



Istituto trentino di cultura
Centro per le Scienze Religiose

Scienze religiose. Nuova serie

a cura di
ANTONIO AUTIERO

Teologia nella città, teologia per la città

La dimensione secolare
delle scienze teologiche

Atti del Convegno
«Teologia nella città – teologia per la città.
Sulla dimensione secolare delle scienze teologiche»
Trento 26-28 maggio 2004

LOGO DEHONIANE

Centro per le Scienze Religiose in Trento

Sede: Via S. Croce, 77 – 38100 Trento
tel. 0461-210232 / fax 0461-980436 / e-mail segretisr@itc.it

Consiglio Scientifico

Pierangelo Sequeri (Presidente), Massimo Giuliani, Justo Lacunza-Balda,
Franco Volpi

Direttore

Antonio Autiero

Comitato Direttivo

Membri d'onore: Antonio Acerbi (†), Karl-Heinz Neufeld, Iginio Rogger,
Patrick Valdrini

Membri effettivi: Giacomo Canobbio, Maria Rosa Cortesi, Giuseppina
Gasparini De Sandre, Karl Golser, Gerhard Larcher, Karl-Wilhelm
Merks, Cettina Militello, Elmar Salmann, Clemens Thoma, Christian
Troll, Lorenzo Zani

CONVEGNO TEOLOGIA NELLA CITTÀ, TEOLOGIA PER LA CITTÀ :
sulla dimensione secolare delle scienze teologiche, Trento, 2004

Teologia nella città, teologia per la città : la dimensione secolare delle
scienze teologiche : atti del Convegno Teologia nella città, teologia per la
città : sulla dimensione secolare delle scienze teologiche : Trento, 26-28
maggio 2004 / a cura di Antonio Autiero. - Bologna : EDB, 2005. - 215
p. ; 21 cm. - (Scienze religiose. Nuova serie ; 12)

ISBN 88-10-40389-4

1. Teologia e società - Sec.20. - Congressi - 2004 2. Teologia - Sec.20. -
Congressi - 2004 3. Congressi - Trento - 2004 I. Autiero, Antonio

230.0904

Scheda a cura della Biblioteca ITC-isr

Composizione e impaginazione a cura dell'Ufficio Editoria ITC

© 2005 Centro editoriale dehoniano
via Nosadella, 6 - 40123 Bologna
EDB (marchio depositato)

ISBN 88-10-40389-4

Stampa: Grafiche Dehoniane, Bologna 2005

Indice

Premessa , di <i>Antonio Autiero</i>	7
Quali spazi per la religione nella società globale? , di <i>Giorgio Campanini</i>	11
Il sapere della fede nel villaggio globale , di <i>Giuseppe Lorizio</i>	27
L'ebraismo e la sfida della secolarità , di <i>Gerhard Bodendorfer</i>	55
Islam e secolarizzazione. Il punto di vista islamico , di <i>Mahmut Aydın</i>	77
Alternative a Dio? Le religioni nella sfera pubblica globale , di <i>John D'Arcy May</i>	95
Chiesa e mondo nel Nuovo Testamento , di <i>Teodora Tosatti</i>	111
I diritti umani come luogo di secolarità della teologia , di <i>Karl-Wilhelm Merks</i>	123
La città come categoria teologica , di <i>Herbert Vorgrimler</i>	149
La teologia come diaconia politica , di <i>Leo Karrer</i>	161
Tavola rotonda	189
<i>Antonio Autiero</i>	189
<i>Andrea Zanotti</i>	192
<i>Lino Prenna</i>	197
<i>Emanuela Prinzivalli</i>	202
<i>Klaus Lüdicke</i>	210

Premessa

Questo libro è un sasso lanciato nello stagno. Lo stesso fu il convegno che con esso si vuole documentare e che ebbe luogo a Trento, presso il Centro per le Scienze Religiose ITC-isr, nel maggio del 2004.

