

La postmodernità in questione: spunti per un bilancio teologico

di Giovanni Pernigotto

This paper investigates the relationship between theology and postmodernity. It chiefly focuses on Italy and examines three authors. It mainly considers ecclesiological problems related to the challenges posed by the different postmodern trends and attempts to offer some conclusive guidelines capable of opening a pathway towards a less negative and more propositional interpretation of postmodernity. Not only do postmodern philosophical thinking and practice seem to be up for debate, but also the quality itself of the – theoretical and practical – ecclesiastical response to such thinking.

Il desiderio di voler definire la postmodernità porta in sé qualcosa di paradossale. Una definizione di postmoderno, infatti, si pone in qualche modo già in contraddizione con il fenomeno che si intende descrivere e delimitare. Il linguaggio e il pensiero cosiddetti postmoderni a prima vista sembrano lontani dalle usuali esigenze chiarificatrici e cataloganti proprie delle scienze umane, della filosofia e della teologia.

Questa premessa, da non dare per dimostrata o indiscutibile, in ogni caso non giunge a negare due evidenze: la prima, il fatto che molti abbiano tentato una descrizione, se non una vera e propria definizione, della realtà che soggiace al termine ‘postmoderno’;¹ in secondo luogo, tali tentativi trovano giustificazione nell’attitudine stessa del pensiero, sempre rivolto a illuminare, a spiegare, ad approfondire.

Queste pagine rappresentano quindi l’occasione per una sosta, in cui poter fermarsi per una sorta di bilancio provvisorio – assolutamente e volutamente incompleto – del percorso che l’idea di postmodernità ha compiuto nell’ambito teologico, soprattutto italiano, negli anni recenti. A una tale delimitazione ne aggiungiamo un’altra: si è scelto di prendere

¹ Solo per esemplificare, in ambito filosofico segnaliamo alcuni testi classici come J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, trad. it., Milano 1981 (ed. orig. *La condition postmoderne*, Paris 1979), e G. VATTIMO - P.A. ROVATTI (edd), *Il pensiero debole*, Milano 1983; un approccio differente si veda in P. SEQUERI, *L’umano alla prova. Soggetto, identità e limite*, Milano 2002. Dal punto di vista sociologico cfr. Z. BAUMAN, *Il disagio della postmodernità*, trad. it., Milano 2002 (ed. orig. *Ponowoczesnosc. Jako źródło cierpien*, Warszawa 2000). Sul versante teologico cfr. P. LAKELAND, *Postmodernity: Christian Identity in a Fragmented Age. Guides to Theological Inquiry*, Minneapolis (MN) 1997; M. JUNKER-KENNY, *Chiesa, modernità e postmoderno*, in «Concilium», XXXV (1999), 1 (*Questioni non risolte*), pp. 145-154; K.J. VANHOZER (ed), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge 2003; E. CONTI, *L’idea di uomo nella riflessione contemporanea*, in E. CONTI (ed), *L’uomo in Cristo. Introduzione all’antropologia teologica*, Milano 2007, pp. 7-71.

come esempi rappresentativi delle tendenze italiane circa il tema affrontato la proposta di due autori in particolare. Scelta ardua e più che criticabile, ma dettata dalla necessità di tratteggiare degli spunti per un bilancio ben più meditato e attento, da svolgersi in altra sede (e ad opera di altri esperti). Un bilancio, quello tentato, che diventa momento critico e di rilancio grazie al confronto con un terzo autore, questa volta non italiano.

1. *Ignazio Sanna: l'antropologia cristiana come risposta alla postmodernità*

L'opera teologica di Ignazio Sanna può essere ritenuta come uno dei più importanti tentativi di sintesi del confronto tra il pensiero teologico cattolico e le istanze della postmodernità, almeno nel panorama italiano.²

Il punto di vista privilegiato del teologo sardo – sia per il tema specifico, sia in generale per la sua produzione teologica – è quello dell'antropologia teologica. Secondo questa prospettiva, l'autore come considera la postmodernità? A uno sguardo complessivo sembra emergere lo sforzo di cogliere non solo gli aspetti problematici del «mondo culturale contemporaneo», ma anche la possibilità di un confronto critico e fecondo:

