

Carmelo Dotolo

**TEOLOGIA
E POSTCRISTIANESIMO**

Un percorso interdisciplinare

QUERINIANA

INTRODUZIONE

«Mi potrei immaginare che, per rendere chiare a noi stessi le condizioni che rendono umana la nostra vita, forse non possiamo rinunciare ai teologi» (J. HABERMAS, in *Il ruolo sociale della religione*, Queriniana, Brescia 1977, 79).

1. Comunicare l'esperienza della fede è un processo che vive di una tensione relazionale con la cultura e la storia. Non è pensabile che essa si possa attestare su linguaggi e pratiche che non elaborino una dimensione teoretica ed etica capace di provocare i vissuti e di indurli a interpretarli entro una prospettiva differente. Il cristianesimo esprime un'ermeneutica dell'uomo e della sua ricerca di senso e, per questo, sperimenta la complessità del tradursi in uno stile che sia in grado di sollecitare una risposta. La qual cosa non è affatto semplice, né scontata, anche perché esige non solo la faticosa compagnia dell'ascolto della storia¹, bensì il ripensamento degli obiettivi sottesi alla condivisione della proposta cristiana.

Tale compito appare ancor più delicato e importante se si inserisce in un cambio culturale, nel quale alcuni modelli orientativi e prassi consolidate sembrano non essere più plausibili, né affidabili per la cultura contemporanea. Non è, questa, una novità nella lunga storia del cristianesimo, spesso invitato a riconfigurare la propria identità non per un atteggiamento alla moda, ma per esprimere meglio il valore della sua presenza negli spazi dove si lotta per il senso dell'esistenza. Rimanere attoniti o sorpresi dall'urgenza di tale compito significa dimenticare che l'accoglienza del vangelo

¹ Cf. E. DE CONCILIIIS – A. MECCARIELLO (edd.), *Leggere il presente*, Asterios, Trieste 2013. Condividiamo l'atteggiamento critico per orientarsi nel proprio tempo che suggerisce U. GALIMBERTI, *I miti del nostro tempo*, Feltrinelli, Milano 2009, 12: «Per recuperare la nostra presenza al mondo, una presenza attiva e partecipe, dobbiamo rivisitare i nostri miti, sia quelli individuali sia quelli collettivi, dobbiamo sottoporli a critica, perché i nostri problemi sono dentro la nostra vita, e la nostra vita vuole che si curino le idee con cui la interpretiamo, e non solo le ferite infantili ereditate dal passato che ancora ci trasciniamo».

non è garantita o protetta dai processi culturali; e la situazione attuale non fa eccezione. La riflessione teologica e la comunicazione del messaggio cristiano, infatti, traggono vitalità dalla passione di una condivisione con quanti hanno a cuore lo sviluppo di uno spazio sociale, etico, religioso, politico, abitabile per ogni uomo e donna, affinché la capacità di futuro di tutti diventi obiettivo prioritario. Appare, pertanto, pretestuoso e inutile rivendicare ambiti privati di significatività teologica senza mostrarne le ragioni, così come risulta improcrastinabile la critica a chi oppone uno sbarramento ideologico nei riguardi del cristianesimo e della sua capacità di dare a pensare. Per questi motivi leggere il presente con le sue attese, invenzioni, desideri di una narrazione nuova del mondo, vuol dire saper cogliere la crisi che lo attraversa come *tempo debito* per decisioni che possano incidere sul senso stesso del cammino culturale contemporaneo. Analogamente, è quanto sta accadendo al cristianesimo, la cui *trasformazione in atto* richiede l'elaborazione di un pensiero ed un *éthos* all'altezza della ricerca umana². In tale scenario, sarebbe auspicabile un serio confronto su ciò che caratterizza l'essere cristiano, sulla sua responsabilità culturale e sulla presenza nello spazio pubblico, evitando di ancorare qualsiasi valutazione a modelli preconfezionati, ma misurandolo sull'effettiva capacità di provocare un percorso di crescita della convivenza umana. La questione è, di conseguenza, quale teologia può contribuire ad una riqualificazione del cristianesimo, e in che modo può collaborare ad una cultura intesa come progetto di vita, all'interno di una pluralità di offerte che mirano a proporsi come risposta alle domande e alle attese di ogni uomo³.

L'intera problematica si staglia sullo sfondo di una fenomenologia ambivalente circa l'accoglienza del cristianesimo stesso. Se da una parte, infatti, coinvolge nel suo orientamento religioso, rispondente al bisogno di indicazioni, significati, riti che stemperino la fatica del quotidiano; dall'altra, appare vulnerabile nella sua autorevolezza culturale, ritenuto inadeguato all'elaborazione di un progetto di vita, ma anche non all'altezza dei muta-

² Cf. J.M. DONEGANI, *Crise de l'Occident, crise du christianisme, crise de la différence*, in *Recherches de Science Religieuse* 101 (2013) 351-376.

³ Scrive S. ALLIEVI, *Il pluralismo introvabile: i problemi della ricerca comparativa*, in F. GARELLI – G. GUIZZARDI – E. PACE (edd.), *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, il Mulino, Bologna 2003, 271: «La pluralizzazione ha come effetto quello di moltiplicare ma nello stesso tempo di rendere più precarie le “strutture di plausibilità”, ivi comprese quelle religiose, che diventano sempre più visibilmente un prodotto dell'attività umana. Una delle conseguenze di questo processo è la possibilità di “migrazione” tra i diversi mondi religiosi e le loro relative strutture di plausibilità».

menti cognitivi e valoriali. L'indicazione non è di poco conto, perché lascia trasparire la mutazione contemporanea nell'interpretazione del valore della religione per gli assetti sociali, politici ed economici. In tale ottica, il riferimento alla dimensione *post-cristiana* della società⁴, soprattutto europea, non vuole sostenere un'esclusione del cristianesimo dal panorama delle agenzie di senso, ma segnalare un rischio tutt'altro che ipotetico: quello di una irrilevanza culturale ed etica della sua proposta, fino ad una sua riconduzione ad una sfera intimistica che preferisce un'elaborazione gnostica del suo messaggio in linea con una tipica tendenza della contemporaneità, con l'esito, spesso dannoso, di una perifericità alla costruzione della città degli uomini. Di fatto, però, la posta in gioco è più delicata e complessa, perché si tratta di individuare il senso specifico del cristianesimo, la cui peculiarità sta nel leggere il valore dell'esperienza religiosa non separata da una dimensione teoretica attenta al fenomeno umano, e da una responsabilità socio-politica ed etica che esige il rigore della propria proposta. In tal senso, parlare di *post-cristianesimo* vuol dire prendere consapevolezza che la contemporaneità culturale e religiosa convoca il messaggio cristiano a porsi come visione differente della realtà, capace di profezia riguardo i processi socio-culturali⁵. Si tratta, cioè, di non rinunciare all'alterità dialogica del vangelo, che per sua caratteristica è l'inaudito, il mai scontato, segno permanente di contraddizione. In virtù di tali requisiti, la teologia può mostrare che l'esperienza cristiana può riattivare energie culturali, codici simbolici e pratiche di vita che contribuiscono ad alimentare la possibilità di un mondo diverso.