Lo stagno – in tutta l'ampiezza e le pieghe della metafora – è costituito dal particolare destino in cui versano gli studi accademici delle teologie e delle scienze religiose in molti paesi, in particolare in Italia. Per legge dello Stato italiano, infatti, sul finire del secolo XIX, le facoltà di teologia vennero soppresse ed eliminate dalle università statali. Lo spazio in cui esse poterono continuare ad esistere fu quello delle istituzioni accademiche ecclesiastiche, salvo un leggero recupero di alcune discipline teologiche (prima fra tutte il diritto canonico), che vennero disseminate residualmente in facoltà accademiche statali che le poterono ospitare.

Sul processo che portò alla disposizione legislativa di abolizione non possiamo entrare qui: tanto è complessa la questione, nei suoi aspetti storici, giuridici, politici. Ma sull'esito che questa disposizione di legge ebbe e continua ad avere fino ad oggi, possiamo e dobbiamo entrare qui. La teologia si trovò circoscritta in perimetri angusti, perdendo così il contatto con gli altri saperi e si vide costretta, sul piano funzionale, a finalità limitate, in particolare, alla formazione del clero.

Di ambedue le restrizioni furono lucidamente consapevoli l'uno o l'altro dei teologi, l'uno o l'altro anche degli uomini di Chiesa. Ma generalmente il colpo fu incassato senza determinanti reazioni contrastive e senza fare della nuova situazione uno stimolo a ridisegnare quadri nuovi e opportunità inedite. Anzi, anche i dettati concordatari e le loro più recenti revisioni contribuirono a loro volta a sancire lo *status quo* e a rendere impensabile, *sic stantibus rebus*, una inversione di rotta. Qualche pallido tentativo di modifica e di riforma venne strategicamente svigorito dal di dentro, soprattutto della compagine ecclesiastica.

Ora le teologie cominciano a sedere ad altri tavoli di condivisione delle preoccupazioni che attraversano il mondo e richiedono risposte, soprattutto dopo l'acquisita consapevolezza del valore e dell'importanza che le religioni assumono nel disegno dei nuovi equilibri di società e Stati, di culture in conflitto e di civiltà da comporre. E in questo spazio che la realtà mette in libertà, vie di uscita dallo stagno possono essere messe a tema; opzioni innovative domandano di trovare diritto di cittadinanza; progetti e piani strategici affiorano a maturità e richiedono pazienza argomentativa, ma anche caduta di pregiudizi, per scenari difficilmente riducibili a soluzioni già esistenti.

Sembra istruttivo e interessante il caso di alcuni paesi dell'ex blocco comunista. Le istituzioni teologiche in essi esistenti e tutte interne alla compagine ecclesiastica, anzi talvolta fortemente ostacolate dai regimi, nella nuova configurazione degli assetti politici e nelle nascenti democrazie, vengono rinegoziate come possibili strutture accademiche all'interno delle locali università statali. Lo Stato comprende l'importanza della messa a frutto della teologia per la ripresa culturale e sociale e per la consapevolezza di identità dei loro popoli. Ma anche la Chiesa comprende le innegabili opportunità che essa non può perdere, dopo lunghi tempi di assenza e di emarginazione, per riprendere presenza nella società, attraverso lo strumento delle istituzioni culturali.

Oggi la domanda di riordino delle discipline teologiche si va facendo chiara e urgente. Molto spesso, però, essa copre solo un angolo settoriale del problema. Relativamente alla situazione del nostro paese, essa individua la necessità di adattamento dei percorsi accademici sulla piattaforma della scansione sequenziale dei nuovi *curricula studiorum*, con l'istituzione distinta di laurea breve e laurea specialistica. La riforma ha la sua importanza e ogni avvicinamento ad essa anche da parte degli esistenti Istituti Superiori di Scienze Religiose deve essere incoraggiato e realizzato. Ma lo spazio reale è ancora più vasto e la prospettiva più estesa. Occorre cioè riposizionare la domanda del ruolo che all'interno di ogni religione ha il lavoro teologico, quello che dà luogo a diverse teologie e che rende possibile la circolazione osmotica di esse con gli altri saperi, recuperando un rapporto tra saperi di senso e saperi di cose. Oltre questo nesso degli oggetti, si pone la questione dell'identità dei soggetti che possono assumersi l'onere di tali saperi e non ultimo la questione del luogo o dei

luoghi in cui l'esercizio scientifico di tali saperi debba essere collocato.