«La postmodernità va ... analizzata e studiata attentamente. Non si può non prendere atto della particolare stagione culturale nella quale si vive e non si può non entrare in dialogo o, se si preferisce, in confronto con il mondo circostante».³

Questa esigenza di dialogo con la realtà culturale del proprio tempo non è una novità per la tradizione cristiana. Sanna ne è ben consapevole, riferendosi al caso emblematico del Novecento, cioè all'invito di Giovanni XXIII a «leggere i segni dei tempi» e a tentare, attraverso il Concilio, l'opera di «aggiornamento» della Chiesa nei suoi rapporti con il mondo moderno.⁴

Dopo quasi mezzo secolo dall'evento conciliare, il panorama pare radicalmente mutato. Sanna dichiara apertamente di tenere sullo sfondo le preoccupazioni e le intenzioni dell'enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II, la quale rappresenta un tentativo autorevole di cogliere le novità della cultura odierna e di leggerle alla luce del vangelo e della teologia cattolica.

² Pur focalizzandoci su un'opera specifica di I. SANNA, cioè *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2001, diamo segnalazione di almeno alcuni dei suoi lavori più interessanti per l'argomento qui affrontato: *La cristologia antropologica di Karl Rahner*, Roma 1970; *L'uomo via fondamentale della Chiesa*, Roma 1989²; *Dalla parte dell'uomo. La Chiesa e i valori umani*, Cinisello Balsamo (Milano) 1992; *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, Cinisello Balsamo (Milano) 1994. Più recentemente, segnaliamo un volume curato dallo stesso Sanna, *La sfida del post-umano. Verso nuovi modelli di esistenza?*, Roma 2005, e il testo che più si pone in continuità con la sua opera del 2001 sul tema dell'antropologia, ovvero *L'identità aperta. Il cristiano e la questione antropologica*, Brescia 2006.

³ I. SANNA, *L'antropologia cristiana*, p. 6.

⁴ Cfr. *ibidem*, p. 7.

La struttura di *L'antropologia cristiana* rispecchia allora questo dibattito tra cristianesimo e postmoderno, il primo considerato nella sua versione cattolica, il secondo sviscerato nelle sue molteplici caratteristiche e nelle sue variegata voci.

Sanna, infatti, dopo aver presentato in modo sintetico la natura della modernità, sempre secondo un'ottica antropologica,⁵ sente l'esigenza di chiarire in modo dettagliato il significato di quel 'post'-moderno: in che senso si può parlare di un 'dopo', rispetto alla modernità? Il postmoderno non è semplicemente qualche cosa di successivo in termini cronologici: in realtà, ad avviso di Sanna, forse sarebbe meglio pensare alla postmodernità come risultato della «modernità incompiuta, e non come suo superamento».⁶

Il nostro autore è abile nel cogliere le coordinate concettuali essenziali della postmodernità, individuandole nella dimensione pluralistica della realtà in ogni ambito del sapere (filosofico, teologico, estetico) e del vivere (compreso l'ambito della religione e della spiritualità), nella dimensione estetica (che coglie orizzonti ulteriori rispetto alla razionalità moderna), nella dimensione nichilistica (descritta nelle tipiche figure dei 'padri' del nichilismo, ovvero Nietzsche e Heidegger).

Nella seconda parte del volume Sanna indaga più da vicino l'antropologia della postmodernità, dedicando tre capitoli al tema dell'indebolimento rispettivamente della concezione di Dio, di uomo e di mondo. Questa debolezza del pensiero, cifra stessa della postmodernità, rappresenta una sfida alla teologia tradizionale, all'antropologia (nelle sue versioni filosofica e teologica), alla cosmologia (soprattutto all'interpretazione di natura e di mondo come «creazione»).