⁴ Sebbene l'espressione post-cristiano, post-cristianesimo indichi un'esigenza culturale, sociale, religiosa di congedo da alcune forme storiche (cristianità) che hanno interpretato il cristianesimo (cf. É. POULAT, *L'era post-cristiana. Un mondo uscito da Dio*, Sei, Torino 1996), essa non intende una negazione dell'eredità del messaggio cristiano, ma un suo ripensamento e riformulazione. Ciò esige un superamento faticoso e impegnativo di quei frammenti di cristianità che tendono a un'omogeneità sociale e religiosa protetta dai mutamenti progettuali della storia, a tal punto da porre l'interrogativo se ha senso ancora parlare di un Occidente post-cristiano o di un cristianesimo post-occidentale (cf. G. FRAGNIÈRE, *La religione e il potere. La cristianità, l'Occidente e la democrazia*, EDB, Bologna 2008, 253-297). In tal senso, si può assumere in modo euristico l'indicazione di H. WALDENFELS, *Il fenomeno del cristianesimo. Una religione mondiale nel mondo delle religioni*, Queriniana, Brescia 1995, 42, che scrive: «"Postcristiano" non significa né che il cristianesimo è stato cancellato, né che esso ha lasciato cadere la propria pretesa. Semplicemente è del tutto cambiata la situazione del destinatario. In futuro la disponibilità all'accettazione non sarà più garantita dall'ambiente, né a lungo andare il cristianesimo potrà contare sul sostegno di privilegi sociali».

⁵ Cf. G. ALBERIGO, *Forme e problemi dell'autunno della cristianità*, in G. BOTTONI (ed.), *Fine della cristianità. Il cristianesimo tra religione civile e testimonianza evangelica*, il Mulino, Bologna 2002, 175-200; J. DELUMEAU, *Scrutando l'aurora. Un cristianesimo per domani*, Messaggero, Padova 2005, 138-187; U. SARTORIO, *Fare la differenza. Un cristianesimo per la vita buona*, Cittadella, Assisi 2011, 63-106.

2. Sulla scia di quanto abbozzato, la possibilità di configurare un ripensamento teologico del messaggio cristiano si accompagna alla necessità metodologica di interpretare quei movimenti di ricerca che impersonano la richiesta del cambiamento. Seppur con il rischio di semplificazione, può essere utile tratteggiare un tritico interpretativo, entro il quale scorgere quale può essere il contributo conoscitivo della riflessione teologica.

a) Non c'è alcun dubbio che il mutamento più consistente delle cornici teoretiche entro cui si organizzano le visioni del mondo e della vita, sia attribuibile al sapere scientifico e al suo impatto sulla mentalità contemporanea. I suoi protocolli conoscitivi rendono ragione di un diverso modo di rapportarsi alla realtà, esigente nel metodo e convincente nella aderenza ai fatti che non autorizzano salti interpretativi ingiustificati. Eppure, come nota C. Taylor, il prevalere di una cornice immanente nello sviluppo di talune intuizioni teoretiche e pratiche non è per nulla neutrale; anzi, si presenta con i tratti di un pensiero analitico il cui punto di vista è esterno all'esperienza e sospettoso nei riguardi di intuizioni che possono mettere in discussione l'ordine impersonale della conoscenza. Questo è il fascino delle scienze naturali: la capacità di imprimere un orientamento che spinge verso una prospettiva sicura della leggibilità del mondo. Nondimeno, esse corrono il rischio, tutt'altro che ipotetico, di tracciare un'immagine epistemologica che funziona come struttura di un mondo chiuso, compreso come fatto precedente a qualsiasi attribuzione di valore, in cui è il naturale a controllare qualsiasi inferenza al trascendente. Tale processo implica una reinvenzione dell'identità umana, all'interno dei cambiamenti culturali e delle pratiche sociali.

«È una caratteristica delle nostre SMC (= strutture del mondo chiuso) contemporanee essere comprese in questo modo naturalizzante da coloro che vi risiedono. Una delle conseguenze è che quanti ne fanno parte non vedono alternative, se si esclude il ritorno ai miti o alle illusioni di un tempo. Da ciò dipende la loro forza. Le persone barricate all'interno di questo fortino lottano, per così dire, sino all'ultimo e più debole argomento perché non possono immaginare la resa se non come una regressione»⁶.

⁶ C. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, 704. Il successo di tale nuovo immaginario è il segno del fascino del materialismo scientifico che consiste «non tanto nella cogenza delle sue scoperte scientifiche, quanto nella forza epistemica sottostante, che a sua volta dipende da ragioni etiche. Il materialismo scientifico tende infatti ad apparire come il punto di vista dell'individuo maturo, coraggioso, virile, che non cede alle paure infantili e al sentimentalismo» (461).

In tal senso, se la linearità della storia verso l'instaurazione baconiana del regno degli uomini (dove ben-essere e felicità appaiono sempre più a portata di mano) ispira il nostro viaggio epocale, il progresso scientifico non sembra offrirci chiavi risolutive per orientarci nel mondo. La navigazione della vita si trova dinanzi a qualcosa di altamente enigmatico: l'universo infinito che ci circonda e le particelle infinitamente piccole che formano e costituiscono il fenomeno umano, non riescono a dare indicazioni che possano guidarci nelle scelte di vita, a suggerirci il perché delle cose al di là del bene e del male. Vero, si obietterà. Ma, non è (o non dovrebbe essere) compito delle scienze indicarci come vivere, ma solo eventualmente offrirci i mezzi. Eppure, nell'epoca del disincanto, da un lato appare eloquente e ambivalente il ricorso al naturale come luogo interpretativo ed esplicativo del senso delle cose, quasi a scrollarsi dalle spalle il peso ideologico che la cultura ha rappresentato per i percorsi simbolici dell'identità individuale e comunitaria. Tale ricorso, però, potrebbe apparire fin troppo semplificante l'impatto con la realtà⁷; oppure indicativo di un rinnovato mito prometeico nel ridare all'uomo la misura della realtà nel suo combaciare con bisogni, desideri, affermazione del proprio sé. Dall'altro, assistiamo all'affermazione sempre più decisa della cultura del *networked person*, che, nel dichiarare ipotetico l'ordine della natura, dissolve, al tempo stesso, un presupposto: quello dell'uomo controllore del potere tecnologico. Nella società digitale, l'effetto è che l'ideale del controllo della propria autonomia e della libertà quale possibilità di scelta, non è per nulla scontato. Anzi, spesso si sperimenta il rischio di una dipendenza dal mondo tecnologico, a tal punto da condizionare il tempo, le relazioni, gli stili comunicativi. Il fascino dei mezzi di comunicazione mediatica è quello di sentirsi sempre in rete, in una *perenne connessione*, che fa percepire l'ebbrezza del proprio essere sempre e comunque a disposizione e di poter raccontare noi stessi.

