

# Dire Gesù Cristo nella società secolare

Giorgio Campanini  
*Facoltà di Teologia, Lugano*

## 1. PREMESSA

In una lettera del 30 Aprile 1944, scritta nel carcere di Tegel, Dietrich Bonhoeffer poneva con forza il problema di *come dire Gesù Cristo* nella società secolare.

«Le persone religiose parlano di Dio quando la conoscenza umana è giunta al limite (talvolta per pigrizia di pensiero), oppure quando le forze umane vengono meno... Ma io vorrei parlare di Dio non ai confini, ma nel centro, non nella debolezza ma nella forza, non nella morte e nella colpa, ma nella vita e nella bontà dell'uomo... La Chiesa non risiede là dove la capacità dell'uomo non ce la fa più, ai confini, ma *in mezzo al villaggio*»<sup>1</sup>.

Parlare di Gesù Cristo dunque, “non ai confini ma nel centro” della società, e della società secolare (o post-secolare, ma che comunque ha spezzato il tradizionale legame con la tradizione cristiana). Ma qui appunto sta il problema: è ancora possibi-

---

<sup>1</sup> D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, tr. it. Bompiani, Milano 1969, pp. 215-216 (sottolineatura nostra).



le individuare un centro? Nella Società secolare esiste ancora un centro o non siamo piuttosto di fronte ad una cultura "politeistica", come aveva intuito Max Weber ancora agli inizi del Novecento, nella quale vi sono "molti Dei" ma, appunto per questo, sembra non esservi posto per nessun Dio, e certo non per il Dio di Gesù Cristo?

Sarà questa la cornice generale all'interno della quale si situeranno le presenti riflessioni<sup>2</sup>.

## 2. LA RELIGIONE NELLA SOCIETÀ SECOLARE

### 2.1. La "perdita del centro"

Il dato più evidente della realtà italiana di oggi è la "perdita del centro", non solo e non tanto in senso politico (perché non è detto che, dal punto di vista politico, un centro debba necessariamente esistere) quanto e soprattutto in *senso culturale*. Non necessariamente un sistema politico, ma necessariamente un sistema sociale ha bisogno infatti di una serie di punti di riferimento, di valori, di principi etici condivisi, senza i quali rischia di perdere la propria identità. Ma le società contemporanee - e quella italiana non fa eccezione - tendono a farsi sempre più complesse<sup>3</sup>, e complessità significa appunto constatare, di volta in volta, che *il vero centro è altrove*, che vi è cioè una "centralità sfuggente", che appare originariamente tale, ma si rivela debole ed instabile.

Nessuna proposta di valore, in altri termini, riesce a raggiungere il livello della universalità, o almeno della generalità, dal momento che l'insieme dei valori realmente condivisi si va sempre più assottigliando e, quel che è più grave, gli stessi valori vengono letti e declinati con modalità diverse e in prospettive differenziate.

Non stanno venendo meno soltanto - come ricorrentemente si afferma - le "ideologie" come tradizionale strumento di unificazione (sia pure conflittuale) delle diverse componenti del corpo sociale; sta venendo meno in qualche misura una comune "identità culturale". L'Italia è stata sempre, in un certo senso, un paese pluriculturale (basti pensare alle defferenziazioni, in anni recenti forse accresciutesi, e certamente enfatizzate o, al limite, estremizzate, fra Nord e Sud); ora sta diventando però

<sup>2</sup> Vengono qui riprese alcune ipotesi di lavoro formulate in precedenti studi dello scrivente e in particolare in G. CAMPANINI, *La fede cristiana nell'epoca post-moderna*, Ediz. Centro di spiritualità, Castelpiano (Ancona) 1996 e in Id., *Dallo scrigno vuoto alla ricerca del senso*, in "Rivista di teologia morale", 103 (1994), 395-408.

<sup>3</sup> Sul tema cfr. l'opera di N. LUHMANN, ed in particolare *Sistemi sociali - Fondamenti di una teoria generale*, Il Mulino, Bologna 1990 e la lettura critica che ne offre P. DONATI, *Teoria relazionale della società*, Franco Angeli, Milano 1991 (in particolare alle pp. 214ss).



anche un paese “multirazziale” o “multietnico”, in cui culture diverse cominciano faticosamente a coesistere e dovranno necessariamente imparare a coesistere se non si vorranno aprire spazi sempre più larghi alla conflittualità.

Dalla contrapposizione fra diversi progetti di società si è passati, più banalmente e piattamente, all’ambizione di governare pragmaticamente la frammentarietà della vita quotidiana. Come ha notato De Rita, «scompare la logica piramidale del potere. Non esiste più una logica di riferimento collettivo alle grandi ideologie. Per certi versi non esiste più neppure un’idea sostanzialmente unificante. In fondo non c’è un’idea di nazione»; si è di fronte a una “società politeista”, in cui «non c’è più un’unica verità, in un’unica struttura, con un’unica autorità. Al contrario, esistono tante verità in tante strutture e con tante autorità»<sup>4</sup>.

Si potrebbe parlare, a questo proposito, di *fine del pluralismo* e di *emergenza della pluralità*, e di pluralità fra loro parallele, e dunque non convergenti. Il pluralismo - quale, nella tradizione cattolica, era stato teorizzato soprattutto da Sturzo, Mounier, Maritain - <sup>5</sup> presuppone un “centro”, se non propriamente omologatore (perché pluralismo significa appunto anche rispetto del diverso), almeno regolatore e, in quanto possibile, unificante. Pluralità significa invece presa d’atto dell’impetuoso emergere di una serie di nuove realtà che nessuna autorità riesce effettivamente a controllare, a disciplinare, ad armonizzare.