In definitiva, qual è la rappresentazione dell'uomo postmoderno che ci offre lo studio dell'ex pro-rettore della Lateranense? Siamo di fronte a una visione di umano alquanto frastagliata e dispersa, senza solidi punti di riferimento veritativi ed esistenziali.⁷ Ciò risulta essere la conseguenza di una progressiva perdita di senso, che nel corso degli ultimi secoli (a partire non solo da Cartesio, ma soprattutto con l'Illuminismo e con la successiva svolta nietzschiana) ha interessato la metafisica, la teologia e quindi la stessa antropologia (filosofica e teologica). L'uomo postmoderno, visto come frutto inevitabile della crisi della modernità, è il «quarto uomo»,⁸ che segue al primo (quello della razionalità greca) e al secondo (l'uomo della fede ebraico-cristiana), e ovviamente al terzo (l'uomo moderno, guidato dalle sicurezze dell'esperienza, della scienza, della ragione). Può essere denominato pure come l'uomo «radicale»: con questo attributo si vuole indicare uno stile di vita segnato «da un individualismo possessivo e anarchico e quindi antiautoritario».⁹ Tale radicalismo si esprime, dunque,

⁵ Cfr. *ibidem*, cap. 2.

⁶ Cfr. *ibidem*, cap. 3.

⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 336-383.

⁸ Cfr. G. MORRA, *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, Roma 1996².

⁹ I. SANNA, *L'antropologia cristiana*, p. 364.

nell'oblio della dimensione personalistica, nell'esaltazione esasperata dell'individuo e della sua totale autonomia, nella ricerca del piacere che dimentica il sentiero delle virtù, nella dimenticanza del senso della storia.¹⁰

Il capitolo conclusivo propone un superamento delle aporie di un'antropologia così descritta mediante la riscoperta (il «ricentramento») del messaggio cristiano sull'uomo.¹¹ Ci limitiamo all'affermazione programmatica del teologo sardo, secondo il quale il percorso analitico compiuto e la proposta conclusiva di una nuova elaborazione in chiave antropologico-teologica della categoria di «immagine di Dio» permettono a quest'ultima di essere «ancora in grado di resistere all'usura del tempo e alla critica filosofica delle varie appartenenze culturali».¹²

La prospettiva di Sanna sembra essere quella di un approfondimento meditato delle riflessioni espresse nella *Fides et ratio*. Lo sforzo di indagare le ragioni dell'enciclica in modo più disteso, fornendo una letteratura vastissima a sostegno delle proprie argomentazioni, mostra sia una grande capacità di sintesi tra le discipline (filosofia, teologia, scienze umane), sia il tentativo di compiere un vero e proprio discernimento nei confronti dell'antropologia postmoderna. Al di là di questi indubbi meriti, a uno sguardo più attento non sfugge la difficoltà di trovare un certo equilibrio tra il mantenersi fedeli ai contenuti della dottrina cattolica e la necessità di ricollocarli nel nuovo contesto culturale. Da questo punto di vista, la ricerca di Sanna offre un ottimo esempio di quello che potremmo definire un tentativo di apologetica rinnovata.

2. Roberto Repole: l'umiltà come cifra del pensiero teologico ed ecclesiologicalo

L'orizzonte in cui il teologo torinese colloca la questione postmoderna è principalmente quello ecclesiologicalo. Fin dagli inizi della sua ricerca, Repole ha concentrato la sua attenzione sugli odierni rapporti tra l'umanità e la Chiesa, cogliendone la problematicità in forza dell'inedito contesto culturale postmoderno.¹³

Questo interesse emerge pure in una delle sue opere più recenti, *Il pensiero umile*,¹⁴ in cui l'autore cerca un sentiero capace di oltrepassare le strettoie di due impostazioni culturali e filosofiche a suo avviso poco favorevoli all'incontro tra vangelo e umanità.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 364-383.

¹¹ *Ibidem*, pp. 384-460.

¹² *Ibidem*, p. 461.

¹³ Cfr. R. REPOLE, *Chiesa pienezza dell'uomo. Oltre la postmodernità: G. Marcel e H. de Lubac*, Milano 2002. Per la nostra riflessione va segnalato in particolare il primo capitolo, dedicato alla presentazione di alcuni elementi fondamentali della postmodernità (considerata come «l'Aeropago contemporaneo», *ibidem*, p. 13). Non sono pochi i punti di contatto con la prospettiva di Sanna.

¹⁴ R. REPOLE, *Il pensiero umile. In ascolto della Rivelazione*, Roma 2007.

