

LA PREDICAZIONE DELLA GRAZIA NELL'OGGI: SFIDE E PROVOCAZIONI

Massimo Epis – *Seminario vescovile – Bergamo*

1. UNO SGUARDO ALLO SCENARIO

La formulazione del tema assegnatomi chiede anzitutto una caratterizzazione dell'oggi. La tesi della secolarizzazione mantiene una sua validità nel segnalare il disincanto connesso al prodigioso sviluppo della razionalità tecnico-scientifica, come anche la diffusa allergia nei confronti della regolazione istituzionale dell'esperienza religiosa. Però deve fare i conti con quella che gli indici di rilevazione sociologica definiscono come “una forte domanda di spiritualità”. Come e dove si sazi questa fame non è possibile determinarlo in maniera univoca. Il profilo della società moderna in rapporto al tema religioso si presenta sfaccettato e ricco di contrasti.

a) Se, da una parte, registriamo una riserva ed un monito nei confronti delle religioni in quanto – per evocare un titolo recente della recensione di un quotidiano – “madri di tutte le violenze”, dall'altra si assiste ad una ripresa del religioso, in vista di una securizzazione psicologica ed una identificazione sociale¹. Una certa domanda di “spiritualità”, come ricerca di esperienze coinvolgenti e di pacificazione interiore, adempie alla funzione di terapia nei confronti della complessità inquietante. Per usare una metafora, è il desiderio di intraprendere un viaggio che non viene innescato da una relazione che chiede l'uscita e l'impegno di sé, poiché approda ad un ritorno sul Sé², con l'obiettivo di una rassicurazione emotiva, a fronte di una alterità avvertita come minacciosa. Il ritorno di una religiosità che valorizza la funzione espressiva dell'intimità individuale a scapito di una legittimazione e di una oggettivazione pubblica assume i connotati di una estetica del sentimento, che non raggiunge il profilo etico della libertà. In questo caso, la rivincita del “cuore” può assurgere a bandiera di un intimismo

¹ Cfr. P. SEQUERI, *Il sentimento del sacro: una nuova sapienza psicoreligiosa?*, in *La religione postmoderna*, Milano, Glossa, 2003, pp. 55-97. Benché l'Occidente risulti l'unica area geografica dove le ipotesi classiche della secolarizzazione delle società moderne trovano la loro realizzazione (cfr. D. HERVIEU-LÉGER, *La religion des Européens: modernité, religion, sécularisation*, in G. DAVIE – D. HERVIEU-LÉGER, *Identités religieuses en Europe*, Paris, Découverte, 1996, p. 10), la tesi che mette in parallelo la modernizzazione con la secolarizzazione e questa con la scomparsa della religione appare quantomeno problematica. La repentina dissoluzione dell'ambiente sociale confessionale a partire dalla fine degli anni '60 e la rivitalizzazione in atto del religioso – che avviene comunque a discapito della sua configurazione ecclesiale-istituzionale – non possono essere spiegate con una accezione univocamente ablativa di secolarizzazione. Cfr. J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, (1994), tr. it. Bologna, il Mulino, 2000; F. GARELLI, *Religioni, pluralismo, secolarizzazione*, in M. ALETTI – G. ROSSI (a cura di), *Identità religiosa, pluralismo e fondamentalismo*, Torino, Centro Scientifico Editore, 2004, pp. 47-55. Anzi, proprio la frammentazione e la dispersione conseguenti al processo moderno di scollamento tra macrosistemi tecnoriproduttivi anonimi ed il mondo dei significati della vita del singolo, incentivano una certa ricomposizione del sacro. Se dunque il moderno ha secolarizzato le religioni tradizionali, ha nel contempo determinato le condizioni per il sorgere di una “nuova religiosità”. Cfr. G. FILORAMO, *Le vie del sacro. Modernità e religione*, Torino, Einaudi, 1994, pp. 34-36; M. ALETTI, *Psicologie e nuove forme di religione*, in *La religione postmoderna*, Milano, Glossa, 2003, pp. 21-54.

