



Evangelizzare in un mondo che cambia

di Sergio Lanza*



A. Cultura della mobilità e intelligenza della fede

In una stagione – la nostra – decisamente marcata da questa cruciale questione, che Tillich acutamente rilevava già all’inizio degli anni Sessanta (si tratta infatti delle lezioni tenute nel 1962 e pubblicate postume), la pastorale “ordinaria” (come viene abitualmente e difensivamente definita) fatica ancora a ristrutturare il proprio immaginario, cioè la propria ottica e impostazione di fondo, oltre i confini dell’accompagnamento dei “vicini”. I “lontani” sono oggetto di rammarico, querimonia, nostalgia del bel tempo andato; o di iniziative sporadiche, lodevoli ma frammentarie, che non riescono a rientrare il paradigma di riferimento l’asse portante dell’azione ecclesiale. Manca una pastorale strutturata e organica di prima evangelizzazione, soprattutto per quell’aspetto che possiamo chiamare non impropriamente *apertura*.

La questione è posta in tutta la sua radicalità: «Il messaggio cristiano (specialmente la predicazione cristiana) è ancora rilevante per le persone del nostro tempo? E se non lo è, qual è la causa? E ciò si riflette sul messaggio del cristianesimo stesso?».¹

Il nostro tempo registra, come è ben noto, modificazioni rapide e radicali. Il rischio è di rincorrerle affannosamente, cercando di fronteggiare, in un affaticato e posticcio adat-

* Sergio Lanza, Roma, docente di teologia pastorale, Pontificia Università Lateranense – Istituto di Pastorale “Redemptor hominis”.

¹ P. TILlich, *L’irrelevanza e la rilevanza del messaggio cristiano per l’umanità oggi*, Brescia 1998, 31.

tamento, i segni di disaffezione nei confronti della fede cristiana e della vita di Chiesa. Adattamento è riscontrabile sul piano dei valori, degli stili di vita, delle prassi pastorali medesime. Per lo più, avviene in modo sotterraneo e quasi insensibile.

Bisogna evitare, da un lato, quella ostentazione di continuo (le cose non sono poi tanto diverse da ieri... la nostra gente continua ad essere largamente praticante...) che agisce da placebo sulla pastorale, la quale vi si accoccola, consolata della "tenuta" della religiosità degli italiani. Ma con altrettanta fermezza, dall'altro la rassegnazione pessimistica dei profeti di sventura. Al contrario, una forte speranza, non esaltata da facili entusiasmi, ma nemmeno ripiegata in visioni pessimistiche, nello spirito genuino della stagione conciliare: «Fu merito di Giovanni XXIII – ricorda il Papa – non solo l'aver indetto in Concilio, ma anche l'avergli dato il *tono della speranza*, prendendo le distanze dai "profeti di sventura", e confermando la propria indomita fiducia nell'azione di Dio».² Senza ripiegamenti di autocolpevolizzazione, nella consapevolezza che, spesso, ciò che viene lamentato come "diminuzione della fede" è prima di tutto (anche se non solo) un venir meno dell'ambiente sociale che faceva da supporto alla pratica della fede, favorendo il costituirsi di una visione di vita corrispondente.

Da una visione statica non si passa così a una mobilità esodale, ma, piuttosto, a un vagare smarrito e incerto. Negli anni recenti si dilata la sensazione che la *mobilità* sia sempre più colpita da quel senso di inutilità e inconclusione che è proprio del vagare senza meta. Un tratto che contraddistingue il declino della modernità illuministica (post-moderno). Soprattutto il mondo letterario sembra aver colto questo fenomeno con intuizione anticipatrice. Basti pensare a Pirandello, a Ionesco, a Unamuno, o, prima ancora, a Giacomo Leopardi. Una condizione di pastore errante, di viandante smarrito con il suo inutile bagaglio,³ con la

² GIOVANNI PAOLO II, *Angelus*, 15 ottobre 1995, alla vigilia del XVII anniversario della elezione al Pontificato, 1.

³ J. ANOUHILH, *Le voyageur sans bagages*, Paris 1942.

sua inutile tenda, che non sa dove piantare.⁴ Uomo senza qualità,⁵ consegna la propria sopravvivenza psicologica agli oggetti che lo definiscono.

Il tempo che noi viviamo, e che – aggirando una querelle terminologica non del tutto sopita⁶ – mi piace chiamare *stagione della modernità declinante*, appare tempo di complessità manifesta e incerta, segnato com'è, da un lato, dalla sottolineata marginalizzazione del fatto cristiano, e, dall'altro, da una diffusa attenzione e simpatia per la dimensione religiosa. Una situazione inedita, un intreccio inusitato e a prima vista paradossale, che potremmo definire – con ossimoro efficace – *a-teismo religioso*. Paradosso solo apparente, tuttavia, se si considera che l'una e l'altra polarità proliferano dal ceppo del pensiero debole, versione morbida e insidiosa di quella venatura nichilista che, inoculata dal grido folle e sinistramente profetico della morte di Dio, marca come tratto saliente la cultura contemporanea.

Il fenomeno della privatizzazione della religione, del resto già ampiamente annunciato,⁷ si associa a un depotenziamento della stessa: non più solo incapacità della religione di influenzare l'agire sociale (i processi sociali si defini-

⁴ M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, Leumann (Torino) 1983, 35: «Io distinguo nella storia del pensiero umano le epoche in cui l'uomo possiede una sua dimora (*Epochen der Behaustheit*) dalle epoche in cui egli ne è senza (*Hauslosigkeit*). Nelle prime, l'uomo abita nel mondo come se abitasse in una casa, nelle altre, egli è come se visse in aperta campagna e non possedesse neppure i quattro picchetti per innalzare una tenda».

⁵ Cf R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, Torino 1972.

⁶ La denominazione "post-moderno", "postmodernità" ecc. è tuttora oggetto di discussione tra gli specialisti.

⁷ Cf p.e. M. WEBER, *La scienza come professione*, Milano 1997 [München/Leipzig 1919], 129: «Fa parte del destino del nostro tempo [*Es ist das Schicksal unserer Zeit*], con la sua peculiare razionalizzazione e intellettualizzazione, e soprattutto col suo disincantamento del mondo, che proprio i più alti e sublimi valori si siano ritirati dalla sfera pubblica per rifugiarsi vuoi nel regno extramondano della vita mistica, vuoi nel senso di fratellanza proprio dei rapporti interpersonali diretti [*unmittelbarer Beziehungen der einzelnen zueinander*]. Non è per caso che la nostra arte più alta sia intima e non monumentale, né è per caso che oggi solo nelle comunità più ristrette, nei rapporti da uomo a uomo, in un *pianissimo* pulsino qualcosa di indefinibile che corrisponde allo spirito profetico che, sotto forma di un fuoco impetuoso, attraversava e rinsaldava un tempo le grandi comunità».

scono ormai nell'orizzonte della razionalità strumentale), ma anche continua oscillazione nella determinazione personale dei riferimenti e degli orizzonti di senso. Percepriamo con chiarezza i segni di *una sorta di rimozione culturale del problema di Dio*; con le conseguenze di spaesamento esistenziale che vi si accompagnano; dall'altro, l'insidia serpeggiante del pensiero.

Il fatto che questo fenomeno – alienazione culturale – tenda oggi ad aggredire non solo la fede e la Chiesa, ma, più trasversalmente, tutte le realtà istituzionali storiche non è di grande consolazione, né può indurre a un attendismo rassegnato.