Senza cedere ad una visione estremamente negativa, la svolta scientifica del conoscere e la ragione tecnologica stanno incidendo sul modo di pen-

⁷ Scrive M. BONAZZI, *Il progresso infrange ogni limite. Solo la politica può governarlo*, in *La Lettura-Corriere della Sera* 222 (28 febbraio 2016) 5: «Che cosa vuol dire naturale per noi uomini? Non è che quando invochiamo ciò che è naturale non facciamo altro che difendere ciò che ci pare normale, vale a dire ciò a cui ci siamo abituati? Di fronte alle novità troppo dirompenti c'è sempre la tentazione di guardarsi indietro, verso un'unità e armonia perdute. Che sono però, appunto, perdute, dopo che abbiamo scoperto la nostra complessità. Perderci nel tempo circolare della natura, in cui tutto si ripete sempre uguale: non è la soluzione per la nostra inquietudine, la nostra incapacità, letteralmente, di stare fermi, accontentarci».

sare, di organizzare la vita⁸, soprattutto perché assicurano una maggiore fruibilità delle cose e un potere di trasformare e inventare la realtà. Vivere in una realtà altra, secondo il modello che *la cultura del web* propone, conduce progressivamente a non rendersi conto che l'esistenza e la storia di ognuno di noi è fatta di incontri, volti, sorprese, fallimenti che non riescono ad essere compresi attraverso una razionalità strumentale e nella logica del calcolo. Non è un caso che la navigazione in rete possa rivelarsi espressione di solitudine, paura della propria identità, incapacità del confronto e del dialogo⁹. Tuttavia, se la comunicazione al tempo della Rete non implica automaticamente una democratizzazione dell'esistenza, un suo ingresso deciso nell'autonomia e nell'esercizio della libertà, essa lascia trapelare una finitezza che rispecchia il desiderio di infinito, dove la connessione delle differenze è sintomo del bisogno di ridefinire l'identità¹⁰. Nondimeno, l'interrogativo se le tecnologie possano o meno reinventare l'uomo è più che una semplice divagazione sperimentale. Da più parti si evidenzia come esse supportino il diritto morale ad accrescere le proprie capacità fisiche, mentali o riproduttive. L'indicazione di marcia è finalizzata al passaggio al *post-umano*, che offre l'esperienza dell'illimitato nell'interconnessione alle *partnership* tecnologiche acquisite, attraverso cui emerge una concezione della vita che può sperimentare l'ebbrezza dello spostamento di ogni limite, non sempre attenta alle nostre insufficienze e alle fragilità. E, soprattutto, emerge un nuovo modo d'intendere l'umanità¹¹, sino ai limiti di una sua diversa mor-

⁸ Cf. G. GRANIERI, *Umanità accresciuta. Come la tecnologia ci sta cambiando*, Laterza, Roma - Bari 2009. Su limiti e vantaggi della grande ragnatela della comunicazione e del suo influsso sull'esistenza L. MAFFEI, *Elogio della ribellione*, il Mulino, Bologna 2016, 40, osserva: «La rete delle comunicazioni è la gabbia invisibile della libertà del pensiero e dell'originalità. Il cervello dovrebbe essere come un uccello che vola liberamente nel cielo senza legami».

⁹ Cf. S. TURKLE, *Insieme ma soli. Perché ci aspettiamo sempre più dalla tecnologia e sempre meno dagli altri*, Codice, Torino 2012.

¹⁰ Cf. A. SPADARO, *Cyberteologia. Pensare il cristianesimo al tempo della rete*, Vita e Pensiero, Milano 2012.

¹¹ Cf. M. FARISCO, *Ancora uomo. Natura umana e postumanesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2011, 165-192. S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma - Bari 2015, 351, scrive: «Il post-umano è associato a trasformazioni ben più profonde. Si parla della nascita di nuove specie, di entità prodotte dall'ibridazione del dato biologico a opera della tecnica, nelle quali diventerebbe difficile riconoscere lo specifico umano. L'ambito delle possibilità è scandito da una molteplicità sempre più ricca di strumenti, che vanno dalle nanotecnologie alle interfacce bioniche e neurali, dai sistemi bionici ibridi alle protesi biomeccaniche, delineando in modo sempre più netto e concreto una prospettiva di trasformazioni profonde. L'essere umano viene così presentato come una entità in continua trasformazione, e il nuovo modo d'intendere l'umanità, o addirittura il suo tramonto, implicherebbe anche una ridefinizione dei rapporti con le altre specie esistenti».

fologia, che sembra sbarazzarsi di categorie che hanno alimentato la storia dell'autocomprensione dell'uomo, quali natura umana, persona, coscienza.

b) Al tempo stesso, lo scenario della cultura europea (e non solo) post-moderna registra una questione stranamente insolubile e un insospettato, quanto fastidioso, ritorno: quello della religione e delle religioni¹².

In primo luogo, non appare affatto assorbita la portata della secolarizzazione come processo di allontanamento della religione dall'organizzazione socio-culturale dell'esistenza, in base al quale l'uomo sperimenta un'autonomia etica nel progettare la sua identità¹³. La conseguenza doveva essere nella progressiva espulsione della religione, ritenuta ingombrante nei circuiti del sociale. La realtà, però, si è rivelata ben diversa. Non solo la religione non è per nulla scomparsa dal contesto culturale contemporaneo, ma la stessa cultura sta sperimentando il bisogno di un riequilibrio del sistema che, nel connettere le esperienze vitali, non riesce più a fare a meno dell'indicatore-religione, meno marginale di quanto ipotizzato. L'esito è sotto gli occhi di tutti, a tal punto che si parla di una società post-secolare e di un processo di *de-secolarizzazione* che indica un percorso di riscoperta delle credenze e pratiche religiose, anche se distorte e contaminate. La questione che si profila è, dunque, quella della calibratura della parabola della religione nel contesto socio-culturale e della sua portata teoretica ed etica circa la capacità di riattivare energie decisive per la qualità dell'esistenza.

In secondo luogo, va registrato il programma decostruttivo del *nuovo ateismo*¹⁴, che si presenta con prerogative di una migliore aderenza alla

¹² Appaiono indicative di una difficoltà analitica del fenomeno religioso entro gli scenari macro e micro della realtà socio-culturale contemporanea, le ipotesi conclusive dello studio di P. NORRIS – R. INGLEHART, *Sacro e secolare. Religione e politica nel mondo globalizzato*, il Mulino, Bologna 2007, 51-53. In particolare scrivono: «In primo luogo, concludiamo che per via della crescita del livello di sicurezza umana, la popolazione di praticamente tutte le società industriali avanzate si è mossa verso orientamenti secolari. [...] La nostra seconda conclusione è che, per via delle tendenze demografiche nelle società povere, il mondo nel suo insieme oggi ha più individui con idee religiose tradizionali di quanti non ne abbia mai avuti prima [...]. Da ultimo, anche se non siamo in grado di dimostrarlo, ipotizziamo che la crescita del divario globale tra società sacre e società secolari avrà conseguenze importanti per la politica mondiale, rendendo più importante il ruolo della religione nell'agenda internazionale».

¹³ Cf. G. PASQUALE, *Il rientro della postmodernità. Virtualità cristiane della secolarizzazione nel mondo postsecolare*, in *Ricerche Teologiche* 18 (2005) 239-257; G. LINGUA, *Esiti della secolarizzazione: figure della religione nella società contemporanea*, ETS, Pisa 2013.