² Cfr. P. HEELAS, in S. SUTHERLAND – P. CLARKE (edd.), *The Study of religion. Traditional and New Religions*, London, Routledge, 1991.

narcisistico³.

b) Accanto al riconoscimento ancora maggioritario che la religione assolve al problema del senso, rileviamo comunque una forte indeterminatezza ed una crescente dispersione dei riferimenti religiosi tradizionali. Nel ritorno del sacro affiorano i tratti di un'esperienza anonima, disponibile alla costruzione individuale del senso⁴, persino al sincretismo del *bricolage*, che può essere interpretato come un nuovo politeismo⁵. L'istanza della verità come conformità ad un *ordo* riconoscibile (nel caso di un'esperienza religiosa determinata, il riferimento al canone di un'autorità e di una giurisdizione consente di perimetrare i requisiti e i confini dell'appartenenza) viene piuttosto declinata nell'aspirazione all'autenticità, che si plasma per *trial and error* nell'esperienza.

c) Nell'apogeo della forma democratica dell'organizzazione civile la tutela dell'autonomia e della libertà individuale viene affermata in modo proporzionale all'indifferenza nei confronti delle opzioni di senso considerate di pertinenza strettamente privata, comunque clandestina rispetto allo spazio pubblico nel quale si costruisce la *polis*. Così l'identità civile dovrebbe prescindere dal tratto più qualificante la coscienza del soggetto: la questione di Dio come la questione del senso ultimo e totalizzante dell'esistenza. L'universalismo delle regole di scambio ha come contrappasso l'individualismo delle fedi, in perfetta equipollenza all'insindacabilità delle opinioni. La divaricazione, da un lato, è funzionale al trattamento della simbolica

³ La stessa vitalità della *gnosi* può essere interpretata come un rimedio all'identità frantumata, priva di saldi ancoraggi esterni, quindi indotta a ripiegare nel mondo della propria interiorità. Cfr. G. FILORAMO, *Le vie del sacro. Modernità e religione*, Torino, Einaudi, 1994, pp. 46-58.96. Intercettando questo "disagio della civiltà" e perseguendo il superamento della contrapposizione tra sapere scientifico e religioso, le nuove mitologie della ragione adempiono all'esigenza di un reincantamento del mondo e di una risacralizzazione della "Natura".

⁴ R. CIPRIANI mette in evidenza il ruolo dell'*attore religioso*, contraddistinto dai caratteri di autonomia e riflessività, il quale può giungere persino a creare un quadro simbolico alternativo a quello istituzionale: «Lo stesso evento fondatore è ri-costruito secondo schemi, approcci diversificati, che sono il precipitato storico di situazioni pregresse, come anche di innovazioni soggettive e/o di gruppo. Fatto sta che all'interno stesso della religione-di-chiesa le rivisitazioni sono cospicue e selettive [...]» (in *La religiosità in Italia*, Milano, Mondadori, 1995, p. 142; cfr. anche pp. 146.148). Già nel 1963, TH. LUCKMANN scriveva: «Il consumatore "autonomo" sceglie [...] alcuni temi religiosi dall'assortimento a sua disposizione e se ne serve per costruirsi un sistema privato alquanto precario di significanza "ultima". La religione individuale non è quindi più replica o approssimazione di una modello "ufficiale"» (ID., *La religione invisibile*, tr. it. Bologna, il Mulino, 1969, p. 145). G. LIPOVETSKY, *L'era del vuoto. Saggi sull'individualismo contemporaneo*, (1983), tr. it. Milano, Luni, 1995, aveva diagnosticato una rivoluzione individualista (all'insegna dello "sperimentare direttamente"), che ha investito anche la pratica religiosa, fino alla determinazione di un pluralismo individualista. È per riferimento all'intraprendenza personale che, anche laddove l'adesione al cristianesimo non viene rinnegata, può assumere i tratti di una identificazione "esoterica". Cfr. G. ANGELINI, *La fede e la figura della coscienza*, in *La religione postmoderna*, Milano, Glossa, 2003, pp. 193-201. Velata da una sentimento di impotenza, appare di grande efficacia l'immagine impiegata da M. DE CERTEAU per descrivere la situazione che si è andata consolidando: «À présent, semblable à ces ruines majestueuses d'où l'on tire des pierres pour construire d'autres édifices, le christianisme est devenu pour nos sociétés le fournisseur d'un vocabulaire, d'un trésor de symboles, de signes et de pratiques réemployés ailleurs. Chacun en use à sa manière, sans que l'autorité ecclésiastique puisse en gérer la distribution ou en définir à son gré la valeur de sens. [...] Des individus, des groupes empruntent des "matériaux chrétiens" qu'ils articulent à leur façon, faisant encore jouer des habitudes chrétiennes sans pour autant se sentir tenus d'en assumer l'entier sens chrétien. Aussi le corps chrétien n'a-t-il plus d'identité; fragmenté, disséminé, il a perdu son assurance et son pouvoir d'engendrer, sur son seul nom, des militances» (ID., *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987, pp. 307-308).