Non per questo deve esser sottoscritta «l'idea – centrale nella costituzione stessa della sociologia della religioni e della sociologia in genere – secondo la quale esiste un'incompatibilità fondamentale tra la religione e la modernità».⁸

È necessario piuttosto che, confrontandosi con la modernità (classica e ultima), il pensiero teologico e l'azione ecclesiale sappiano uscire dalla falsa alternativa tra la logica del rifiuto e quella dell'adattamento. I rischi di quest'ultima, spesso messi in risalto,⁹ non sono certo maggiori della incapacità di collocarsi – con simpatia critica – dentro la temperie culturale del proprio tempo: «Una fede che non diventa cultura è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta».¹⁰

⁸ D. HERVIEU-LEGER, *Verso un nuovo cristianesimo? Introduzione alla sociologia del cristianesimo occidentale*, Brescia 1989, 165.

⁹ Cf il teologo anglicano W.R. INGE: «Colui che desidera sposare lo spirito del tempo si ritrova presto vedovo» (citato in P.L. BERGER, *Una gloria remota: avere fede nell'epoca del pluralismo*, Mulino, Bologna 1994, 16s).

¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al Congresso nazionale del movimento ecclesiale di impegno culturale*, 16 gennaio 1982, 2; Lo richiamava con lungimiranza già negli anni '50 J. Moltmann: «la nostra situazione potrebbe oggi essere definita da una altrettanto pericolosa "perdita dell'orizzonte", dell'orizzonte della realtà secolare, storica, spirituale... Che l'annuncio della rivelazione sia irrelato alla realtà secolare è oggi spaventosamente manifesto. E tuttavia non v'è centro senza orizzonte, non c'è centro senza circonferenza, e – parlando concretamente – non c'è Cristo senza la sua regale signoria secolare e corporale» (J. MOLTSMANN, *Die Wirklichkeit der Welt und Gottes konkretes Gebot nach Dietrich Bonhöffer*, in *Die mündige Welt* III, 43).

L'incontestabile fallimento della "profezia" della secolarizzazione – nella sua versione sia sociologica che teologica – non ri-stabilisce la situazione di omogeneità precedente di stampo cristiano, né apre a una ripresa di adesione alla parola del Vangelo e alla comunità ecclesiale. Trasforma piuttosto il disincanto annunciato in smarrimento disilluso, per l'evidente incapacità della ragione strumentale di far fronte alla persistente domanda di senso.

Di fronte al "silenzio" di Dio nell'atmosfera predominante in cui vive l'uomo moderno, il cristiano si trova *posto radicalmente in questione*: o si lascia egli stesso comprimere dall'orizzonte a-metafisico, e si incammina sui sentieri della teologia della morte di Dio, di una pseudosapienza, cioè, che pretende di proporsi all'uomo come religione atea, dove non si parla più di Dio ma del divino, dell'energia spirituale dell'universo... (ciò avviene di fatto per quei cristiani che ritengono ingenuamente compatibile la loro fede con le forme della "nuova religiosità diffusa"); oppure, con fedeltà coraggiosa, si fa carico dell'impegno di percorrere il sentiero faticoso della ricerca di Dio, per sostanziare la propria decisione di fede e saper offrire agli uomini di questo nostro tempo (cf 1Pt 3,15) nuove aperture, in cui l'orizzonte si schiude alla trascendenza.

Fattore cruciale è senza dubbio la sindrome diffusa che congiunge una *concezione avaloriale della libertà* con la convinzione, conclamata o strisciante, della irraggiungibilità della verità: la società moderna sembra poter fare a meno di una cultura in cui fattori normativi e condivisi facciano da riferimento e in qualche modo da humus alla costruzione della società. Su questo terreno, il seme della parola disseca e muore. È terra refrattaria, scettica e disillusa, permeabile soltanto, per evidente paradosso, alla religiosità emozionale, meglio se di sapore esotico.¹¹ Mentre sfumano i contorni del volto di Dio e la religiosità si configura sem-

¹¹ Forse perché esse provengono – sia pure in maniera perlopiù spuria e artefatta – da contesti culturali in cui è assente il concetto di persona come soggetto individuo, proprio dell'occidente cristiano; allora, paradossalmente, l'ipertrofia del soggetto, tipica della modernità declinante, si incontra con la sua estraniamento, tipica dell'oriente.

pre più come esperienza intramondana del divino, la proposta cristiana rischia di essere fatalmente posta a lato come bagaglio desueto; o di sopravvivere, adattandosi alle richieste di mercato, e praticamente appiattendosi su due registri: quello della fornitura dei servizi socioreligiosi (sacramenti sociali, assistenza, volontariato); e quello di una religiosità pseudopopolare, emozionale e sganciata da ogni riferimento significativo al Vangelo e all'opera di salvezza del Signore Gesù.

La prospettiva cristiana non si sovrappone (tantomeno si contrappone, in un fideismo che è la caricatura della vera fede) a questa esigenza radicale di ricerca. Al contrario. La fede cristiana non si limita a generiche affermazioni di carattere "religioso", ma propone un'immagine di Dio ben caratterizzata e specifica; una visione del mondo e della vita determinata; una promessa, infine, unica e (umaneamente) im-pensabile di salvezza ("credo la risurrezione dei morti e la vita del mondo che verrà"). Si impone, allora, il massimo impegno di approfondimento critico. Si comprende, perciò, come l'esigenza di "stare dentro" la modernità non è abile tatticismo, ma esigenza interna alla fede: riveste carattere teologale. Stare dentro, in prospettiva e in stile di incarnazione.¹²

Non basta di fronte a questo ribadire i "valori" in forma declamatoria. Né fare appello alla sfera dei sentimenti. È necessario riaprire culturalmente – cioè nell'immaginario collettivo, nell'apprezzamento accademico e nella qualità pastorale delle comunità sul territorio – i sentieri della ricerca.

La parola della fede può essere accolta e suscitare risposta di adesione solo se l'uomo di oggi, abbandonata la presunzione della ragione pragmatica e l'abdicazione del pensiero debole, si fa di nuovo – coraggiosamente e umilmente – *cercatore di Verità*. Il cristiano testimonia la verità che ha ricevuto, e se ne fa, parimenti, ricercatore appassionato. Sa che essa è dono, non conquista; e che, tuttavia, solo

¹² Cf C. Card. RUINI, *Per un progetto culturale orientato in senso cristiano*, Casale Monferrato (AL), 1996, 20.

cercandola si può riconoscerla. La questione della Verità e dell'Assoluto – la questione di Dio – non è una investigazione astratta, avulsa dalla realtà del quotidiano; ma *la domanda cruciale*, da cui dipende radicalmente la scoperta del senso (o del non senso) del mondo e della vita: della propria vita personale.

La domanda di salvezza, unica e identica nel profondo del cuore dell'uomo, viene posta e percepita con modalità diverse secondo la diversità della situazioni (dimensione culturale). Ad essa non viene rivolto un annuncio indifferenziato, ma *un annuncio culturalmente determinato*.¹³ Secondo la dottrina cattolica, la fede non è un puro paradosso: solo in quanto atto intellettualmente ragionevole essa è degna di Dio e dell'uomo: «la fede, dunque, non teme la ragione, ma la ricerca e in essa confida».¹⁴

L'uomo di oggi trova intellettualmente percorribile la proposta di fede (che egli lo sappia – come a volte l'intellettuale riflessivo – o che non lo sappia – come l'uomo della strada – poco importa) solo se essa trova quadro di riferimento cosmologico e storico adeguato. Se, cioè, le idee portanti di Dio creatore e salvatore trovano riscontro nella possibilità di senso dell'universo creato e nella vicenda degli uomini. Ciò comporta non solo capacità argomentative di stampo apologetico, ma una vera e propria capacità di ripensamento globale delle coordinate culturali nelle quali la fede è chiamata ad esprimersi.

