

Una maniera di abitare il pluralismo Il Cristianesimo come ospitalità e apprendimento secondo C. Theobald

Duilio Albarello

La libertà religiosa si misura in relazione alla libertà di chi ha un'altra fede, non dunque in relazione alla libertà di abbandonare il proprio credo o addirittura di disprezzarlo. Così, solamente quando le religioni dei vari «Dei unici» si impegneranno a fondo per incivilire se stesse, quando cesseranno di evocare la violenza come mezzo di missione e si apriranno al principio della tolleranza interreligiosa, il mondo avrà un'opportunità. Ma non si tratta forse di una speranza assolutamente ridicola?¹

Ulrich Beck

L'interesse nei confronti della più recente elaborazione sistematica della riflessione teologica di Christoph Theobald², nel quadro di un'indagine circa il rapporto tra la religione e la sfera pubblica, è motivato dalla prospettiva originale con cui vi si istruisce la questione relativa al modo di porsi del Cristianesimo – e in particolare del Cattolicesimo – nel contesto di una società, che nell'ambito dell'Occidente si connota per l'affermarsi di una cultura di tipo secolare. In essa, a differenza di ciò che accade per la cultura di tipo sacrale, la religione smette di essere il principio egemone per comprendere la realtà e per organizzare la società, ma è chiamata a relazionarsi e a confrontarsi con altre istanze e istituzioni. Per questo una cultura secolare è sempre anche una cultura plurale e complessa, dove appunto la comprensione del reale e l'organizzazione del sociale si giocano su una molteplicità di riferimenti non omologabili l'uno rispetto all'altro (le scienze, la tecnica, la

¹ U. Beck, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, 2009 (2008), 23.

² C. Theobald, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité I - II*, Les Éditions du Cerf, 2007 (trad. it. Benedettine dell'Isola di San Giulio, *Il Cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità I - II*, EDB, 2009). Nel presente lavoro, si prenderà in considerazione l'edizione originale francese, indicando i due tomi con I e II, seguiti dall'indicazione delle pagine di riferimento; la traduzione dei passi citati è nostra.

politica, l'economia...). Da qui l'interrogativo, che si dimostra sempre più incalzante nell'epoca attuale: a quali condizioni, nella cultura secolare, la religione o meglio le religioni, benché non debbano rivendicare un monopolio assoluto, possono tuttavia essere considerate come sorgenti di significato e di valore anche sul piano pubblico?

1. L'identità stilistica del Cristianesimo e l'apprendimento della credibilità nella vicenda moderna

È nell'intento di misurarsi radicalmente con la problematica dischiusa da tale interrogativo, che Theobald propone la rilettura del Cristianesimo come stile, ossia come una maniera di abitare il mondo radicata nel rapporto con Gesù Cristo, la quale non si può affatto esaurire nell'adesione ad un sistema dottrinale e nella messa in pratica di una codificazione morale. Infatti l'identità del Cristianesimo non è acquisita una volta per tutte: essa non cambia soltanto a livello di forme culturali, bensì è interessata nel suo stesso fondo da trasformazioni storiche. È a questo livello che si coglie come nel cuore stesso dell'identità cristiana si pone la questione dello stile, in quanto questione che concerne appunto l'unità di forma e fondo, nella prospettiva di una concordanza mai raggiunta una volta per tutte, ma da perseguire rimanendo incessantemente in una posizione di "apprentissage"³.

Il processo di apprendimento inizia quando il Cristianesimo – nel contesto della Modernità e della Postmodernità - scopre di essere una tradizione particolare in mezzo alle altre, e quando percepisce più chiaramente che tale pluralità esterna si riflette in qualche misura anche al suo interno. Si tratta di imparare a gestire la complessità, nella ricerca costante di coniugare molteplici visioni di tipo confessionale, religioso e non religioso. È normale che tale processo di apprendimento sia suscettibile di essere avvertito dai credenti come una minaccia; tuttavia, proprio attraverso di esso possono emergere dimensioni ancora sconosciute dell'identità cristiana e della visione teologica in essa implicata.

³ La categoria di *apprentissage* richiama intenzionalmente il pensiero di Jürgen Habermas circa l'atteggiamento epistemico di reciproco apprendimento, che dovrebbe connotare l'interazione tra cittadini religiosi e cittadini laici nell'ambito del discorso pubblico. Si veda in particolare J. Habermas, *Tra scienza e fede*, Laterza, 2006 (2005).

1.1. La «fine» come cifra dell'epoca e l'inedita nominazione di Dio

Uno sguardo alla vicenda del Novecento permette di cogliere una triplice fine, come chiusura di un'epoca che al contempo dischiude qualcosa di radicalmente nuovo, senza perciò escludere forme di sopravvivenza di ciò che è antico. Theobald si impegna a questo riguardo nel delineare il contesto preciso in cui il Cristianesimo viene a realizzare la propria peculiare testimonianza; un contesto, che – come si vedrà – non è affatto senza ricadute consistenti sulla modalità in cui tale testimonianza apprende ad articolare la sua nominazione di Dio⁴.

Si tratta anzitutto di evidenziare la fine della religione, denominabile anche come secolarizzazione o disincantamento del mondo. La radice del fenomeno è da ricercarsi per altro nella stessa tradizione giudeo-cristiana, secondo la quale Dio e la sua creazione si presentano come posti in una relazione di differenza, che rispetta l'irriducibile consistenza di entrambi i termini del rapporto. Di conseguenza, Dio non rivela nulla di ciò che noi possiamo o potremo un giorno sapere da noi stessi. Piuttosto, egli rivela se stesso come mistero assolutamente discreto, “voce” in seno allo schiudersi della nostra libertà di coscienza. La sua rivelazione dunque comporta un'autentica fine, cui non può seguire altro che il silenzio divino e il dispiegamento della libertà umana. Nessuna religione, compreso il Cristianesimo, è disponibile ad accettare facilmente una prospettiva di questo genere. Nondimeno, precisamente qui sta il punto cruciale della fede cristiana in Dio, un punto che resiste ad ogni riduzione di essa ad una mitologia fra le altre.

La seconda fine riguarda i totalitarismi nazista e comunista, i quali costituiscono il tentativo tragico di occupare il posto lasciato vuoto dalla religione, realizzando l'assoluto nella storia tramite una razionalità strategica applicata alla politica e all'economia. Entrambi i totalitarismi sono stati sconfitti sul loro stesso terreno: il nazismo nel 1945 sul campo militare, il comunismo nel 1989 sul campo economico. Il nostro Autore nota a tale riguardo che la vittoria è stata resa possibile dal fatto che la coscienza di alcuni seppe resistere all'irruzione di una violenza senza precedenti, in cui si è prodotta la manifestazione di un male radicale, che tuttavia non riuscì a sovvertire completamente la fraternità tra gli umani. In tale contesto, si è avvertita l'esigenza di mettere in questione l'assioma tradizionale dell'impassibilità divina, cercando invece di intendere nel silenzio di Dio l'eco della sua passione per il destino minacciato delle sue creature.

Una terza fine è riscontrabile nel fenomeno della mondializzazione, legata alla globalizzazione del neo-liberismo occidentale: si tratta della chiusura di uno spazio terrestre senza cielo, che produce un globo indefinitamente esteso ma

⁴ II, 708-714. Risulta di particolare interesse in merito alla medesima problematica la riflessione condotta in C. Theobald, *La rivelazione*, EDB, 2006 (2001); si veda inoltre: C. Theobald, *I racconti di Dio*, «Il Regno» 2 (2010) 50-62.

poggiato su se stesso e soggetto alla dominazione sistematica della civilizzazione tecnica e mediatica dell'Occidente. Al contempo, s'impone progressivamente la consapevolezza che il nostro mondo è l'unico che abbiamo a disposizione: come ciascuno di noi fa esperienza della propria unicità nel momento in cui l'approssimarsi della morte rende evidente che non c'è se non una sola vita, così prendiamo collettivamente coscienza dell'unicità del nostro globo proprio nel momento in cui minacce di ogni tipo ne pregiudicano la stessa sopravvivenza. Questo fenomeno coinvolge anche le religioni, poiché nella società della comunicazione e del meticcio i loro fedeli si trovano ad incontrarsi e spesso a scontrarsi, nell'intreccio di rapporti difficili e a volte conflittuali. L'opinione pubblica incalza i credenti di ogni fede religiosa, interpellandoli per un verso sul potenziale di violenza che viene veicolato dal loro immaginario, e per altro verso sulle risorse di pace e di intercomunicazione implicate nel loro patrimonio di significati e di valori. In tal modo, si apre la possibilità che ciascuna religione sia provocata a riconsiderare la propria identità, nella ricerca di quella sorgente del gioco comunicativo, che congiunge l'apertura dialogica con il fondo delle rispettive tradizioni.

Tale esperienza conduce tra il resto secondo Theobald a correggere l'idea di un Dio creatore, che interviene in ogni momento dall'esterno nel mondo creato, per riconoscere piuttosto che in forza del suo silenzio ormai tutto in definitiva è consegnato non solo al nostro saper-fare, ma ancor più alla nostra capacità etica di comunicare con altri e al nostro desiderio di vita buona. Nulla ci obbliga a far intervenire Dio nella gestione delle nostre esistenze individuali e collettive: la sua invidenza rinvia ciascuno alla libertà della propria coscienza. La parola «Dio» riceve così una significazione singolare, addirittura inaudita: una significazione che si forma, entro e grazie alla storia, nell'incrocio tra la prova del silenzio divino, la presenza della sua santità nel nostro mondo e l'ineradicabile aspirazione alla felicità propria ad ognuno e insieme comune a tutti.