⁵ Cfr. M. AUGÉ, *Genio del paganesimo*, (1983), tr. it. Torino, Bollati Boringhieri, 2002.

IL FUTURO DEL CRISTIANESIMO, IL FUTURO DELLA *POLIS*

delle religioni come bene di consumo e riserva di senso per il processo di soggettivizzazione della coscienza; dall'altro, spinge verso una "exculturazione", specie del cattolicesimo, in qualità di organismo gerarchico non elettivo⁶. La tendenza alla *transreligiosità*⁷ (alla simbolizzazione aperta e universalistica) ci collega al dibattito sulla *religione civile*, raccomandato dall'ideale di un ecumenismo planetario⁸.

d) Su questo sfondo così variegato e complesso vorrei considerare più da vicino il fenomeno del pluralismo religioso, il quale pone la sfida a ripensare l'identità cristiana non nei termini di una reazione integrista, ma di una proposta disponibile al confronto argomentato. Tale mi pare la responsabilità che inaugura il compito della teologia, la quale è consapevole di iscriversi nella responsabilità più ampia dell'azione pastorale. La questione del pluralismo e dell'unità delle fedi dimostra certamente un'urgenza civile (come possono le religioni collaborare per l'edificazione di una pace e di una giustizia mondiali? Quali rimedi sono efficaci contro le minacce fondamentalistiche?), ma sollecita in particolare un approfondimento teologico, al fine di chiarire la natura non meramente convenzionale del dialogo. Nel fuoco di questi interrogativi si ripropone la questione fondamentale: il riferimento ad una presunta rivelazione non pregiudica forse la piena disponibilità al confronto ed alla messa in discussione delle rispettive posizioni? L'accresciuta consapevolezza del pluralismo delle rappresentazioni religiose non viene forse mortificata nella prospettiva di una rivelazione di portata escatologica? La ragione propria dell'identità cristiana – il principio cristologico della rivelazione – non costituisce un vincolo imbarazzante nel vertiginoso processo di mondializzazione che investe anche le religioni?⁹

⁶ Cfr. D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003; P. SEQUERI, *La spiritualità nel postmoderno*, in «Il regno-attualità» n. 18 (1998), pp. 637-643, ora in ID., *Sensibili allo spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Milano, Glossa, 2001, pp. 3-44. Si vedano, inoltre, gli interventi di G. RUGGIERI, G. FERRETTI, P. RICCA e G. ALBERIGO, raccolti in G. BOTTONI (a cura di), *Fine della cristianità? Il cristianesimo tra religione civile e testimonianza evangelica*, Bologna, Il Mulino, 2002.

⁷ Cfr. G. AMBROSIO, *Cosmopolitismo religioso: l'esperienza cristiana fra palingenesi del sacro e crisi del confessionarismo*, in *Cristianesimo e religione*, Milano, Glossa, 1992, pp. 51-75.

⁸ Sempre in questo ambito si apre la discussione sul profilo della *laicità* necessaria. In forma paradigmatica, possiamo isolare tre figure di laicità: laicità come religione civile (quando l'istanza di laicità assume il programma della neutralità che impone *super partes* una regola generale indifferenziata, la quale tradisce una aspirazione totalitaria, ispirata ad un certo nichilismo; in un contesto multietnico e multiculturale l'istanza della *laicità* si fa interprete dell'esigenza di arginare i conflitti mediante la rimozione della questione della verità dallo spazio pubblico, in nome di un accesso plurale al senso), come regola del pluralismo sociale (assume alcuni valori universali come argini dell'agire sociale, incoraggiando entro questi limiti la manifestazione delle credenze e delle appartenenze particolari) (per queste prime due figure cfr. S. FERRARI, *Laicità asimmetrica*, in «Il Regno-Attualità» 51, n. 987 [2006], pp. 200-212), come liberalismo politico, ove l'ordinamento giuridico universalistico e la morale sociale egualitaria si connettono intrinsecamente alla comunità religiosa. Secondo J. HABERMAS, il progetto di una secolarizzazione non distruttiva apre al compito della società postsecolare di disporsi ad un "apprendimento complementare", in rapporto alle tradizioni religiose che abbiano rinunciato al dogmatismo ed alla coercizione delle coscienze. Cfr. J. HABERMAS, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2001; ID., *I fondamenti morali prepolitici dello stato liberale*, in J. RATZINGER – J. HABERMAS, *Etica, religione stato liberale*, tr. it. Brescia, Morcelliana, 2004, pp. 21-40. Una lucida riflessione storico-sistemica sui rapporti fra democrazia e religione viene offerta da P. DONATI, *Lo spazio difficile della laicità. Per una qualificazione religiosa della sfera pubblica*, in L. PAOLETTI (a cura di), *L'identità in conflitto dell'Europa. Cristianesimo, laicità, laicismo*, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 91-139. Cfr. anche A. RUSSO, *Laicità e pluralismo religioso*, in «Rassegna di Teologia» 47, 1 (2006), pp. 45-67.