Da una parte, infatti, si è assistito alla fine della cultura moderna, portatrice di un «pensiero forte» che aveva tentato di sostituirsi alla verità «forte» del cristianesimo; dall'altra, la postmodernità pare rivelarsi contemporaneamente come causa ed effetto di tale crisi, proprio perché sostenitrice dell'avvento di un «pensiero debole» che non impone più dogmi teologici, certezze razionali o miti ideali, ma che invece si adegua alla soggettività fragile dell'uomo d'oggi e alla perdita di precisi riferimenti teoretici e assiologici.

Pur presupponendo e sintetizzando in breve tali considerazioni di ordine filosofico e pratico, Repole si muove in un'ottica rigorosamente teologica. Per la teologia cristiana l'attuale situazione postmoderna non sembra affatto più ben disposta – rispetto a quella moderna – rispetto alla proposta della rivelazione cristiana. E questo per una ragione ben precisa:

«Il 'pensiero debole' ... ha avuto il grande pregio di smascherare e denunciare i mali prodotti da un 'pensiero forte', che ha stigmatizzato molta cultura moderna. Esso non poteva sapere in anticipo, però, quali sarebbero stati i *suoi* mali, i *suoi* limiti, le *sue* aporie... A distanza di qualche decennio, se nel frattempo non si è stati ammalati e definitivamente vinti dal debolismo, ci si trova forse più attrezzati per domandarsi quanto, anni addietro, non si era in grado di chiedersi. Si è proprio certi di essere usciti dal paradigma di pensiero moderno da cui si è inteso prendere le distanze? È davvero meno totalizzante, impositiva e, perché no, violenta, la cultura del 'pensiero debole'?».¹⁵

E questo non basta. Risulta essere problematica pure l'applicazione del modello 'della debolezza' alle categorie tipicamente teologiche, soprattutto nella sua versione nichilista: quest'ultima corrisponderebbe, secondo tale prospettiva, al movimento kenotico proprio della rivelazione cristiana.¹⁶

A questo punto la teologia, senza negare i meriti di alcune acquisizioni postmoderne, specialmente riferibili allo smascheramento di alcune pretese ideologiche della modernità, si trova a un bivio tra ansia di riaffermazione delle verità tradizionali e ricerca di nuove categorie capaci di riesprimere il dato rivelato in fedeltà creativa.

Repole sembra preferire la seconda strada, rimanendo in effetti nella *vivens traditio* ecclesiale. E qui nasce l'intuizione di una sorta di terza via tra la forza e la debolezza del pensare: l'umiltà può essere la categoria capace di accollarsi l'onere di rielaborare positivamente l'esperienza e la teologia cristiane, senza trascurare le istanze della postmodernità. Occorre dunque

«un pensiero umile, che sappia accogliere tutte le critiche mosse al pensiero oggettivante, ma che sia capace di mostrare un altro approccio alla verità, all'essere, a Dio».¹⁷

Si tratta di un approccio che non chiude in una risposta prefabbricata l'inquietudine umana e la sua ricerca di senso, ma che anzi dona respiro

¹⁵ *Ibidem*, p. 12.

¹⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 31-33.

¹⁷ *Ibidem*, p. 37.

al desiderio e all'attesa non solo di un altro modo di ragionare, ma anche a un altro modo di vivere e di relazionarsi.

Tale disposizione di umiltà, che ha nel senso della dipendenza dall'origine il suo nucleo essenziale e generativo, diviene apertura e aspettativa nei confronti del mistero dell'alterità umana e divina.

Nei capitoli successivi del suo volume, Repole espone accuratamente la sua tesi, cercando di presentare l'umiltà come paradigmatico e fondamentale elemento non solo dell'essere stesso del Dio trinitario, ma anche, per analogia, della natura e della missione della Chiesa.

In linea con la teologia trinitaria proposta, il teologo torinese indica la strada per approfondire la ricerca di un'ecclesiologia relazionale e originaria:

«Di una tale relazione, che ci fa cogliere la costante dipendenza della Chiesa da Cristo e dunque la sua ontologica umiltà, possono essere esplicitati alcuni aspetti ... La Chiesa prende da Cristo la sua forma, poiché non ha una sua figura autonoma che non dipenda da lui ... Per questo essa è umile, perché nasce ininterrottamente; e questo suo ri-nascere continuo indica il suo essere da Cristo, il suo prendere costantemente forma da lui».¹⁸