1.2. L'apprendimento della credibilità in quanto sfida per la società e per la Chiesa

La triplice fine, che connota il contesto socio-culturale del Novecento, è inserita da Theobald nell'orizzonte più ampio costituito da una diagnostica storica, la quale dimostra come, nell'epoca moderna e postmoderna della vicenda europea, emerge sempre più evidentemente il problema della credibilità ovvero dell'autenticità di tutti gli attori sociali, da acquisire in base ai nuovi criteri che si sono imposti nel frattempo. Tale apprendimento della credibilità ha investito in pieno lo stesso Cristianesimo, entro una scansione di fasi successive che possono

essere retrospettivamente ricostruite⁵.

Una prima fase è costituita dal crescendo della contestazione radicale nei confronti del Cristianesimo in generale, e del Cattolicesimo in particolare, a partire dal XVIII secolo. Inizialmente, nel periodo dei Lumi, si mantiene un consenso a livello religioso, fondato sulla conoscenza razionale di Dio come istanza fondatrice del legame sociale. Tuttavia, a partire dalla seconda metà del XIX secolo, tale consenso cede il posto ad una visione positivista della realtà; fino a che, nel Novecento, a fronte della contrapposizione creatasi tra opposte ideologie, inizia a svilupparsi una coscienza critica della Modernità in rapporto ai suoi stessi presupposti. Il risultato di tale contestazione è rinvenibile nella progressiva storicizzazione del Cristianesimo e la sua relativizzazione culturale, che obbedisce ad un nuovo tipo di razionalità, ossia il comparativismo. Esso appare in opera sia a livello delle scienze umane emergenti, sia a livello delle scienze dure (in specie la cosmologia e la biologia), generando il paradigma della riduzione, in forza del quale ciò che è contingente – inclusa una determinata tradizione religiosa quale quella cristiana - viene interpretato come il caso particolare di una legge più generale.

La seconda fase vede dunque la reazione del Cattolicesimo, il quale si oppone con tutte le sue forze ad una concezione della razionalità, che viene concepita come distruttrice dei fondamenti più profondi della stessa identità cristiana. A fronte di una contestazione diventata globale, la Chiesa si trova costretta ad interrogarsi appunto sui fondamenti ultimi della fede, indagati nell'orizzonte del rapporto tra l'ordine della natura e l'ordine della rivelazione soprannaturale. Contro l'invasione della storia, il concilio Vaticano I (1870) sceglie di riaffermare l'identità cattolica ponendosi in una prospettiva di tipo giuridico, che enfatizza l'istanza dell'autorità: quella di Dio, che rivela, e derivatamente quella del Magistero, che propone a credere i contenuti dottrinali. La sottolineatura della forma giuridica della coscienza ecclesiale si accompagna ad una lettura "catastrofica" dei tempi moderni, i quali rendono urgente e necessaria la contrapposizione senza esclusione di colpi al rifiuto di ogni trascendenza tramite il ricorso ultimo ai diritti della verità. In tale orizzonte, la credibilità del Cattolicesimo deve essere ristabilita attraverso un processo di legittimazione, che si poggia sulla rivelazione e simultaneamente si appoggia sul sostegno di una "retta" ragione aperta alla trascendenza, in ipotesi rimasta intatta a dispetto del degrado culturale in cui versa la società nel suo complesso.

Sullo sfondo di questa nuova coscienza ecclesiale, si comprende la carica drammatica che viene a connotare la crisi modernista a cavallo tra l'Otto e il Novecento. Con l'affermarsi del Modernismo, infatti, l'istanza della storia entra direttamente nell'edificio dottrinale e giuridico del Cattolicesimo, e decostruisce in maniera sistematica i suoi titoli di legittimità: a partire dall'attestazione biblica, passando attraverso le formulazioni dogmatiche, fino a raggiungere le basi razionali.

⁵ I, 140-169 [tr. it. I, 118-144].

Davanti all'attacco di questa serie di sfide, il tomismo della Scuola romana approfondisce e difende la sua identificazione con il Magistero pontificio, combattendo strenuamente la sua lotta sia contro il paradigma liberale del Protestantesimo, sia contro il paradigma ermeneutico impiegato dagli attori principali del movimento modernista (A. Loisy ed E. Le Roy). Nondimeno, inizia lentamente e sotterraneamente a farsi strada anche la prospettiva dell'apprendimento, nell'ambito di quelle correnti che si pongono come eredi della lezione elaborata dalla Scuola romantica di Tubinga e dall'apologetica dell'immanenza di Maurice Blondel⁶.

Occorre a questo punto introdurre il riferimento alla cesura provocata dalle due guerre mondiali e al potenziale di autocritica che esse dischiudono nel cuore delle società europee. Tutti i diversi soggetti del gioco sociale si ritrovano sommersi da una crisi di credibilità più fondamentale rispetto alla tensione implicata nella loro contrapposizione plurisecolare. In effetti è l'intero sistema dell'umanesimo occidentale che si sorprende scosso dalle fondamenta, quando l'orrore rappresentato dai campi di sterminio inizia ad interpellare la coscienza europea. In particolare, si impone in maniera sempre più forte la critica al mito della Modernità, il quale si basa su di un giudizio di valore, che trasforma il cambiamento e il progresso in norma assoluta. La presa di coscienza così prodotta coinvolge anche la posizione del Cattolicesimo, il quale vede rapidamente disfarsi la forma autoritaria assunta a partire dal Vaticano I. Il discorso pronunciato da papa Giovanni XXIII in occasione dell'apertura del Concilio Vaticano II, l'11 ottobre 1962, riconosce pubblicamente l'esigenza di ricercare un nuovo modello di credibilità, da onorare di fronte alla storia nella sua autonomia e di fronte alla riscoperta di una figura pastorale della Chiesa.

La fiducia incondizionata nella presenza di Dio nella storia dell'umanità si congiunge con l'attenzione rinnovata alla capacità di autocorrezione della cultura moderna: significativamente, nella prima parte della costituzione conciliare *Gaudium et Spes* la Chiesa è posta in un rapporto simmetrico rispetto alla società, riconoscendo tutto ciò che essa ha appreso e potrà ancora apprendere dalla storia passata e presente del genere umano. D'altro canto, il conflitto di interpretazioni provocato dall'introduzione di questo principio di apprendimento nel cuore stesso del Cattolicesimo, ormai dischiuso a molteplici aperture ecumeniche e sociali, rende assai complessa la ricezione del Vaticano II, imprigionandone i diversi attori nel gioco di opposizione tra la tendenza "progressista" e la tendenza "tradizionalista"⁷.

⁶ Il nostro Autore si occupa in maniera analitica dell'episodio modernista e della sua influenza sul pensiero della fede in ambito cattolico nel corso del Novecento nella pubblicazione, che riproduce la sua tesi dottorale in Teologia: C. Theobald, *Maurice Blondel und das Problem der Modernität. Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie*, Joseph Knecht Verlag, 1988.

⁷ Un approfondimento della questione è rinvenibile nel saggio di C. Theobald, *Nodi*

Nondimeno, a parere di Theobald, se nel periodo postconciliare la Chiesa ha tentato di rendere credibile la sua capacità d'apprendimento, insistendo sullo scambio ed il dialogo con la società e sulla reciprocità delle relazioni, in questi ultimi anni i rapporti si sono in qualche maniera invertiti. Essendo divenuto minoranza nel contesto europeo, il Cattolicesimo sembra spinto a ritirarsi all'interno del proprio spazio comunitario, e a disperare della sua capacità di pesare nei grandi giochi politici e culturali, soffrendo in ogni caso della difficoltà crescente di farsi ascoltare nello spazio pubblico. Si tratta tuttavia di domandarsi se l'attuale indebolimento della Chiesa in Europa non possa venire interpretato come un momento favorevole, che provoca ad interrogarsi nuovamente sulla forma del Cristianesimo e sulla possibilità di una rinnovata testimonianza dell'Evangelo nella società.

2. L'enigma del legame sociale alla luce dell'ethos cristiano. Per una rilettura teologica della secolarizzazione

La posizione assunta da Theobald si schiera senza tentennamenti a favore di una visione della contemporaneità come *kairòs* da assumere, in ordine alla riconfigurazione radicale dello stile cristiano per rapporto alla maniera di abitare l'epoca presente e di comprenderne la qualità peculiare. Passaggio cruciale a questo riguardo risulta evidentemente l'interpretazione del fenomeno costituito dalla secolarizzazione, e la praticabilità di una rilettura teologica di tale fenomeno capace di metterne in rilievo non soltanto gli aspetti problematici, ma pure le virtualità positive per il Cristianesimo stesso. Il nostro Autore entra nel dibattito relativo a questo tema tramite il riferimento al principio dell'auto-organizzazione della società secolare, il quale suppone la "riserva agnostica" circa l'essenza stessa del legame collettivo e al contempo segnala il conflitto tra immaginari sociali monoteistici o policentrici intenti a definirla in esclusiva. In tale contesto, l'ethos evangelico è concepito da Theobald come regolativo della modalità specifica dei cristiani di situarsi, sempre diversamente, di fronte all'enigma dell'alleanza sociale⁸.

