

Introduzione

«Sapete giudicare l'aspetto della terra e del cielo, come mai questo tempo non sapete giudicarlo? E perché non giudicate da voi stessi ciò che è giusto?» (*Lc 12,56-57*).

«Solo se riusciremo a farci veramente piccoli, si risveglierà in noi il fiuto per le cose grandi, e solo acquisendo questo fiuto saremo capaci di meravigliarci. Ma la meraviglia è il superamento dell'ovvietà» (M. HEIDEGGER, *Aristotele Metafisica* Θ 1-3. *Sull'essenza e la realtà della forza*, Mursia, Milano 1992, 62).

Ha ancora senso parlare di un cristianesimo possibile, credibile, senza cadere nel disincanto dell'immediato o nel sogno dell'utopia? Perché attardarsi su una questione che si ritrae dalle evidenze delle statistiche, mostrando una vitalità della religione da far impallidire qualsiasi ipotesi di crisi? Qualcuno potrebbe osservare che si è in presenza della inveterata abitudine ad ingigantire problemi marginali, visto che nella storia si sono alternati con una regolarità fisiologica periodi come questi. Eppure, l'avvertenza da parte di molti di essere al tramonto di una certa forma di cristianesi-

mo è più di una semplice sensazione¹. È la consapevolezza che nasce dal fatto che stiamo vivendo un *mutamento d'epoca*², più che un'epoca di mutamenti e, di conseguenza, la necessità di avviare un ripensamento, una ri-scrittura della novità della proposta cristiana. La stessa vivacità culturale del cristianesimo nei diversi contesti continentali³, mentre pone in risalto i tentativi di una teologia che superi forme monoculturali del pensiero occidentale e nordatlantico, lascia trasparire la delicatezza di una crisi di credibilità che può condurre o ad una riscoperta della originalità del vangelo o a un percorso di declino e deterioramento progressivo, il cui rischio è un inspiegabile autoisolamento. In altre parole, l'interrogativo se siamo davvero gli ultimi cristiani⁴, apre una questione a dir poco essenziale nella riflessione teologica dei nostri giorni. Le risposte possono essere diverse e molteplici, ma ciò che si delinea è una complessità del panorama teologico⁵ che non autorizza a banalizzare il momento storico,

¹ Cfr. la panoramica presente in G. RUGGIERI (ed.), *Le Chiese nel Novecento*, EDB, Bologna 2002.

² Cfr. per una lettura più articolata E.J. HOBSBAWM, *Intervista sul nuovo secolo*, Laterza, Roma - Bari 1999; M. SALVATI, *Il Novecento. Interpretazioni e bilanci*, Laterza, Roma - Bari 2001.

³ Cfr. F. WILFRED, *Il cristianesimo tra declino e rinascita*, in *Concilium* 41 (2005) 39-52; D. IRARRÁZVAL, *Teologie del Sud: incarnate e olistiche*, in *Concilium* 42 (2006) 106-119.

⁴ J.-M. TILLARD, *Siamo gli ultimi cristiani? Lettera ai cristiani del Duemila*, Queriniana, Brescia 1999, 33: «Siamo gli ultimi cristiani? Siamo certamente gli ultimi di tutto uno stile di cristianesimo. Non siamo gli ultimi cristiani». J. RATZINGER, *La verità cattolica*, in *MicroMega. Almanacco di filosofia* 2 (2000) 41, osserva che «il cristianesimo si trova, proprio nel luogo della sua originaria diffusione, in Europa, in una crisi profonda, basata sulla crisi della sua pretesa alla verità».

⁵ In tal senso cfr. R. GIBELLINI (ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2003.

perché né la contrazione sul passato né l'atteggiamento di chi si accontenta di sfiorare il reale, è in grado di sostenere l'urto di una domanda di senso nuova che è nascosta nelle attese e negli eccessi di ricerca della postmodernità. Vivere oggi da cristiani non è affatto facile, per il fatto che «ciò che costituisce il diventare e l'essere cristiano non è qualcosa che possa essere definito valido atemporalmente, ma va colto costantemente sulla base delle situazioni in mutamento e deve continuamente dar prova di sé»⁶.

Non si tratta di attribuire colpe o responsabilità al vorticoso mutamento che ha colonizzato interi ambiti della vita, sottoponendola alla pressione delle scelte nel chiaroscuro dei modelli interpretativi; né di scaricare il peso delle responsabilità storiche su principi ideologici e pratici guidati esclusivamente dalla razionalità. Piuttosto, è necessaria una capacità di discernimento consapevole: l'annuncio e la prassi della vita cristiana non possono essere la semplice ripresa di decisioni anteriori da applicare in situazioni e contesti differenti e modificati. La convinzione di una continuità fine a se stessa è, in realtà, una falsa immagine di tradizione che dimentica la creatività fedele nel processo di trasmissione del credere⁷. La conseguenza è che le decisioni teoretiche

⁶ N. METTE, *Il Gesù difficile. L'invito a una prassi di sequela nelle condizioni attuali*, in *Concilium* 33 (1997) 41.