Qui è posto un nodo primario dell'impegno culturale dei cristiani. È compito prioritario sfatare l'immagine, per la verità ignorante e grossolana, di una fede sprovveduta sotto il profilo della investigazione razionale. Nel nostro tempo, i cristiani sono chiamati a rendere testimonianza della dignità della ragione umana, delle sue esigenze e del-

¹³ Cf GIOVANNI PAOLO II, Esortazione postsinodale *Ecclesia in America*, 47: «È necessaria un'azione pastorale che raggiunga i giovani nei loro vari ambienti: nei collegi, nelle università, nel mondo del lavoro, negli ambienti rurali...»; *Ecclesia in Africa*, 21: «la questione principale che la Chiesa in Africa deve affrontare consiste nel descrivere con tutta la chiarezza possibile ciò che essa è e ciò che deve realizzare in pienezza, perché il suo messaggio sia pertinente e credibile».

¹⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 43.

la sua capacità di ricercare e conoscere la realtà, oltre lo scetticismo epistemologico, le riduzioni ideologiche del razionalismo unidimensionale e le derive nichiliste del pensiero debole: «Se la fede cristiana è una *fides quaerens intellectum*, l'intelletto umano è un *intellectus quaerens fidem*, un intelletto che per ritrovare la retta fiducia in se stesso deve aprirsi fiducioso a una verità più grande di se stesso. Questa verità fatta umana, e quindi non più estranea ad ogni vero umanesimo, è Gesù, il Cristo, la Parola della vita eterna».¹⁵

È necessario, perciò, che non sia eliso – né eluso – il riferimento originario della ragione umana alla verità. Al porre, cioè, quelle domande fondamentali e insopprimibili che caratterizzano l'autocoscienza riflessiva dell'uomo e aprono l'orizzonte del conoscere alla impresa metafisica: «L'uomo, infatti, avrà sempre desiderio di sapere almeno confusamente, quale sia il significato della sua vita, del suo lavoro, della sua morte... ma soltanto Dio, che ha creato l'uomo a sua immagine, e che lo ha redento dal peccato, può offrire a tali problemi una risposta pienamente adeguata e ciò per mezzo della rivelazione compiuta nel Cristo, Figlio suo, fatto uomo. Chiunque segue Cristo, l'uomo perfetto, si fa lui pure più uomo».¹⁶

Solo questa coltivazione rende capaci di un dialogo nella verità: è necessario tornare alla passione per la verità: «Il nucleo generatore di ogni autentica cultura è costituito dal suo approccio al mistero di Dio... È a partire da qui che si deve costruire una nuova cultura».¹⁷ L'alternativa, che popola l'habitat culturale del nostro tempo in molteplici modulazioni, è di fatto irrimediabilmente nichilista. Questa – e non semplicemente l'ateismo – è la sfida epocale che la cultura contemporanea lancia alla proposta della fede cristiana. È in gioco, come si vede, non solo questa o quella verità della fede, ma la sua stessa plausibilità. Ciò che spesso è stato interpretato come indifferenza religiosa è in real-

¹⁵ GIOVANNI PAOLO II, 18.04.1982, all'Università di Bologna.

¹⁶ *Gaudium et spes*, 41.

¹⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Convegno ecclesiale di Palermo*, n. 4.

tà una precisa (anche se non necessariamente consapevole e riflettuta) scelta nichilista.

In questo quadro riceve tutta la sua consistenza l'elaborazione attenta e competente della teologia argomentativa: «È urgente, in questo nostro tempo, riscoprire e ripetere al mondo le "ragioni del credere". Abolire e mettere al bando ogni sana apologetica è rendere un cattivo servizio alla causa della evangelizzazione».¹⁸ La cultura moderna tende a confinare la religione fuori dei circuiti della razionalità: nella misura in cui le scienze empiriche monopolizzano i territori della razionalità, non sembra nemmeno esserci spazio per le ragioni del credere.

Ciò non provoca nessun irrigidimento ideologico, ma rimane nello spessore veritativo dialogico proprio della fede: «Ambedue le cose, essere e divenire, appartengono a pari diritto all'intera immagine della verità. La sua essenza dialogica non è qualcosa che debba venire superato alla fine a favore di un possesso tranquillo. Il dialogico forma piuttosto la perenne, anzi sempre autosuperantesi, vitalità nell'essenza della verità. Una concezione della verità eterna, a cui mancasse questa vitalità che di continuo divampa, sgorga, avanza, non sarebbe che una distorsione e una falsificazione».¹⁹

La fede, certo, è anzitutto dono di Dio e rischiaramento dello Spirito; ma non per questo essa cessa di rivendicare con dignità e con rigore la qualità razionale dei propri asseriti e dei propri processi. *Il sapere della fede ha carattere di dignità culturale qualificata*. Tuttavia, essa è sottoposta a progressiva *marginalità culturale*. Al tentativo di spingere la realtà religiosa ai margini del dibattito culturale, corrisponde la sua legittimazione come fatto privato e solo come fatto privato. La religione non costituisce più il vincolo sociale tra i cittadini.²⁰ Tale vincolo è piuttosto cercato in un consenso intersoggettivo, cui le istituzioni "democratici-

¹⁸ G. DANNEELS, *Secolarizzazione ed evangelizzazione oggi in Europa*, in «Il Regno Documenti» 30 (1985) 578-586 [qui 584].

¹⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Verità del mondo*, Teologica 1, Milano 1987 (Einsiedeln 1985), 174.

²⁰ Cf J. SCHASCHING, *Secolarizzazione ed evangelizzazione: riflessioni socio-logiche e prospettive*, in «Il Regno Documenti» 30 (1985) 587-589.

che” forniscono plausibilità e legittimazione formale. Questo processo ha radici lontane; e a lungo si è consumato nei santuari della cultura (dotta), da cui la fede cristiana soffre un ostracismo secolare. Dalla società delle relazioni alla società dei bisogni. Dall’antica agorà delle voci e dei volti (incontri) non si è sviluppato il perfezionamento della comunione, ma la declinazione del mercato delle transazioni interessate e del calcolo del tornaconto.

Una delle caratterizzazioni più rilevanti della cultura occidentale moderna è costituita senza dubbio dalla *razionalità scientifica*: espansione e penetrazione delle scienze empiriche, gigantesca diffusione delle tecnologie; diversa metodologia del conoscere (approccio empirico, verificabilità...) diversa intenzionalità dell’azione (non solo scoperta e osservazione, ma trasformazione del mondo...). Ciò influisce sensibilmente sul rapporto dell’uomo con il cosmo, con la società, con la trazione storica (valori, simboli, interpretazioni, progetti). Entro questo orizzonte, l’annuncio biblico appare facilmente mitologico;²¹ e, in ogni caso, risulta difficile muoversi in ambiti conoscitivi dove il metodo empirico-critico non ha cittadinanza (simbolo, trascendente..., sia pure con singolari contraddizioni). Le uniche realtà “sicure” (anche se provvisorie) sono quelle raggiunte dalle scienze. Diminuisce il rapporto dell’uomo con la sua storia, diminuisce il ruolo delle età adulte e anziane della vita. Del resto, il carattere non definitivo e a volte incerto delle conquiste scientifiche non conduce a pensare che “oltre” ci sia il “mistero”, ma solo ad assumere come costante epistemologica un atteggiamento di provvisorietà e mobilità.

Il progresso delle scienze ha reso acuto il nostro sguardo sull’universo, ha affinato le nostre capacità di spiegarne i fenomeni, ha ingigantito la nostra capacità di dominarlo (e di distruggerlo); il cuore stesso della costituzione biologica dell’essere umano viene in qualche modo raggiunto (e minacciato: ingegneria genetica). Tutto ciò aiuta a risolvere

²¹ La rivoluzione cosmologica delle scienze toglie a Dio la sua dimora: quella che i cieli cantano, non più la sua gloria, ma l’emozione poetica soffusa di un momento.

molti problemi; molti altri, di ordine scientifico, ma soprattutto etico e morale, ne crea. Ma, in ogni caso, lascia fondamentalmente impregiudicata la domanda cruciale sull'origine, il significato, la destinazione della realtà. Né sa dare migliore risposta alle questioni che da sempre la accompagnano (in primo luogo, la questione del male, fisico e morale).