Il pluralismo governa, o tende a governare; la pluralità constata: la mera constatazione della molteplicità dei “centri” (e dunque della mancanza di un centro) è appunto ciò che caratterizza la società italiana contemporanea.

È soprattutto questo che significa l’entrata nel “postmoderno”<sup>6</sup>. La “modernità”, di cui lo Stato moderno è stato forse la più tipica espressione, si caratterizzava appunto per la sua reale, o presunta, attitudine ad essere un punto di unificazione e di convergenza delle varie forze presenti nella società civile.

Ma l’emergere dirompente della complessità ha definitivamente spazzato via questa pretesa dello stato moderno. Non vi è più un “sistema” (nemmeno il “sistema Stato”) che abbia l’egemonia, ma una serie di “sotto-sistemi” o di “sub-culture”, e nessun sistema è onnicomprensivo, nessuna sub-cultura è dominante: gli uni e le altre sono in qualche modo costretti a coesistere per realizzare in qualche modo un incontro e un raccordo, senza tuttavia riuscire a raggiungere una vera unità.

<sup>4</sup> G. DE RITA, *Chiesa e società in Italia - Intervista di Antonio Acerbi*, AVE, Roma 1985, pp. 28-29.

<sup>5</sup> Sull’apporto del personalismo comunitario al pluralismo (ma anche sugli equivoci e sui fraintendimenti cui ha portato l’abuso o comunque l’uso improprio di questo termine) cfr. G. CAMPANINI, *Pluralismo*, in *Dizionario delle idee politiche*, a cura di E. BERTI - G. CAMPANINI, AVE, Roma 1993.

<sup>6</sup> Sul tema si vedano le fini notazioni di A. ARDIGÒ, *Per una sociologia oltre il post-moderno*, Laterza, Bari 1988.<sup>4</sup> G. DE RITA, *Chiesa e società in Italia - Intervista di Antonio Acerbi*, AVE, Roma 1985, pp. 28-29.



## 2.2. La fine della cristianità

In questa prospettiva la "fine della cristianità" appare in un certo senso l'esito necessario della modernità e della complessità che essa reca con sé<sup>7</sup>. Nemmeno la Chiesa può essere il "centro", come è avvenuto in altre epoche della storia dell'occidente; né essa si pone più come "centro" antagonista rispetto ad un altro "centro" (lo Stato). La vicenda che ha caratterizzato per secoli la storia dell'occidente, e cioè il conflitto fra Chiesa e Stato è ormai definitivamente alle nostre spalle: nessuno dei due tradizionali antagonisti può presumere di occupare tutto il campo della società civile.

Se negli anni '30 Jacques Maritain poteva ipotizzare una "nuova cristianità", sia pure non più sacrale ma "secolare" - nel presupposto che anche al di là del comune patrimonio di fede vi fosse una sostanziale convergenza fra gli uomini di buona volontà su alcuni valori essenziali della convivenza civile -<sup>8</sup>, oggi si deve constatare che non solo ogni progetto di "cristianità" è alle nostre spalle, ma che anche una eventuale ed auspicabile rinascita religiosa non potrà portare alla cristianità ma soltanto alla Chiesa. La Chiesa post-conciliare non presume tuttavia di guidare e di orientare la società civile, ma si pone al suo servizio nella misura in cui essa sia a servizio dell'uomo, come permanente coscienza critica di ogni progetto di società e come permanente richiamo all'assoluta priorità della salvezza. «Inscrivere la legge divina nella vita della città terrena»<sup>9</sup> non significava riproporre la cultura della cristianità ma fare appello ai valori in un contesto di riconosciuto pluralismo e di confermata autonomia della città terrena.

"Fine della cristianità" non significa dunque insignificanza storica della fede, né automaticamente "eclisse del sacro" ma piuttosto riconoscimento della fine - anche sotto il profilo religioso - di una "centralità", quella della Chiesa.

La fine della cristianità è appunto un aspetto di quella generale "perdita del centro" prima delineata: anche la Chiesa è coinvolta in questo mutamento epocale e il suo posto nella società ridiventa, come nei primi tempi della Chiesa, la "periferia", quella *paroichia* cui allude il trattatello *A Diogneto* (*Diogn.*, V, 5); una "perifericità", tuttavia, che è tale rispetto alle strutture del sistema sociale, non rispetto ai fondamentali problemi dell'uomo, quelli della vita e quelli della morte.

<sup>7</sup> La fine della cristianità non significa per altro, necessariamente, né l'irrelevanza della fede né l'insignificanza dell'apporto del pensiero cristiano all'elaborazione di una etica collettiva. Cfr. sul punto, le importanti notazioni di P. DONATI, *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*, AVE, Roma 1997.

<sup>8</sup> J. MARITAIN, *Umanesimo integrale* (1936), tr. it., Borla, Roma 1962. Sul tema cfr. anche Aa.Vv., *L'idea di un progetto storico - Dagli anni '30 agli anni 80*, Studium, Roma 1982, nonché il volume collettivo a cura di P. NEPI - G. GALEAZZI, *Umanesimo integrale e nuova cristianità*, Massimo, Milano 1988.

<sup>9</sup> *Gaudium et Spes*, n. 43. Una ripresa di questo e di altri temi conciliari in Aa.Vv., *Il Concilio Vaticano II nella vita della Chiesa italiana*, In Dialogo, Milano, 1993, nonché in G. CAMPANINI, *La "compagnia" della storia - Il messaggio sociale della "Gaudium et Spes, trent'anni dopo"*, Ediz. Agrilavoro, Roma 1996.