Dal punto di vista ecclesiologico, che qui ci interessa particolarmente, non sfugge a Repole la necessità di indagare su alcune questioni centrali per l'attuale dibattito: la modalità con cui la Chiesa sia da intendersi nel suo ruolo di 'rappresentazione' storica del Dio trinitario (rivisitando la questione dell'analogia); il tema della santità e del peccato nella Chiesa; il dibattito sulla relazione tra Chiesa universale e Chiese locali; il rapporto intraecclesiale tra battezzati, tra unità e diversità di carismi e ministeri; il rapporto – sempre attuale e sempre da ridefinire – tra Chiesa e mondo.¹⁹ Tale elencazione, assieme ad altri spunti, ci permette di passare al terzo e ultimo autore di riferimento.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 136-137.

¹⁹ Circa quest'ultimo punto, segnaliamo una difficoltà che non è attribuibile al teologo torinese, ma semmai riguarda buona parte della teologia contemporanea. Si tratta di verificare se la critica alla postmodernità sia sufficientemente all'altezza degli autori (soprattutto filosofi e sociologi) studiati e catalogati come appartenenti al 'pantheon postmoderno', o se spesso non sia eccessivamente debitrice di uno schema teologico predisposto. In altre parole, l'impressione è che la teologia (italiana e non solo), pur producendo anche opere di alto livello da un punto di vista teologico, nella sua considerazione della postmodernità prenda le mosse da un'interpretazione pregiudizialmente negativa. In questo Repole sembra distinguersi in positivo, soprattutto in alcuni articoli recenti (cfr. in particolare R. REPOLE, *Pensiero umile e stile cristiano*, in «Rivista del clero italiano», 9 [2008], pp. 596-610) pur rimanendo sostanzialmente in quello che potremmo chiamare il 'quadro epistemologico sedimentato' comune al panorama teologico prevalente. Un approccio ecclesiologico maggiormente autocritico e interdisciplinare – come si dirà in conclusione di questo articolo – potrebbe essere un primo antidoto a tale situazione.

3. *Gerard Mannion: un'ecclesiologia delle virtù come risposta alle sfide della postmodernità*

La pubblicazione della traduzione italiana di un'opera di Gerard Mannion²⁰ offre l'occasione per conoscere il pensiero di questo autore, cogliendone gli spunti di originalità rispetto all'orizzonte della teologia italiana.

Le discipline in cui si è formato il teologo irlandese sono in particolare la teologia morale e l'ecclesiologia. Soprattutto quest'ultima sembra essere al centro degli interessi delle sue opere più recenti, anche se in esse non vengono mai meno la dimensione etico-pratica e il confronto aperto e critico con il pensiero filosofico contemporaneo.

Mannion, rispetto ai due teologi italiani visti in precedenza, imposta la sua ricerca in modo alquanto differente. Il suo essere teologo cattolico non gli impedisce di analizzare la situazione ecclesiale attuale con sguardo attento, senza concedere sconti alle realtà di limite che egli crede di individuare nella Chiesa di appartenenza. L'oggetto del suo volume *Chiesa e postmoderno* è proprio il rapporto tra postmodernità ed ecclesiologia.²¹ Fin dall'inizio la domanda che guida la sua ricerca riguarda l'effettivo peso e la reale interpretazione del fenomeno complesso che va sotto il nome di «postmodernità». Mannion non manca di evidenziare i rischi presenti nella cultura postmoderna, sottolineando il carattere di «sfida» tipico di non poche tendenze a essa riferibili: il pluralismo, il relativismo, la frammentazione morale, la religione ridotta a prodotto di consumo, la crisi di legittimazione dell'autorità, la globalizzazione, solo per citarne alcune.²² Inoltre, egli non sfugge al difficile tentativo di «dare un nome» al fenomeno postmoderno, pur mettendo in guardia rispetto alla tentazione di definizioni chiuse e date una volta per sempre.

Questa esposizione iniziale, però, è finalizzata a un obiettivo più importante, quello di verificare la qualità delle varie risposte che la Chiesa sembra aver dato alla cultura postmoderna, sia sul piano teoretico che su quello del vissuto ecclesiale. Qui la critica si rivolge in maniera esplicita soprattutto nei confronti di quel modello ecclesiologico che, dando una particolare enfasi al concetto di comunione, di per sé positivo e teologicamente ineccepibile (essendo, tra l'altro, espressione importante del Vaticano II), egli non esita a denominare «neo-esclusivismo».