⁷ Scrive G. COLOMBO, *Sulla evangelizzazione*, Glossa, Milano 1997, 32: «Nella prospettiva di una Chiesa francamente consegnata alla storia, per quanto mai abbandonata perché sempre assistita carismaticamente, si comprende che i rischi sono inevitabili. Il discernimento storico, conteso tra innovazione e tradizione e non garantito da meccanismi predeterminati né da formule matematiche, lascia esposti a scelte non felici, nelle quali si può restare imprigionati anche a lungo. Schematicamente questo fu il cammino della Chiesa nei suoi duemila anni di storia; e lo sarà anche per il futuro prossimo e remoto».

ed etiche non possono muoversi sul solo consenso di teoremi già codificati, ma devono confrontarsi con le domande che la cultura pone. «La testimonianza collettiva va costruita sulla base di analisi della società contemporanea»⁸. Ciò implica alcune premesse.

L'istanza di entrare nel conflitto interpretativo del reale è senza dubbio importante per comprendere le potenzialità del Vangelo e la significatività della sua proposta nei circuiti delle vicende della contemporaneità. Anzi, si può affermare che è pertinente all'autocomprensione della profezia ecclesiale la lettura della cultura nella sua concretezza esistenziale. Se la Chiesa è soggetto dell'evento della comunicazione del Vangelo, se attiva il desiderio di senso e provoca la conversione della cultura, è perché una delle sue funzioni storico-culturali si situa a livello delle domande che incidono sulla ricerca di identità. Tale attenzione è propria della contestualità della riflessione teologica. La qual cosa, di per sé, non è nuova nella storia della teologia, se non per il fatto che la crescente complessità socio-culturale con i suoi effetti di moltiplicazione dei sistemi interpretativi, chiama in causa l'esigenza di una adeguazione costante della sua pertinenza teoretica, nonostante il rischio, reale o presunto, di una frammentazione contenutistica. Al tempo stesso, il processo di autonomia dei diversi campi del sapere richiede alla teologia una certa capacità a gestire una simile complessità, al di fuori della quale il contributo che la riflessione teologica può offrire alla ricerca potrebbe risultare ininfluente o inadeguato alle domande della storia. «Assume la complessità chi non legge la storia a partire da uno schema ideologico preconstituito, chi si lascia inquietare e provocare dai

⁸ C. DUQUOC, «Credo la Chiesa». *Precarietà istituzionale e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia 2001, 192.

‘sentieri interrotti’ del vivere e del patire umano, chi accetta di sopportare il peso di non avere diagnosi già fatte e terapie già pronte»⁹. Al di là del fatto se ciò implichi o no un cambiamento di paradigma del lavoro e dell’insegnamento teologico, l’avvertenza di un ripensamento del metodo teologico ha segnato la ricerca negli anni del post-concilio, a partire da alcune intuizioni che individuavano come discriminante il problema vivo della fede all’interno della storia e del mondo¹⁰.

Ma c’è di più. La percezione emergente, già negli anni successivi al Vaticano II, di una crisi profonda dell’identità cristiana e della problematicità dell’appartenenza ecclesiale, è espressa sintomaticamente nella ricerca teologico-pastorale di una rilettura del *Credo* e della opportunità di nuove formule di fede più rispondenti al cammino di fede dei soggetti e delle comunità ecclesiali¹¹. È vero, come osserva Z.

⁹ B. FORTE, *Qualità pastorale dell’insegnamento della teologia sistematica*, in M. MIDALI – R. TONELLI (edd.), *Qualità pastorale delle discipline teologiche e del loro insegnamento. Una ricerca interdisciplinare*, LAS, Roma 1993, 72.

¹⁰ Cfr. W. KASPER, *Per un rinnovamento del metodo teologico*, Queriniana, Brescia 1969, 42-43 e nota 17 e dello stesso autore: *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, 5-21. Cfr. altresì C. GEFFRÉ, *Una nuova epoca della teologia*, Cittadella Editrice, Assisi 1973, 13-31; C. DUQUOC, *La teologia in esilio. La sfida della sua sopravvivenza nella cultura contemporanea*, Queriniana, Brescia 2004, 11-28.

¹¹ Cfr. C. DOTOLÒ, *La rilettura del simbolo di fede nella teologia dopo il Vaticano II*, in ID. (ed.), *Il Credo oggi. Percorsi interdisciplinari*, EDB, Bologna 2001, 123-142; G. TRENTIN (ed.), *Articoli di fede incerti. Rilevanza e irrilevanza della dottrina nella pratica dei cattolici*, in *Studia Patavina* 49 (2002) 41-111; COORDINAMENTO ASSOCIAZIONI TEOLOGICHE ITALIANE, *La fede e la sua comunicazione. Il Vangelo, la Chiesa e la cultura*, a cura di P. Ciardella – S. Maggiani, EDB, Bologna 2006.