Se «non c'è più prospettiva per una cristianità fatta di pura tradizione sociale»<sup>10</sup>, ciò non significa che le frontiere della Chiesa non siano ancora oggi le frontiere dell'uomo. Ma il rapporto fra valori religiosi e struttura sociale si è fatto più difficile e complesso, dato che non si pone in termini di "centralità" ma di *presenza diffusa*. I valori religiosi possono essere ancora al centro dell'uomo, ma non possono più aspirare ad essere ancora al centro della società: dato che, oltretutto, essa sembra non avere più un centro.

La fine della cristianità esige di conseguenza non soltanto un mutamento di strategie pastorali ma un nuovo modo di essere Chiesa; se un certo «mondo antico, unitario e compatto, costruito intorno a una fede cattolica condivisa da tutti è finito»<sup>11</sup>, non per questo si chiudono, nella nuova società "policentrica", gli spazi al Vangelo.

### 2.3. Una società dell'indifferenza?

Il rischio di una società complessa e policentrica è quello di dare spazio alla «cultura dell'indifferenza»<sup>12</sup>. La rinuncia da parte della società a riconoscersi in una verità, per l'esigenza di rispettare i diversi cammini dell'uomo verso la stessa verità (nella linea tipica, appunto, delle moderne società pluralistiche) può essere malaccortamente interpretata come equiparazione di tutte le fedi e, ancor più, di tutte le opinioni.

Il problema va dunque affrontato con estrema attenzione, per evitare il rischio che la "fine della cristianità" significhi automaticamente l'apertura di una fase "post-religiosa" dell'umanità, quando invece essa significa trasferimento dei valori e della ricerca dei valori dal piano delle strutture esteriori della società al piano delle coscienze.

In una società pluralistica e complessa una relativa "indifferenza" non va in realtà demonizzata. Essa appare anzi una condizione necessaria per la sopravvivenza di questo tipo di società. Nell'impossibilità di proporre - e insieme nel rifiuto di imporre - un unico quadro di valori, e insieme di fronte alla constatazione dei costi troppo elevati che comporterebbe l'esasperazione, od anche un'insufficiente regolazione, della conflittualità, le società moderne si sono orientate ad assumere e a codificare un atteggiamento di "indifferenza" nei confronti di una serie di scelte che coinvolgono valori dagli uni accettati e dagli altri rifiutati.

<sup>10</sup> CEI, *La Chiesa italiana e le prospettive del paese*, Roma 1981, n. 16.

<sup>11</sup> S. DIANICH, *La casa del popolo di Dio*, San Paolo, Milano 1993, p. 63.

<sup>12</sup> Il tema era stato da noi affrontato già in G. CAMPANINI, *Verso una società dell'indifferenza?*, in "Aggiornamenti sociali", 1985, n. 10, 601ss. e sviluppato in ID., *Cattolici e Società fra dopoguerra e postconcilio*, AVE, Roma 1990, pp. 53ss.



Di qui l'orientamento delle società moderne - particolarmente evidente nella legislazione penale - ad abbassare sempre più la soglia del "minimo etico" (del complesso di valori, cioè, nel quale una società si riconosce) per elevare contemporaneamente il limite dei comportamenti rimessi alla valutazione dei singoli.

La transizione dalla società di *ancien régime* alla società post-moderna può essere letta anche nell'ottica di una progressiva estensione dell'area dell'indifferenza della società rispetto ai valori e agli stili di vita propri dei vari gruppi sociali.

Una relativa "indifferenza" ai valori è l'esito in qualche modo inevitabile di una società complessa, dato che - quando i messaggi tendono a moltiplicarsi - è inevitabile assumere atteggiamenti di difesa e quindi di distacco rispetto alle diverse proposte di valori.

Ma l'indifferenza non ha soltanto un significato di neutralità come espressione dell'impossibilità di farsi carico di proposte troppo complesse e diversificate; può assumerne uno di rifiuto nei confronti dei valori che danno senso all'esistenza e può dunque esprimersi anche come *indifferenza scettica*, che pone tutte le proposte sullo stesso piano e rifiuta di prendere posizione per l'una o per l'altra non solo quando sono in gioco temi relativamente marginali, ma anche quando è in questione il destino stesso dell'uomo.

Di qui quella "secolarizzazione della coscienza" sulla quale la più recente sociologia della religione ha richiamato l'attenzione<sup>13</sup> e che nasce dalla consapevolezza della strutturale "disomogeneità" fra il mondo religioso e l'insieme delle concezioni della vita e delle ideologie presenti nella società e che si pongono come conflittuali fra loro.

Alla luce di queste considerazioni, si comprende come il problema del superamento della "cultura dell'indifferenza" esuli dalle possibilità di intervento della Chiesa. L'indifferenza religiosa, nella misura in cui essa sia realmente constatabile, è soltanto una delle componenti di un clima generale di indifferenza che si collega all'anomizzato dei processi produttivi, alla perdita di qualità dei rapporti interpersonali, alla massificazione dell'uso del tempo libero, alla caduta di significato delle relazioni intrafamiliari.

Solo attivando, su tutti i piani, una "pedagogia della differenza" - operando, cioè, nel senso dell'ampliamento dell'area dei rapporti interpersonali autentici e profondi - è possibile porre le premesse di una rinnovata ricerca religiosa, di un nuovo impegno sulla via dell'approfondimento della fede.