2.1. Debolezza dell'alleanza sociale e forza dell'elezione divina? Oltre l'alternativa fra democrazia e teocrazia

ermeneutici dei dibattiti sulla storia del Vaticano II, in: A. Melloni – G. Ruggieri (cur.), *Chi ha paura del Vaticano II?*, Carocci, 2009, 45-68.

⁸ II, 703-777 [tr. it. II, 611-675].

La comunità, intesa come insieme di uomini liberi ed eguali, idealmente una ed omogenea – “monoteistica” -, è attualmente indiscernibile, poiché avendo perso in via definitiva con la “morte di Dio” e la scomparsa dello Stato come macro-soggetto il centro stabile, che fungeva da perno, non risulta più in grado di ricondurre a sé i suoi molteplici elementi e dunque di rappresentarsi come un corpo solo⁹. A tale proposito, Theobald riprende la distinzione fissata da Habermas ne *La teoria dell'agire comunicativo* (1981), che stabilisce la differenza tra mondo oggettivo, mondo sociale e mondo soggettivo, con l'intento di enucleare il rischio di una triplice riduzione dell'alleanza interumana. Il legame collettivo in seno alla società post-moderna può essere ricondotto al modello strategico, che stabilisce le regole dell'azione orientata verso il successo: le relazioni si trasformano perciò in rapporti di forza e le politiche in tecniche di persuasione, sottoponendo il vincolo simbolico al trattamento esclusivamente scientifico riservato alle cose. All'estremo opposto si situa invece la riduzione del legame ad un processo di intercomprensione, privato di tutti gli elementi strategici: di conseguenza, il dibattito democratico rischia di subire gli assalti dell'utopia progressista, che milita per l'abolizione della disuguaglianza sociale, oppure dell'escatologia religiosa, che aspira alla produzione di un consenso concepito come scopo realizzabile una volta per tutte. Una terza maniera di neutralizzare il legame sociale consiste nel dare il primato alla dimensione espressiva, rivestendo così l'enigma con un immaginario individualistico, di tipo religioso o meno.

A parere di Theobald, il problema qui considerato interpella direttamente la visione del mondo elaborata in seno alle religioni. Occorre infatti ricordare che la democrazia si è affinata in Occidente lasciandosi alle spalle l'orizzonte teocratico e conferendo consistenza in tal modo al popolo e alla nazione. In particolare, si tratta di affrontare la difficoltà fondamentale, che colpisce le tre grandi tradizioni monoteistiche nel loro rapporto con la Modernità secolarizzata, a motivo del loro riferimento ad un'elezione divina. Nel contesto contemporaneo, la trasformazione laboriosa dell'immaginario tendenzialmente esclusivistico dell'elezione non sarebbe possibile, senza concedere lo spazio dovuto al comparativismo avvalorato dalle scienze umane. In effetti, la moderna società della comunicazione fa emergere con un'acutezza sempre maggiore la diversità straordinaria delle maniere di situarsi in rapporto al legame sociale, poiché mette le molteplici differenze di stile in un'interazione spesso difficile e addirittura violenta, provocando così un'interrogazione continua, espressione perfetta dell'incapacità da parte della società stessa di rappresentarsi come corpo idealmente uno ed omogeneo.

Ora, il comparativismo costituisce il quadro teorico, nel quale si iscrive tale

⁹ L'idea del carattere enigmatico del legame sociale nell'ambito della post-modernità è formulata da Theobald in dialogo con la riflessione elaborata al riguardo in particolare da Lefort e Ricoeur: C. Lefort, *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, 1986; P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Ed. du Seuil, 1990 (cfr. I, 309-315).

interrogazione interminabile: esso si introduce perciò nel travaglio critico della teologia alle prese con l'immaginario dell'elezione e gli conferisce il suo contrassegno specificatamente contemporaneo¹⁰. La fede dei cristiani, così come altre tradizioni, senza dubbio solleva delle difficoltà a lasciarsi influenzare da un metodo e da un'attitudine intellettuale, che per molto tempo ha sortito l'effetto di neutralizzare le rispettive identità religiose. Tuttavia, a patto che la fede cristiana si collochi veramente in questa condizione di auto-interrogazione, essa può giungere a riscoprirsi in maniera affatto specifica come una "religione della intercomunicazione". Occorre però che si riaffermi qui un rifiuto, che si presenta assai antico e in qualche modo strutturale al Cristianesimo: si tratta di prendere le distanze dal bisogno di immaginare una "gnosi", che tenti di liquidare le differenze spirituali dell'umanità, eliminando la storia o dominandola a partire da un punto di vista totalitario.

2.2. *L'ethos della santità ospitale come maniera di abitare la pluralità*

Il rifiuto del "totalitarismo gnostico" è motivato dal fatto che lo stile dell'ethos cristiano si configura a partire da quella che il nostro Autore denomina la "ospitalità messianica ed escatologica" di Gesù¹¹. La presenza di Gesù, così come viene narrata in particolare dai vangeli canonici, è caratterizzata profondamente da una capacità di accoglienza aperta e incondizionata, rivolta verso chiunque; un'accoglienza, cioè, che non riguarda soltanto la cerchia dei discepoli, ma che abbraccia anche ogni *tout-venant*, qualunque interlocutore occasionale. Quindi Gesù crea attorno a sé uno spazio libero, in cui chi lo incontra si sente appunto ospitato e proprio così raggiunto da una vicinanza benevola, che lo sollecita a dare credito a Dio stesso e attraverso di lui alla vita intera.

L'accoglienza messa in opera da Gesù è dunque messianica, in quanto ha un'origine ultima che risale all'azione di Dio: tramite la presenza di Gesù è la Signoria di Dio che agisce pienamente; una Signoria che non si mostra come uno strapotere di sottomissione, ma come una potenza di dedizione, di cura, di

¹⁰ Nell'opera già citata *Maurice Blondel und das Problem der Modernität*, Theobald argomenta diffusamente l'esigenza per il pensiero della fede cristiana nell'epoca contemporanea di congedare l'impostazione connotata dal fronteggiamento duale tra filosofia e teologia, per assumere invece la prospettiva fondamentale di una correlazione triadica, che accetti come costitutivo il confronto con le scienze in generale, ed in modo specifico con le scienze umane: «Le trasformazioni epistemologiche nella nostra epoca impediscono di circoscrivere il nostro interesse al rapporto tra filosofia e teologia, ma esigono di integrare il fattore costituito dalle scienze umane, il quale porta allo scoperto le condizioni istituzionali e sociali della produzione filosofico-teologica» (op. cit., 541).

¹¹ I, 55-107 [tr. it. I, 46-90].

misericordia, che permette a chiunque si affidi di trovare la verità di se stesso. Appunto così l'ospitalità di Gesù si rivela anche come escatologica: chi accetta grazie a lui di entrare in potere della paternità di Dio, scopre che può essere liberato dal potere di ciò che è maligno e che tenta al male, in definitiva può essere liberato anche dal potere dell'ultimo nemico, ossia della morte.

In effetti l'itinerario pubblico di Gesù inizia proprio con episodi di guarigione, che mostrano come egli comunichi ai suoi interlocutori quel coraggio d'essere, che coincide con una possibilità di vita buona ogni volta imprevedibile. A coloro che incrocia sul suo cammino, Gesù trasmette la sua forza (*dynamis*, nel linguaggio neotestamentario): un'energia vitale, che le Scritture designano propriamente con il termine "spirito". Egli la dona ad una moltitudine di uomini e donne, lasciandoli poi proseguire per la loro strada, ossia congedando la maggior parte di essi senza legarli a lui alla maniera del rapporto tra maestro e discepolo. Gesù genera così delle persone, che attingono dal fondo di se stesse alla libertà della coscienza, in una prospettiva di pura gratuità, evitando di cedere in qualunque modo ad una logica di tipo tribale.

Dunque solo l'accesso sorprendente di ciascuno alla sua propria unicità, ad un coraggio d'essere la cui dimensione smisurata si rivela a livello dei gesti quotidiani più nascosti compiuti a favore d'altri, costituisce la mira dell'agire di Gesù; quell'agire che permette all'attestazione evangelica di identificarlo senza incertezze con "il Santo di Dio" (Gv 6, 69). Quindi credere in Dio significa in questo orizzonte impegnarsi in rapporto alle possibilità ultime dell'umanità sempre all'opera in essa, e simultaneamente in rapporto alla figura di Gesù il Santo, l'Unico per eccellenza che, tramite la sua postura di "passeur" ("traghettatore/mediatore"), genera una moltitudine di unici.

La presenza della santità di Dio nel mondo si realizza perciò attraverso persone rese capaci di irradiare senso con la loro stessa esistenza, poiché i loro pensieri, parole e gesti concordano assolutamente in una semplicità della coscienza, che si può definire anche autenticità. A quest'ultima corrisponde sul piano della relazionalità un comportamento, comandato da cima a fondo dal riferimento alla cosiddetta Regola d'oro, la quale costituisce una massima che prescrive il rispetto e un indicatore della reciprocità elementare tra gli esseri umani. Tale Regola, simultaneamente, fa appello in maniera discreta ad un'attitudine smisurata, ossia alla capacità paradossale, in determinate situazioni concrete, di mettersi al posto dell'altro senza abbandonare il proprio posto. Ciò comporta di farsi prossimo ad altri in forza di un'empatia e di una compassione attiva, ovvero di entrare nella condizione dell'altro fino al punto di prendere su di sé la violenza a lui diretta. Qui si incontra precisamente la concezione della santità secondo l'Evangelo, intesa appunto come il compimento senza misura della Regola d'oro, che porta al limite la concordanza del soggetto con se stesso - la semplicità del suo cuore - e fa dipendere la sua potenza d'irradiazione dalla capacità di perdersi a vantaggio di altri.