Bauman¹², che i nostri tempi sono duri per qualsiasi tipo di fede, sia essa sacra o laica, Ma il dato determinante è che sono venute meno le condizioni di possibilità del radicarsi della fede, spesso sollecitata a muoversi con leggerezza nei circuiti della moda religiosa. Ciò ha reso evidente con più coerenza l'inalienabile funzione inculturativa della teologia che, insieme alla riflessione pastorale e catechetica, non può non esporsi al luogo antropologico-culturale in cui si esprime la domanda di senso. Il legame tra teologia-evangelizzazione-cultura è, di fatto, inerente all'epistemologia teologica, proprio nella tensione ad interpretare l'originalità della rivelazione e della sua credibilità per la storia. «La teologia è chiamata, pertanto, ad affrontare a livello critico-scientifico il problema di una *sintesi* tra 'cultura, storia e fede', nella convinzione che un messaggio di salvezza *non mostra la sua 'universale efficacia' se non operando a fondo, e non solo a livello epidermico, nel luogo culturale nel quale l'uomo concretamente e storicamente vive*»¹³.

Si impone, pertanto, la necessità di scrutare i segni dei tempi¹⁴, esercizio questo che esige la consapevolezza dell'opacità della storia e l'attenzione dialogica ai segni altri.

Innanzitutto, l'opacità della storia che si profila anche

¹² Z. BAUMAN, *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, il Mulino, Bologna 2002, 195-203.

¹³ M. BORDONI, *Riflessioni introduttive*, in I. SANNA (ed.), *Il sapere teologico e il suo metodo. Teologia, ermeneutica e verità*, EDB, Bologna 1993, 12-13. Cfr. G. GUTIÉRREZ, *Densità del presente*, Queriniana, Brescia 1998, 128-140.

¹⁴ Cfr. R. FISICHELLA, *Quando la fede pensa*, Piemme, Casale Monferato 1997, 173-190; G. RUGGIERI, *La teologia dei 'segni dei tempi': acquisizioni e compiti*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Teologia e storia: l'eredità del '900*, a cura di G. Canobbio, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 33-77.

nella conflittualità relazionale tra Chiesa e mondo, tra Vangelo e cultura. In questo ambito, va preso atto della drammaticità del cammino che connota la storia della salvezza, la cui soluzione è contrassegnata dal rischio del fallimento e dalla sensazione che la promessa della realizzazione del Regno continui a slittare. L'annuncio del Vangelo non è garantito dal successo immediato e da una tranquillità comunicativa, pena lo scadere in *slogans* facili ed enfatici; né deve cedere all'apologetica dello smascheramento il cui vezzo contemporaneo è quello di non prendere mai nulla sul serio, preferendo non dipanare la contraddittorietà di messaggi, valori, idee che circolano con irrisoria frequenza¹⁵. Al contrario, proprio perché l'evangelizzazione deve scrollarsi di dosso l'ansia di ciò che appare ingovernabile, non codificabile come normale, né orientabile con moduli generali e standardizzati, è decisivo ritornare al centro del messaggio cristiano, «nel senso che in ogni annuncio e in ogni proposta di evangelizzazione il nucleo portante va riespresso e dietro le molte parole e i generi letterari impiegati (narrazione, annuncio, omelia, conferenza, istruzione) deve trasparire il riferimento costante a ciò che è essenziale e irrinunciabile»¹⁶.

In secondo luogo, l'attenzione dialogica ai segni che provengono dalla ricerca dell'uomo che, nella sua autonomia, desidera dare forma ad una differente qualità di vita. Compito della comunità credente è, alla luce del Vangelo, quello di intercettare i *sussulti messianici* della storia e contribuire alla loro promozione e realizzazione. Tale scelta, però, esige

¹⁵ Cfr. M.P. GALLAGHER, *Fede e cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, Paoline Editoriale Libri, Milano 1999, 124-127.

¹⁶ U. SARTORIO, *Credere in dialogo. Percorsi di fede e di annuncio*, EMP, Padova 2002, 51.

lo stare nella complessità, senza subirla; confrontarsi con i conflitti, senza esorcizzarli con risposte di comodo; assumere l'ambiguità, per orientarla, aiutando ogni uomo nel delicato compito di discernere l'itinerario della propria identità. L'avventura della storia della salvezza, cioè della libertà liberata, è lo spazio comune che ospita reti di solidarietà critica. Qui ogni cristiano è chiamato ad educarsi al gusto di attribuire significato alle cose, nella creatività di un dialogo plurale e nella divergenza costruttiva.