Sasso nello stagno, si diceva. Questo volume raccoglie gli atti di un convegno che, nella vita e nelle attività dell'ITC-isr, non ha voluto essere uno dei tanti. Come segmento preciso e puntuale di un cammino più ampio, il convegno si è posto sulla scia di una considerazione di ruolo proprio che l'ITC-isr ha avuto nella sua storia trentennale. Non solo l'ampiezza delle tematiche di ricerca in esso svolte, i profili professionali di ricercatori in esso cresciuti, il cumulo cospicuo delle risorse su di esso allocate, ma soprattutto la presa in carico da parte della società civile, mediante le locali istituzioni politiche che la rappresentano, del compito di risituare le teologie nell'ambito vitale della storia e dell'identità di popolo a cui esse vogliono rivolgersi, ha portato a sensibilizzarci verso questa cruciale tematica. Ne è nata una provocazione promettente che ha assunto la categoria di spazio urbano, di città come luogo del mondano aperto al senso e attento a ogni alterità.

Teologie nella città – orizzonte nuovo per teologie nuove, nel loro modularsi in rapporto al mondo e nel loro incrociare le dimensioni del sacro e del trascendente. Nasce così il progetto del convegno che fedelmente viene scandito nei contributi che qui offriamo alla lettura. L'intreccio dei tagli colpirà il lettore: si è voluto partire da una diagnosi della cultura contemporanea, per cogliere in essa le scansioni di sensibilità, ma anche le trasformazioni impoverenti che restringono le ottiche su oggetti chiusi e contenuti in logiche di mero profitto. Si è passati poi alla considerazione di come si ponga il rapporto tra sapere religioso-teologico e spazio di secolarità anche nell'Ebraismo e nell'Islam. Si è dovuto poi interrogare il ventaglio delle espressioni rappresentative delle discipline teologiche in senso classico. E infine si è voluto dare un'occhiata alle possibilità di istituzionalizzazione accademica delle teologie nelle università pubbliche.

Se il sasso non è stato lanciato fuori bersaglio, qualche onda prima o poi si muoverà.

Antonio Autiero

Quali spazi per la religione nella società globale?

di *Giorgio Campanini*

1. *Premessa*

In un luogo della sua *Filosofia della prassi* Italo Mancini parla di una «cultura delle tracce», e cioè dell'esistenza di una sorta di «fiume sotterraneo», che attraversa la storia e di cui sembra si sia perduta la memoria, sino a quando di nuovo, e impetuosamente, riemerge.¹ Ebbene, può sembrare che della religione, in una società ormai dominata dalla secolarizzazione, siano rimaste soltanto delle «tracce», che pure periodicamente si manifestano all'interno della società secolare, a testimonianza di una persistente, e perenne, domanda di senso che si riaffaccia anche nella stagione della post-modernità.

Recuperare queste «tracce» è necessario se si vuole cercare di comprendere quale potrà essere il futuro della fede (anche nella sua specifica forma cristiana) in una società che non è soltanto «secolare» e in un mondo che non è semplicemente diventato «adulto», secondo la pur lucida intuizione di Bonhoeffer,² ma che sta modificando profondamente non solo i propri stili di vita, ma anche e soprattutto il proprio modo di pensare.

È su questa strada che occorrerà avviarsi per valutare quali spazi si stiano chiudendo – ma anche quali si stiano aprendo – al Cristianesimo nella prospettiva della società globale.