Ora, secondo Theobald, si tratta di riconoscere che l'avvenire del globo terrestre non dipende soltanto da una giustizia mondiale, per altro difficilmente concepibile, bensì da figure personali e da comunità umane capaci di vivere secondo la verità della loro coscienza e di esporsi alla violenza altrui evitando di rispondere con le stesse armi. Senza dubbio, occorre ammettere il carattere miracoloso dell'emergenza effettiva e infinitamente diversificata di una tale attitudine in seno alla nostra storia: attitudine "miracolosa", poiché niente affatto esigibile. Infatti qui è in gioco il sorgere di qualcosa come un coraggio d'essere nel soggetto, che nasce «Quando si scopre - all'improvviso e sempre grazie all'incontro con altri - che la dismisura della propria unicità è in realtà a propria misura»¹²: solo così si supera la tentazione del confronto invidioso e della competitività aggressiva, mentre al contempo cresce una forza della coscienza, che la abilita a compiere la Regola d'oro e a percepire che solo la dedizione di sé a profitto di altri consente a ciascuno di accedere al proprio essere in verità.

2.3. Il discernimento nello Spirito di santità a servizio della decifrazione del legame sociale

A procedere da questo sfondo, Theobald si impegna dunque ad indagare su come sia possibile, sotto il profilo teologico, riconfigurare uno stile di presenza nella storia appropriato all'ethos cristiano. Il punto di partenza è individuato qui nella corrispondenza, che si dà a vedere, tra il carattere indeterminabile ed indisponibile del legame sociale e lo statuto misterioso dello Spirito, designato dall'attestazione biblica come *dynamis* o atto di potenza, che non cessa di «Mantenere il cielo aperto», ossia di schiudere lo spazio ed il tempo del corpo collettivo ad una Differenza imprevedibile. Di conseguenza il credente, che si lascia muovere dalla potenza dello Spirito, si trova abilitato a percepire come propri i «Dolori del parto» che attraversano il corpo collettivo, il quale è uno e tuttavia simultaneamente appare incapace di rappresentare a se stesso il legame che lo costituisce, soffrendo così il travaglio per la propria decifrazione. Lo Spirito è misterioso, poiché la sua realtà precede sempre l'interpretazione, che vi si riferisce; ciò lo pone in una corrispondenza strutturale con la connotazione enigmatica del legame sociale, il cui statuto effettivo precede il travaglio interpretativo della società riguardo ad esso e quindi riguardo a se stessa. L'atto di potenza, che connota l'opera discreta dello Spirito, è forza che possiede una funzione critica, di giudizio e discernimento, il cui criterio ultimo si identifica con la figura concreta del Nazareno. Infatti l'esistenza etica di Gesù, incentrata sulla santità ospitale, mette di fronte a chiunque - discepolo o meno - la linea di demarcazione che divide la de-creazione o la dissoluzione e la ri-

¹² II, 717-718.

creazione o la generazione delle relazioni buone tra gli umani.

La specificità della presenza cristiana, nel conflitto delle interpretazioni prodotto dall'indisponibilità del legame sociale nella sua essenza, consiste allora nell'attivare uno stile segnato dalla potenza critica dello Spirito di Cristo, per testimoniare una via di riconciliazione che ha la sua sorgente profonda nella bontà originaria del Padre ricco di misericordia. È peculiare della prospettiva moderna, che il legame enigmatico fra gli umani non imponga da se stesso alcuna interpretazione prestabilita; tuttavia, la testimonianza cristiana ha in consegna il compito di attestare che questo legame tiene misteriosamente poiché è incessantemente rigenerato non tramite strategie, che rispondono alla violenza con la violenza, bensì grazie alla presenza nascosta nella creazione di una saggezza, che si manifesta in ultima istanza come divina nella figura del Nazareno e in coloro che in ogni epoca vivono della sua forza di spossamento a favore d'altri.

Occorre infine interrogarsi su quali siano i luoghi d'esperienza, in cui tale saggezza si può mettere in opera nella presente epoca storica. Theobald evidenzia a tale riguardo tre luoghi notevoli: la città, la rete delle comunità cristiane e la coscienza di quei soggetti in relazione che noi stessi siamo. Anzitutto la città, o più precisamente la domanda dell'opinione pubblica a proposito del legame politico e sociale, ossia a proposito di ciò che tiene insieme le nostre società; domanda resa impellente dal fatto che tale legame è investito e messo alla prova più che mai dalle attuali dinamiche multiculturali e sopranazionali. In effetti, la secolarizzazione e l'avvento delle democrazie hanno avviato una storia dei diritti umani, intessuta dall'intreccio delle lotte per il riconoscimento di determinate categorie della popolazione o per l'accoglimento di interi continenti nello scambio in seno all'umanità.

Come già rilevato in precedenza, nessuno può avanzare la pretesa di monopolizzare l'interpretazione del legame collettivo, e di rispondere da solo all'imperativo che comanda una decifrazione della società a partire da se stessa. Ora, partecipare attivamente all'interrogarsi da parte del noi sociale riguardo a ciò che lo tiene insieme comporta per il credente riconoscere l'identità strutturale tra il carattere indiscernibile ed enigmatico, che connota il legame della società, e la funzione relazionale dello Spirito santo. Tale identificazione evoca ciò che sorregge misteriosamente l'alleanza nelle e tra le nostre società, a dispetto di tutte le forze disgregatrici che le attraversano, come potenza che orienta incessantemente verso la ri-creazione di un avvenire comune contrastando ciò che invece porta alla de-creazione e alla dissoluzione.

In forza della mondializzazione, l'auto-deciframento della società sollecita la mutua interrogazione fra le tradizioni religiose e in particolare la riflessione delle comunità cristiane riguardo a se stesse:

La Chiesa non può imporre i suoi criteri di giudizio all'insieme della società pluralista, a meno di non auto-contraddirsi; essa non può vivere se non impegnando se stessa in un movimento di riforma continua; orientazione evangelica, che il Concilio Vaticano II ha riportato all'attenzione. Radicandosi dunque del tutto nel gioco relazionale che fa il tessuto 'spirituale' della nostra umanità, essa si dà una figura messianica, nella misura in cui si identifica con Gesù, il Santo di Dio, lasciandosi rimandare da lui a quelli e quelle che, senza far parte della propria tradizione, mostrano nondimeno una santità multiforme e sempre inaspettata.¹³

Se l'aspirazione alla pace universale è in linea di principio comune al Giudaismo, al Cristianesimo e all'Islam, e in ultimo all'umanità nel suo insieme, la rete delle comunità cristiane si incarica di esserne artefice attraverso un'esperienza singolare di spossamento: non soltanto disponendosi a riconoscere il volto del Messia nei volti di tutti gli esseri umani (come invita a fare la parabola del giudizio riportata in Mt 25, 31-46), ma anche operando per la riconciliazione e attendendo una rigenerazione ultima del legame sociale capace addirittura di superare la separazione apparentemente definitiva tra i vivi e i morti.

Infine, nella Modernità occidentale l'esperienza di Dio non è più da comprendere esclusivamente come il frutto di una prolungata meditazione della tradizione religiosa, bensì pure come luogo dove la coscienza può giungere a concordare con se stessa nella convinzione della fede personale. L'uomo, a partire dal fondo della propria interiorità, è condotto dallo Spirito fino all'intimità della realtà divina, per partecipare della sua santità sovrabbondante. Ciò richiede un processo di discernimento e di maturazione, che dura tutta la vita e che esige di attraversare svariate soglie di passaggio, a fronte delle prove che l'esistenza effettiva mette davanti ad ognuno, minacciando la propria unicità incomparabile.

Dunque, insistere sull'autonomia della storia umana, che si manifesta nel carattere indiscernibile e indisponibile del legame sociale; sottolineare, parlando delle comunità cristiane, la loro capacità di designare la santità messianica ed escatologica come vittoria sulla violenza, a beneficio della Chiesa e dell'umanità intera; accentuare l'unicità della coscienza alle prese con il senso della sua esistenza entro il tessuto delle sue relazioni: tutto ciò segnala il "luogo teologico" di una riconfigurazione della testimonianza evangelica, dentro e attraverso la storia, all'altezza della sfida posta dalla svolta secolare.

3. Il processo della mondializzazione come questione per il Cristianesimo. L'universalismo messianico tra istanza della pluralità e tensione all'unità

¹³ II, 724.