⁹ Cfr., tra gli altri: M. VON BRÜCK – J. WERBICK, *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruch durch pluralistische Religionstheologien*, [=QD, 143], Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1993; J. O'LEARY, *La vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux*,

IL FUTURO DEL CRISTIANESIMO, IL FUTURO DELLA *POLIS*

La tesi della centralità di Gesù Cristo nell'ordine della salvezza e di una presenza del mistero di Cristo nelle altre religioni viene risolutamente contestata dalle avanguardie, in specie angloamericane, che si riconoscono nel modello del pluralismo. Le ragioni della polemica assumono carature diverse: rileviamo una riserva pragmatica (se la rivelazione è in funzione della salvezza e la rivelazione in Gesù Cristo è di gran lunga superiore a tutte le altre forme della rivelazione divina, il cristianesimo dovrebbe offrire i migliori presupposti per una vita salvifica; ora, però, se valutiamo le religioni dal punto di vista dei frutti non riconosciamo chiaramente una superiorità del cristianesimo), una riserva culturalista (nell'inclusivismo non si auspica la scomparsa delle religioni a favore del cristianesimo? E tale scomparsa non costituirebbe un impoverimento per la vita religiosa dell'umanità?)¹⁰, una riserva esegetica (il Vangelo come predicato da Gesù sarebbe il manifesto di un teocentrismo) e, al fondo, una riserva epistemologica¹¹. In conformità al principio di relatività, si deve dire che il mistero di Dio rimane al di là di ogni presa storica: il mistero di Dio rimane ineffabile e quindi nessuno può sequestrarlo (principio del pluralismo): le differenti religioni hanno il valore di *espressioni* molteplici della conversione dell'esistenza umana dalla centratura su di sé a ciò ch'è reale e incondizionato. L'ipoteca sulla qualità veritativa sull'atto di fede – cui viene riconosciuto un profilo unilateralmente soggettivo – si traduce nell'assunto della complementarità delle religioni per rapporto ad una verità di Dio noumenica.

2. LA FORMA CRISTOLOGICA DELLA GRAZIA

Il dibattito teologico sulle religioni investe direttamente la tematica cristologica. In particolare, la riduzione operata dal modello pluralista sollecita, di riflesso, a non fossilizzare la questione sul piano linguistico-dottrinale o di una modellistica teologica (cristologia "dall'alto" e "dal basso") che non affronti la questione teologico-fondamentale implicata; ovvero la forma propria dell'assolutezza dell'evento cristologico e le condizioni universali della sua accessibilità. Da qui (che è l'inizio) credo si debba ripartire, precisamente dallo scavo di quel nesso ch'è costitutivo della rivelazione di Gesù: il nesso tra il polo teologale e quello antropologico.

Il linguaggio parabolico della perla e del tesoro (cfr. *Mt* 13,44-46) enuncia l'assoluta *gratuità* ed *incondizionatezza* del Regno di misericordia – dell'Alleanza nuova –, che si rende accessibile in forma di offerta, di *possibilità* inaudita, giacché il tesoro e la perla esigono un investimento. La storia di Gesù è una trama di incontri e di relazioni che interpretano in modi differenti la corrispondenza al suo annuncio del Regno. La

Paris, Cerf, 1994; R. SCHWAGER, *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, [=QD, 160] Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1996; G. ROTA, *Unicità di Gesù Cristo e pluralità delle religioni: per una teologia cristiana delle religioni*, in «Teologia» 26, 3 (2001), pp. 256-275; R. BERNHARDT, *Literaturbericht „Theologie der Religionen“*, in «Theologische Rundschau» 72, 1 (2007), pp. 1-35; 72, 2 (2007), pp. 127-149.

