari alla buona di Dio"¹⁵⁸, il credente è colui che, come la sentinella nella notte che attende l'aurora, è aperto alle sorprese di Dio. Come ricordava A. Bello

Senza stupore é difficile l'incontro con Dio (...) Al massimo, con Dio ci potrà essere rapporto mercantile, basato sulle contrattazioni della domanda e dell'offerta: soprattutto nei momenti della paura o dello smacco. Ma non incontro personale, né abbandono di fiducia, e tanto meno ebbrezza d'amore¹⁵⁹.

DOTOLO C.

¹⁵⁷ Si veda quanto scrive con grande finezza R. BODEI, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Bologna 1991, 13: "La scandalosità della fede si manifesta nel fatto che - a differenza della *sophia* dei pagani- essa non nasconde affatto le contraddizioni, non se ne vergogna: le espone e, anzi, le esibisce con umile orgoglio".

¹⁵⁸ S. KIERKEGAARD, *Timore e Tremore*, in *Opere*, a cura di C. Fabbro, Milano 1993, 94. Si veda la suggestiva lettura di P. SEQUERI, *Il timore di Dio*, Milano 1993, pp. 20-37.

¹⁵⁹ A. BELLO, *Temi generatori. Abbecedario al futuro*, a cura di R. Brucoli, Terlizzi 1995, 158.

Docente consociato alla Facoltà di Missiologia della Pontificia Università Urbaniana e invitato sulla cattedra di teologia fondamentale della Pontificia Università Gregoriana.

Via Roberto Visiani 127/r 00143 Roma

dotolo@inwind.it