Si tratta di un approccio presente nelle varie confessioni cristiane («neo-esclusivismo trans-confessionale»), espressione del «bisogno di reagire alle patologie, variamente avvertite, della postmodernità».²³ In estrema sintesi, il nucleo del neo-esclusivismo consiste in una nuova versione di conservatorismo ecclesiale, caratterizzato da una forte contrarietà nei confronti

²⁰ G. MANNION, *Chiesa e postmoderno. Domande per l'ecclesiologia del nostro tempo*, trad. it., Bologna 2009.

²¹ Il titolo originale inglese è *Ecclesiology and Postmodernity*.

²² Cfr. *ibidem*, pp. 37-46.

²³ Cfr. *ibidem*, p. 68.

delle varie forme di pluralismo e di «liberalismo» ecclesiologico, e da una decisiva riaffermazione del valore assolutamente vincolante dell'autorità gerarchica.²⁴ Mannion qui intende sostenere la necessità per la Chiesa di una vera e propria autocritica ecclesiologica, indicando in una certa interpretazione «ufficiale» dei documenti del Vaticano II una delle cause principali di alcune aporie teologiche contemporanee e di alcuni gravi ostacoli a una piena ed efficace missione evangelizzatrice del mondo d'oggi.

In un'analisi dettagliata di alcuni passaggi di *Communio notio* e specialmente di *Dominus Iesus* il teologo irlandese rintraccia alcuni elementi di tale corrente neoesclusivista nella sua versione cattolica, illustrandone poi alcuni limiti fondamentali e alcune conseguenze negative per la vita della Chiesa, soprattutto in riferimento al dialogo ecumenico.²⁵

Nella terza parte del volume, quindi, Mannion cerca di proporre vie ecclesiologiche alternative, più capaci di raccogliere le problematiche poste non solo dalla postmodernità – non più vista sotto una luce esclusivamente negativa – ma anche dalle immaturità teoretiche e pratiche dell'attuale situazione ecclesiale, soprattutto in ambito cattolico.

Secondo Mannion si tratta di elaborare, in forza della migliore tradizione teologica cristiana, un'ecclesiologia che diventi «arte di costruire ponti», frutto di un pensare teologico aperto e non esclusivista, umile e non autoritario, plurale e non globalizzante.²⁶ Occorre sfruttare al massimo le acquisizioni di discipline parallele alla teologia, giungendo alla proposta di un metodo ecclesiologico comparativo e dialogico, ermeneutico e analogico.²⁷

È però nella quarta e ultima parte dove Mannion offre un tentativo di sintesi del percorso, istruendo il dibattito circa la possibilità di un'ecclesiologia delle virtù, in analogia al percorso di riscoperta delle virtù operato da MacIntyre nell'ambito dell'etica filosofica.

In definitiva, l'approccio del teologo irlandese sembra interessante per varie ragioni: in primo luogo, per il coraggio di porre la Chiesa e i suoi attuali modelli ecclesiologici in posizione di effettiva autocritica, e ciò non per una sorta di cedimento alle istanze postmoderne, ma anzi per la presa in carico delle esigenze del vangelo in sintonia con la lettura degli odierni «segni dei tempi»; in secondo luogo, per l'analisi approfondita delle varie risposte alla postmodernità da parte delle varie realtà ecclesiali, non solo in ambito cattolico, sia sul piano della riflessione che su quello dell'azione pratica e pastorale; in terzo luogo, per la proposta di una rilettura ecclesiologica dell'etica delle virtù in grado di offrire motivi di speranza per il rinnovamento della Chiesa nel suo rapportarsi al mondo. Certo, in ogni ricerca non mancano le parti più approfondite e quelle che

²⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 68-73.

²⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 88-131.

²⁶ Anche Repole insiste su alcuni di questi punti, oltre che sul tema dell'umiltà.

²⁷ Come Sanna e Repole, Mannion si sofferma sul carattere analogico del pensiero ecclesiologico, specialmente in riferimento alla teologia trinitaria.

rimandano a ulteriori studi: in alcuni casi il progetto di Mannion sembra chiamare in causa indagini ulteriori, oltre che necessitare di una verifica sul lungo periodo, e alcune affermazioni possono risultare più evocative che programmaticamente dimostrate.