¹ I. MANCINI, *Filosofia della prassi*, Brescia 1986, p. 262.

² D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa (1943-44)*, Milano 1969, p. 245.

2. *Dopo la fine della modernità*

L'ormai vastissima letteratura sul tema della «fine della modernità» e sull'avvento di quella che è stata chiamata la «post-modernità»³ è stata caratterizzata da un'attenzione dedicata assai più a indagarne le conseguenze piuttosto che le cause profonde. Si tratta dunque, per riprendere un noto aforisma di Marx, di «salire dalla terra al cielo»,⁴ perché partendo «dall'alto» si rischia di analizzare il fenomeno della post-modernità, e del suo più macroscopico effetto, la globalizzazione, in una prospettiva astratta, precludendosi così di cogliere l'incidenza reale di queste trasformazioni sulla vita vissuta.

Non si intende, con questo, affermare la piena coincidenza fra post-modernità e globalizzazione, ma solo mettere in evidenza che la globalizzazione non può essere colta appieno, nel suo significato culturale, fuori dell'orizzonte della post-modernità.⁵

Quel «primato dell'economico» che Marx aveva teorizzato ma che nella stagione delle ideologie (e, in questo senso, della prima modernità) non era stato in realtà praticato, nemmeno da parte di coloro che pur lo asserivano, tende a realizzarsi in una nuova stagione, quella appunto della post-modernità, caratterizzata dal trionfo del mercato sullo Stato: sta proprio qui il centro del passaggio dalla «società post-moderna» alla «società globale».

Lungi dall'avallare un puro e semplice «primato dell'economico» – sino a decretare una sorta di paradossale rivincita postuma di Marx e ad opera non del «socialismo» ma del «capitalismo» –, quasi che esso faccia da forza trainante di tutti i processi di cambiamento della società (come se, per riprendere un noto detto di Napoleone, una volta che sia stata aperta una breccia nelle file nemiche, «l'intendance suivra», nel senso che le idee, i valori, gli stili di vita siano in qualche modo costretti ad adeguarsi), si vuole piuttosto constatare l'incidenza che i processi di trasformazione

³ Cfr. a partire da J.-P. LYOTARD, *La condizione post-moderna*, Milano 1985 e da J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Roma - Bari 1985, le successive riflessioni di Ch. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Roma - Bari 1999, e di U. BECK, *Un mondo a rischio*, Torino 2003. Meriterebbero tuttavia di essere riprese le acute riflessioni dei primi anni Cinquanta di R. GUARDINI, *Il potere. La fine dell'epoca moderna*, Brescia 1973.

⁴ C. MARX, *L'ideologia tedesca*, a cura di F. CODINO, Roma 1975³, p. 13.

⁵ Per un quadro di insieme sul tema cfr. I. SCIUTO, *Continuità o rottura fra moderno e postmoderno?*, in C. VIGNA (ed), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Milano 2003, pp. 195-221, con ampie indicazioni bibliografiche.

dell'economia hanno sulla vita degli uomini, soprattutto alla luce dell'immensa forza di persuasione dei grandi mezzi di comunicazione di massa, potente strumento di globalizzazione. In questo senso la modernità, e ancora la post-modernità, sono rimaste realtà «locali», riferite cioè all'uno o all'altro «mondo» culturale, mentre la nuova realtà si presenta, appunto, come «globale». Mercato e mass-media, e non più le visioni del mondo, sono i protagonisti di questo «nuovo corso» (il cui cammino non è tuttavia inarrestabile e può ancora essere controllato, e modificato, dalla volontà degli uomini).