Dopo la rilettura teologica della secolarizzazione, il contributo di Theobald alla riflessione circa il rapporto tra il Cristianesimo e lo spazio pubblico si precisa ulteriormente tramite il confronto con il fenomeno costituito dalla “mondializzazione”¹⁴. Il nostro Autore rileva che il Cristianesimo, di primo acchito, sembra accordarsi bene con la mondializzazione. Gli storici in effetti accreditano al Cristianesimo delle origini una singolare capacità di trasgredire le frontiere etniche, culturali e politiche; capacità, che più tardi sarà riconosciuta come una delle basi costitutive dell’universalismo occidentale. Accanto a questo aspetto quantitativo o geografico, troviamo già a partire dall’antichità una concezione qualitativa o simbolica della cattolicità, che si è ripresentata nel XX secolo, fino ad essere ratificata dalla costituzione *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II. Theobald la esprime così: «La Chiesa è cattolica poiché è depositaria di una verità, la quale non solo è di fatto diffusa quasi ovunque, ma che è di diritto destinata ad offrirsi a tutti, a motivo della sua radicazione nel disegno di Dio e della sua convenienza rispetto a quanto la ragione ci permette di apprendere circa l’unità della condizione umana».¹⁵ Proprio grazie a tale prospettiva fondamentale, la Chiesa può accettare senza contraddizione di essere un “popolo minoritario”, a dispetto della sua pur notevole diffusione geografica. In particolare, la definizione della Chiesa come “sacramento universale di salvezza” (LG nn° 1, 9, 48 e GS n° 45) consente di superare la tensione tra la dimensione cattolica della verità, che essa custodisce, e la sua espansione effettivamente limitata.

3.1. La responsabilità storica della Chiesa in ordine al processo di mondializzazione

Occorre notare, nondimeno, che a distanza di più di quarant’anni dalla conclusione del Vaticano II la progressiva mondializzazione di tutti gli scambi di beni, di idee e di valori si è mostrata portatrice di una temibile potenza di relativizzazione, poco prevedibile all’epoca del concilio. In tale nuovo contesto, sono venute alla luce con una nettezza estrema la particolarità della tradizione cristiana, il suo radicamento culturale nel bacino mediterraneo e il suo riferimento ad una rivelazione legata al primo secolo della nostra era. Di conseguenza, per un verso si è giunti a dubitare della capacità del Cristianesimo di stabilirsi entro le grandi culture, differenti da quella che è sottesa alle sue formulazioni dogmatiche, ai suoi riti e alla sua maniera di vivere; l’esitazione si giustifica anche a causa di certi tentativi di inculturazione del passato, giudicati perlomeno problematici. Per altro verso, si arriva a sospettare più radicalmente l’universalismo cristiano di essere in se stesso

¹⁴ II, 863-911 [tr. it. II, 753-796].

¹⁵ II, 864.

generatore di violenza, in maniera non dissimile a quanto si può affermare delle altre tradizioni religiose di tipo monoteistico. Se ci si pone in questa prospettiva – fa notare Theobald - si riuscirà a difendere efficacemente le culture particolari, le etnie o le comunità contro l'invasione globalizzazione economica, tecnica e mediatica; tuttavia, al contempo, si dovrà rinunciare ad ogni dibattito che presuma di elevare pretese universali in termini di norme o di verità. Ora, a parere del nostro Autore, di fronte a questa sfida cruciale, la Chiesa romana, da circa una trentina d'anni, ha scelto di enfatizzare la concezione giuridica della cattolicità, con l'intento di mantenere e di rinforzare l'omogeneità del suo spazio. Ci si può domandare se tale giustapposizione del diritto e del sacramento, ossia dell'inquadramento formale dello spazio cattolico e della sua messa in scena simbolica, non finisca per nascondere la difficoltà fondamentale, di cui soffre agli occhi di molti l'esigenza di universalità della fede cristiana.

In effetti il Cristianesimo occidentale, proprio a motivo di tale costitutiva esigenza di universalità, è ravvisabile come uno dei principali fermenti della mondializzazione. Theobald si impegna a ricostruire sinteticamente le tappe principali, che scandiscono l'influenza cristiana in riferimento a questo processo. Il IV e V secolo vedono la costituzione di una cristianità imperiale al centro del mondo all'epoca conosciuto, basata su di una codificazione dottrinale ad opera dei primi concili ecumenici e su di una costruzione giuridico-istituzionale edificata sul Codice di Giustiniano. La separazione tra Occidente ed Oriente avvenuta nel XI secolo sembra restringere lo spazio della cristianità, ma al contempo rende possibile una concentrazione delle sue forze, sempre più razionalizzate e coalizzate nella lotta contro l'Islam, il quale dall'altra parte del Mediterraneo tenta di integrare a suo modo la medesima eredità greca. È a partire dal XV secolo che si può parlare di una mondializzazione progressiva, intrapresa sotto l'egida della Chiesa cattolica all'ombra della potenza veneta. Infatti da quel momento l'Europa inizia ad inventariare il mondo, a conoscerlo e civilizzarlo, ad esplorarlo a suo profitto e a convertirlo alla fede cristiana, giudicata come l'unica accettabile. In tal modo il Cattolicesimo cerca di compensare al di fuori del contesto europeo le perdite subite a causa della Riforma, che si espande piuttosto nella parte settentrionale del continente e in direzione dell'America del Nord. Una seconda fase della mondializzazione si può ravvisare nell'amalgama di missione e colonizzazione creatosi nel XIX secolo, intimamente collegato all'industrializzazione in Europa. Infine, una terza fase si presenta nell'attuale pianificazione di una civilizzazione mondiale, che risulta dalla coniugazione tra la rivoluzione informatica, il dinamismo delle grandi imprese industriali e la tendenza egemonica degli Stati Uniti.

In tale processo, estremamente semplificato nelle sue linee di fondo, la secolarizzazione costituisce una svolta decisiva, in quanto tentativo – inaugurato nel XVIII secolo – di comprendere il Cristianesimo europeo come matrice di una religione universale, tipica dei Tempi moderni. Sotto questo profilo, secondo

Theobald, il discorso circa l'unificazione del mondo è destinato a rimanere soltanto formale se non prende seriamente in conto la responsabilità storica del Cristianesimo, il cui universalismo ha svolto la funzione di motore nei confronti di una mondializzazione *ante litteram*, che si è progressivamente allontanata dalla sua sorgente per sostituirla in qualche modo con una globalizzazione tecnica, economica e mediatica. In forza di tale ruolo integrante svolto dal Cristianesimo nel processo della mondializzazione (non a caso denominata da Derrida “mondialatinizzazione”), esso non può evitare di interrogarsi criticamente sulla forma del proprio universalismo e sulla figura di unità del mondo, che in esso è implicata.

3.2. *La forma messianica dell'universalismo evangelico*

La questione fondamentale concernente la forma propria dell'universalismo cristiano richiede livelli di istruzione diversificati. Theobald rileva anzitutto che una certa comprensione della “corporalità” della Chiesa cattolica non riesce ad evitare la caduta nell'ecclesiocentrismo; in ogni caso, non è in grado di onorare pienamente la dimensione profetica o meglio messianica dell'Evangelo, insieme alla funzione critica che essa dovrebbe esercitare nella storia e all'interno stesso della comunità ecclesiale. A questo proposito, il nostro Autore segnala opportunamente che un'analisi approfondita dello sviluppo dottrinale mostra come i racconti evangelici, considerati in quanto complessi testuali, hanno giocato un ruolo affatto secondario nella costruzione del dogma cristiano, a fronte della palese preponderanza degli scritti di Paolo e di quelli deuteropaolini. Solo recentemente la forma narrativa dei vangeli ha iniziato a scuotere il sistema concettuale della dogmatica in quanto armatura intellettuale del corpo ecclesiale. Si tratta di rilevare che, alla luce delle narrazioni evangeliche, la fede cristiana si introduce nella storia attraverso la vicenda assolutamente singolare di soggetti o di gruppi di credenti. Senza dubbio, ciò non comporta di escludere il livello istituzionale della compagnia ecclesiale, ma esige di prendere una distanza critica da ogni tentativo di identificare senza scarti l'universalità dell'Evangelo e quella della Chiesa, concepita come grande soggetto e corpo inglobante lo spazio ed il tempo.

In effetti si può affermare che il centro del Nuovo Testamento – come abbiamo messo in luce nel Punto 2 - coincide con l'unico Dio che comunica alla moltitudine la santità che lo costituisce in se stesso. Ciò si realizza in maniera eminente tramite il messianismo di Gesù, ovvero la sua attitudine peculiare a prendere su di sé la violenza di altri e a lasciarsi progressivamente trasformare in dono per la moltitudine: tutto il suo itinerario appare segnato da una forza di spossamento, che lo conduce ad attraversare differenti situazioni di prevaricazione, fino al culmine costituito dagli avvenimenti della Croce. Occorre

rimarcare il nesso tra l'inversione, tipica di Gesù, della dominazione in capacità di prendersi a carico la violenza altrui, e questa forza di spossessamento che permette la trasmissione grazie allo Spirito della sua identità messianica ad altri da sé, chiamandoli a partecipare – ciascuno in maniera unica – alla sua santità singolare.

Ora, questo orizzonte teologale fonda un tipo di universalismo concreto, inteso come unità relazionale dei molti incomparabili, capace di reggere alle obiezioni di coloro che polemizzano per la potenzialità violenta del Cristianesimo, senza tuttavia dismettere nel contesto del pluralismo secolare l'istanza della verità. Il problema di fondo qui è dato dall'accesso alla singolarità irriducibile, che concerne ciascun essere umano sul cammino, più o meno complesso e perturbato, che conduce alla scoperta della propria unicità, riconosciuta da se stessi e da altri. Nel quadro di tale generazione di una persona unica in mezzo ad altre che lo sono ad ugual titolo, si manifesta il carattere in-comparabile di ognuno: non tanto nel senso di una semplice esenzione dalla legge comune, bensì a motivo di una pienezza divina, sovrabbondante e smisurata, offerta a tutti e a ciascuno secondo la propria misura.