Nel complesso, tuttavia, *Chiesa e postmoderno* rivela non solo una certa freschezza di pensiero (in questo assimilabile allo sforzo di altri teologi) e una grande attenzione di tipo pratico-pastorale, ma anche la costante preoccupazione di fornire documentazione e adeguata fondazione alle argomentazioni svolte, sia sul piano analitico che su quello sistematico.

4. *Conclusioni*

Il breve percorso intrapreso intendeva presentare a titolo esemplificativo tre autorevoli tentativi di rispondere, sul piano teologico, alle domande che la postmodernità, comunque la si intenda, sembra porre alla Chiesa, in modo esplicito o implicito.

Per concludere, almeno tre sembrano essere gli spunti da raccogliere, in modo che diventino altrettante piste di approfondimento e di dibattito: il primo consiste nella domanda sul senso stesso del fenomeno postmoderno e sulle sue interpretazioni. Sul versante del pensiero teologico, l'impressione – soprattutto per quello che concerne il panorama italiano, ma senza escludere da tale considerazione il contesto occidentale in genere – è che talvolta vi sia una sorta di strumentario ermeneutico pregiudizialmente negativo, o almeno non sufficientemente elaborato, nei confronti del pensiero postmoderno nella sua complessità e pluralità di voci. I motivi polemici o le preoccupazioni apologetiche non di rado sembrano inserirsi nell'analisi degli autori e delle espressioni della postmodernità. Se questa considerazione risultasse essere fondata, ne nascerebbe la necessità di riguadagnare una maggiore consapevolezza ermeneutica e una migliore qualificazione del proprio punto di osservazione.

Il secondo elemento di interesse risiede nell'esigenza di proseguire nel cammino del dialogo tra le discipline che si interessano del tema in questione. Oramai l'interdisciplinarietà è un dato fondamentale per una seria ricerca, sia filosofica che teologica. Il rischio dell'iper-specializzazione potrà ridursi nella misura in cui esperti dei vari ambiti disciplinari troveranno le modalità linguistiche ed epistemologiche per un reciproco e fecondo intreccio. Molta strada è stata fatta su questo punto, ma il traguardo di un'effettiva strategia interdisciplinare come norma euristica appropriata non sembra ancora raggiunto.²⁸

²⁸ A questo proposito un autore che nel panorama italiano meglio di altri sembra essere riuscito a raggiungere una sintesi non scontata tra filosofia e teologia è Armido Rizzi. Volendo citare solo un'opera in cui la sua attenzione si rivolge al contesto postmoderno, coniugata a un indubbio interesse per i temi etici e ad una attitudine divulgativa che nulla toglie alla profondità del pensiero, si veda A. Rizzi, *Oltre l'erba voglio. Dal narcisismo postmoderno al soggetto responsabile*, Assisi 2005².

Il terzo e ultimo punto, quasi approdo contenutistico di quanto visto finora: in questione non è solo la postmodernità. In questione è la Chiesa stessa e il suo pensarsi. La stessa modalità argomentativa – troppo spesso deficitaria – dell’attuale pensiero ecclesiale ed ecclesiologico può essere la cifra non solo della crisi dei nostri tempi, ma anche dell’opportunità che è data alla teologia, ai pastori, ai battezzati tutti di intraprendere la strada di un reale riavvicinamento alla Parola del Vangelo. Il postmoderno, allora, non è solo l’occasione per un ripensamento teologico, ma il *locus theologicus* dei nostri giorni. Senza cedimenti alle mode del momento, ma neppure – rischio altrettanto nefasto – senza timori o nostalgie dei ‘tempi migliori’. In breve, la vera sfida non è quella che il postmoderno sta ponendo alla Chiesa: la sfida autentica è intraecclesiale, è quella che la Chiesa, dal profondo delle radici evangeliche su cui è innestata, pone a se stessa. Senza dimenticare che il termine crisi, applicabile ai nostri tempi sociali ed ecclesiali, non vuol dire solo giudizio o condanna, ma anche – e soprattutto: discernimento.