Esito ultimo della post-modernità, la globalizzazione ne rappresenta, al tempo stesso, un punto di rottura, per la scissione che con essa si determina fra due aspetti di quella idea di progresso che nella storia dell'Occidente erano pur sempre rimasti uniti, tanto nella stagione della modernità quanto in quella della post-modernità. È parso a lungo, agli occhi dell'uomo occidentale, che il progresso tecnico-economico non avrebbe mai potuto essere disgiunto dal progresso spirituale e morale, e che anzi ne avrebbe rappresentato il presupposto e quasi l'apripista. Nella stagione della globalizzazione, viceversa, si comincia a constatare che quanto era rimasto a lungo, almeno teoricamente, unito, è e può essere diviso. La società globale sembra ormai caratterizzata da una visione unidimensionale del progresso.

Questa scissione può essere considerata la grande sfida che la società globale rivolge alle religioni, e specificamente al Cristianesimo. Nell'orizzonte della modernità, e ancora della post-modernità, il rapporto fra religione e società era stato posto in termini di conflitto fra valori, in vista della pretesa della «ragione laica» di sostituirsi alla «ragione religiosa».⁶ Nell'orizzonte della società globale il conflitto viene in un certo senso meno perché non sono più i valori a rappresentare il terreno di scontro fra religione e irreligione: l'epicentro si è spostato altrove.⁷

⁶ Sul tema cfr. R. RÉMOND, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Roma - Bari, 1999, nonché V. POSSENTI, *Religione e vita civile*, Roma 2002.

⁷ Sotto questo aspetto al centro del rapporto tra religione e società non sta tanto la disputa sull'ateismo quanto la fuoriuscita dall'indifferenza. Il grande affresco di A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1990⁴ (circa il quale cfr. D. CASTELLANO [ed], *Augusto Del Noce. Il pensiero filosofico*, Napoli 1992 e in particolare V. POSSENTI, *Modernità e metafisica in A. Del Noce, ibidem*, pp. 45-72) va riferito appunto alla stagione della modernità e, per certi aspetti, anche della post-modernità; ma tutt'altra è la prospettiva in cui il problema di Dio si pone (o piuttosto, non si pone) nell'orizzonte della società globale.

La «trasformazione della storia della salvezza cristiana nell'idea di progresso», per riprendere un'espressione di Blumenberg, è stato il prodotto del processo di secolarizzazione avviato dall'Occidente e di cui l'ateismo ha rappresentato l'esito estremo. Ma, nel nuovo contesto dominato dal dramma della Seconda guerra mondiale e dal successivo crollo delle ideologie, sembra non esservi più posto per alcuna idea: il futuro non appare più come una «somma di speranze» ma come una «somma di terrore e di paure»;⁸ sembra rimanere una sola certezza, che è poi quella alla quale si abbarbica la società della globalizzazione, e cioè quella della crescita economica, sostitutivo «neo-laico» della «vetero-laica» idea di progresso. La società globale sembra cercare la sua «legittimità» non più in termini di domanda di valori, ma soltanto in termini di domanda di beni.

Non per questo, tuttavia, le grandi «domande di senso» possono essere esorcizzate, e prime fra tutte quelle riconducibili alla domanda di sicurezza. Al contrario, la società globale, proprio perché caratterizzata dall'erosione delle sue profonde radici, sembra secernere ricorrenti incertezze e inquietudini. Il mondo «pre-globale» era in qualche modo un mondo «provinciale», caratterizzato da invalicabili distanze che rappresentavano tuttavia una sorta di protezione e una barriera di difesa contro impreviste irruzioni del nuovo, del diverso, del potenziale nemico, così come Robinson Crusoe, prima dell'arrivo di Venerdì (avanguardia di altri uomini che lo avrebbero seguito) era solitario ma, nello stesso tempo, sicuro. Prima della globalizzazione le varie aree del mondo erano relativamente isolate e, dunque, relativamente sicure; ma, a mano a mano che il processo di globalizzazione proseguiva il suo corso, le sicurezze parziali sono venute meno e hanno lasciato il posto a una insicurezza divenuta, essa pure, globale. Tutte le guerre sono ormai divenute «mondiali» e mondiale è soprattutto il terrorismo, assunto a classica forma di belligeranza della società globale. Quella specifica dimensione della globalizzazione che è rappresentata dalla diffusione dei mezzi di informazione, anche in aree tecnologicamente arretrate, in cui la televisione coesiste con l'analfabetismo e con la fame, porta l'an-