Per avviare il superamento dell'indifferenza occorre dunque mettere in atto una vasta ed articolata strategia che abbia presente non soltanto la problematica posta

---

<sup>13</sup> P. GRASSI, *Secolarizzazione e teologia*, Quattroventi, Urbino 1992, p.81. L'autore allude qui alle posizioni di P.L. Berger, ampiamente discusse nel corso del saggio. Tesi di fondo di Berger è che «la pluralizzazione istituzionale comporta l'indebolimento di credenze e valori che dipendono da un sostegno sociale ed il processo investe anche la religione» (p. 17).



dall'ateismo ma anche, e forse soprattutto, quella posta dall'avvento della società complessa, come ambiente difficile e problematico nel quale tuttavia è ancora possibile proporre e vivere «valori 'vitali', capaci di invertire la marcia di una storia che, lasciata a se stessa, porterebbe alla fine dell'avventura umana»<sup>14</sup>.

È appunto questa la sfida della modernità alla fede, ed è di qui che occorre partire per aiutare l'uomo contemporaneo a riproporsi le fondamentali domande di senso, i grandi interrogativi che egli, scoraggiato dalla complessità del reale, tende spesso ad eludere e ad accantonare.

#### 2.4. Religione e domanda di senso

Riletto in altra prospettiva, il problema della società complessa è quello di passare dalle "appartenenze parziali"<sup>15</sup> alla "appartenenza totale", nella misura in cui essa è pienamente realizzabile dall'uomo (e lo è certamente soltanto, al più, come desiderio e come aspirazione, perché il rapporto storico fra Dio e l'uomo è strutturalmente di "nostalgia" e non di "appartenenza").

Le "appartenenze parziali" - ampiamente analizzate dalla più recente sociologia religiosa<sup>16</sup> - si esprimono nella forma tipica della post-modernità, quella cioè dell'esclusione degli "estremi", e cioè sia dell'adesione piena sia del rifiuto pregiudiziale del fatto religioso: atteggiamenti, questi, che appaiono essere tipici delle due opposte minoranze dei "credenti impegnati" e degli atei dichiarati. All'interno della società complessa anche il problema religioso appare dotato di molteplici sfaccettature, suscettibili di diverse chiavi di lettura. È, in altre parole, finito, se mai vi è stato, il tempo dell'accettazione globale della religione: pur nella persistenza di un "senso religioso" ancora abbastanza forte, le opinioni e gli stessi stili di vita si differenziano vistosamente fra loro su ciò che occorre credere, e, soprattutto, su ciò che è necessario fare per essere autenticamente religiosi (e, specificamente, cristiani).

Ciò che numerose indagini sociologiche pongono in evidenza - sullo sfondo, appunto, della società complessa - è lo slittamento della religione e del fatto religioso

<sup>14</sup> B. SORGE, *I cristiani nel mondo post-moderno*, Ediz. La Civiltà Cattolica, Roma, 1983, p. 59. È, questo, il problema della "ricerca di senso" della avventura dell'uomo: sul tema cfr. G. MOLLO, *La via del senso - Alla ricerca dei significati dell'esistenza per un'autentica formazione culturale*, La Scuola, Brescia 1996, in particolare nelle pagine dedicate al "senso religioso" e al rapporto fra religione e cultura (pp. 303ss).

<sup>15</sup> Cfr. in particolare F. GARELLI, *Religione e Chiesa in Italia*, Il Mulino, Bologna 1991; ID., *Religione e modernità: il caso italiano*, in Aa.Vv., *La religione degli europei*, Ediz. Fondazione Angelli, Torino 1992. Una verifica empirica delle "appartenenze parziali" è desumibile dai dati raccolti in G. BRUNETTA - A. LONGO (a cura di), *Italia cattolica - Fede e pratica religiosa negli anni '90*, Vallecchi, Firenze 1991.

<sup>16</sup> Per un quadro delle ricerche in questo ambito cfr. Aa.Vv., a cura di S. BURGALASSI - C. PRANDI - S. MARTELLI, *Immagini della religiosità in Italia*, Angeli, Milano 1993 (si vedano in particolare i contributi di G. MORRA - P. DONATI - S. BURGALASSI, nonché il quadro di sintesi di F. GARELLI, *La religione in Italia*, pp. 185ss).



dal piano della fede esplicita e in qualche modo coerentemente espressa nella prassi all'altro piano della "domanda di senso". Sembra di assistere ad una sorta di scarnificazione (e dunque di purificazione, ma anche di impoverimento) della domanda religiosa, che si riduce ad alcune questioni essenziali, la vita e la morte, e lascia in ombra una serie di dati e di realtà, oggetto in passato di prescrizioni anche minute dell'etica e che vengono in qualche modo trasferite fuori dall'area del religioso, in un'immensa zona grigia in cui vi è posto soltanto per la volontà dell'uomo e non per la volontà di Dio.

Se non si torna al modello caro all'illuminismo del "grande orologiaio", - di un Dio, cioè, che, una volta messo in funzione il grande meccanismo dell'universo, si ritira in disparte, - si è pur sempre di fronte ad una religione che non dà risposte (e che nemmeno viene interrogata su questo) ai mille problemi della vita, ma si limita a "dotare di senso" alcune scelte fondamentali. Di qui un netto ridimensionamento dell'etica tradizionale, dato che la maggior parte dei comportamenti vengono rimessi alla libera valutazione dei singoli.

È così generalizzata la presa di distanza di molti (praticanti e non praticanti) verso questa o quella verità di fede, verso questa o quella norma etica: ciò che conferma appunto il definitivo logoramento del tessuto della "Cristianità", all'interno della quale contavano non tanto i singoli comportamenti pratici ma l'uniformità delle credenze e dei costumi. In altre parole, i comportamenti (al limite, oggi come ieri difforni rispetto all'etica cristiana) non si collocano più all'interno di un quadro generale di riferimento, ma nell'ambito di una sfera individuale, spesso disinvoltamente identificata con la "coscienza"<sup>17</sup>, legata fortemente all'universo delle singole soggettività.