¹⁴ La letteratura in proposito è ampia e articolata. Diamo alcune indicazioni orientative: J.F. HAUGHT, *Dio e il nuovo ateismo*, Queriniana, Brescia 2009; M. RUSE, *Belief in God in a Darwinian Age*, in J. HODGE – G. RADICK (edd.), *The Cambridge Companion to Darwin*, Cambridge University Press, Cambridge 2009², 368-389; A. AGUTI, *La critica naturalistica alla religione in R. Dawkins e D. Dennet*, in L.

realtà, suggerendo un modo di vita meno appesantito da norme e principi e più sensibile ai dati di fatto che le scienze biologiche e cognitive offrono alla ragione adulta. Non si tratta di fronteggiare l'orizzonte dell'esperienza religiosa, scelta peraltro impraticabile nell'attuale congiuntura del religioso pervasivo, olistico, presente sulla scena globale. Piuttosto, è possibile mostrarne l'inutilità nei processi evolutivi della condizione umana, lasciando aperto il campo ad un diverso modo di interagire con le emozioni, i desideri, i bisogni, i valori¹⁵. Eppure, la conseguenza ad una tale ipotesi operativa è l'inaspettato *bisogno di credere* e la crescita di forme di spiritualità che, forse inavvertitamente, riaprono la questione di Dio e/o dell'Assoluto. Se l'avanzare di una conoscenza scientifica sempre più avvertita e l'emancipazione della ragione filosofica hanno evidenziato l'autonomia della realtà, la quale ha leggi proprie, che funzionano da sé, che senso ha ipotizzare un ordine interpretativo diverso che risulterebbe ideologico rispetto alla realtà? Perché non ritenere i modelli conoscitivi della religione espressione di credenze che hanno avuto l'effetto di una storia sottrattiva di altre letture e visioni del mondo più affidabili? Non dobbiamo meravigliarci, quindi, se la ricerca scientifica pone una questione di metodo circa il sapere dell'uomo, inteso come attendibile e riproducibile sul mondo in cui viviamo. Di fronte a ciò, l'affermazione di Dio e/o dell'Assoluto sembra far fatica a giustificarsi, soprattutto se non risponde a certi criteri. Essa rimane come uno sfondo ingenuo, dissipativo, di un bisogno dell'uomo in attesa di guarigione; forse, si riferisce a un vantaggio competitivo per la specie umana nel

GRION (ed.), *La differenza umana. Riduzionismo e antiumanesimo*, La Scuola, Brescia 2009, 55-99; W. EGGINTON, *In Defense of Religious Moderation*, Columbia University Press, New York 2011, 1-17; E. LE-CALDANO, *Senza Dio. Storie di atei e ateismo*, il Mulino, Bologna 2015. Utile per il prosieguo della nostra riflessione, quanto scrive circa il rapporto tra neo-ateismo e naturalismo M. MICHELETTI, *Nuovo ateismo, ateologia naturale e "naturalismo perenne"*, in *Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia* (2012) 105: «Mi riferivo al naturalismo inteso come la teoria secondo cui *ogni cosa* è, in linea di principio, completamente descrivibile e spiegabile nei termini delle scienze fisiche, una tesi *ontologica* che prospetta la natura come in sé autosufficiente, esclude che *esista* alcunché oltre la struttura spazio-temporale o, alla maniera del fiscalismo, sostiene che la *realtà si identifica* col mondo indagato dalle scienze fisiche».

¹⁵ Emblematica è la posizione che spinge per risolvere il problema della naturalità del mondo e dell'uomo come la forma di saggezza più congrua alle attese della contemporaneità, suggerendo ai credenti un confronto autentico con l'alternativa ad ogni verità di fede, cioè con il sapere della natura. Così annota O. FRANCESCHELLI, *La natura dopo Darwin. Evoluzione e umana saggezza*, Donzelli, Roma 2007, 163: «E tuttavia, è proprio e solo nella capacità di pensare il mondo e l'uomo non più come *volitum* di un Dio, eppure senza né rimpianti per la loro origine divina, né surrogati dell'essentialismo e dell'antropocentrismo, e né riduzionismi scientifici, che il disincanto naturalistico ci offre l'approdo più coerente ed efficace della propria emancipazione dal soprannaturalismo religioso e dalle metamorfosi della naturalità in creaturalità che esso ispira».

lungo cammino della sua crescita e identità; o, ancora, l'esito di costruzioni sociali in attesa di soluzioni più idonee ad una cornice immanente; ma, certo non brilla per qualità emancipative in vista di una cultura e società trasparente. Attraverso una combinazione di immaginazione e desiderio, Dio e/o l'Assoluto ha preso il posto dell'ignoto, dell'innominabile, cifra di una conoscenza parziale e non adeguata. Insomma, ha supplito ad un *deficit* scientifico. Ciò nonostante, Dio e/o l'Assoluto è conveniente all'equilibrio emotivo dell'uomo, anche se non dovesse possedere alcuna realtà al di fuori della coscienza umana e del suo bisogno di trascendenza. Se la conclusione è questa, si comprende come l'interrogarsi su Dio e/o sull'Assoluto sia già segnato da una considerazione precisa: poiché non è sperimentabile alla stessa stregua di altri oggetti del conoscere, ne deriva il suo carattere di proiezione del desiderio umano, di utilità simbolica, di regolamentazione etica. Insomma, funziona come spazio privato che alimenta il sogno, il fantastico, l'emotivo, utili al funzionamento di una credenza che stempera il caos della vita e la paura della morte, sino a prova contraria (e migliore)¹⁶.

Eppure, la ricerca di spiritualità lascia intendere come il bisogno di credere non è estinguibile, e che la tensione religiosa dell'esistenza, soprattutto se orientata a proporsi con un preciso contenuto intellettuale¹⁷, non riesce a tacitarsi entro una negazione assoluta del bisogno di trascendente. Anche spiritualità non legate ad una precisa religione attestano tale istanza. Ma ciò che appare più pregnante dell'immaginario religioso contemporaneo, è che ripresenta la questione e la domanda su Dio e/o sull'Assoluto, come cifra simbolica che sottrae il reale da una prospettiva chiusa, anche se sfuma sullo sfondo di una risposta aperta, incerta, fluida¹⁸, sensibile alla relazione

¹⁶ Scrive E. BONCINELLI, *Contro il sacro. Perché le fedi ci rendono stupidi*, Rizzoli, Milano 2016, 214: «L'idea del sacro è nata originariamente anche per farci vincere la paura: paura dell'ignoto, dell'imprevedibile e della morte. C'è riuscita? Direi proprio di no. [...] La visione del mondo associata a tale idea è spaventosa e spaventevole, perché tutto è imprevedibile e tutto può accadere da un momento all'altro. Se è vero che la scienza non ci mette al riparo da tutto e non riesce a prevedere tutto, è anche vero che ha fatto e sta facendo moltissimo in tale direzione, mentre la sua negazione ispirata all'ideologia del sacro, non porta a niente, e ci lascia in balia dei più neri fantasmi che ci ossessionano».