⁸ H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna (1966-1974)*, Genova 1992, p. 37. Più oltre l'autore parla di «delusione escatologica» in quanto all'uomo della post-modernità il futuro «non porta più il radicalmente nuovo», in senso positivo, ma è soltanto fonte di angosce o di inquietudini (*ibidem*, p. 49). Ma si veda, in questo importante libro l'intero saggio su *Il progresso nel suo disvelamento e destino*, pp. 33-42.

goscia e l'insicurezza nel mondo: ogni giorno la morte, seppure la «morte televisiva», invade le case degli uomini e condiziona la loro vita: nulla più del ripetuto e quotidiano spettacolo della morte pone l'uomo di fronte alla sua esistenziale precarietà. Tramontata l'idea di progresso, il futuro appare incerto e oscuro.

Nella nuova società globale la religione è costretta a convivere con questi diffusi sentimenti di insicurezza: con il rischio di essere concepita come «agenzia di assicurazione», come una sorta di porto tranquillo in un mare in tempesta, sino ad assumere un volto sereno e consolatorio, dimentico della strutturale drammaticità della fede. Pascal e Kierkegaard non sembrano godere di buona stampa all'interno di un «mondo religioso» che della fede cerca i «conforti» assai più che le inquietudini. Troppe sono le componenti di insicurezza della società perché ci si possa permettere il lusso di collocare fra esse anche l'ultimo baluardo delle certezze, e cioè la religione. Il rischio di una riduzione sociologica della religione – presunto rifugio tranquillo in una società insicura – passa anche di qui.

3. *Religione e globalizzazione*

Prima e assai più che fenomeno limitato alla sfera dell'economia⁹ la globalizzazione è un fatto essenzialmente culturale¹⁰ in quanto implica una forte crescita della rete complessiva delle relazioni: non sono soltanto le merci che circolano ma, dietro di esse e con esse, le persone e alla fine i valori (o gli pseudo-valori). Ne risulta alla fine profondamente mutata l'immagine stessa di uomo.

Esito estremo della post-modernità, o piuttosto inizio della fuoriuscita da essa, la società globale attiva al proprio interno rapidi e tumultuosi fenomeni di cambiamento, riconducibili a tre

⁹ In questa prospettiva la globalizzazione è stata definita come la «idea della crescente interconnessione e interdipendenza, economica, ma non solo, fra gli uomini», e dunque come «visione fondamentalmente unitaria del problema dello sviluppo» nel mondo (S. BERETTA, *Globalizzazione e sviluppo. Due parole da chiarire* in «La Società», 2 [1998], p. 296). Cfr. anche R. PAPINI - A. PAVAN - S. ZAMAGNI, *Abitare la società globale. Per una globalizzazione sostenibile*, Napoli 1997.

¹⁰ Su questo aspetto della globalizzazione avevamo proposto alcune riflessioni nel saggio *Fra vita pubblica e vita privata. Interrogativi sulla globalizzazione* in «Aggiornamenti sociali», 4 (2003), pp. 275-286, nonché nel contributo su *La globalizzazione fra economia, politica e domanda di senso*, in F. COMPAGNONI - S. PRIVITERA (edd), *Il futuro come responsabilità etica*, Cinisello Balsamo (Milano) 2002, pp. 60-66.

categorie in gran parte nuove (pur se non del tutto inedite), e cioè lo «spaesamento», la «liquidità», la perdita dell'identità. Quanto era stato in passato circoscritto a singoli uomini o a singoli gruppi sociali tende a estendersi su scala mondiale e a «produrre», per così dire, un «nuovo tipo» di uomo, sensibilmente diverso dai «tipi umani» della modernità e della stessa post-modernità.