La religione si colloca fuori del quadro di una cristianità costituita ma spesso anche della Chiesa istituzionale, alla quale si appartiene in una stagione e non in un'altra, sotto un aspetto piuttosto che sotto un altro, in riferimento ad una determinata verità piuttosto che ad un organico quadro di insieme. È questo, appunto, il mondo delle "appartenenze parziali".

Non possono tuttavia essere trascurate le possibili valenze positive di questo mutamento di prospettiva. Il passaggio da una religiosità spesso rituale ed esteriore ad una domanda religiosa intesa come "ricerca di senso" sta ad indicare che il problema di Dio è ancora *un caso serio* per la coscienza dell'uomo occidentale, anche all'interno della società complessa.

La molteplicità dei quadri di riferimento e il proliferare delle proposte di valore non riescono ad occultare questa domanda di senso. Da questo secondo punto di vista la stessa "cultura dell'indifferenza" sembra avere conquistato spazi importanti nel vissuto dell'uomo contemporaneo, ma non ha del tutto occupato lo spazio segreto di una coscienza in cui vi è ancora posto per una seria ed autentica domanda religiosa.

---

<sup>17</sup> Sui possibili fraintendimenti di questa fondamentale categoria dell'etica cristiana cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis Splendor*, Città del Vaticano 1993, passim.



Lo spazio che per lungo tempo è stato occupato dalle ideologie - e dunque, in sostanza, da false credenze - si è quasi all'improvviso liberato. Dietro l'eclissi delle ideologie si può intravedere un nuovo possibile spazio per la fede; di una fede che, a confronto con la società complessa, sarà probabilmente chiamata a ridimensionare la propria area di influenza e dunque a selezionare i propri messaggi. È, questo, il problema della "inculturazione della fede" nella società post-moderna<sup>18</sup>.

Questa nuova inculturazione della fede non potrà non avere al centro - ieri come oggi, e come sempre - la figura e la persona di Gesù Cristo. Senonché «la cultura moderna più benevola, quella cioè che rimane ammirata di fronte all'eroicità e straordinarietà di Gesù, non ha difficoltà a riconoscergli una certa grandezza; essa è anche disposta a considerarlo cifra di interpretazione del reale, della società e dell'uomo, ma rimane scandalizzata che quel singolo episodio possa assurgere a regola assoluta di verità e di giudizio per ogni uomo e per ogni tempo. Non accetta che il particolare possa giudicare senza appello tutta la complessità della storia universale»<sup>19</sup>. Come fare passare Gesù Cristo da fatto "particolare", pur importante, a fatto *centrale e decisivo* nel cammino dell'uomo verso la verità e verso la salvezza?

Ecco individuato qui il vero problema di fondo della "nuova evangelizzazione" che si impone nella società secolare: riproporre la figura di Gesù Cristo come evento *decisivo*, di fronte alla tendenza alla omologazione di diversi messaggi, collocati tutti sostanzialmente sul medesimo piano. Cristo accanto a Budda, a Maometto, a Confucio, ai grandi maestri di spiritualità di tutte le epoche: nessuno dei quali potrebbe tuttavia pretendere di assumere un significato decisivo e dunque per questo fatto alla fine "esclusivo" ed "escludente". Gesù Cristo uomo fra gli uomini, dunque, e non unico Salvatore del mondo<sup>20</sup>.

La riflessione sulla religiosità dell'uomo contemporaneo sembra accreditare una diffusa frammentazione e soggettivizzazione del fatto religioso. In questo senso

<sup>18</sup> M. FINI, *Evangelizzazione e inculturazione*, in Aa.Vv., a cura di E. MANICARDI, Dehoniane, Bologna 1993, pp. 149ss. «Vi è una relazione dialogica fra fede e cultura - nota fra l'altro l'autore - cioè non "opposizione" né "continuità naturalistica", ma "dialettica aperta"» (*Ivi*, p. 177). È questo appunto, a nostro avviso, il problema che si pone ad una fede che voglia dialogare con la cultura della post-modernità.

<sup>19</sup> N. CIOLA, *Introduzione alla cristologia*, Queriniana, Brescia 1996, p. 105.

<sup>20</sup> La difficoltà di passare dalla semplice considerazione della grandezza umana di Cristo alla sua divinità emerge con chiarezza da numerose indagini di sociologia religiosa. Le più recenti fra esse mettono tuttavia in evidenza (è difficile, per altro, dire con quale reale consapevolezza) una tendenziale maggiore accettazione della divinità di Cristo. Con singolare consonanza, gli interpellati dell'indagine sulla religiosità in Italia (Aa.Vv., *La religiosità in Italia*, Mondadori, Milano, 1995) condotta da un gruppo di specialisti facenti capo all'Università Cattolica del S. Cuore e il campione individuato nell'inchiesta confluita poi in Aa.Vv., a cura di G. BRUNETTA - A. LONGO, *Italia cattolica - Fede e pratica religiosa negli anni '90*, Vallecchi, Firenze 1991 rispondono nella misura del 64,2 per cento e del 66,3 per cento in senso positivo alla domanda su Gesù Cristo in quanto "figlio di Dio" (prima indagine) o in quanto "figlio di Dio fatto uomo"; vengono invece rifiutate altre definizioni di Cristo come personaggio storico, profeta o semplice "mito". I curatori di *Italia cattolica* non esitano pertanto ad affermare che «Cristo resta... l'unica realtà di fede veramente diffusa e sulla quale la gente si esprime con nettezza di risposte» (*Ivi*, p. 29).



si è potuto affermare che «tre aspetti caratterizzano la dimensione religiosa della società contemporanea: la laicizzazione, la dissipazione del sacro attraverso i suoi succedanei, il carattere privato o individuale delle credenze»<sup>21</sup>.