Questo “regno dell'incomparabile» resiste per principio ai tentativi di determinarlo; la difficoltà è dovuta in definitiva all'impossibilità da parte di Dio stesso di garantire per legge la corrispondenza ad un “di più” di giustizia, che costituisce il cuore dell'esistenza del Nazareno e di coloro che affidandosi si lasciano “traghetare” da lui. La regola della fede, perciò, non raddoppia la norma morale; piuttosto, occupa il posto lasciato vuoto da qualunque legislazione: essa autorizza i credenti a percorrere fino in fondo il loro itinerario di compimento, rammentando la loro salutare vulnerabilità dischiusa alla grazia. Theobald sottolinea a questo proposito che la trasformazione di tale regola di discernimento e dedizione in un'armatura giuridica, fatta funzionare in ultimo come legge di esclusione, produce una sensibile antinomia tra la forma ed il contenuto del Mistero peculiare dell'esperienza evangelica, causando in buona parte le deviazioni integralistiche, che sin dall'inizio minacciano la Chiesa. Nondimeno, il sospetto che la tradizione cristiana sia di per se stessa fomentatrice di violenza appare basato su di un drammatico malinteso, se si considera fino a che punto quella tradizione si presenti in realtà costitutivamente legata ad una maniera originale di guarire la tendenza umana alla competitività e alla contrapposizione, in vista della pace comune.

Da quanto rilevato ne consegue che la sequela di Gesù non consiste nello stabilire un rapporto puramente passivo nei confronti di un fatto esemplare ormai alle spalle; piuttosto, si tratta di partecipare attivamente allo stesso avvenimento messianico, secondo una sincronia insuperabile e dentro una compagnia di incomparabili. A questo livello, si delinea la formula in grado – secondo Theobald – di designare correttamente la qualità specifica dell'universalismo cristiano: «L'Unico

genera una moltitudine di unici». ¹⁶ Ne deriva che l'istanza di valorizzare la pluralità interna ed esterna non rappresenta una mera concessione allo spirito dei tempi, ma al contrario corrisponde in modo adeguato allo stile della trasmissione e della condivisione dell'identità messianica, che suscita la creatività propria di ogni unico; una creatività, che «Sarebbe impossibile limitare nel quadro dogmatico, rituale e morale di un Cristianesimo mediterraneo, contrassegnato dall'ideale della sottomissione ad un'intoccabile esemplarità». ¹⁷

3.3. Universalismo evangelico e razionalità post-moderna

Alla luce del percorso sin qui svolto, si tratta infine di impostare in termini rinnovati il dibattito del rapporto tra il Cristianesimo e le modalità assunte dalla razionalità postmoderna, ossia dalla modalità con cui nell'epoca attuale si declina criticamente l'istanza dell'universale. A tale riguardo, Theobald non manca di segnalare che la forma dell'universalismo cristiano, così come emerge dalle narrazioni evangeliche, si scontra con una concezione puramente strategica della razionalità, la quale domina non soltanto la globalizzazione economica, tecnica e mediatica, ma pure sotto certi aspetti il Cattolicesimo romano, in particolare il suo modo di considerare la questione della verità. Senza dubbio, all'epoca della prima Modernità, si è potuto pensare che la ragione autonoma fosse l'unico rifugio contro la minaccia della violenza; la stessa intellettualità ecclesiale, di matrice neotomista, non si è mai distaccata su questo punto dal mainstream occidentale. Nondimeno, attualmente il gioco del dibattito epistemologico consiste piuttosto nel riconoscere le differenze interne alla stessa razionalità, per dare rilievo in particolare al suo versante comunicativo, orientato verso un'inter-comprensione che non esclude certo ingenuamente il livello dei rapporti strategici del tipo fine-mezzo, ma si propone di subordinarli a finalità umane stabilite grazie all'accordo comune.

In effetti, la mondializzazione, a motivo della chiusura dello spazio ad essa collegata, è accompagnata da una condizione di fondo, che si situa tra la visione ideale di un'intercomprensione fra tutti e la violenza di fatto tra i singoli, i gruppi e i popoli. In tale condizione, la questione della verità tende a spostarsi dal livello del contenuto al livello della forma, ossia viene a riguardare un certo tipo di relazione tra gli umani, connotata in definitiva dall'intento soggiacente. Sotto questo profilo, fa parte della forma del vero l'essere acquisito attraverso una confrontazione che non esclude nessuno e che garantisce la partecipazione di tutti ad un dibattito privo di costrizione. Si tratta senza dubbio di una forma contro-fattuale o utopica, che

¹⁶ II, 882.

¹⁷ II, 883.

appartiene all'ordine dell'indisponibile e che tuttavia si mostra necessaria in vista di denunciare, qui ed ora, ogni tentativo di esclusione e la prevaricazione latente collegata alla pretesa veritativa o al discorso che la media. Molti contestano per principio tale speranza utopica relativa alla fine di tutte le esclusioni e di tutte le costrizioni, preferendo sfuggire al rischio della prevaricazione tramite un "politeismo" di prospettive, che rinuncia sin dall'inizio al confronto fra le "tribù" della terra e ad ogni tensione universalistica in materia di norme o di verità. Tale disaccordo di fondo segnala che «L'umanità è arrivata al punto in cui si deve volere essa stessa come umana, e deve cercare i criteri della sua umanità liberamente, senza alcuna garanzia precostituita».¹⁸

È convinzione di Theobald che il Cristianesimo, in ragione del proprio universalismo concreto, sia chiamato ad impegnarsi con decisione in questo dibattito. Negativamente, si tratta di criticare tutte le immagini idolatriche del processo di globalizzazione. A questo livello, la tradizione cristiana è sollecitata a stringere alleanza con le istanze che si impegnano a mantenere in seno alla nostre società un principio di auto-interrogazione, ossia una trascendenza dall'interno e dal basso, volta ad opporsi alla sacralizzazione del mondo o di uno dei suoi aspetti. Nondimeno, per risultare credibile, tale alleanza suppone da parte della fede cristiana il riconoscimento che, in assenza di una "natura prestabilita" o di un "periodo esemplare", l'umanità debba ormai volere se stessa in quanto umana e sia sollecitata a ricercare liberamente, senza garanzie esteriori, i criteri della sua umanità¹⁹. In questo orizzonte, la sola possibile base comune d'intesa è costituita dal riferimento ai diritti umani, pur con tutta la loro fragilità storica e procedurale, o al concetto di "dignità umana", così come viene proposto dal concilio Vaticano II, in particolare dalla costituzione *Gaudium et Spes*. Sul versante positivo, in una situazione oscillante tra la violenza storica e l'utopica unità del pianeta, la tradizione cristiana tenta di contrastare le esperienze limite dell'intercomunicazione – la sofferenza delle vittime di ogni tipo di esclusione e il male in tutte le sue forme – interpellando i credenti affinché sappiano prenderle su di sé, e raccomandando al contempo l'approvazione del medesimo atteggiamento allorquando esso si produca al di là delle rispettive frontiere religiose o istituzionali, come accade per le iniziative di solidarietà internazionale. In ultima istanza, l'unità del pianeta si costituisce grazie all'empatia e alla compassione, unitamente all'apprezzamento del loro manifestarsi, da qualunque parte siano poste in atto.

Dal punto di vista epistemologico, a parere di Theobald si tratta di mettere in luce una certa concordanza tra l'esperienza dialogica dello scambio, che è costitutiva della stessa identità cattolica, e una teoria della differenziazione interna dell'agire

¹⁸ II, 886.

¹⁹ Theobald riprende a questo proposito la riflessione di Habermas riguardo alla riabilitazione del concetto di ragione, così come è venuto configurandosi nel contesto dell'epoca moderna, esposta in J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, 1985.

razionale dell'uomo, con una particolare attenzione alla sua dimensione comunicativa. Se si assume la distinzione proposta da Habermas tra agire strategico, agire auto-espressivo e agire comunicativo, si potrebbe allora tradurre la forma dell'universalismo cristiano in termini di giustizia, di autenticità e di verità²⁰. In definitiva, emerge che l'universalismo cristiano è propriamente di ordine stilistico: esso riguarda la forma o meglio la coerenza teologale dei modi di credere e di fare. Ciò include per altro la presenza di certi elementi dottrinali, che acquistano qui uno statuto regolativo, giocando il ruolo di criteri di discernimento per rapporto a determinati aspetti della mondializzazione. Dunque, sul piano etico (autenticità) si tratta di difendere – attraverso opere e parole, con compassione ed empatia– le società aperte dalla tendenza alla chiusura e di proporre al contempo vie di umanizzazione in accordo con la santità di Dio, che suscita la creatività infinitamente differenziata dei soggetti, dei gruppi, delle collettività e delle culture. Sul piano escatologico (giustizia), l'universalismo cristiano implica una maniera di evitare l'idolatria nei confronti dell'umanità attuale, inserendo nel legame tra i viventi anche i dimenticati dalla storia, coloro che sono già morti e coloro che devono ancora nascere. Sul piano propriamente teologico (verità), si tratta infine di esprimere la cattolicità della fede tramite un modo di lottare contro il cinismo e il disincanto tragico, lasciando agire la forza di spossessamento e affinando l'attesa di una pienezza relazionale tra gli umani e le loro società, che coincide con la "comunione dei santi" preparata da Dio sin dalla fondazione del mondo: «A fronte di un cinismo o di un disincanto tragico, che prospetta un'umanità perduta nell'universo, la paradossale unità relazionale in Dio non smette di aprire, in seno ad una conversione mai conclusa, un abisso da cui può sorgere un'illimitata energia creatrice e dunque la speranza».²¹

4. La Chiesa, il Libro biblico e la spartizione del giusto senso. Un bilancio e un rilancio della proposta di Theobald

Giunti a questo punto della nostra indagine, è arrivato il momento di tentare un bilancio del contributo offerto da Theobald in riferimento alla questione del rapporto fra Cristianesimo e spazio pubblico, unitamente ad un rilancio di tale proposta per saggiarne le potenzialità in ordine all'esigenza sempre più incalzante di porre in atto prove di dialogo tra i credenti e la pluralità secolare. Per quanto concerne il primo aspetto, mi pare che un punto di vista utile per raccogliere in maniera sintetica la specificità del contributo di Theobald sia individuabile nella

²⁰ II, 888-889.