¹⁷ Seppur in modo critico, W. JAMES, *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, Morcelliana, Brescia 1998, 432, annota: «Quando, comunque, un contenuto intellettuale positivo è associato a uno stato di fede, esso si imprime indelebilmente nelle convinzioni degli individui, e questo spiega l'appassionata lealtà delle persone religiose d'ogni dove ai più minuti dettagli delle loro credenze così ampiamente discordanti. Prendendo insieme credenze e stati di fede come costituenti le "religioni", e trattando queste come fenomeni puramente soggettivi senza riguardo alla questione della loro "verità", siamo obbligati dalla loro straordinaria influenza sull'agire umano a classificarle tra le più importanti funzioni biologiche del genere umano».

¹⁸ Scrive H. JONAS, *La domanda senza risposta. Alcune riflessioni su scienza, ateismo e la nozione di*

che l'esistenza dell'uomo, la natura e la storia hanno o possono avere con quanto Dio e/o l'Assoluto rappresentano. Tale interrogativo, però, sa di dover fare i conti con lo scacco e l'inadeguatezza, poiché Dio e/o l'Assoluto non coincide quasi mai con le nostre idee e rappresentazioni. Le assume, perché possano essere rielaborate in una continua riflessione che l'esperienza religiosa richiede nell'investimento del suo capitale simbolico dentro la cultura e la società. Tuttavia, ciò che emerge dalla fatica di tale ricerca e spesso dall'insuccesso delle risposte, è che Dio e/o l'Assoluto rimane una *domanda aperta* al nostro pensare e vivere, che sorge nel mezzo della vita che aspira alla fioritura del bene e della libertà. L'ipotesi, dunque, è nel collocarsi sull'interrogativo *chi è Dio?*, nella consapevolezza che, da tale angolatura, la ricerca può intravedere un itinerario particolare: quello che conduce alla scoperta del *luogo originario* del dirsi e mostrarsi di Dio. Nel cristianesimo, tale luogo è l'evento Gesù di Nazaret, quale punto di partenza per un percorso che va da Dio al divino, piuttosto che dal divino a Dio.

c) Il terzo quadro attiene al cristianesimo e alla sua presunta o reale insignificanza o, meglio, ad una sua forma storica che ha prodotto (e continua a farlo) una cesura che può essere letta come *amnesia culturale*. «La mutazione contemporanea riguarda il modo di rapportarsi alle norme anteriori: le tradizioni non s'impongono più come modelli, si offrono come spettacolo, e all'investigazione non definiscono né un itinerario possibile, né un senso; interessano l'estetica, la politica e l'etica»¹⁹. Ritenerne il cristianesimo un monumento importante o considerare le sue feste e tradizioni uno sfondo di buoni sentimenti e di valori funzionali, è opinione condivisa nei circuiti culturali e nel senso comune. In più, si apprezza per alcune capacità di collante sociale, soprattutto in taluni momenti, che emergono nello scenario della religiosità popolare. Appare evidente che tale indicatore non va registrato in un'accezione prevalentemente negativa, ma quale sintomo del rischio di rinchiudere la proposta cristiana entro schemi di generica risposta o terapia lenitiva alle domande dell'esistenza. La cultura contemporanea, infatti, attesta una *individualizzazione del bisogno di credere*, rendendo relativa l'*appartenenza ecclesiale* o, per converso, suppletiva, se non addirittura sostitutiva del cammino di identificazione personale. Non è un dato isolato,

Dio, il melangolo, Genova 2001, 73: «Questa re-introduzione della nozione Dio – non come un'ipotesi, ma come una domanda senza risposta – a causa del recupero del mistero non garantisce il recupero di una risposta al mistero. Essa lascia semplicemente aperta la questione».

¹⁹ C. DUQUOC, *Fede cristiana e amnesia culturale*, in *Concilium* 35/1999, 156.

ma è una costante che attraversa tutte le forme istituzionali, ritenute distanti dai vissuti o indifferenti alla problematicità del reale²⁰. Non è un caso, infatti, che cresce la domanda di spiritualità e di pratiche di meditazione²¹, a fronte di un disincanto rispetto alle forme rituali e culturali della liturgia. Il conflitto interpretativo, però, non può attenersi sulla linea di una minimizzazione di tale bisogno solo perché non facilmente controllabile, ma deve tentare una lettura che faccia emergere l'autocomprensione ivi depositata, per coglierne al tempo stesso valori propositivi e implosioni etiche.

Inoltre, si esperisce la *diversificazione delle possibilità di esperienze religiose*. Ciò conduce ad una problematizzazione del credere e dei suoi contenuti, a motivo anche della pluralità delle visioni della vita che sottendono e sembrano avere un diverso ordine del giorno circa la priorità dei contenuti da accogliere. Ne consegue una modifica nel modo stesso di aderire all'esperienza di fede. Anche perché la forma dell'esperienza religiosa post-moderna, pur nella sua nebulosità²², intende connettersi con la concretezza del vissuto e delle domande, pur in presenza di atteggiamenti emozionali, pratici, immaginativi, che paiono offrire soluzioni pronte all'uso. In tale prospettiva, va ricordato che l'esperienza religiosa è una costruzione simbolica di senso che si fonda nella relazione con il mondo, il che non può non produrre trasformazioni, come appare nel prismatico volto che la religione assume nel non-luogo del *web*²³.

²⁰ Si legge in G. GIORDAN, *Le spiritualità della vita quotidiana*, in A. CASTEGNARO – U. SARTORIO (edd.), *Toccare il divino. Lo strano caso del pellegrinaggio antoniano*, Messaggero, Padova 2012, 38: «Più che concentrarsi sulla definizione del concetto di religiosità popolare e sulla plausibilità del suo utilizzo nel contesto contemporaneo, ci sembra importante mettere in evidenza la dinamica a cui esso fa riferimento, e cioè la polarizzazione tra l'elemento istituzionale del credere e quello più soggettivo, inteso quest'ultimo sia nella versione individuale che collettiva. Tale reinterpretazione non istituzionale, o non esclusivamente e completamente istituzionale del rapporto con il sacro, ci sembra essere uno dei tratti distintivi delle trasformazioni che caratterizzano il campo religioso contemporaneo».

²¹ Cf. M. GUZZI, *Spiritualità contemporanea ed esistenza cristiana*, in G. GIORGIO – M. MELONE (edd.), *Credo nello Spirito Santo*, EDB, Bologna 2009, 227-236; G. FERRETTI, *Spiritualità e cultura nella modernità*, in *Archivio Teologico Torinese* 2 (2015) 259-274.

²² Scrive U. BECK, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Roma - Bari 2009, 166: «Il paradosso della post-modernità religiosa può dunque essere illustrato in questa maniera: la fluidità culturale soggettiva delle convinzioni religiose seppellisce quella certezza minimale di cui gli individui hanno bisogno per costruirsi una personale identità di fedeli in grado di assumersi responsabilità in tutti gli ambiti della società».

²³ Cf. le riflessioni di F. VECOLI, *La religione ai tempi del web*, Laterza, Roma - Bari 2013, 141, che a conclusione del percorso scrive: «Mettere il fenomeno religioso in relazione con i sistemi simbolici e i comportamenti che essi innescano consente di tenere seriamente conto di ciò che accade in rete. Qui ci troviamo confrontati – volenti o nolenti – a un nuovo contesto che per forza di cose ingenera delle trasformazioni».