Questa *dissipazione del sacro* si realizza attraverso la crescente privatizzazione della fede della religiosità in generale. Un "Cristo privatizzato" - nella migliore delle ipotesi - come succedaneo del Cristo della grande tradizione della Chiesa: tendenza, questa, che getta un'ombra anche su quell'importante e significativo fenomeno che è la riemergenza della persona di Cristo all'interno della stessa società secolare.

### 3. IL PROBLEMA DI GESÙ CRISTO NELLA SOCIETÀ SECOLARE

Potrebbe sembrare, a prima vista, che ben pochi si aprano, nell'orizzonte della cultura contemporanea, ad una riproposizione, nella sua autenticità, della figura e della persona di Cristo.

A ben guardare, però, così non è: sotto molteplici aspetti questi anni conclusivi del ventesimo secolo segnano un prepotente ritorno del fatto religioso e possono creare le premesse per un rinnovato annuncio di Gesù Cristo. Il declino delle ideologie ha mostrato come la salvezza non possa provenire da progetti di società onni-comprendivi e tendenzialmente totalizzanti; la coerente declinazione, sino alle sue estreme conseguenze, del relativismo etico indica la necessità di un punto fermo; dall'estendersi della sfera dell'anonimato emerge l'esigenza di incontrare *un volto* e dunque una persona<sup>22</sup>.

Dalla società secolare emerge, se non sempre una richiesta esplicita, almeno la "nostalgia" di un Altro dal quale possa giungere la salvezza<sup>23</sup>.

#### 3.1. Oltre le appartenenze parziali

La cultura contemporanea, come si è rilevato, diffida di ogni assoluto e, tendenzialmente, di ogni verità che si ponga come autosufficiente e insieme come auto-escludente; ma, alla lunga, le "appartenenze parziali" non appagano mai compiutamente l'esigenza di verità che nasce dalle profondità del cuore umano: si sprigiona di qui la spinta ad (o almeno la nostalgia di) una "appartenenza totale". Nessuno più di

<sup>21</sup> S. ABBRUZZESE - R. GUBERT - G. POLLINI, *Italia atto secondo - Valori, appartenenze, strategie per la II Repubblica*, Guaraldi, Rimini, 1995, p. 151.

<sup>22</sup> Cfr. su questo tema le dense pagine, tutte costruite in un fitto dialogo con E. Lévinas, di I. MANCINI, *L'ethos dell'Occidente*, Marietti, Genova 1990 (cfr., in particolare, il capitolo su *L'altro e il volto*, pp. 588ss.).

<sup>23</sup> M. HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente Altro*, Queriniana, Brescia 1972.



ogni altro appare, come Cristo, figura della "appartenenza totale", egli che poteva dire di appartenere totalmente al Padre perché era una cosa sola con Lui (Gv 24, 10).

Con la sua divino-umanità Cristo diventa per l'uomo contemporaneo il mediatore di questa inquieta e spesso inconsapevole "volontà di appartenenza". Proprio l'enfaticizzazione e la moltiplicazione delle "appartenenze parziali" suscita il desiderio di una appartenenza totale. Essa è irraggiungibile per l'uomo persino nelle forme più elevate della santità, ma meno accessibile e meno lontana grazie alla mediazione della divino-umanità di Cristo, compagno di strada degli uomini alla ricerca dell'appartenenza totale, in quanto Colui che nella propria stessa persona, attraverso un misterioso "apprendistato", a poco a poco ha conquistato questa consapevolezza di appartenenza, nel lungo e travagliato cammino che ha portato l'infante di Nazareth alla piena consapevolezza della sua divino-umanità<sup>24</sup>.

Cristo appare come l'uomo della frattura con il passato e con l'antico - la frattura tra il vecchio regno terrestre e il nuovo regno messianico, tra la religione e il potere, tra la storia e l'escatologia - ed insieme l'uomo della riconciliazione e della ricomposizione: l'uomo della forza e insieme della debolezza, dal momento che «la massima onnipotenza di Dio si manifesta nello spazio aperto del Crocifisso»<sup>25</sup>.

### 3.2. Dalla indifferenza alla decisione

Al cospetto di una cultura, quella della società secolare, che pare destinata inesorabilmente a secernere la "indifferenza" proprio perché soffocata dalla sua stessa complessità - una cultura, dunque, che non sa più "scommettere", né per Dio né contro Dio - <sup>26</sup> - la persona di Cristo si erge come il luogo dell'impegno, della donazione totale della decisione. Alla vigilia della sua passione e consapevole del destino che lo attende Gesù non esita a compiere il passo che lo condurrà sulla croce. Nell'andare a Gerusalemme - che significa accettare lucidamente e responsabilmente la morte in croce - Gesù appare inflessibilmente determinato. Unico tra gli evangelisti, Luca sottolinea di questo "andare a Gerusalemme" un piccolo, ma prezioso particolare, allorché osserva che "Gesù proseguì *avanti agli altri*, salendo verso Gerusalemme (Luca, 19, 28). Il Salvatore non segue la corrente, ma prende l'iniziativa, e dunque

<sup>24</sup> Per una sintesi di questo e di altri aspetti della travagliata cristologia contemporanea cfr. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Roma 1984, pp. 323ss.

<sup>25</sup> P. VALADIER, *La Chiesa chiamata in giudizio - Cattolicesimo e società moderna*, Queriniana, Brescia 1989, pp. 113-14.

<sup>26</sup> B. PASCAL, *Pensées*, Ediz. Lafuma, Seuil, Parigi, 1962, p. 188. *Il faut parier*; affermava Pascal nel momento iniziale del libertinismo e dell'ateismo moderno; ma oggi sembra essere in gran parte venuta meno la capacità di un'opzione definitiva e alla drammaticità della "scommessa" si preferisce l'irenica collocazione sullo stesso piano di tutte le possibili proposte religiose.