La mobilità e lo stesso «nomadismo» hanno caratterizzato da sempre l'umanità: senza questa persistente e incoercibile volontà di evadere dal proprio ambiente – e non sempre né necessariamente per ragioni di pura sopravvivenza – l'uomo non avrebbe popolato la terra ma sarebbe probabilmente rimasto per sempre nella sua antica culla africana; né vi sarebbero state l'occidentale scoperta dell'America o l'andata sulla luna.

Questa spinta alla mobilità è convissuta a lungo con una parallela inclinazione alla stabilità, attraverso una complessa dialettica fra ricerca della stanzialità e spirito di avventura: sempre e dovunque è stato necessario che vi fossero coloro che partivano e coloro che restavano. Una delle forme più semplici ed elementari di questa dialettica è ancora oggi, in molte culture e, per certi aspetti, anche in quella dell'Occidente industrializzato, rappresentata in modo emblematico dal radicamento femminile alla terra¹¹ contrapposto al «nomadismo» dell'uomo. L'antica divisione di ruoli, anche nella società globale, ha assunto forme nuove e più raffinate ma non ha perduto del tutto l'antica contrapposizione fra l'«interno» della femminilità e l'«esterno» della mascolinità.

In passato, tuttavia, lo spirito di avventura è a lungo coesistito con la fedeltà alla tradizione. Il radicamento era la condizione necessaria per lo sradicamento, dato che svellere le radici implicava, appunto, avere radici e confidare che qualcuno le avrebbe in qualche modo mantenute: il vagabondo Ulisse poteva girare il mondo nella costante memoria e nella costante ricerca del ritorno perché sapeva che nella natia Itaca qualcuno lo attendeva: solo la prospettiva del ritorno dava senso e significato al suo viaggiare (e, a lungo, del viaggiare di tutti gli uomini).

La società globale sembra avere infranto questa antica dialettica. Lo sradicamento non coesiste più con il radicamento, la ricerca del nuovo non si coniuga più con la fedeltà all'antico. La

¹¹ Si vedano, al riguardo, le acute considerazioni di I. MANCINI, *Filosofia della prassi*, pp. 229 ss. sul principio femminile.

globalizzazione è, e vuole essere, insieme un'assoluta novità e un punto di «non ritorno». Di qui i fenomeni di «spaesamento» che accompagnano una società divenuta, secondo l'icastica espressione di Bauman, un mondo popolato di «turisti» e di «vagabondi»;¹² gli uni e gli altri, seppure in forme diverse, egualmente sradicati.

Questo «spaesamento» si esprime tanto a livello di vita pubblica – con la diffusa sensazione di estraneità rispetto alla politica e la pressoché generalizzata tendenza alla delega – quanto a livello di una vita privata sempre più profondamente attraversata, se non invasa o al limite manipolata, dalla tecnologia.¹³ La vita, nelle sue varie forme ed espressioni, sembra essere sempre altrove: il «nomadismo» tende a diventare la regola.

Dopo lo «spaesamento», la «liquidità». La ricorrente dialettica fra «pubblico» e «privato» propria delle società del passato faceva sì che esse potessero essere a un tempo «solide», e cioè dotate di un nucleo forte di riferimento, e «liquide», in quanto capaci di aprirsi all'altro, di diffondersi, di proiettarsi al di fuori del proprio spazio originario: coesistevano dunque un «centro» e una «periferia», una continuità e una discontinuità. Sennonché il «centro» si sta ormai svuotando e al suo posto, come punto di riferimento di una società sembra rimanere soltanto, per riprendere un'espressione di Michel Novak, uno «scigno vuoto», sostitutivo laico, ma divenuto ormai privo di senso, delle antiche, e «centrali» arche dell'alleanza.¹⁴

Non è un caso che queste «arche», sia pure con varie e diverse denominazioni, fossero in generale arche religiose. Esse sono state sostituite, nella stagione della modernità, da quella sorta di «arche secolari» dell'alleanza che sono le Dichiarazioni dei diritti e le

¹² Z. BAUMAN, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Roma - Bari 2002, pp. 88-112. «Il vagabondo – nota fra l'altro Bauman – è l' 'alter ego' del turista» (*ibidem*, p. 104). Dello stesso autore cfr. *Una nuova condizione umana*, Milano 2003, con introduzione di M. MAGATTI.