¹⁰ Cfr. P. SCHMIDT-LEUKEL, *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, München, Don Bosco, 1999, pp. 193s.

¹¹ P. SCHMIDT-LEUKEL formula in questi termini i principi dell'assiomatica e dell'ermeneutica teologica di stampo pluralista: a) la trascendenza comporta un'apofatica. Se la realtà ultima è radicalmente trascendente non può essere colta in modo positivo da alcuna rappresentazione mutuata dal finito, ma soltanto indicata nella via della negazione. b) Il linguaggio religioso è simbolico, nel senso che attinge le sue immagini e le sue rappresentazioni dall'esperienza della finitezza, portando ad espressione come gli uomini abbiano sperimentato la realtà trascendente in sé indescrivibile. c) L'esperienza implica prospettività. Poiché la relazione di Dio all'uomo (la rivelazione) non ha luogo a prescindere dalla nostra esperienza concreta, le rivendicazioni veritative delle religioni debbono essere comprese nel rispettivo contesto interpretativo (ID., *Grundkurs Fundamentaltheologie, op. cit.*, pp. 197-200).

IL FUTURO DEL CRISTIANESIMO, IL FUTURO DELLA *POLIS*

paternità di Dio viene accordata come principio di un agire nuovo: non c'è appartenenza religiosa o pratica culturale che possa esimere dall'obbedienza (in continuità con il tema profetico: “*miser cordia io voglio e non sacrificio*”; cfr. *Mt 9,13*); nemmeno è possibile impugnare la tradizione e l'ascendenza genealogica per sequestrare una grazia che, nel medio dell'elezione particolare, è intenzionata all'universalità dei “molti”. Se il contenuto della predicazione di Gesù (il Regno) esibisce un'intenzionalità pratica (la *metanoia*), la fede deborda la giustezza dottrinale, poiché appella la giustizia. Il vangelo del Regno non viene mai strumentalizzato dal predicatore ai fini di una glorificazione personale; però rinvia ad un'autorità (*exousía*) e ad una confidenza (*abbà*) che risultano essenziali – anche per i detrattori – per determinarne l'attendibilità teologica. Sarebbe quindi ancora troppo generico concludere che, secondo il Nuovo Testamento, la fede si realizza come una decisione in rapporto alla rivelazione del Regno che informi lo stile di una vita, giacché la risoluzione a credere nella verità del Regno si determina sempre come un accordare credito a Gesù, come l'inaugurazione di un discepolato. Il nesso tra la fede *di* Gesù e la fede resa possibile *da* Gesù costituisce il fulcro della predicazione che istrada verso Gerusalemme, verso la verifica scandalosa della croce. Nella narrazione della fine di Gesù è palese l'intento redazionale di indicare come proprio li trovino ricapitolazione tutte le parole e le azioni di una vita (*Gv 13,1*): è nell'atto finale che viene in piena luce la qualità dell'implicazione di Gesù nella verità di Dio che annuncia. Il riconoscimento del Risorto non è affidato all'intellezione di una formula dogmatica, poiché si fonda su di una iniziativa (da parte del Risorto) indeducibile e si sostanzia di un ricordo che, se dal punto di vista contenutistico non registra alcun incremento (la verità di Dio non si pone “oltre” la storia di Gesù), ora finalmente viene abilitato a comprendere la singolarità del profetismo e della sapienza di Gesù. La riserva iscritta nel comportamento taumaturgico e l'enigmaticità del discorso parabolico si sciogliono soltanto nella fede *in* Gesù: nel riconoscimento dell'autoimplicazione di Dio nella sua storia. Alla luce della Pasqua non è più possibile invocare l'autorità di Dio per resistere a Gesù, e nemmeno è possibile separare il portato dal portatore, giacché ciò che Gesù dichiara “vicino” non reperisce altrove il suo principio (il Regno è Lui!). La rivelazione cristologica di Dio si presenta sotto il segno di un'alterità fondamentale – quella tra il Padre e il Figlio – ch'è il fondamento reale di una storia di Dio¹². La relazione tra il Padre e il Figlio rimane avvolta nel mistero; però, il richiamo all'inesauribilità e all'eccedenza del mistero di Dio non autorizzano una relativizzazione (apofatica) dell'evento cristologico, giacché l'ulteriorità del Padre non si traduce nel superamento della verità del Figlio che lo costituisce. Il campo tematico di cui il dogma è regolatore viene perimetrato dalla scoperta di una reciprocità: la storia di Gesù non si determina al di fuori della verità di Dio *e viceversa*¹³. Nell'identificazione di Dio con la