<sup>27</sup> K. RAHNER, *Corso fondamentale*, p. 327.



decide (e, in quanto possibile, coinvolge in questa sua decisione anche i suoi seguaci, pur conoscendo dal principio quanto incerta e contraddittoria sarebbe stata questa sequela).

Non vi è fede autenticamente cristiana che non si fondi su questa capacità di decisione, e di una decisione che riguarda in prima istanza non tanto i "contenuti" della fede, ma una persona, la persona di Cristo: «Gesù fa dipendere la decisione che avrà luogo nell'ultimo giudizio» (e dunque la decisione di Dio) «dalla decisione presa nei confronti della sua persona»<sup>27</sup>.

L'uomo della decisione pone, a chi intende seguirlo, *l'aut-aut* della decisione perché non vi è spazio, nella sua proposta, per l'attendismo, per l'incertezza, per l'indifferenza. In questo senso Cristo sollecita gli uomini di ogni tempo a prendere posizione, a compiere quella opzione di fondo che l'uomo della società secolare vorrebbe di continuo rinviare, ma che non appare più procrastinabile allorché viene, per ogni uomo, il tempo di "andare a Gerusalemme". Alla fine il guscio morbido dell'indifferenza è costretto ad aprirsi, e dalla scorza emerge il "nocciolo duro" della decisione.

### 3.3. Dall'esasperazione del frammento alla ricerca dell'unità

Sotto un altro aspetto ancora la figura di Cristo è una sfida esigente per l'uomo della società secolare. Dopo avere perduto il suo centro (un centro rappresentato dapprima dalla religione tradizionale, poi dalle ideologie che ne avevano preso a poco a poco il posto) l'uomo contemporaneo è entrato nell'orizzonte della frammentarietà, dei particolarismi, del "politeismo". Permane tuttavia la memoria - ed insieme la nostalgia - dalla perduta unità, e dunque l'uomo contemporaneo è alla ricerca di effimere e parziali "centralità", aspira a ricomporre in qualche modo, e su basi diverse, un comune quadro di valori.

In luogo dell'antica "cristianità perduta"<sup>28</sup> si cercano dei "surrogati di cristianità" - e dunque, in questo senso, di unità culturale - con il rischio, come profeticamente ammoniva ancor prima della seconda guerra mondiale Georges Bernanos, di tentare di ricostituire, in luogo della cristianità perduta, delle piccole cristianità di cartapesta, dei "teatrini di cristianità" nei quali recitare l'illusione del ritrovamento di ciò che era stato smarrito, quasi per ricostituire su scala minore il compatto edificio di in tempo<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> P. SCOPPOLA, *La "nuova cristianità" perduta*, Studium, Roma 1986. Una ripresa del tema in G. CAMPANINI - P. NEPI, *Cristianità e modernità - Religione e società civile nell'epoca della secolarizzazione*, AVE, Roma 1992.

<sup>29</sup> G. BERNANOS, *Nous autres Français*, (1938), in *Essais et écrits de combat*, vol. I, Gallimard, Parigi 1971, p. 658. Su questo aspetto del pensiero di Bernanos cfr. G. CAMPANINI, *Intelletuali e società nella Francia del Novecento*, Massimo, Milano 1995.



Si potrebbe affermare, in questa prospettiva, che dopo la fine dell'antica, sono sorte tante "piccole cristianità" (le chiesuole, le consorterie, i piccoli "gruppi-stufa" nei quali ci si riscalda, e ci si consola, a vicenda...) in ambito ecclesiale, ma anche tante "piccole cristianità" laiche, i caffè e le logge, le "cellule" e le *lobbies*, espressioni - oltre che di stati d'animo e di sentimenti - anche di questa "nostalgia di unità" pervicacemente persistente nella memoria collettiva.

L'antica cristianità è ormai alle nostre spalle, così come appartiene ormai al passato quel "sostituto laico" della cristianità che sono state - dalla caduta delle teste ad opera dei giacobini alla caduta dei muri ad opera dei loro eredi post-marxisti - per giusto due secoli le ideologie dell'Ottocento e del Novecento. Ma sulle macerie delle perdute unità si profila una nuova centralità, quella della persona di Cristo. In una società frammentata e divisa, eppure continuamente attraversata da una forte ricerca di unità, Cristo appare, per la storia dei singoli e per quella stessa delle culture, un punto di riconciliazione e di armonia, ciò che dei frammenti può ancora costituire il centro unificatore.

#### 4. CONCLUSIONE

Se si volesse trovare un elemento comune fra le diverse e talora contraddittorie caratteristiche della cultura contemporanea, questo potrebbe essere cercato in una forte e diffusa *esigenza di assicurazione* nei confronti di un complesso di mutamenti avvertiti come minacciosi ed inquietanti. Ma nasce proprio qui il rischio di una visione esclusivamente "consolatoria" - e alla fine, dunque, ancora strumentale - della fede in Gesù Cristo, intesa come una sorta di porto sicuro in un mare in tempesta. Si profila il pericolo dell'avvio ad una nuova stagione di "conforti della fede", come se funzione fondamentale di questa fosse, appunto, quella di consolare e di confortare. Soltanto per una minoranza di credenti autentici (o che si sforzano di essere tali) «il ruolo della fede si connota ... sempre meno in termini puramente consolatori e rassicuranti e sempre più come stimolo a confrontarsi con il mistero incessante della vita nell'aprirsi a nuovi orizzonti»<sup>30</sup>.