²¹ II, 910.

considerazione del modo originale, con cui egli declina la relazione articolata tra la Chiesa, il Libro biblico e la spartizione del giusto senso. A questo proposito, si tratta anzitutto di porre attenzione alla maniera di impostare la questione dell'ecclesiogenesi in *Le christianisme comme style*²². Stando all'attestazione dei racconti evangelici, Gesù non solo vive in prima persona la santità ospitale, ma fin dall'inizio chiama alcuni a dividerla con lui a favore di altri: in questo modo costituisce il gruppo dei Dodici e più ampiamente dei discepoli, che diventa il nucleo generativo di quella che dopo la Pasqua si configurerà come la comunità ecclesiale. Di conseguenza la Chiesa, come compagnia dei discepoli-testimoni, è chiamata a vivere continuamente una doppia dinamica, in quanto comunità «naissante et disparaissante»²³, ossia una comunità che nasce e che si ritrae. Si ritrae, nel senso che non intende occupare tutti gli spazi, ma appunto come il Nazareno è capace di fare spazio a chiunque, senza aspettarsi necessariamente che l'interlocutore occasionale diventi discepolo, bensì con la preoccupazione fondamentale che ogni nuovo venuto sia messo nelle condizioni di conformarsi alla misura di umanità portata da Cristo.

4.1. L'accesso «democratico» alla Bibbia in quanto libro ispirato e ispirante: una buona possibilità dell'epoca post-moderna

Theobald ritiene che a questo livello debba essere considerato strategico proprio il rimando alla memoria biblica, in particolare neotestamentaria, come il Libro che raccoglie e che mette a disposizione la matrice dello stile cristiano, i contorni della sua forma fondamentale²⁴. Nell'ambito della cultura occidentale, il libro biblico si è per altro progressivamente staccato dalla tutela esclusiva della comunità cristiana, cominciando a circolare al di là dei confini della Chiesa o delle Chiese, e diventando in un certo senso un classico tra gli altri. Di conseguenza, l'accesso alla Scrittura si è democratizzato, anzitutto all'interno della stessa comunità cristiana: il libro va nelle mani dei fedeli laici, che non hanno più bisogno del permesso dell'autorità ecclesiastica per leggerlo. Ma più in generale, il libro è a disposizione anche di chi non appartiene alla Chiesa, e che si rapporta ad esso in modalità assai diversificate. Questa democratizzazione dell'accesso alla Bibbia può creare un senso di spossessamento, che a volte spinge a reagire con atteggiamenti di rigidità e chiusura. Il fenomeno può però essere accolto come una buona

²² I, 169-177 [tr. it. I, 144-151].

²³ I, 177.

²⁴ In riferimento a tale questione, si veda utilmente anche C. Theobald, *La Scrittura anima della teologia. A proposito del rilievo letterario e storico del libro ispirato e delle sue implicazioni metodologiche*, in "Teologia 32" (2007) 392-398.

opportunità del nostro tempo, nella misura in cui la diffusione del libro biblico lascia tracce significative anche dove l'istituzione ecclesiastica non riesce più ad arrivare direttamente. In tal modo, la Scrittura diventa uno strumento formidabile per veicolare uno “stile di stili”²⁵, ossia il codice di una maniera di abitare il mondo resa possibile da Gesù Cristo, che diventa capace a sua volta di ispirare e generare, senza confini prestabiliti, differenti modi di vivere.

Così la Scrittura dà prova della sua apertura accogliente verso chiunque, verso il lettore occasionale, che attraverso di essa si trova posto in contatto con la memoria efficace della stessa ospitalità di Gesù, senza che niente e nessuno lo costringa a diventare suo discepolo. A condizione che il lettore si lasci coinvolgere dalla dinamica profonda del racconto, il libro biblico si dimostra in grado di svolgere una funzione particolare nel contesto di una società come quella attuale, che spesso non è solo plurale, bensì pure frammentata e dispersiva: si tratta della funzione di essere una vera e propria “scuola di umanità”, una sorgente del giusto senso dell'umano, che sollecita alla ricerca impegnata di una qualità pienamente autentica di esistenza. In tale prospettiva, il servizio alla Parola di Dio scritta richiede alla comunità ecclesiale di attrezzarsi per attuare una forma di presenza dia-logica: una presenza che nei diversi crocevia delle storie personali sia capace di far incontrare in maniera corretta e convincente la Parola di Dio con le molte parole che gli uomini sanno - o non sanno più - pronunciare a proposito di se stessi e del loro mondo.

L'annuncio della Parola esige il coraggio e la capacità di affiancarsi, di accompagnare, perfino di istruire quando è richiesto, ma nello stesso tempo esige anche l'attenzione a non imporsi in modo invadente, spegnendo l'autonomia e la creatività dell'interlocutore. Si tratta insomma di assumere una posizione di *apprentissage*, grazie alla quale la comunità ecclesiale dà prova di essere “esperta in umanità” anzitutto imparando a riconoscere l'esperienza effettiva dell'uomo, senza pretendere di ricavarla da principi astratti, per elaborare una lettura sapienziale dell'umano comune, alla luce di quel giusto senso che la vicenda cristologica rende accessibile. Da questo punto di vista, la forma dia-logica si contrappone alla forma giuridistica propria di una pastorale del controllo totale, che si pone come obbiettivo la pianificazione integrale della vita e delle scelte di ciascuno. Appunto la fiducia nel potere di trasformazione, che la lettura del Libro biblico esercita in chi si lascia coinvolgere dalla sua forza ispiratrice, dovrebbe spingere i discepoli a realizzare un'ospitalità senza confini, che promuova le differenti configurazioni che può assumere – dentro e fuori la comunità ecclesiale – la maniera di abitare il mondo secondo l'intenzione di Dio. Proprio così la Chiesa – nella misura in cui effettivamente si dispone a ricevere la sua forma in corrispondenza al fondo di quelle Scritture che sono il suo canone, la sua regola fondamentale – potrà continuare o tornare ad essere anche nella società secolare e plurale uno spazio

²⁵ I, 173.

aperto, dove si spartisce a beneficio di chiunque il senso cristico dell'umano.

4.2. La determinazione cristica della cultura, oltre l'integralismo e il relativismo. Prove di dialogo tra i cristiani e la pluralità secolare

Le considerazioni svolte in precedenza ci permettono di azzardare un rilancio della proposta di Theobald, con l'intento di esplicitarne le virtualità positive in ordine all'implementazione dell'attuale dibattito – anche e in specie italiano – concernente appunto lo stile del rapporto tra il Cattolicesimo ed il presente contesto socio-culturale²⁶. In particolare, appare rilevante in merito alla problematica in parola l'indicazione fondamentale, che si può ricavare dalla prospettiva teologica disegnata dal nostro Autore: qualunque maniera di abitare il mondo è vera, nella misura in cui è coerente con il senso della realtà che Gesù determina, quindi con il modo di essere dell'agape, della dedizione senza condizioni e senza discriminazioni²⁷. L'evento di Cristo si dona cioè come la condizione di verità di tutte le culture, senza coincidere a sua volta con nessuna cultura, neppure con quella greca o europea (di conseguenza, occorre rimarcare che la Bibbia stessa non può essere semplicisticamente ridotta al “grande codice” dell'Occidente). In altri termini, non esiste una cultura cristiana, bensì una determinazione cristica della cultura: non si tratta di creare un mondo cristiano parallelo a quello secolare, ma di testimoniare che si può stare in modo autenticamente umano dentro il mondo di tutti nella misura in cui si sta nella co-rispondenza multiforme alla verità di Gesù Cristo.

Il punto cruciale è operare tale determinazione cristica della cultura evitando i rischi opposti dell'integralismo e del relativismo. Questo è possibile, a mio avviso, differenziando adeguatamente il rapporto tra senso cristologico e cultura²⁸. Il

²⁶ Condivido senza riserve, a questo riguardo, la valutazione ampiamente favorevole del contributo riflessivo di Theobald espressa nel saggio di L. Bressan, *La prospettiva dell'engendrement come stimolo alla teologia pratica*, in “Teologia 32” (2007) 382-391.