¹² «Dio, l'essere in sé e per sé nella propria aseità, tuttavia deve essere pensato al tempo stesso come colui che è per la sua creatura, che vincola la propria libertà all'uomo e gli si dona, e quindi non va pensato come colui che è in solitudine, in quanto è quel Dio che in Cristo attesta il proprio “essere per l'uomo”» (D. BONHOEFFER, *Creazione e caduta*, tr. it. Brescia, Queriniana, 1992, p. 56).

¹³ Il modello teorico sotteso alla cosiddetta teologia delle religioni si fa direttamente interprete dell'istanza storico-ermeneutica (nelle sue intenzioni, la contestazione delle formule della cristologia dogmatica mira a demolirne la radice sostanzialistica, incapace di onorare la contingenza delle manifestazioni storiche del divino). Ora, l'ipoteca sulla verità dell'esperienza religiosa – da una parte riconosciuta secondo un criterio di universalità estrinseco alla sua specifica attuazione, e dall'altra valutata in rapporto al criterio pragmatico della sua funzionalità – dipende da una nozione regolativa di razionalità, incapace di giudicare del senso e della forma specifica della sua costituzione, poiché l'istanza di universalità della ragione viene fatta valere come esterna alla storicità del senso. Tale divaricazione affonda le sue radici ancora in una accezione formalistica della finitezza (come di ciò che dipende da una realtà infinita e incondizionata, benché il senso della sua consistenza autonoma rimanga ineffabile). L'apofatica (in rapporto al fondamento) e l'ermeneutica prospettivistica (in rapporto all'infinità delle

IL FUTURO DEL CRISTIANESIMO, IL FUTURO DELLA *POLIS*

storia di Gesù viene alla luce che la libertà dell'uomo appartiene alla verità di Dio, perché Dio si rivela implicato nella storicità della nostra libertà.

La Grazia ha il suo principio al di fuori della storia; ma la Grazia opera – esibisce la sua ragione di fondamento – istituendo una storia (la reciprocità originaria – trinitaria di Dio si rivela istitutiva di una reciprocità storica). Il polo antropologico non avanza pretese, ma testimonia la sua convocazione¹⁴. L'universalità della destinazione consegue all'implicazione *personale* di Dio nella storia di Gesù; ma questa assolutezza chiede di essere custodita rispettando la *forma singolare* della sua istituzione. Qui si apre la responsabilità della testimonianza.

3. TESTIMONIARE LA GRAZIA “PER TUTTI”

a) Se la Grazia è Colui che è e rimane incondizionato e per noi indisponibile, non possiamo in nessun modo arrogarci la pretesa di un sequestro o di una manipolazione, foss'anche di tipo religioso o istituzionale. Umile, però, non è tanto colui che impiega tutto il tempo a ribadire la propria indegnità ed a ricordare il proprio limite, quanto piuttosto colui che si lascia raggiungere, non opponendo resistenza, non ostacolando al Grazia che bussa (cfr. *Ap* 3,20). La responsabilità della testimonianza comincia dunque in una resa, in un abbandono, al cui esercizio è deputata in modo particolare la preghiera. Bando alla logica della prestazione, si tratta di una esposizione quotidiana all'iniziativa di Colui che gratuitamente ci ama (perché ci ha amati “in libertà”; cfr. *Rom* 8,37; *Gal* 2,20). Possiamo definire la preghiera come l'esercizio di una passività che costantemente ci rigenera. Ovviamente, il silenzio e il disarmo non sono titoli sufficienti a garantirne l'obiettiva qualità cristiana: se la parola che lo Spirito continuamente rivolge ai nostri cuori è il Vangelo di Gesù, luogo insuperabile della sua autenticazione sarà la testimonianza scritta di quella storia nella quale la Grazia è divenuta irreversibilmente carne.