3. Appare evidente, dunque, come il ripensamento teologico dell'identità cristiana debba puntare a riqualificare l'esperienza cristiana, evidenziando come il credere diventa sempre più una scelta che impegna il soggetto e lo inserisce in un tessuto più ampio e articolato²⁴. Educare la risposta della fede, vuol dire innanzitutto motivare tale scelta, renderla possibile non una volta per sempre, ma nel movimento affascinante e fragile della vita e nelle attese che trapelano dai processi culturali. È cresciuta, infatti, la consapevolezza che l'esperienza credente non avviene se non attraverso un'elaborazione che interagisca con i propri schemi mentali e con i bisogni vitali del soggetto, chiamato a rielaborare la propria identità. Soprattutto se, in riferimento alle fasi della vita, si percepisce che determinate rappresentazioni non sono più adeguate, e che un determinato modo di credere appare non funzionale alla qualità dell'esistenza e alla responsabilità che ne deriva. Ne consegue che, rispetto all'insignificanza e alla crisi di trasmissione, il cristianesimo dovrebbe essere innovativo di senso, quasi suggerendo una certa rottura con alcune logiche culturali e innescando un legame aperto, critico, progettuale con le domande e i vissuti. Il messaggio cristiano non si adegua pigramente al contesto, né è un passivo prodotto sociale, ma è indice di una differenza che urta i processi culturali chiusi alla costruzione di un mondo disattento alle ricadute qualitative che l'esperienza religiosa può avere sull'umanità.

In tal senso, la riflessione teologica è chiamata a una ricalibratura della sua capacità di interagire a livello culturale e religioso, riattivando processi di acculturazione dell'identità cristiana. Il *processo di acculturazione* è un dinamismo che comporta un *fare creativo*, nel momento in cui l'incontro tra visioni del mondo e della vita diverse libera l'inadeguatezza iniziale verso la scoperta della realtà altra da apprendere. Non si tratta di un processo ovvio, al riparo da situazioni che esigono un riaggiustamento della propria elaborazione. Piuttosto, entra in gioco il lungo periodo della maturazione tipica dello scambio culturale, nel quale un nuovo messaggio produce un attrito su conoscenze, abitudini, mentalità. Proprio la storia dell'acculturazione mostra come la sua qualità e riuscita sia proporzionale alla partecipazione

²⁴ Perché si dovrebbe credere? L'interrogativo posto lascia trasparire il dato che non si è in presenza di un teorema matematico, ma di una possibilità che esige una preliminare chiarificazione. Quella cui accenna P.L. BERGER, *Questioni di fede. Una professione scettica del cristianesimo*, il Mulino, Bologna 2005, 17: «La domanda non appare nella sua forma più netta fintanto che la fede è data per scontata nell'ambiente sociale in cui viviamo (sebbene in tutti i periodi storici eventi individuali e collettivi abbiano messo in questione questo stato di cose)».

e al coinvolgimento dei soggetti, nella condivisione di significati, pratiche e regole che aprono l'identità culturale ad approdi nuovi, imprevedibili e arricchenti. Allora, l'*acculturazione*, in virtù del suo carattere bipolare²⁵, indica nella cultura un confine da abitare, che esige dialogo e confronto. Solo attraverso questo esercizio dialogico che nasce dalla consapevolezza di una differenza culturale, è possibile partecipare attivamente alla costruzione della società. A questo livello, si comprende l'importanza dei *modelli culturali* che facilitano l'accesso all'esperienza e ne prescrivono i limiti e le potenzialità. Ed è sulla funzione dei modelli che le diverse letture entrano in contatto e in conflitto, soprattutto quando il punto di vista si innalza sui processi interpretativi non guidati da criteri che ne circoscrivono l'attendibilità. La molteplicità dei modelli culturali avverte della complessità della costruzione sociale e degli agenti che veicolano significati che contestualmente rendono possibile l'esistenza.

Su tale sfondo, la vocazione interculturale del cristianesimo non teme di interagire con la pluralità delle prospettive culturali, religiose, scientifiche, che, anzi, rappresentano un'opportunità inaggirabile perché il confronto sui modelli conoscitivi e sui valori comuni e universali possa aprire alla consapevolezza del limite di ogni sapere autoreferenziale. E uno dei compiti della riflessione teologica sta nell'indicare come la diversità dei modelli culturali e delle scienze umane sia la condizione per un dialogo che consenta la ridefinizione degli stessi²⁶. Proprio nel percorrere i sentieri di una interdisciplinarietà tra i saperi, emerge una questione di metodo importante: individuare il *come* della riflessione teologica nei suoi processi storici, nel senso di cogliere *modelli esplicativi* e *griglie di comprensione* per delinearne il senso complessivo, le costanti, ma anche le svolte conoscitive. In altre parole, si tratta di vedere in quale modo la teologia si inserisce nelle scansioni epocali, come contribuisce ai processi socio-culturali e in quale misura ne è influenzata. Tale scelta si basa sul fatto che i cammini della storia

²⁵ A DUPRONT, *L'acculturazione. Storia e scienze umane*, Einaudi, Torino 1966, 35, così la definisce: «L'acculturazione sarà il movimento di un individuo, di un gruppo, di una società, e anche di una cultura verso un'altra cultura; dunque un dialogo, un insegnamento, un confronto, una mescolanza, e più spesso una prova di forze. Due culture o due civiltà sono presenti. La loro interazione – tutto ciò che esprime il prefisso *ad* – è acculturazione».

²⁶ Scrive P. GISEL, *La teologia: identità ecclesiale e pertinenza pubblica*, EDB, Bologna 2009, 26: «Per ciò la teologia non può che iscriversi in un campo esplorato dalle varie scienze umane, ma lo farà non tanto giustapponendosi ad esse, aggiungendosi alla loro lista, quanto piuttosto in modo *trasversale*, in questo senso analogo alla filosofia; un modo che può essere detto specificamente *riflessivo*, passando attraverso la *problematizzazione*».

si snodano attraverso principi, scelte, valori che incidono sulla mentalità, sugli stili culturali, sulla vita quotidiana²⁷, fino a lasciare intravedere quali direzioni hanno assunto e che orizzonti hanno aperto. In questo quadro di riferimento, individuare quei luoghi decisivi che permettono di tematizzare il cambiamento dentro i sistemi culturali, di credenze, di valori, di bagaglio intellettuale, è un compito teologico affascinante, oltre che indispensabile. Esso consente al cristianesimo stesso di sperimentare l'esigenza di modificare il proprio approccio alle culture con le loro ipotesi esplicative, adottando, simultaneamente, schemi nuovi e arricchiti concettualmente, soprattutto quando tradizioni ormai stabilite sono divenute inadatte a dischiudere nuove vie e a riformulare il tessuto del pensare la fede. La nascita di un nuovo modello di comprensione dà avvio ad un mutamento di paradigma che non avviene per caso, ma si sviluppa in un complesso di fattori sociali, politici, religiosi, etici che alludono ad una crisi e richiamano ad una costante *ri*-traduzione del messaggio evangelico. La storia del cristianesimo attesta questi passaggi attraverso modelli interpretativi e metodi nuovi che cercano di dare un volto ad un'identità aperta, soprattutto in periodi transitori di incertezza.