²⁷ L'argomentazione adeguata di tale assunto, che richiede di esplicitarsi sul piano teologico-fondamentale, cristologico-trinitario ed antropologico, com'è ovvio eccede ampiamente il profilo ristretto comandato dal tema specifico del presente studio. Merita segnalare che, a questo livello, lo stesso procedimento riflessivo condotto da Theobald non è esente da aspetti problematici, che esigerebbero un serrato confronto teoretico. Si veda al riguardo la critica puntuale formulata nel saggio di M. Epis, *La rivelazione come storia nella teologia di Wolfhart Pannenberg e Christoph Theobald*, in “Teologia e Filosofia. Modelli Figure Questioni”, Glossa, 2008, 217-248, spec. 229-243.

²⁸ Utilizziamo qui il termine cultura in senso *umanistico*. Non si tratta solo di un insieme di teorie, di una conoscenza intellettuale; e non si tratta neppure solo di un insieme di pratiche, una questione di folklore. Se dovessimo tentare una definizione umanistica di cultura, potremmo esprimerci così: la cultura è una maniera di abitare il mondo; è un modo di rapportarsi a se stessi, agli altri, e alla realtà tutta intera, che coinvolge ogni aspetto della vita ed è caratterizzato da tratti

principio tradizionale del primato della coscienza afferma che un rapporto diretto si può stabilire soltanto fra senso cristologico e cultura personale come esito della scelta decisa da ciascuno. Appunto al singolo soggetto è affidata la decisione che la sua cultura personale, ovvero la sua maniera di abitare il mondo, sia coerente con il giusto senso, che l'evento di Gesù configura. Che questo accada è esclusivamente un fatto di libertà: è un atto ermeneutico.

Il passaggio dalla *societas christiana* alla società complessa ha rimesso in chiaro che vivere come Gesù è una scelta affidata alla libertà di ognuno, e non è invece un puro dato anagrafico o di appartenenza. Il problema tuttavia sorge nel momento in cui si stabilisce – secondo una prospettiva di tipo laicistico – che nel contesto della società complessa non ci possa essere per principio nessuna continuità fra questa scelta personale e le forme della vita pubblica. La tentazione diffusa nell'ambito ecclesiale è di reagire a questa posizione laicista sostenendo che tra senso cristologico e cultura pubblica si debba porre un rapporto diretto. La posizione integralistica, nella sua versione più radicale, mira quindi a difendere la conservazione di “costumi cristiani”, a perseguire la codificazione di “leggi cristiane”, fino a rivendicare nostalgicamente il costituirsi di un nuovo Stato confessionale. In genere – soprattutto a livello magisteriale - la posizione assunta non è così netta; tuttavia si muove in tale direzione un certo modo di intendere e di utilizzare la categoria di legge naturale e dei valori incondizionati che ne derivano.

Nonostante si affermi che quei valori sono deducibili da parte della ragione metafisica come principi universali e immutabili, in realtà essi possono venire riconosciuti solo da una ragione ermeneutica, che si pone nell'orizzonte di senso

storici specifici, non comunicabili ma mai completamente riducibili. Questa maniera di abitare il mondo implica due aspetti: noi diciamo egualmente «io vivo in una cultura» e «io ho una cultura». La prima espressione rimanda all'*aspetto pubblico* della cultura, che comprende il linguaggio, gli usi e costumi, le istituzioni come il diritto, lo Stato, la religione, ecc. A questo livello, la maniera di abitare il mondo si concretizza in forme definite che non dipendono esclusivamente dal singolo, ma valgono per tutti coloro che appartengono ad una determinata comunità umana. La seconda espressione richiama invece l'*aspetto personale* della cultura, grazie al quale una certa maniera di abitare il mondo diventa la mia maniera, diventa quel modo di rapportarsi che costituisce la mia visione della realtà, le mie scelte, i mie comportamenti. Fra i due aspetti c'è una *relazione di circolarità*: la dimensione pubblica orienta, influenza la dimensione personale (facendo emergere al contempo l'ambivalenza della cultura: essa in un certo senso offre un codice istruttivo ma anche censura o sfigura aspetti dell'esistere); simultaneamente, la dimensione personale riprende in maniera originale e anche modifica creativamente la dimensione pubblica. Dunque fra i due aspetti non c'è puro rispecchiamento, poiché non si dà un rapporto diretto, bensì un rapporto sempre mediato dalla coscienza, ossia dall'atto della libertà. In forza della libertà, la coscienza pone a distanza le determinazioni pubbliche della cultura e le discerne, assumendole oppure non accettandole (pensiamo al caso della obiezione di coscienza). Di conseguenza, c'è sempre da mettere in conto una differenza, una non totale sovrapposizione, tra la cultura in cui vivo e la cultura che ho.

generato dalla storia degli effetti dell'evento di Cristo. Proprio perciò tali valori non possono essere imposti in modo autoritario alla coscienza del soggetto attraverso il dispositivo del diritto. Si tratta di un criterio teologico fondamentale, secondo cui fra il Regno di Dio e la società umana c'è una distanza di principio, che appunto solo la coscienza del soggetto può superare, attraverso la libera conversione all'Evangelo. In realtà, se si intende rispettare questo criterio teologico fondamentale, occorre riconoscere che la relazione tra senso cristologico e cultura pubblica può essere soltanto di tipo indiretto.

Allora a questo livello la finalità della testimonianza ecclesiale è che la cultura pubblica sia aperta al giusto senso offerto dall'evento di Cristo, e quindi disponga le condizioni affinché la coscienza di ognuno liberamente possa riprenderlo. Tenendo ben fermo che decidere di vivere come Gesù non coincide necessariamente con la scelta di appartenere alla Chiesa: tanto è vero che si può essere formalmente lontani dall'appartenenza ecclesiale e nondimeno co-rispondere di fatto allo stile evangelico di agape. Dunque, la comunità cristiana deve impegnarsi a stabilire un rapporto con la cultura, personale e pubblica, non per ingrossare le sue fila e poter così far pesare i suoi numeri secondo la logica della lobby, bensì per rimanere fedele al suo compito proprio, che è appunto quello della testimonianza, da rendere anche nel contesto di una ricerca democratica del bene collettivo. I valori – una volta riconosciuti e assunti – come tali non sono mai contrattabili sul piano personale, a dispetto di quanto comanda la vogue relativistica. Tuttavia, la modalità della loro praticabilità effettiva sul piano del legame sociale è sempre da contrattare in democrazia, per raggiungere un compromesso alto tra differenti maniere di abitare il mondo, attraverso la confrontazione pubblica e il dibattito politico.

In questo contesto, ritengo sia proporzionalmente necessario mettere in atto prove di dialogo tra i cristiani e la pluralità secolare. Il termine prova può essere sinonimo di tentativo, rimarcando il fatto che non c'è una sicurezza matematica che l'impresa portata avanti abbia successo, o comunque consegua la riuscita che ci si prospetta, poiché si dà appunto uno spazio di aleatorietà. In effetti, il dialogo tra i cristiani e la cultura, nella nostra epoca, è un'impresa che ha il volto del tentativo, è un'impresa perciò dall'esito indeterminato: le norme scritte e non scritte, le convenzioni più o meno esplicitamente pattuite tra i cristiani e la civiltà occidentale, che ne regolamentavano fino a ieri l'incontro e il confronto (o al limite lo scontro), sembrano oggi non funzionare più, così che il dialogo diventa un'iniziativa non garantita nel suo esito, in quanto vi sono misure e principi da ridefinire.

Qui si affaccia l'altro possibile significato del termine prova: precisamente nel senso di qualcosa che mette alla prova, che implica una certa disponibilità di ristrutturare le rispettive identità. Il dialogo tra i cristiani e la pluralità secolare mette alla prova, proprio nella misura in cui impone di rimettere in gioco anche le identità coinvolte nella confrontazione pubblica. D'altra parte la pratica del dialogo non dovrebbe mai essere attraversata lasciando indifferenti gli interlocutori; il confronto

con le rispettive posizioni espone in realtà alla riconfigurazione biunivoca di queste posizioni stesse. Come rilevato in maniera condivisibile da Theobald, a proposito di cristiani e cultura secolare di fatto su entrambi i fronti c'è bisogno di un processo di apprendimento: il complesso di significati e di valori disponibili non può essere meramente reimpiegato così com'è. C'è un inedito da far emergere, che potrà affermarsi soltanto nella misura in cui si prenda effettivamente sul serio il dialogo, ossia appunto l'apprendimento reciproco.

In conclusione la Chiesa cattolica, tanto dal punto di vista istituzionale quanto dal punto di vista della compagnia dei discepoli, è provocata ad interrogarsi su quale stile di presenza intenda realizzare e dunque su quale tipo di contributo intenda offrire all'interno della società plurale. Si prospetta l'alternativa fra un intervento nell'ambito del discorso pubblico, dove la tradizione cristiana faccia valere il peso specifico della sua storia e della sua testimonianza in ordine alla ricerca del bene collettivo, e il perseguimento di una mira egemonica attraverso il connubio tra il potere ecclesiastico e il potere politico. Salvo miglior giudizio, la configurazione del rapporto tra Stato e Chiesa che emerge dalla visione ecclesiologica del Concilio Vaticano II autorizza la prima declinazione del rapporto, ovvero la presenza del Cristianesimo dentro l'agorà sociale nella forma di un contributo costitutivo ma non costrittivo al discorso pubblico. Pare invece francamente da escludere la riproposizione sia pure surrettizia di una qualche sorta di alleanza trono-altare, con le metamorfosi che essa potrebbe conoscere nel nostro contesto, non ultima quella rappresentata dalla figura ossimorica dei cosiddetti "atei devoti".