

Dibattito

Un teologo e un sociologo a confronto sullo stato del cattolicesimo e su come l'attuale momento storico lo ponga di fronte a grandi possibilità

CRISTIANESIMO

Nel tempo del nuovo inizio

«Il cristianesimo non fa che cominciare». Potrebbe sembrare paradossale citare la frase di padre Aleksander Men, grande teologo e predicatore ortodosso, protagonista della rinascita cristiana in Unione Sovietica negli anni Settanta e Ottanta, introducendo due libri e altrettanti

autori che mettono sotto la lente d'ingrandimento la fine di un certo modo di pensare e vivere il cristianesimo. *Teologia e postcristianesimo. Un percorso interdisciplinare* (Queriniiana, pp. 366, euro 26) di Carmelo Dotolo, docente di teologia delle religioni all'Urbaniana di Roma, e

Fine corsa. La crisi del cristianesimo come religione confessionale (Edizioni Dehoniane Bologna, pp. 270, euro 23), di Luca Diotallevi, docente di sociologia a RomaTre, sono testi ricchi di spunti e di provocazioni per chi non vuole rassegnarsi all'"inospitalità" del pensiero religioso

nella cultura contemporanea (Dotolo) e per quanti vogliono interrogarsi sulla "unchurched spirituality" (Diotallevi). Coscienti che il pensare un "dopo" e una "fine" del cristianesimo non significa riflettere sulla sua ineludibile conclusione e insignificanza. (L.Fazzi.)

Carmelo Dotolo

«Incide sempre meno nelle scelte sociali»

LORENZO FAZZINI

In cosa consiste la dizione "postcristianesimo" che lei usa per descrivere la situazione della fede di oggi?

«Già lo storico Emile Poulat aveva usato questa espressione. Per come la intendo io ciò significa che nell'attuale condizione socio-culturale il cristianesimo non scompare dall'orizzonte esistenziale e dal comune sentire, ma vive una marginalità all'interno di modelli cognitivi per cui il cristianesimo non interagisce più a livello culturale e pubblico. In questo senso, dunque, il cristianesimo viene vissuto come un museo della tradizione, che ogni tanto si visita, che colpisce in alcune figure-simbolo, ma che non incide nella costruzione dell'identità umana. Postcristianesimo significa affermare che la fede non è più un elemento dirimente nel dialogo tra chi dice di credere e la cultura in cui è inserito. Non è sinonimo di quel superamento della cristianità di cui parlava Chenu negli anni del postConcilio. È un cristianesimo che ama essere abitato nei momenti di demarcazione della vita, ma resta marginale rispetto all'esistenza stessa. È uno dei cristianesimi di oggi, per cui non si può parlare di precisa appartenenza ma al contempo non la si può escludere. Chi vive questo postcristianesimo si allontana dalle caratteristiche specifiche della fede cristiana, come la profezia e la presenza nel dibattito pubblico, accettando che l'esperienza religiosa sia marginale, anche in chiave cognitiva».

Lei afferma che la cultura contemporanea è "inospitale" verso la fede cristiana e quindi la riflessione teologica oggi deve essere interdisciplinare. Cosa significa questo?

«L'inospitalità è dovuta al fatto che il cristianesimo oggi, mi pare, non si offre più come organicamente affidabile, ma rischia di essere insignificante a livello cognitivo: in pratica, resta una sorta di buon raccontino edificante, ma perde le proprie ragioni di pensare. Non è una chiara ed esplicita negazione, ma al contempo non viene più apprezzato e non lo si considera culturalmente importante. Dunque, perché il cristianesimo (e la teologia) torni a sedersi a dialogare con le altre scienze è importante che riscopra alcune delle proprie peculiarità: ad esempio, il primato delle domande rispetto alle risposte, la preoccupazione di affrontare la realtà nella sua carica simbolica, e così via. Nel libro mi sono concentrato su due aspetti: le neuroscienze e il pluralismo religioso. Riguardo alle identità bio-culturali la teologia può offrire un contributo importante nella ricerca proprio di chi è il soggetto umano, un contributo che può far cogliere la religione come elemento fondante di questo soggetto».



«Per uscire da questa logica che lo ha reso marginale deve riscoprire simboli e profezia»

Lei indica Teilhard de Chardin come esempio di capacità dialogica della teologia con altre branche del sapere umano. Quali pensatori o correnti di pensiero oggi vede capaci di questa interazione feconda?