Fra la religione come "assicurazione" e la fede come "rischio", ancora una volta la persona di Gesù Cristo sta come "segno di contraddizione" e può diventare "segno di consolazione", e dunque di pace e di gioia, solo dopo e a condizione che ci si sia misurati con questa contraddizione e da essa ci si sia lasciati scrutare sino alle ultime profondità del proprio essere.

*Dire Gesù Cristo* in una società secolare che volge al tramonto significa prima di tutto, essere capaci di evitare il cortocircuito che va dall'"annuncio" alla "consola-

<sup>30</sup> *La religiosità in Italia*, p. 15.



zione". Alla fine, ma solo alla fine, sopraggiunge, pur nella sofferenza e nell'inquietudine, la "consolazione" cristiana, che è tutt'altra cosa che il superamento delle preoccupazioni, delle ansietà, delle angosce esistenziali. Certo, il Dio di Gesù Cristo è anche quello che "consola" i credenti, perché a loro volta possono "consolare" tutti quelli che soffrono (2Cor 1,3-5); ma il passaggio dall'incontro con Cristo alla consolazione che viene da Cristo è lungo e difficile ed impone la ricerca e il rinvenimento di nuovi percorsi individuali e comunitari, dato che nella società secolare sono quasi del tutto venute meno le protettive mediazioni della cristianità costituita.

In questo senso, "dire Gesù Cristo" significa anche mettere a nudo le false sicurezze della società tecnologica e mostrare impietosamente le ferite di colui che, alla fine, è pur sempre un essere finito: anche se, come crediamo (e "sappiamo"), quella della morte non è l'ultima parola.

Del resto proprio il profeta del destino mortale dell'uomo, Heidegger, che ha definito l'uomo come "essere per la morte", ha espresso in un pensiero profondo, nonostante tutto intensamente religioso, il senso ultimo del Dio di Gesù Cristo quando ha scritto che affermare che «l'uomo è colui che attende e che deve attendere il Dio» è in realtà dar voce alla più grave e pericolosa forma di ateismo, dato che al contrario «è Dio che attende l'uomo»<sup>31</sup>.

Dire Gesù Cristo nella società secolare - all'interno di una cultura nella quale, prometeicamente, la salvezza non dovrebbe "scendere" dall'alto ma "salire" dal basso - significa anche recuperare questa segreta dimensione della fede, quale si esprime nella consapevolezza che l'iniziativa della salvezza viene sempre da Dio e che dunque alla fine Gesù Cristo rispetta l'uomo, non lo forza e non lo manipola, ma *lo attende*: non solo nella sofferenza e nella debolezza, per riprendere il pensiero iniziale di Bohnoeffter, ma anche nella gioia e nella forza. «Gesù riconosciuto come il Cristo - ha scritto Karl Barth - conferma, invero e fortifica ogni umana attesa. Egli ci comunica che non l'uomo ma Dio, nella sua fedeltà, aspetta»<sup>32</sup>.

"Attendere" Dio è possibile soltanto se l'Atteso si fa per primo presente. Gesù Salvatore è il luogo di questa Attesa.

---

<sup>31</sup> M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (1936-38)*, in U. REGINA, *Servire l'essere con Heidegger*, Morcelliana, Brescia 1995, p. 429.

<sup>32</sup> K. BARTH, *L'Epistola ai Romani (1922-1954)*, a cura di G. MIEGGE, Feltrinelli, Milano 1962 p. 71.



*Riassunto.* Nel passaggio dalla modernità alla post-modernità è giunto ormai ai suoi esiti ultimi in Occidente il processo di secolarizzazione, il problema della fede si ripropone nella forma di una “nuova centralità”, non più “sociologica”, ma “tecnologica”, incentrata non più sulla cristianità ma sul profondo radicamento dei valori religiosi nella coscienza dei credenti. Questo ritorno del religioso si misura tuttavia sia con la cultura dell’indifferenza sia con un sincretismo religioso che pone in ombra la specificità, e l’unicità, della figura di Gesù Cristo. Riproporre la centralità di Cristo significa mettere in crisi le false rassicurazioni della “religione” e riproporre in tutta la sua drammaticità la “scommessa” della fede.

*Summary.* In the passage from modernity to post-modernity the secularization process in the West has already reached its last issues, the problem of faith proposes itself again in the form of a “new centrality”, not “sociological” anymore, but “technological”, not based on christianity, but on deep radication of religious values in the believers’ conscience. This return of the religious is nevertheless confronted both with the culture of indifference and a religious way of thinking which puts in the shade the specificity, and the unicity, of Jesus Christ’s figure. To propose again the centrality of Christ means putting to a crisis the false reassurances of “religion” and suggesting, in its full dramaticity, the “bet” of faith.

*Inhaltsangabe.* Im Übergang von der Moderne zur Postmoderne hat der Säkularisierungsprozeß mittlerweile seine letzten Folgen gezeitigt. Die Frage des Glaubens stellt sich neu in Gestalt einer “neuen Zentralität”, die nicht mehr “soziologisch”, sondern “technologisch” ist, nicht mehr auf das Christentum konzentriert, sondern auf die tiefe Verwurzelung der religiösen Werte im Gewissen der Gläubigen. Diese Rückkehr des Religiösen mißt sich inzwischen mit der Kultur der Gleichgültigkeit sowie des religiösen Synkretismus, der die Eigenheit und Einzigkeit der Gestalt Jesu Christi verdunkelt. Die zentrale Stellung Jesu wieder neu zur Geltung bringen, bedeutet, die falschen Absicherungen der “Religion” in die Krise zu bringen und die “Herausforderung” des Glaubens in ihrer ganzen Dramatik erneut vorzulegen.