Ancora una precisazione. Appare evidente che l'annuncio del Vangelo si inserisce in un panorama socio-culturale articolato, la cui caratteristica è individuabile nei processi di post-modernità¹⁷ che pervadono il sentire comune. Essi sembrano sancire la trasparenza perseguita dal mondo di oggi, liberato da fantasmi che limitavano la voglia di riprendersi da un tempo precedente malato e corrotto, come le violenze ideologiche e i totalitarismi politici e religiosi hanno mostrato¹⁸. Da più parti, però, la segnalazione di un disagio sottile ma invasivo circa la cultura del libero mercato come principio della realtà; l'impressione che la logica del profitto e del consumismo stiano impoverendo il capitale umano, secondo una prospettiva neosacrificale generatrice di angosce e smarrimenti, sono il sintomo di un livellamento che può ingenerare da un lato assuefazione, dall'altro evasione alle richieste di adeguamento agli *standards* imposti di vita.

¹⁷ Per un inquadramento globale, cfr. P. GISEL – P. EVRARD (edd.), *La théologie en postmodernité*, Labor et Fides, Genève 1996; F.L. MARCOLUNGO (ed.), *Provocazioni del pensiero post-moderno*, Rosenberg & Selier, Torino 2000; K.J. VANHOOZER (ed.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

¹⁸ Cfr. J.-L. NANCY, *Globalizzazione, libertà, rischio*, in *MicroMega. Almanacco di Filosofia* 5 (2001) 101-107.

Il rischio di un irrigidimento culturale e/o di un relativismo alla moda sono l'effetto tipico di una reazione che, proteggendosi nell'emozionale e nel virtuale, innalza uno spazio di resistenza a partire dal quale reinvestire in nuove forme culturali e religiose. Il dubbio è se questa religione ad effetto del mercato globale non sia eco di una stagione segnata dallo smarrimento e dal disorientamento e che, comunque, nella paura del futuro intende veicolare la rigenerazione della speranza¹⁹. Nondimeno, il contesto del pluralismo religioso, ponendo interrogativi alla pretesa di universalità del cristianesimo, suggerisce sempre più l'urgenza di una nuova intelligenza dell'identità cristiana. Se tale pluralismo comporta la revisione critica di molte rappresentazioni ormai consolidate, il messaggio cristiano deve essere in grado di intuirne gli sviluppi, interpretando il senso della pluralità delle vie verso Dio nell'ottica dell'evento di Gesù Cristo. «Se il cristianesimo è la religione del vangelo [...] allora non è assurdo parlare per il futuro di una *duplice appartenenza* nel senso di una sintesi inedita tra l'identità definita dalla relazione con Gesù Cristo e i valori positivi di un'altra religione»²⁰.

È sulla scia di tali presupposti che si snoda la riflessione che proponiamo. Con la convinzione, forse inadeguata, che se l'attuale morfologia culturale ha operato una crisi nell'architettura del cristianesimo, nondimeno essa consente una ritrascrizione dell'identità cristiana, forse meno presuntuosa²¹, ma più cosciente del fatto che non si dà identità omogenea e

¹⁹ Cfr. P. VALADIER, *Modernità, mondializzazione e culture*, in *Aggiornamenti Sociali* 4 (2001) 299-307.

²⁰ C. GEFFRÉ, *La crisi dell'identità cristiana nell'era del pluralismo religioso*, in *Concilium* 41 (2005) 38.

²¹ Cfr. la lettura di S. FAUSTI, *Elogio del nostro tempo. Modernità, libertà e cristianesimo*, Piemme, Casale Monferrato 1996.

che le svolte culturali appartengono all'essenza stessa della fede cristiana e alla sua manifestazione storica. L'ipotesi che sorregge la nostra proposta è che dalla *crisi del cristianesimo* è necessario traghettare verso l'idea che *il cristianesimo è crisi strutturale* rispetto alle domande di senso, aperto ad una revisione, ma anche attento ad una trasfigurazione dell'uomo e della vita nella lotta per la libertà e la felicità. Se il cristianesimo, nella sua identità aperta radicata nel vangelo, è *questione di qualità*, allora è in tali termini che va guardato il suo contributo al travaglio della storia contemporanea. Le congiunture sono solo il passaggio verso itinerari nuovi, segnati dalla fantasia dello Spirito al quale spetta il compito degli *inizi* e l'imprevedibilità dei percorsi. Solo su questa certezza si innesta la possibilità del cristianesimo come dono che dà a pensare. Esso testimonia l'irriducibile sorpresa del Dio che in Gesù Cristo ha aperto una *crisi diversa*, perché non illude, né simula soluzioni a buon mercato, ma risveglia l'inquietudine e la passione della ricerca.