b) Sul piano delle parole e dei gesti siamo chiamati a custodire la verità *oblativa* del Dio di Gesù Cristo. Benché il nostro tempo dimostri insofferenza nei confronti di ciò che è istituzionale e regolato, i riti detengono un potenziale strutturante che spetta a noi custodire come “trasparenti” della verità *pro-esistente* di Dio. Quando viene celebrata in conformità alla sua verità di origine, la ritualità della fede sprigiona una mirabile forza disarmata: reca in dote, infatti, una profonda liberazione dall'immagine faraonica di Dio e dal ripiegamento narcisistico del soggetto. Al rito è congenita una in-utilità, che dal punto di vista della fede risulta perfettamente accordata al gesto inaudito di un Dio che

figure storiche) costituiscono gli strumenti residui di una ontologia dualistica: ogni singolarità è riempimento parziale di un tutto solo asintoticamente raggiungibile. Perciò la rivelazione diviene il titolo generico di una dipendenza inestinguibile, ma incapace di instaurare una vera e propria relazione; e la fede arretra sul piano dell'espressione di convinzioni soggettive, la cui legittimità è soltanto negativamente argomentabile, sul piano della consistenza interna e della non contraddittorietà.

¹⁴ «L'evento cristologico nella sua singolarità realizza l'intenzionalità di Dio per l'uomo. Esso attesta, ultimamente nel suo carattere pasquale, che la decisione di Dio è per l'uomo come per colui che si determina liberamente nei confronti di Dio; attesta che la decisione di Dio si svolge e si compie quindi non a prescindere dalla storia di questa libertà umana, bensì includendola ovvero patendola. Questo dato deve dissuadere dal costringere la concettualità ontologica in uno schema dualistico per cui la risposta dell'uomo è pensata come esteriore alla rivelazione, dove la verità verrebbe preservata nella sua assolutezza secondo la figura della pura opposizione alla libertà. La dimensione antropologica invece non può essere pensata come esteriore rispetto al suo fondamento teologico» (M. ANTONELLI, *L'autocoscienza del cristianesimo tra fede e religione*, in A.T.I., *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*, Cinisello Balsamo [Mi], San Paolo, 1999, p. 110).

IL FUTURO DEL CRISTIANESIMO, IL FUTURO DELLA *POLIS*

cerca l'amicizia con noi e chiede di vivere il tempo e di costruire il mondo con una creatività che si dispieghi alla sua Presenza; quindi sempre nello "spazio" di relazioni vissute all'insegna della dedizione. Celebrato entro questa economia "spirituale", il rito della fede si sottrae ad ogni appropriazione magica; tanto meno può fornire l'alibi per una fuga o astensione nei confronti del mondo e della storia che ci ospitano¹⁵. L'imperativo alla giustizia, che sta al cuore del patto sul quale si regge ogni forma di convivenza civile, ci viene riproposto all'insegna di una Gratuità eccedente la logica della retribuzione e dello scambio, capace, al limite, di giungere all'oblazione della vita stessa, non come atto titanico (e quindi superbo), ma di complicità estrema con Colui che "si è fatto povero per arricchirci" (cfr. *2Cor* 8,9), e non ha considerato "bottino" la sua uguaglianza con Dio (cfr. *Fil* 2,6).

c) Il pluralismo ripetutamente evocato come indice culturale di un mondo sempre più globalizzato trova una declinazione specifica nell'ambito dei saperi, in direzione di una vertiginosa specializzazione, che ha come contropartita una frammentazione dell'orizzonte veritativo. In questa temperie, la riflessione teologica può contare su di una legittimazione d'ufficio, rilasciata ad ogni tipo di discorso coerente al proprio interno. Personalmente ritengo che la teologia non possa rassegnarsi al ruolo di grammatica regionale per un gioco linguistico particolare, poiché deve farsi carico della tensione all'universalità tipica della fede che corrisponde all'evento escatologico di Dio. Raccogliere la sfida dell'interdisciplinarietà, senza scadere in una generica (formalistica) istanza dell'autonomia dei saperi ed in una indifferente omologazione dei punti di vista, comporta di assumere una responsabilità epistemologica (condivisa con la postura filosofica del pensiero¹⁶). Non si vuol reintrodurre un'improbabile – e ultimamente sterile – accesso apologetico alla fede, quanto piuttosto ripensare le condizioni perché la proposta della fede non vada dispersa nella babele dei linguaggi contemporanei, condannandosi all'incomunicabilità o rimanga in balia delle strumentalizzazioni fondamentalistiche.