«Penso a un nome passato come il cardinale Carlo Maria Martini, che in una delle sue *Cattedre dei non credenti*, affrontò il tema della scienza. Oppure, sempre stando sul piano scientifico, al teologo e scienziato John Polkinghorne. Se allarghiamo lo spettro dei saperi, mi pare che siano i teologi John B. Metz e Claude Geffrè quelli che ultimamente hanno dato più spazio a questa interdisciplinarietà. C'è però da rilevare che questa sensibilità non è propriamente italiana: se devo guardare a casa nostra, posso fare il nome di Fiorenzo Facchini, antropologo di Bologna. Su questo, il cammino della teologia in Italia ha ancora molta strada da fare».

Dedica alcune riflessioni ai nuovi atei: pensa che questa corrente di pensatori abbia lasciato traccia nell'opinione pubblica?

«Quel movimento culturale ha fatto riferimento a posizioni dell'illuminismo francese e inglese del Settecento. Dennett, Dawkins e Harris hanno ripreso la critica alla religione intesa come disfunzione evolutiva secondo un'interpretazione tipicamente darwinista. Non è una critica che è entrata in profondità negli elementi costitutivi della religione sebbene essa rimanga ancor oggi una questione aperta. Il neoateismo potrà ancora incidere socialmente sebbene le sue argomentazioni siano banali dal punto di vista intellettuale: basta leggere quanto Dennett scrive sulle questioni religiose e ci si rende conto che si tratta delle cose che del cristianesimo si dicevano 50 anni fa».

Lei sostiene che il cristianesimo debba «riattivare energie culturali, codici simbolici e pratiche di vita». Può farci qualche esempio?

«La teologia può essere capace di un senso alto della politica e dell'economia mentre è diffusa l'incapacità di leggere le nuove idolatrie globali. La concezione della creazione permette una responsabilizzazione nei confronti del creatore: la teologia politica permette una liberazione dell'umano. Dovremmo riprendere la profondità della vita liturgica, nella quale i simboli sono ricchissimi e parlano alle domande dell'uomo di oggi. In chiave pratica, abbiamo bisogno di un cristianesimo che sappia giocare nell'apertura all'altro, nella coabitazione di cammini di crescita umani».

to. Dennett, Dawkins e Harris hanno ripreso la critica alla religione intesa come disfunzione evolutiva secondo un'interpretazione tipicamente darwinista. Non è una critica che è entrata in profondità negli elementi costitutivi della religione sebbene essa rimanga ancor oggi una questione aperta. Il neoateismo potrà ancora incidere socialmente sebbene le sue argomentazioni siano banali dal punto di vista intellettuale: basta leggere quanto Dennett scrive sulle questioni religiose e ci si rende conto che si tratta delle cose che del cristianesimo si dicevano 50 anni fa».

Lei sostiene che il cristianesimo debba «riattivare energie culturali, codici simbolici e pratiche di vita». Può farci qualche esempio?

«La teologia può essere capace di un senso alto della politica e dell'economia mentre è diffusa l'incapacità di leggere le nuove idolatrie globali. La concezione della creazione permette una responsabilizzazione nei confronti del creatore: la teologia politica permette una liberazione dell'umano. Dovremmo riprendere la profondità della vita liturgica, nella quale i simboli sono ricchissimi e parlano alle domande dell'uomo di oggi. In chiave pratica, abbiamo bisogno di un cristianesimo che sappia giocare nell'apertura all'altro, nella coabitazione di cammini di crescita umani».

© RIPRODUZIONE RISERVATA



Luca Diotallevi

«Ma abbiamo davanti una grande occasione»

Lei sottolinea che il cristianesimo ha perso il suo carattere eversivo e che ha fondato una politica religiosa di matrice statale. Dunque, la "fine" del confessionalismo è un bene per la natura più autentica della fede cristiana?

«Già Lutero e altri con lui avevano sostituito la teoria della due spade (Chiesa e Impero) con quello dei due Regni: lo Stato si occupa dell'al di qua, la Chiesa dell'al di là. Per cui i cristiani erano necessariamente sottoposti al sovrano. Questa situazione poteva avere un suo senso fino all'Ottocento, ma non con la crisi attuale dello Stato. Tanto più che in campo cattolico già il movimento laicale di inizio Novecento, poi quello liturgico, quindi il Concilio Vaticano II e il pensiero di Joseph Ratzinger ci hanno spinto su altre sponde. Del resto la laicità assoluta giacobina non era così distante dalla politica religiosa austro-ungarica o dalla repressione sovietica: Teresa e Giuseppe usavano il cristia-

nesimo rispettandolo, i giacobini non lo rispettavano e lo sostituirono, l'Unione sovietica lo sostituì perseguitandolo e rimpiazzandolo con una propria religione, l'ateismo».