Il *sapere della fede illumina la ricerca dell'uomo*: la interpreta umanizzandola, la integra in un progetto trasparente, unitario e costruttore di vita, strappandola alla tentazione del pensiero calcolatore, che strumentalizza il sapere e fa delle scoperte scientifiche mezzi di potere e di asservimento dell'uomo; la orienta e la fa capace di discernimento, in merito alle questioni che toccano il senso, il valore e l'integrità della vita.

È necessario entrare con profonda sintonia nella mentalità dell'interlocutore: mi sono fatto tutto a tutti... E – non vi è alcun dubbio sulla bocca di Paolo – ciò non può significare adattamento posticcio e camaleontico del messaggio.

Atteggiamento, anche, come stile pastorale. Quello cioè che non attende, ponendosi al centro (il paradigma dei cerchi concentrici!), ma cerca la parrocchia «al di fuori di se stessa» (Giovanni Paolo II ai Parroci di Roma, Quaresima 1986). Che non attende la richiesta delle «prestazioni sacramentali» per incontrare le persone, magari con quel tono di velato rimprovero (in alcuni casi nemmeno tanto velato) che dice «ma non vi ho mai visto prima: dovevate aspettare solo adesso a farvi vivi?». Che non fa partire – per stare a un esempio concreto – la pastorale familiare dall'incontro prebattesimale (dove l'approccio, compromesso in partenza, non sarà di apertura, ma di risposta a una precisa richiesta di prestazione d'opera), ma stabilisce modalità in cui la cura del pastore e della comunità mostrano un interesse per le persone e non si lasciano vincere da quella piegatura autoreferenziale, dove è più importante il libro dei battesimi...

Apertura, ancora, come capacità di inculturazione del messaggio e dei suoi linguaggi. Che non significa in alcun modo adattamento: la facile modernizzazione deforma e banalizza; ma non scambia nemmeno la fedeltà con la ripetizione: l'atteggiamento tradizionalistico nei confronti della

tradizione impedisce di andare in cerca del significato vivente del messaggio.

È necessario rendersi conto che le trasformazioni culturali del nostro tempo hanno rapidamente messo in scacco la capacità comunicativa del messaggio cristiano. Non è questione soltanto di parole (facili invece che difficili, usuali invece che gergali...). Si tratta di un universo mentale, cioè dei codici culturali, diventati estranei. Un esempio, per semplificare. Prendiamo l'espressione "precetto festivo". Tutti comprendono il senso delle singole parole e anche dell'espressione letterale. Ma un giovane (e anche molti dei meno giovani) non ne comprendono il significato, il senso vitale. Ciò che fino a pochi decenni fa rappresentava un assoluto caposaldo (quante volte ho udito in confessione accusarsi di aver perso messa per malattia, o simile), è diventato un non-senso. Apertura significa ripristinare codici culturali e linguistici capaci di parlare alla mente e al cuore dell'uomo d'oggi. E non sono certo le scorciatoie di coloritura psicosociale o emozionale a presentare vie adeguate di soluzione. Apertura significa saper cogliere nella configurazione reale dell'interlocutore i varchi e le attese, perché possa riconoscere in Gesù la vera (l'unica) speranza per l'uomo, la piena verità della vita.

Il *progetto culturale* non va colto anzitutto nella chiave di un affannoso recupero delle posizioni perdute, ma nella dinamica della profezia cristiana, cui fa riscontro la responsabilità della costruzione della società: una responsabilità scritta nel codice genetico stesso della Chiesa, che è «in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano».²²

L'antico sedimento della evangelizzazione missionaria – lasciato ai margini della pastorale quotidiana in tempi di cristianità omogenea (o creduta tale) – è chiamato a nuova vitalità dalle condizioni concrete che oggi presenta il vissuto ecclesiale. Da qui nasce il progetto culturale: «la preoccupazione di fondo che ha portato a formularlo è quella per la "situazione della fede" in un popolo come quello ita-

²² *Lumen gentium*, 1.

liano». ²³ Il progetto culturale non è una “esposizione” avventurosa della Chiesa in ambito profano; sorge, al contrario, da una intensificazione della vita spirituale: «il primo impegno cui siamo chiamati è una rinnovata esperienza del mistero di Cristo». ²⁴ E ciò proprio di fronte alle sfide del tempo presente. L’elaborazione e l’attuazione di un progetto culturale non emigra dalla città di Dio, ma comporta una più profonda concentrazione sulle ragioni profonde della vita di fede: «...solo se ritroveremo “un rinnovato stupore di fede” [Giovanni Paolo II, TMA 32] davanti alla carità di Dio rivelata in Gesù Cristo, se sapremo unire una convinzione consapevole e motivata a una coraggiosa testimonianza di vita. La comunicazione appassionata e il coinvolgimento personale rimangono, anche nella società multimediale, il linguaggio basilare dell’evangelizzazione». ²⁵

Quando il “progetto” propone «un nuovo incontro tra fede e cultura», ²⁶ non si allontana da questa visione di fondo. Non si tratta infatti di due realtà estrinseche da avvicinare, poiché la fede non esiste se non in forma culturalmente determinata; tantomeno di una strategia di conquista: «non possiamo guardare alla cultura come ad un mondo “esterno” da colonizzare o dal quale fuggire, in nome di giudizi monolitici e ultimativi». ²⁷ Si tratta, piuttosto e più propriamente, delle modalità e delle vie per cui la fede cristiana si dispone, per così dire, nel tessuto vivo della cultura contemporanea e in essa sprigiona l’energia rinnovatrice e la novità unica del Vangelo. L’impulso originario e insopprimibile per cui la fede cristiana proietta i propri valori nel vissuto storico dell’uomo, ponendosi non solo come riferimento significativo, ma come energia viva e sorgiva, deve essere affermato al di là di ogni ambiguità e tentennamento, nella sua positiva valenza. Quando ci impegniamo

²³ C. Card. RUINI, *Per un progetto culturale*, 8.

²⁴ CEI, *Con il dono della carità dentro la storia*. La Chiesa in Italia dopo il convegno di Palermo, 26 maggio 1996, 3.

²⁵ CEI, *Con il dono della carità*, 5; cf *ibid.*, 10-12.

²⁶ CEI, *Con il dono della carità*, 9.

²⁷ L. ALICI, *Cultura postmoderna e visione cristiana dell’uomo*, Relazione III Gruppo, 2-3 ott 1996, 2.

nel progetto «non abbiamo l'impressione di fare qualcosa di marginale, di aggiunto, di secondario, ma abbiamo invece, la buona coscienza che stiamo, in tal modo, al centro e non alla periferia del nostro impegno di cristiani».²⁸

B. Prospettive di azione pastorale

1. Forme di (prima) evangelizzazione

Indico qui schematicamente tre figure che strutturano l'intero percorso della prima evangelizzazione nell'orizzonte della nuova evangelizzazione.

1.1 *Praeparatio evangelica*

È il momento in cui i processi di inculturazione della fede si manifestano soprattutto come capacità di innervare le realtà socio-culturali sul piano della persona (mentalità) e della società (strutture e costume). Dalla visione cristiana del mondo e della vita scaturiscono prospettive e progetti di valore per l'uomo e la società: nei campi della educazione, della coltivazione del sapere, delle espressioni artistiche, della edificazione della società, della strutturazione dell'economia e del lavoro... I cristiani, nutriti dalla parola della fede, si fanno promotori di vera umanità e di autentico progresso: non come tutori o censori che guardano dall'esterno, ma come protagonisti che si pongono nell'intreccio dei fenomeni socioculturali e li innervano con proposte ricche di spessore, capaci di attrarre e ottenere consenso per il loro alto livello qualitativo.