La fede non è *dell'uomo* (non è il frutto di una volontà superba che si costruisce i propri idoli), ma, poiché la rivelazione è *per* l'uomo, non si dà fede *senza* l'uomo. Se l'indisponibile iniziativa di Dio si realizza nella forma di una destinazione, per quanto concerne l'approfondimento teorico dell'annuncio, spetta alla teologia articolare le

¹⁵ «La chiesa deve partecipare agli impegni mondani della vita della comunità umana, non dominando, ma aiutando e servendo. Essa deve dire agli uomini di tutte le professioni che cosa sia una vita con Cristo, che cosa significhi esserci-per-altri» (D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, tr. it. Brescia, Queriniana, 2002, p. 521).

¹⁶ Per ricollegarci alle valutazioni esposte *supra*, nella nota n. 13, sul piano filosofico (antropologico fondamentale) si può osservare che, se la domanda sull'origine e sul tutto è sempre successiva all'esperienza del senso ch'è già manifestativa e anticipativa dell'origine e del tutto (il sacro è pratica e approfondimento di una differenza che abita l'esistenza), la retorica della differenza per la differenza fallisce questa implicazione originaria, al di fuori della quale ogni discorso sulla trascendenza non può sfuggire al regime della proiezione. D'altra parte, il riconoscimento della qualità soggettuale (etica) dell'esperienza della differenza non garantisce la bontà dell'esercizio effettivo del desiderio. Di principio non è esclusa la possibilità di una sua realizzazione patologica, come nell'idolatria (ove la fissazione sulla rappresentazione è funzionale all'alleggerimento della paura dell'assenza e della precarietà legata al differimento), nella superstizione (ove si tende a configurare un rapporto con l'alterità al di fuori del regime della libertà) o nella magia (ove vige la pretesa di manipolare la differenza per disporre dell'origine). Come tali, le dinamiche esposte minacciano l'ambito delle rappresentazioni religiose esplicite proprio perché identificano le deviazioni possibili di ogni relazione interpersonale. Il rilievo non indetermina la specificità della religione, quanto piuttosto ne attesta l'universale pervasività sul piano dell'esperienza effettiva.

IL FUTURO DEL CRISTIANESIMO, IL FUTURO DELLA *POLIS*

condizioni effettive di una salvezza gratuita quanto universale¹⁷. In un tempo di frammentazione e dispersione la teologia deve assumersi la responsabilità di presentare il desiderio di Dio realizzato in modo irrevocabile in Gesù come una volontà di salvezza di *tutto* l'uomo, e di redenzione, quindi, della sua fragile libertà.

¹⁷ Se la rivelazione suscita la corrispondenza della libertà, e nella realizzazione di questa la forma religiosa del senso non è opzionale, il riconoscimento dell'assolutezza della verità cristologica non può prodursi che *dentro* la forma religiosa dell'esperienza. La relativizzazione conseguente al superamento dell'ambiguità del fenomeno religioso non comporta un'abolizione della religione, quanto piuttosto una sua risignificazione, poiché nell'implicazione storica di Dio questa viene riscattata nella sua decisività. «L'assolutezza è qualità esclusiva dell'evento cristologico e l'universalità appartiene alla fede testimoniale unicamente in ragione della qualità che essa mutua dall'evento cristologico e per la quale lo significa come dotato di un'evidenza non riducibile né subordinata alla forma storica della sua appropriazione. La dimensione ecclesiale della fede è finalizzata alla significazione e alla custodia di questa differenza. Escludendo la sua identificazione con una forma religiosa particolare, essa mostra l'attitudine della fede a mediarsi con qualsiasi forma di religiosità non incompatibile con la verità cristologica di Dio. In questo contesto si colloca la problematica concernente il rapporto della fede cristiana con le altre tradizioni religiose» (A. BERTULETTI, *Fede e religione. La singolarità cristiana e l'esperienza religiosa universale*, in *Cristianesimo e religione*, Milano, Glossa, 1992, pp. 223s). Nella cura del principio singolare anche della sua salvezza la Chiesa confessa la propria differenza in rapporto al principio della salvezza di tutti, anche di coloro che non si riconoscono nella sua figura testimoniale. "Ciò che" (l'evento cristologico) fonda la fede testimoniale è lo stesso che istituisce una relazione di accoglienza nei confronti dell'alterità religiosa.