«In teologia è per lo più la coscienza di una crisi crescente a costituire la situazione di partenza affinché si pervenga ad una trasformazione decisiva in certe concezioni di fondo, finora in vigore, e, infine, alla comparsa di un nuovo modello interpretativo o paradigma: là dove le regole e i metodi esistenti vengono meno, si è indotti alla ricerca di nuove regole e di nuovi metodi»²⁸.

4. Il percorso che il libro suggerisce, vuole essere un invito alla riscoperta del compito teologico in dialogo, un percorrere cammini che possono offrire una differente ermeneutica della realtà, dell'esistenza, del mondo²⁹. Per quanto si condivida tale istanza, non è un compito facile per la teologia, soprattutto perché viene costantemente sollecitato il suo statuto epistemologico, cioè il modo di conoscere non più assicurato da una visione unitaria e stabile dei processi conoscitivi. Se l'epistemologia indica il luogo dal quale ci collochiamo di fronte al mondo, lo sfondo su cui si pongono

²⁷ Cf. J. LE GOFF, *Le mentalità: una storia ambigua*, in J. LE GOFF – P. NORA (edd.), *Fare storia*, Einaudi, Torino 1982, 239-258.

²⁸ H. KÜNG, *Teologia in cammino. Un'autobiografia spirituale*, Mondadori, Milano 1987, 163.

²⁹ Scrive L.C. SUSIN, *Teologia: un'ermeneutica per un futuro comune*, in *Concilium* 52/2016, 77: «La teologia è un'ermeneutica dei modi di vivere e del mondo della vita, ermeneutica che parte dalla fede e dalla sua attuazione nel mondo, ospita il mondo e offre la sua tavola al mondo».

la percezione, l'ipotesi e il modo di conoscere, si comprende l'importanza di come il conoscere (e l'agire) sono un modo di dare forma alla realtà, e come questi vengono formulati in relazione alla prospettiva che la realtà lascia trapelare. La tensione tra ricerca di un paradigma in teologia e la complessità che le altre scienze pongono nella lettura della realtà³⁰, non è solo indicatore di una mutata visione della conoscenza, espressione di una complessità che può creare disagio. Attesta, piuttosto, il dato, cui dovrebbe corrispondere una mutata consapevolezza dell'enigmaticità del mondo, della natura, della storia, che non autorizza a scorciatoie interpretative e a modelli cognitivi ingenui nell'indicazione dei massimi sistemi³¹. La sfida della complessità invita ad un ascolto attento e critico nella costruzione del sapere, che nondimeno esige un metodo di lettura che possa (e sappia) muoversi sui *confini interdisciplinari*. Siamo coscienti che il confine è perturbante nella logica dell'approccio alla realtà, alle culture, alle prospettive etiche e religiose. Esso mostra nella prossimità una distanza, nella familiarità del territorio un'estraneità che non induce a classificazioni dualistiche a buon mercato. Ciò si traduce per la teologia nella capacità di abitare i confini del sapere, in un rinnovato compito di ripensamento della propria prospettiva ermeneutica e attraverso un'empatia conoscitiva con le scienze che aprono ad una migliore intelligenza del mondo, dell'uomo, dei processi culturali.

«Dal punto di vista teologico, bisogna dunque dire che le scienze “partecipano” alle capacità reali, sebbene spesso celate, dell'universo, delle tradizioni umane, delle collettività e degli individui di rigenerarsi e di trasformarsi. La teologia può rileggere la storia delle scienze come una “storia di apprendimento” attraverso *trial and error* [...]. Nulla di esteriore, in ogni caso nessuna trascendenza,

³⁰ Cf. G. BONACCORSO, *L'epistemologia della complessità e la teologia*, in *Rassegna di Teologia* 54 (2013) 61-95.

³¹ Mi sembrano importanti alcune annotazioni sul problema interdisciplinare avanzate da É. AMADO LEVY-VALENSI, *Le vie e i rischi della psicoanalisi*, Cittadella, Assisi 1976, 348-361. Ogni relazione interdisciplinare esige un confronto tra i presupposti scientifici propri ad ogni disciplina, in mancanza del quale l'epiteto scientifico si tramuta in un trucco polemico che tende a emarginare la tesi contraria o differente. Ciò non minimizza la difficoltà di un dialogo effettivo, ma segnala l'eventuale caduta in atteggiamenti dogmatici. Di contro, un atteggiamento interdisciplinare invita a «ricodificare i sistemi di linguaggio, gli insiemi concettuali, operativi all'interno di ogni disciplina, e che si trovano spesso a confermare, senza ricoprirli, altri sistemi all'interno di altre discipline. Si urta contro ciò che i logici indicano come problemi di comprensione e di estensione del concetto. A volte, la stessa parola indica delle cose esattamente, o almeno parzialmente, differenti, quando si passa da un sistema all'altro; altre volte invece, con parole differenti si abbozzano notevoli e istruttive convergenze» (350).

viene a intaccare l'autonomia di questo processo; e se vi partecipano dei credenti, è in nome del "puro interesse della ragione", come diceva Kant³².

È questa l'intenzionalità che guida il nostro percorso: esercitare il dialogo interdisciplinare come lo spazio più congruo all'importanza e delicatezza di una riflessione appassionata su quanto concerne la condizione umana, la sua instancabile ricerca di senso, la fatica di individuare un orientamento nella complessità socio-culturale, consapevole che *il magistero della realtà* chiede continue sensibilità interpretative e un pensare che non sia ammalitato ideologicamente da letture univoche. Per questo, l'architettura del testo è costruita attorno a tre nuclei.

I primi due capitoli cercano di motivare il dinamismo epistemologico che deve animare la teologia, nella ricerca di possibili paradigmi che sappiano attraversare quegli snodi centrali al fine di riscrivere la proposta teoretica ed etica del cristianesimo. È, in fondo, l'eredità che la teologia del Novecento ci ha lasciato e che la svolta conciliare ha configurato come un diverso *stile* del teologo: intercettare nei contesti culturali quei processi di senso e di verità che collaborano alla costruzione di un mondo diverso e ai quali la specifica prospettiva teologica deve apportare la sua interpretazione nell'interesse dell'umanità. Il compito teologico di rappresentare il tempo della memoria di Dio per l'umanità e di inscrivere creativamente nella storia la sua pertinenza e affidabilità, esige un dialogo franco con gli sviluppi conoscitivi e culturali della ricerca umana, per condividere successi, attese, ma anche limiti che richiedono un'onesta riserva critica³³. Ciò che appare ad un primo sguardo è il convenire delle scienze su una più equilibrata relazione tra soggetto e oggetto, superando l'illusione moderna di un dualismo che ha sovraccaricato l'aspetto soggettivo della conoscenza. L'ipotesi di un accesso conoscitivo semplice alla realtà del mondo, della cultura, della storia che non ammette soluzioni multiple e condivise, ha smontato la presunzione di poter offrire formulazioni conoscitive e pratiche indipendenti dal contesto (le condizioni al contorno), senza tener presenti i confini della realtà che

³² C. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità* 1, EDB, Bologna 2009, 426.