Tutto ciò non si declina fuori o a fianco dell'azione ecclesiale, ma appartiene alla tradizione autentica della evangelizzazione²⁹ e si radica in una precisa e ineccepibile pro-

²⁸ C. Card. RUINI, *La nuova evangelizzazione del sociale*, in *Nuova evangelizzazione e solidarietà sociale*, a cura di G. Crepaldi, Bologna 1992, 35.

²⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Slavorum apostoli*, 27: «Attuando il proprio carisma, Cirillo e Metodio recarono un contributo decisivo alla costruzione dell'Europa non solo nella comunione religiosa cristiana, ma anche ai fini della sua unione civile e culturale. Nemmeno oggi vale un'altra via... Essere cristiani nel nostro tempo significa essere artefici di comunione nella Chiesa e nella società».

spettiva cristologica.³⁰ Entrano infatti in questo orizzonte molti capitoli della pastorale ordinaria, quali la famiglia, la scuola, il lavoro, la salute... Più complessivamente vi si riconduce l'impegno per la cultura, su cui torneremo.

L'azione penetrante di *praeparatio evangelica* è dunque rivolta anzitutto al mondo dei non credenti; ma è capace di sostegno e illuminazione anche per chi versa in situazione di fede dubbiosa e incerta, e per il credente che respira l'atmosfera del nostro tempo e si sente fragile se non sostenuto dalla manifesta capacità della fede di essere fattore di rinnovamento e costruzione della città dell'uomo.

1.2 Prolegomena fidei

È il momento delle prime parole in cui emerge e si fa chiara l'istanza di esprimere il Vangelo di sempre nel "qui e ora" di una cultura storica: i processi di inculturazione della fede assumono la figura della interculturazione, intesa come proposta esplicita, convincente e avvincente, delle ragioni della fede, dei suoi contenuti fondamentali e delle sue esigenze basilari. Nel tempo dello smarrimento e dell'incertezza, questa preoccupazione non certo nuova assume carattere di urgenza; la prima evangelizzazione gioca qui una delle sue partite più difficili: i processi di estraneazione dei linguaggi della teologia e dell'annuncio, l'ombra gettata dai "maestri del sospetto", una perdurante e diffusa sensazione di *déjà vu*, di immagine ingiallita, preziosa magari, ma museale... Le difficoltà toccano il nerbo stesso della proposta cristiana e la sua capacità di dirsi in modo chiaro e persuasivo. L'esigenza è sentita (si veda l'accoglienza del *Catechismo della Chiesa Cattolica* al suo primo

³⁰ Cf C. Card. RUINI, *Intervento conclusivo al Convegno ecclesiale di Palermo*, 7: «Dalla centralità di Cristo si può ricavare un orientamento globale per tutta l'antropologia, e così per una cultura ispirata e qualificata in senso cristiano. In Cristo infatti ci è data un'immagine e un'interpretazione determinata dell'uomo, un'antropologia plastica e dinamica capace di incarnarsi nelle più diverse situazioni e contesti storici, mantenendo però la sua specifica fisionomia, i suoi elementi essenziali, i suoi contenuti di fondo. Ciò riguarda in concreto la filosofia come il diritto, la storiografia, la politica, l'economia... questa interpretazione cristiana dell'uomo è un processo sempre aperto e mai compiuto».

apparire); è sapienza e responsabilità pastorale comprenderne le pieghe complesse e rispondervi con modalità adeguate. Ogni cura deve essere posta perché la parola del Kerygma risuoni con la sua forza di interpellazione esistenziale: cura che non dà alla Parola una efficacia che le è nativa e propria, ma ne favorisce le condizioni umane di ascolto e accoglienza.

Nel nostro tempo, peraltro, questo è volto anche a consolidare la fede iniziale e l'appartenenza cristiana del credente.

1.3 *Intellectus fidei*

È il momento dell'approfondimento organico e sistematico della Verità cristiana, che la prassi pastorale conosce da sempre: la catechesi, come azione volta a dare figura e nutrimento alla mentalità di fede; a condurre dal sapere alla sapienza e alla vita cristiana testimoniale; a formare l'identità cristiana del soggetto e favorire il suo inserimento da protagonista nella vita della Chiesa e della società. Si lascia così il mare aperto della prima evangelizzazione per entrare nella casa, dove il Maestro raccoglie e ammaestra i discepoli (cf Mc 4,11s). Ma anche in questo ambito, la tonalità di "prima evangelizzazione" rimane viva: per la tempeste critica del momento presente, segnato da un dubbio non solo metodico; per l'esigenza sempre più pressante che ogni cristiano sia in grado di rendere ragione della propria scelta di fede; per quella umiltà vera che riconosce nella fede un dono da accogliere ogni giorno, e mai un possesso presuntuosamente acquisito.

L'opera urgente, delicata e ardua di inculturazione della fede, si configura così nei suoi momenti qualificanti come:

- *dialogo* culturale: confronto, rispettoso e chiaro, come apertura e processo nel cammino verso la verità;
- *discernimento* culturale: valorizzazione, purificazione, arricchimento delle realtà culturali storiche;
- *elaborazione* culturale: dinamismo creativo di produzione di culture che, nella loro tipicità, siano cristianamente qualificate e portino la forza rinnovatrice del Vangelo dentro le più intime giunture della storia.

Il trinomio pastorale della nuova evangelizzazione inter-

seca dunque e rinnova tutta l'impostazione dell'azione ecclesiale.

Una pastorale organica di prima evangelizzazione si articola nei punti seguenti:

- Di fronte al pensiero debole e alla rimozione diffusa del problema di Dio e del senso ultimo della vita: riaprire l'orizzonte della ricerca della verità (cf i miei lavori già segnalati e la recente pubblicazione del Card. Ruini, *Le ragioni della fede*).
- In questo quadro, la forte valenza della teologia fondamentale, come introduzione alla fede (*praeparatio evangelica e prolegomena fidei*).
- Riquilibrare la parrocchia come luogo di alto profilo culturale, e non come semplice struttura di "consumo" del sacro: catechesi degli adulti, pastorale della scuola e dell'università, predicazione...
- Qualificare la parrocchia come luogo della solidarietà fraterna (attenzione primaria ai poveri) e non come semplice struttura di carattere assistenziale.
- La prima evangelizzazione in famiglia (CEI, *Direttorio per la pastorale familiare*; Pastorale del battesimo e prima fase della iniziazione cristiana; Catechesi in famiglia – *Catechismo dei Bambini*).
- La testimonianza personale (RM 42) e l'ardore apostolico (la carità del Vangelo; *Alzati, va' a Ninive*, Card. Martini, in «Rivista Diocesana Milanese», aprile 1991, 611-615).
- I nuovi areopaghi (RM 37): i mezzi di comunicazione sociale; il tempo libero; accoglienza della domanda "religiosa" e, soprattutto, di coloro che ne sono portatori, nelle strutture pastorali ordinarie (il fenomeno inquietante della "religiosità dispersa": sette, denominazioni religiose...); dialogo: creare luoghi/spazi di dialogo autentico dove ciascuno esprime ciò che egli è profondamente ed è disponibile a ricevere ciò che gli altri sono (in tale contesto la testimonianza diventa udibile).

2. Accenti e “fuochi” di evangelizzazione nuova

2.1 *Il pensiero debole e l'indifferenza apparente*

La fede cristiana, infatti, non si limita a generiche affermazioni di carattere “religioso”, ma propone un’immagine di Dio ben caratterizzata e specifica; una visione del mondo e della vita con contorni e orientamenti ben profilati; una promessa, infine, unica e – umanamente – impensabile di salvezza (“credo la risurrezione dei morti e la vita del mondo che verrà”). Ciò dà immediata concretezza e plasticità al discorso e impedisce il facile e superficiale accordo (caratteristico di un diffuso e – questo sì, astratto – teismo) sull’esistenza di una entità assoluta senza alcun influsso e riflesso sulla esistenza reale. Si impone, allora, il massimo impegno di approfondimento critico.