Cosa permette questa fine del confessionalismo?

«Per dirla con parole bibliche, ci concede di recuperare l'altezza, la larghezza, la profondità del cristianesimo. Ovvero scoprire, alla scuola di De Lubac, Von Balthasar, Montini, che il cristianesimo non è un tappare i buchi della modernità. Significa, in definitiva, la differenza tra don Abbondio e fra Cristoforo. O, per dirla con le parole di Pino Colombo, fare teologia anche nel sociale».

In quali aspetti della società contemporanea il cristianesimo può recuperare vitalità?

«Pensiamo al *Duc in Altum* di Giovanni Paolo II. Purtroppo lo si era interpretato con l'idea: "Siamo forti, andiamo avanti". E invece l'invito di papa Wojtyła costituiva l'eco dell'indicazione di Gesù a Pietro: prendere il largo verso nuove rotte, smuovere l'intonaco della Chiesa senza perdere la struttura. In sintesi, il recupero della libertà dentro i confini stessi del cristianesimo».

Per anni (si legge nel suo libro) si è pensato che l'Italia, l'Irlanda, Polonia e per certi versi Stati Uniti fossero l'eccezione nel mondo contemporaneo. Paesi in cui "più modernità" non voleva dire "più marginalizzazione" del dato religioso.

«I Paesi che lei cita hanno conosciuto una certa resistenza ai processi di secolarizzazione. Ora che assistiamo a un ritorno del religioso non cristiano siamo impreparati a riscoprire come il cristianesimo abbia la capacità e la fecondità di impattare su tutte le dimensioni della vita, certamente non nella forma dell'integralismo, ma in quella della libertà. Per cui di fronte al *new age* oppure alla *low intensity religion* (quella che predilige recarsi nei santuari mariani piuttosto che vivere l'esperienza cristiana co-

munitaria) facciamo fatica ad avere una proposta cristiana che non sia liofilizzata. Il compito vero è quello di allargare il campo della fede in maniera tale che la fede non si riduca a devozione, ma che comprenda tutte le sfere della vita personale e sociale, rifiutando la pratica integrista, ma vivendo nella libertà. Questo è un evento che segna un grande passaggio: in questi anni si chiude una lunga parentesi che ha ridotto le potenzialità del cristianesimo».

Per lei la fine del confessionalismo sigilla anche il tramonto del principio territoriale delle religioni, quel "cuius regio, eius et religio" stabilito a Westfalia al termine delle guerre di religione che insanguinarono l'Europa.

«Ormai la scena religiosa è globale. E il cattolicesimo è perfettamente attrezzato a questa sfida. Attenzione però: non è un globale indifferenziato. Il cattolicesimo ha delle chance ottime, ma non sono scontate. Ad esempio: anche in Europa la Chiesa,



«Ora la sfida è liberare la fede, la sua capacità di rivoluzionare ogni ambito di convivenza e realtà umana»

nel senso di gerarchia, dovrebbe dare più spazio e fiducia ai cattolici, così come avvenne al momento della nascita dell'Europa unita quando furono De Gasperi, Adenauer e Schumann a fondare questo spazio politico sovranazionale. Tanto che in campo protestante si guardava all'Europa che si univa come a "un complotto cattolico", solo perché erano cattolici i politici che stavano operando in tal senso. Oggi invece c'è meno mediazione da parte della Chiesa e questo suscita ancor di più la reazione, fortissima, delle lobby anticattoliche a Bruxelles e dintorni».

Facendo eco a papa Francesco ("La Chiesa non è una ong"), lei afferma: "La chiesa ha delle organizzazioni, ma non è un'organizzazione". Cosa vuole dire?

«Significa che i ministri ordinati servono e non possiedono la Chiesa. E che il ministero ordinato è a servizio della fede. Questa è semplice dottrina cattolica del Vaticano II. Invece resiste ancora l'idea che fare spazio ai laici significa cedere loro un milligrammo del potere clericale. Mentre invece l'apostolato dei laici è altro: è matrimonio, politica, economia, cucina, sport, non collaborare alla pastorale. C'è ancora molta strada da fare per una vera apertura al laicato».

Lorenzo Fazzini

© RIPRODUZIONE RISERVATA