³³ Scrive A. JÄGER, *Il coraggio di fare teologia*, Marietti, Genova 1992, 57: «Il pensiero teologico non è un punto fermo od uno spazio definito, ma, al contrario, un cammino. Ancora più metaforicamente: in mezzo al groviglio del vivere, la teologia è sulla strada del vicino, intricato sentiero che, in gran parte impenetrabile, si trova fra Dio e l'uomo. Attraverso il sottobosco teologico e meno teologico risplende la radura e la vicinanza di Dio. L'attività teologica sotto questa luce rimane affascinata dal ripulire il sottobosco affinché la luce della radura diventi sempre più luminosa».

resiste al mondo inesorabile delle idee. È vero che la tentazione di considerare alcuni saperi più importanti e decisivi di altri ricorre spesso nella storia, con uno scambio sulla scena dei protagonisti che si alternano in virtù dell'enfasi del momento. È accaduto per la teologia, la filosofia, l'antropologia culturale, la psicoanalisi, il diritto, la sociologia, fino a giungere alla ribalta delle scienze cognitive. Tuttavia, la collaborazione tra i diversi ambiti delle scienze appare più di un gesto di cortesia: è un'esigenza epistemologica che permette di osservare la realtà da prospettive differenti, con l'esito inatteso di poter cogliere aspetti che si pensavano di poter conoscere bene.

Per questo, un'attenzione particolare (capitoli terzo e quarto) è stata riservata al fascinoso percorso delle neuroscienze e alla sorprendente vitalità del pluralismo religioso, che invitano a riapprendere a interrogare l'identità umana, cercando di evitare l'isolamento disciplinare delle scienze. Da un lato, le neuroscienze e l'insieme delle scienze cognitive indicano la necessità di comprendere la vita umana entro un percorso evolutivo in cui il biologico si accompagna al culturale, il naturale allo psichico, sempre più convinti che l'uomo costituisce un mistero inesauribile, legato al mistero della vita e del cosmo che porta in se stesso. Entro questa interazione sistemica in cui le posizioni confliggono, ammonendo della fragilità di letture che preferiscono ottiche riduzioniste, vanno riletti l'avventura dell'esperienza religiosa e lo specifico della grammatica cristiana del credere che non sono indifferenti ai processi di individuazione dell'uomo. Dall'altro, la stagione aperta dalla pluralità delle tradizioni religiose, costituisce un'occasione importante per rimettere a tema sia l'autocomprensione del cristianesimo e delle sue categorie interpretative, sia il dialogo interreligioso come spazio di incontro e verifica di una verità e di un senso dischiuso dalle stesse religioni e bisognoso di interpretazione. Anche se una tale operazione non è semplice, perché incide sullo statuto delle religioni e richiede sempre più la necessità di delineare un metodo di lettura. L'indugiare su questi aspetti ci è parso importante, nel desiderio di comprendere quali ricadute hanno sulla proposta cristiana, sulla sua ermeneutica del credere, ipotizzando, al tempo stesso, che il cristianesimo configura in modo singolare l'esperienza religiosa, culturale ed etica, là dove indica nella singolarità di Gesù Cristo un punto critico nella simbolica del religioso, in grado di capovolgerne le rappresentazioni di un certo immaginario.

Ad aprire gli ultimi due capitoli, v'è un tentativo di riflettere sulla portata che la spiritualità (assieme alla riscoperta della ritualità) ha per i cammini della contemporaneità, a rimarcare ancora una volta i paradossi della secolarizzazione e a evidenziare come la spiritualità sia un aspetto universale

della condizione umana. Non c'è alcun dubbio che essa rappresenti uno dei segni dei tempi più indicativi, non solo perché attesta un'inaspettata consapevolezza di un bisogno ritenuto, forse, marginale per l'uomo diventato adulto, ma anche perché sembra contemperare l'apporto delle conoscenze scientifiche con quelle della religione, anche quando prospetta un itinerario slegato da forme istituzionalizzate del religioso. Il desiderio di armonia e relazione con il mistero che la realtà segnala, si coniuga con una concezione più ampia e articolata del sistema umano, quasi a delinearne quella che G. Bateson chiama *saggezza sistemica* nella quale l'epistemologia del sacro, espressa nella spiritualità e nel rito, può condurre ad una differente prospettiva antropologica. In questo quadro di riferimento, la spiritualità cristiana e la ritualità liturgica costituiscono una possibile ermeneutica dell'umano, tessuto dalla fondamentale relazionalità con Dio, con se stesso, con gli altri, con l'universo. Ma tale ermeneutica avanza l'ipotesi che l'esperienza cristiana possa offrire categorie teoretiche che aiutano all'interrogazione fondamentale circa la verità del nostro essere nella storia, nella quale la verità non è nella presenza immediata del dato, della realtà, ma nel suo costante rinvio all'accoglienza di un dono che diventa progetto.

Forse, come l'ultimo capitolo evoca, il cristianesimo si pone nella storia della ricerca come un'insolita apertura ad un ripensamento della realtà e del mondo, richiamando ad un pensiero dell'origine che interrompe un certo oblio che la storia esperisce nei percorsi della libertà. Richiamare l'originario per il cristianesimo vuol dire indicare una provenienza che alimenta l'elaborazione di un pensiero che lotti contro l'identico ritorno dell'uguale, che urti l'indifferenza dei tempi, delle etiche, delle politiche: esso richiama ad un'esperienza di interruzione e di crisi di una tendenza gnostica che tende a relativizzare e destoricizzare la comprensione della verità e la libertà della relazione con essa. Potrebbe risiedere in questo compito la particolare universalità del pensare cristiano; e la questione provocatoria di una filosofia "cristiana" può riaprire lo scandalo teoretico di un evento, quello di Gesù di Nazaret, che incalza il pensare nella forma di un principio e di un orizzonte inatteso e liberante.

In definitiva, il cristianesimo può aiutare ogni donna e uomo ad abitare diversamente la storia, se si pone al servizio di un senso e di una verità che non si riducono alla superficie dell'evidenza. Esso mette in cammino verso una Differenza che può generare un pensare aperto, critico, progettuale, in grado di lasciar intravedere il valore di un'esperienza, quella cristiana, che iscrive l'Altro nella fatica dei giorni. Qui sta la novità da cogliere: nell'avvento di un inedito i cui sentieri interrotti segnalano una nostalgia; anzi

la nostalgia del totalmente Altro, del Dio di Gesù Cristo che continua ad alimentarne l'attesa e il desiderio. Forse, per questo, come affermava M. Horkheimer, la teologia esprime una speranza resistente a qualsiasi evaporazione del senso, là dove essa significa: «la coscienza che il mondo è fenomeno, che non è la verità assoluta, la quale solo è la realtà ultima. La teologia è – devo esprimermi con molta cautela – la speranza che, nonostante questa ingiustizia, che caratterizza il mondo, non possa avvenire che l'ingiustizia possa essere l'ultima parola»³⁴.

³⁴ M. HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente Altro*, Queriniana, Brescia 1982³, 74s.