Nonostante ciò l’uomo – particolarmente, ma non esclusivamente, l’uomo di oggi – sembra defilarsi rapidamente: sia ritraendosi infastidito dalla area del religioso, sia – più frequentemente negli ultimi tempi – minimizzando o stigmatizzando come irriguardosa l’esigenza di razionalità di fronte al divino. Percepriamo, da un lato, i segni di *una sorta di rimozione collettiva del problema di Dio*; con le conseguenze di spaesamento esistenziale che vi si accompagnano; dall’altro, l’insidia serpeggiante del pensiero. Ciò costringe piuttosto a rivedere in profondità la diagnosi di indifferenza religiosa che fino ad alcuni anni or sono sembrava identificare con sufficiente pertinenza l’approccio dell’uomo tardomoderno alla religione.³¹ Anzitutto, indifferenza non come irrilevanza (esiste anche questa sindrome, ma è del tutto minoritaria), ma indifferenza come incapacità di decisione e come tendenza a porre tutte le religioni sullo stesso piano: speculare e simmetrica, appunto, alla stagione del pensiero debole.

2.2 *L'incombenza del pensiero tecnopratico*

In questo quadro, la tecnica mostra di essere la forma di razionalità più congeniale. La prassi non si definisce più, aristotelicamente, come azione dotata di razionalità intrinseca, ma come procedimento la cui razionalità è data dalla

³¹ Già G. DE ROSA, *Per una pastorale della non credenza*, in «La Civiltà Cattolica» 134 (1983) q. 3204, 539-557, rilevava: «L’indifferenza religiosa è un fenomeno assai complesso» (545).

individuazione dei mezzi e dei percorsi più efficienti ed efficaci in ordine al risultato: ragione tecnica. La domanda soggiacente non è quindi legata al senso della realtà (alla sua verità), ma al suo funzionamento. La tecnica non ha fini da raggiungere, ma solo risultati, che discendono dalle sue procedure e sono a loro volta premesse di risultati ulteriori: «La tecnica infatti non tende a uno scopo, non promuove un senso, non apre scenari di salvezza, non redime, non svela la verità: la tecnica *funziona*». ³² Il prepotere della razionalità economica espone al rischio di trasformare l'economia da elemento e fattore sociale a forma del sociale.

Parlare di responsabilità etica (ma anche politica) in questo orizzonte diventa estremamente problematico; e si pone, in ogni caso, non come fattore originario e costitutivo dell'azione, ma come questione di emergenza di fronte a problemi e interrogativi specifici (emblematico il caso della clonazione umana).

Senza sottoscrivere la visione nichilista dominata dalla tecnica propria di Severino e Galimberti, ³³ si deve senz'altro consentire sulla decisa stroncatura delle false innocenze, cioè della «favola della tecnica *neutrale* che offre solo i mezzi che poi gli uomini decidono di impiegare nel bene o nel male. La tecnica non è neutra, perché crea un mondo con determinate caratteristiche che non possiamo evitare

³² U. GALIMBERTI, *Psiche e tèchne*, Milano 1999, 33.

³³ *Ibid.*, 37: «Così la tecnica da mezzo diventa fine, non perché la tecnica si proponga qualcosa, ma perché tutti gli scopi e i fini che gli uomini si propongono non si lasciano raggiungere se non attraverso la mediazione tecnica... quel capovolgimento per cui soggetto della storia non è più l'uomo, ma la tecnica che, emancipatasi dalla condizione di mero "strumento", dispone della natura come suo fondo e dell'uomo come suo funzionario». Cf E. SEVERINO, *La terra e l'essenza dell'uomo*, in ID., *Essenza del nichilismo*, Milano 1972, 196s: «La cultura occidentale non può avere la capacità di stabilire alcun limite all'aggressione dell'ente, che la tecnica va portando sempre più a fondo [...] Se qualcosa non è *technikòn* – se cioè non produce o non è prodotto, o non rientra nel processo del produrre-essere prodotto –, allora non è, ossia è un niente. L'*anthropinè tèchne* si è oggi completamente sostituita alla *theia tèchne*, ma il senso dell'essere rimane ancor oggi identico a quello stabilito da Platone una volta per tutte nella storia dell'Occidente. Dio e la tecnica moderna sono le due fondamentali espressioni del nichilismo metafisico».

di abitare e, abitando, contrarre abitudini che ci trasformano ineluttabilmente».³⁴

Dove domina la ragione strumentale rimangono senza radici i valori fondamentali della stessa civiltà "laica" (giustizia, uguaglianza, felicità, tolleranza). Essa non è in grado di dire perché questi ideali sarebbero preferibili ad altri. Verificarlo scientificamente è «impossibile e inutile. La cosa suona in sé senza senso, al pari di stabilire se il rosso è più bello del blu, o un uovo migliore del latte».³⁵

Un no altrettanto deciso deve essere pronunciato di fronte alla pseudosoluzione della nostalgia e dell'utopismo:³⁶ ambedue autoreferenziali e tautologiche, rispecchiamento sublimato nella illusione dello smarrimento contemporaneo.

Soprattutto nel mondo occidentale, riempito dalla abbondanza dei beni di consumo e dalla amplificazione delle risultanze tecnologiche e scientifiche, la questione della Verità è posta fuori dai percorsi abituali della cultura. Non appartiene alla moda, non attira. Respinta e psicologicamente rimossa, essa si presenta però (insopprimibile com'è nel profondo del cuore umano) sotto mentite spoglie. Ecco allora l'interesse crescente per il paranormale, per l'occulto (il giro d'affari di maghi, fattucchiere e simili è calcolato, in Italia, intorno ai millecinquecento miliardi annui), per le già ricordate forme di varia "religiosità". Tutte configurazioni in cui la dignità della ragione umana è violentata e sconfitta. La forma è in parte nuova, l'estensione straordinariamente ampia; ma, a ben guardare, è tentazione di sempre: di fronte al prolungarsi della dura esperienza del cammino nel deserto, alla difficoltà e, soprattutto, all'incertezza,

³⁴ U. GALIMBERTI, *Psiche e techné*, 37.

³⁵ Cf. M. HORKHEIMER, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*, Frankfurt 1985 (hg. von A. Schmidt), 32s.

³⁶ All'interno di questa prospettiva va posta anche l'esagerata accentuazione della questione ecologica, di stampo prettamente naturalistico (attenta - giustamente! - ai cibi geneticamente modificati, ma del tutto disinteressata delle cruciali questioni bioetiche), o la tendenza olistica di certe teosofie alla moda, dove la religione e la scienza, vivono in perfetta armonia (ma il riferimento non è alla fede cristiana, bensì alle religioni orientali, in particolare al taoismo e al buddismo).

ci si affida alla rassicurazione degli idoli, si danza attorno a un vitello d'oro (Esodo 32). Anche l'uomo di oggi, l'uomo tecnologico, nonostante la profezia di Max Weber, che annunciava l'era del disincanto, continua a cadere vittima della illusione idolatra. E non soltanto nelle forme – mascherate, ma ben note – del denaro e del potere; anche in nuove forme di religiosità, esotica e modernistica ad un tempo, nel cui crogiolo trovano risonanza, e momentaneo appagamento, le aspirazioni di superficie del nostro tempo.

Si mostrano così tutti i limiti di una esperienza in cui una umanità scristianizzata venera le icone non più come immagini di Dio, ma come opera d'arte; per scadere rapidamente in una esperienza in cui esse sono ridotte a merce di scambio.³⁷ Di fronte a questo, è necessario liberarsi dalla compressione culturale che il fatto e la parola della fede hanno subito negli ultimi due secoli, fino ad apparire realtà agli antipodi della scienza e del sapere. La cultura moderna tende a confinare la religione fuori dei circuiti della razionalità: nella misura in cui le scienze empiriche monopolizzano i territori della razionalità, non sembra nemmeno esserci spazio per le ragioni del credere.

2.3 Il fascino (e l'illusione) delle nuove forme di religiosità

RITORNO DEL SACRO?

Tra le profezie non realizzate della secolarizzazione c'è senza dubbio quella della fine della religione. Benché diversamente intesa e attesa, essa costituisce un pronostico che la ripresa di interesse religioso da più parti segnalata sembra categoricamente smentire. Il fenomeno si presenta quanto mai vario e frastagliato, ed è suscettibile di interpretazioni molteplici, non necessariamente incompatibili tra loro. Il dato è statisticamente accertato, per quanto rilevamenti e questionari possano "numerificare" il religioso. La sociologia della religione vede i propri cultori ripartiti tra coloro che considerano il fenomeno una smentita patente alle istanze della razionalità secolare, coloro che lo valutano come parentesi, pausa temporanea in un processo

³⁷ Cf su questo H.G. GADAMER, *Verità e metodo 2*.

inarrestabile, e coloro che lo ritengono espressione e prodotto della modernità medesima. La ragione teologia si trova francamente a disagio di fronte alle tre posizioni. Anzitutto, perché non le considera così drasticamente alternative; poi, perché non ne può accogliere, pur rispettandola nella sua autonomia, l'impostazione metodologica, che nei tre casi vede il fenomeno religioso solo in chiave antropologico-culturale. Essa, inoltre, si rifiuta categoricamente di sottoscrivere ogni forma di opposizione tra fede e ragione, quale si avverte sottesa alle tre posizioni segnalate. Guarda a questa realtà, piuttosto, come a un "segno dei tempi" e come tale cerca di interpretarlo.

Onesto punto di partenza è la consapevolezza che ogni precomprensione (inevitabile e potenzialmente fruttuosa) può declinare, se non sorvegliata, in pregiudizio distorto: le attese di una pastorale tradizionale frustrata, come quelle di una fede secolarmente depurata da ogni incrostazione "religiosa" possono giocare brutti scherzi. Il fenomeno appare così in tutta la sua multiformità e ambiguità. Si può notare anzitutto che la persistenza dell'istanza religiosa, ritirandosi per lo più nella sfera del privato, non contraddice la sostanziale secolarizzazione della cultura pubblica e neppure, quindi, la marginalizzazione della religione istituzionale, da più parti autorevolmente segnalata. Si verifica, inoltre, una notevole trasversalità di questa ri-emergenza del religioso, che non sembra accompagnarsi a un consolidamento dell'identità e, tantomeno, a un recupero di appartenenza ecclesiale, ma spazia piuttosto sincretisticamente, con un'operazione di bricolage dai contorni frastagliati. Già alcuni anni or sono, una ponderosa e documentata ricerca sulla religiosità giovanile in Italia afferma: «Il risultato da noi ottenuto sembra dunque suffragare non poche affermazioni, ricorrenti negli ultimi anni, tendenti ad accreditare una "ripresa" del sacro, un "risveglio" religioso e simili. Esse appartengono, verosimilmente, all'ambito delle proiezioni o dei desideri e non trovano qui giustificazione "fondata"». ³⁸ Si

³⁸ Cf. *Oggi credono così*, I, a cura di G. Milanesi, Leumann (Torino) 1981, 362.

impone dunque una lettura della realtà che non cada nello stesso errore "proiettivo" rimproverato non senza ragioni a molti profeti della secolarizzazione.

La ripresa di interesse per il fatto religioso si presenta, piuttosto, legata a filo doppio con una delle caratteristiche salienti della modernità a cui si è più volte fatto cenno: la soggettività («La grandezza del nostro tempo è che esso riconosce la libertà, la proprietà dello spirito di essere presso di sé»³⁹). Questa impostazione soggettocentrica non è scalfita, ma al contrario ribadita dallo scacco della ragione. Tale forma di ritorno del religioso non manifesta quindi maggiore affinità né migliore premessa per l'adesione alla fede cristiana. A meno che non se ne stemperino a tal punto i contorni da assorbire nel religioso il carattere peculiare della fede. Presenta, certo, un'opportunità di evangelizzazione, in quanto segnale di domanda di senso, ma non nella direzione di un recupero diretto; esplosa nel segno della modernità, non mostra una particolare qualificazione cristiana, né – nonostante le illusioni di molti – immediato guadagno ecclesiale. Al contrario, «di fronte a queste religiosità selvagge, spesso a prevalenza emozionale, la chiesa prende coscienza di un'altra perdita: in parte le sfugge lo stesso "senso religioso". Chiunque ormai può aprire bottega religiosa o iniziatica; non è saturo il mercato, contrariamente a quanto molti pensavano una trentina di anni fa».⁴⁰

Ormai la sociologia della religione si allontana sempre più dalla posizione classica che vede la religione condannata a una progressiva inesorabile emarginazione, in quanto incompatibile con la modernità razionale e scientifica. Le si riconosce quindi un ruolo, una presenza, una persistenza, ma preoccupandosi subito di aggiungere che si tratta di religione privata, invisibile, implicita, sommersa. Per giungere alla tesi del totale assorbimento socioculturale, secondo il quale, essendo i valori religiosi ormai assimilati

³⁹ G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Firenze 1944, 111, 2, 283.

⁴⁰ G. VOGELISEN, *La catechesi, trasmissione della fede, oggi*, in «Concilium» 20 (1984) 600.

dalla coscienza civile, cesserebbe automaticamente la valenza delle istituzioni religiose come agenzie di legittimazione e di senso; esse anzi, aggrappandosi tenacemente a quanto possa fornire motivazione plausibile di sopravvivenza, finirebbero per trasformarsi in freno e garbuglio per quei valori medesimi che hanno per secoli rappresentato e trasmesso. Non è possibile entrare qui nel merito di queste recenti posizioni. In ogni modo, esse dicono a sufficienza, insieme ai dati sopra richiamati, quanto sia superficiale e deviante parlare genericamente di ritorno del sacro come di fatto univoco e positivo, e come si mostri banale e illusorio pensare che esso rappresenti il sospirato superamento delle difficili condizioni della modernità. Si impone un tragitto più lungo e faticoso.

CONGENIALITÀ CON L'ORIZZONTE CULTURALE CONTEMPORANEO

Si pone qui un altro fattore indubbio di successo, che, se non riguarda le sette e i movimenti magici, tocca invece la nuova religiosità: la consonanza, il rapporto dialettico e pur osmotico con la modernità (o la post-modernità: il pensiero debole). Questo punto è di particolare rilievo. Non tocca al teologo pastorale entrare nella *vexata quaestio* sulla secolarizzazione, che inquieta e divide il mondo socio-filosofico. Gli appartiene, però, la lucidità interpretativa con cui, nell'orizzonte della fede, coglie alcuni snodi sensibili. Queste forme, dalla appartenenza debole (dogmaticamente, non psicoemotivamente!), dalla centratura sull'io, dalla avvertita tonalità ecologica sembrano rispondere egregiamente a un bisogno diffuso nell'oggi, che imbocca la via della irrazionalità e sazia la nostalgia del grembo materno con il calore della partecipazione e l'immedesimazione cosmica. Tutto questo mette in discussione l'illuminismo (la ragione), non la modernità tecnologica. A prezzo di una scissione impressionante: il primo fattore vige nel privato, il secondo continua a dominare la scena pubblica. Non secolarizzazione, perciò, né ritorno del sacro, ma deistituzionalizzazione e privatizzazione, come rifugio, compenso e riequilibrio. In tal modo, l'insoddisfazione prodotta dagli esiti negativi della modernità viene sanata sul piano individuale e privato.

* Il self made man:

Non deve sfuggire l'attivazione di iniziative mirate (e indubbiamente centrate), quali:

- le scuole di successo (managers o aspiranti tali, vincere la timidezza, controllare l'ansia...);⁴¹
- attività sportive selezionate (quelle che generano la sensazione dell'andare oltre: alpinismo, navigazione solitaria, scuole di sopravvivenza...)

Ciò non contraddice la perdita del soggetto di cui si è detto sopra. L'abilità consiste proprio nel far sì che ciò avvenga convincendo del contrario: «Questo Sistema [ci si riferisce qui al *Dynamic Business Management*, ma la considerazione vale per tutte le impostazioni similari della nuova religiosità], che ha trovato il modo per spersonalizzare ed anonimizzare chiunque, ha trovato pure il sistema per dare a chiunque, pagando, l'illusione di essere l'artefice del proprio destino, di liberarsi dai condizionamenti, di vivere una vita piena».⁴²

* Sollecitazione narcisistica:

La cura di sé, della propria persona si unisce a questa persistenza moderna del prometeismo sotto la veste di attenzione alla salute, di novità inedita, di rivelazione allettante: «Dianetics è un'avventura: è l'esplorazione di una terra incognita, la mente umana, cioè quel vasto regno, finora sconosciuto, situato un centimetro dietro la nostra fronte [...]. Ora la direzione è segnata, le vie sono tracciate per voi, tanto da permettervi di affrontare in tutta sicurezza il viaggio all'interno della vostra mente e il completo recupero della vostra potenzialità innata... Man mano che

⁴¹ Cf J. VERNETTE, *Il New Age*, Milano 1992, 22: «Il New Age è già penetrato nel mondo degli affari in quanto propone delle metodiche di sviluppo del potenziale umano: alcuni dirigenti di grandi multinazionali si sono vivamente interessati all'impiego di queste tecniche - dallo yoga all'occultismo - per la formazione dei propri quadri a una migliore competitività sui mercati mondiali. Si stanno organizzando seminari di arti marziali, di zen, o meglio di sciamanismo o di vudù in modo da "ridare energia" e "sovradimensionare" gli uomini d'affari in modo tale da aumentare l'efficienza».

⁴² M. ANTONIELLO, *Le psicoseite*, in «Sette e Religioni» 2 (1992) 403.

andrete avanti nella terapia, vostra sarà l'avventura di scoprire perché avete fatto ciò che avete fatto, quando l'avete fatto, quale era la causa delle misteriose e oscure paure che nascevano dai vostri incubi infantili e dove finiscono i vostri momenti di piacere e di dolore». ⁴³ Abilmente, il passo citato insinua il privilegio (a voi), evita l'interrogazione critica (vostra sarà l'avventura di scoprire), scavalca la fatica della argomentazione, infonde certezza.

Il ricorso alla natura, il sapore ecologico, la riconciliazione con l'ambiente, con il mondo, inteso come parte di sé e non solo come ambiente (e tantomeno oggetto da sfruttare). Questa visione trova diretta corrispondenza sul piano terapeutico: «Ai nostri giorni sono sempre più numerosi i medici e i gruppi di intervento terapeutico che fanno appello all'approccio olistico e alla medicina naturale e ai metodi di sviluppo del potenziale umano». ⁴⁴

In questo quadro si colloca un altro fattore di rilievo, anch'esso interiormente connesso con la modernità declinante, la perdita del senso del peccato... È a tutti nota la pedagogia ottimistica di Carl Rogers (e quanti ha suggestionato). Sulla stessa linea, ascoltiamo Abraham A. Maslow: «La natura umana non è nemmeno lontanamente cattiva quanto si è ritenuto. Al contrario, si può affermare che le possibilità della natura umana sono state abitualmente troppo poco valutate». ⁴⁵

In questo contesto, «l'astrologia diventa la più scientifica delle magie e la più magica delle scienze». ⁴⁶ Riesce cioè a tenere insieme le due esigenze divaricate e perlopiù dislocate dell'uomo contemporaneo, quella scientifica (o una parvenza di essa) e quella oltraterazionale; fa sintesi e unità.

⁴³ Cf L.R. HIBBARD, *Dianetics: scienza moderna della salute mentale*, Milano 1980, Prefazione.

⁴⁴ J. VERNETTE, *Il New Age*, 78.

⁴⁵ A.A. MASLOW, *Verso una psicologia dell'essere*, Roma 1971, 15-16.

⁴⁶ E. MORIN, *Sociologie*, Paris 1984, 310 (ripresa di un testo precedente dal titolo *De l'ancienne à la nouvelle Babylone*).

3. Conclusione. Come attori e partecipi: orientare il cambiamento

3.1 Un tempo favorevole

La teologia dei “segni dei tempi” – al di là della discussione che ne seguì – introduce una sensibilità positiva di attenzione allo spirito del tempo. Senza in alcun modo adattarsi passivamente (chi sposa lo spirito del tempo, come è stato detto, rimarrà ben presto vedovo) è pastoralmente indispensabile lasciare la sterile diatriba ecclesiocentrica per dedicare ogni energia a quella dedizione ecclesiale che innerva il dinamismo storico di evangelizzazione.

3.2 L'esigenza di un ripensamento in profondità

Il Vangelo, colto nella sua perenne freschezza come parola di vita, è capace di essere linfa vitale di ogni cultura, assumendola e trasformandola, perché a nessuna si riduce ed esprime la sua trascendenza proprio nella plasticità culturale che a nessuna lo fa estraneo, *absque* peccato: «Parlare di nuova evangelizzazione significa parlare di una novità che non tocca soltanto il metodo, ma il Vangelo stesso. Il problema più serio non è in quale modo annunciare il Vangelo in una cultura diversa, ma come “ripensare” il Vangelo dentro questa diversa cultura. Non si tratta di mutare il Vangelo, ovviamente, ma di ripensarlo profondamente».⁴⁷

Si tratta di una sfida epocale, posta sul terreno del rapporto essenziale tra fede e cultura, che non si accontenta di riverniciature decorative, ma va nel profondo. La pastorale di “nuova” evangelizzazione non si accontenta di aggiustamenti parziali, non va a toccare soltanto il “come”, l’ambito metodologico-didattico-retorico. Esige la fatica di ripensare il Vangelo dal di dentro delle coordinate della nostra cultura. La persistente impressione di estraneità⁴⁸ mette in evidenza la crucialità di quel divorzio tra fede e cultura di cui parlava già Paolo VI (EN 20), e che Giovanni Paolo II ha posto come punta di attenzione prioritaria nel suo magistero.⁴⁹

⁴⁷ *Il che cosa, dell'evangelizzazione*, Editoriale, in «La rivista del clero italiano» 76 (7/8, Luglio Agosto 1995) 483.

⁴⁸ Icastico P. TILICH, *L'irrelevanza e la rilevanza del messaggio cristiano per l'umanità oggi*, 45: «Poche cose hanno contribuito all'irrelevanza del cristianesimo quanto la scuola di catechismo».

⁴⁹ Cf sopra n. 9.

Ciò ribadisce l'esigenza di *non correre troppo affrettatamente alla formula kerygmatica*, aggirando l'ostacolo aspro della distrazione / refrattarietà culturale diffusa; è scritta nelle leggi fondamentali della comunicazione: «la stessa comprensione del linguaggio non s'instaura per suo conto, per mera analisi linguistica, ma in un complesso di condizioni più ampie, che investono l'intero campo delle pre-comprensioni e dei dati ermeneutici».⁵⁰

L'annuncio respira e risuona in una contestualità articolata e complessa:

- evento, parola, comunità;
- ragione, storia e vita.

La riduzione del kerygmatico alla proclamazione materiale della formula contraddice la natura stessa del kerygma e le sue esigenze profonde: cioè di essere costitutivamente intreccio di parole e di eventi, dentro una tradizione vivente, volto alla risposta delle fede personale e alla edificazione della comunità dei credenti come nuova umanità.

⁵⁰ I. MANCINI, *Teologia Ideologia Utopia*, Brescia 1974, 184.