¹³ Espressione di questo atteggiamento è la tendenza al passaggio stesso della genesi della vita dal «naturale» all' «artificiale» (cfr. M. ARAMINI, *La fecondazione artificiale*, Casale Monferrato [Alessandria] 2004 e la letteratura ivi citata). Ma si vedano le frequenti intrusioni nella vita privata legate alla diffusione delle telecamere e all'uso sempre più banalmente pervasivo dei telefoni cellulari. Gli spazi della «vita privata», necessario ancoraggio della persona (cfr. E. MOUNIER, *Il personalismo* [1949], Roma 2004¹², pp. 76 ss.) sembrano destinati a restringersi sempre più.

¹⁴ M. NOVAK, *Lo spirito del capitalismo democratico e il Cristianesimo*, Roma 1987, p. 59. «Ogni società – osserva Novak – tende ad erigere al proprio centro una «tenda sacra» che offra un sicuro punto di riferimento alla comunità; ma nelle società secolarizzate non vi è più nessuna «tenda sacra» ma soltanto «uno scigno lasciato vuoto» (*ibidem*).

Costituzioni che ad esse hanno fatto seguito; mentre nella stagione della globalizzazione il loro posto è stato preso dai cartelli delle multinazionali e dai listini delle quotazioni di borsa. Ma queste laiche «arche dell'alleanza» non sembrano dotate della stessa capacità di coesione rappresentata dagli antichi simboli; né vi è da stupirsi che in queste società senza centro serpeggi una diffusa nostalgia del Sacro. I «sostituiti laici» della religione – dall'idea di ragione alla fede nel progresso – non hanno generato nuove «solidità» ma soltanto aperto la via a una diffusa «liquidità».

Si ipotizza, come fattore di stabilità e di assicurazione – e dunque come forma di ritorno alla «solidità» – l'avvento del «pensiero unico» neo-liberale. Ma si tratta veramente di un «pensiero», o non piuttosto del tentativo di dare dignità a ciò che rimane pura prassi? E d'altra parte quella stessa economia di cui si teorizza il primato attraverso la figura di un «mercato» onnipotente e onnipotente non può svolgere una funzione né di unificazione né di assicurazione perché incapace di fondare autenticamente valori e dunque di costruire un'etica degna di questo nome.

Non resta, alla fine, nella società della «liquidità» che l'esaltazione della «relazione pura», diffidente di ogni stabile legame e caratterizzata da un vero e proprio «orrore della durata»: riflesso emblematico di una «società liquida».¹⁵

Non stupisce dunque che nella società globale, «nomade» e «liquida» divenga rimesso in discussione l'autoconsapevolezza di sé, tradizionale referente di ogni gruppo umano, costituitosi proprio in relazione alla ricerca e al perseguimento della propria identità.¹⁶ Ed effettivamente tutti i tradizionali fattori dell'identità – dall'etnia, alla lingua, alla religione – vengono posti l'uno dopo l'altro in discussione dalla società globale. Essa si propone e si costruisce non

¹⁵ È, questa, la cultura lucidamente descritta da A. GIDDENS, *La trasformazione dell'intimità*, Bologna 1995, che ipotizza come nuovo modello di incontro fra i sessi la «relazione pura», caratterizzata dalla strutturale provvisorietà di ogni rapporto, destinato a durare «sino a nuovo avviso» (*ibidem*, p. 73). Va letto in questa prospettiva – come segno del passaggio dalla «solidità» alla «liquidità», il tentativo di superamento non solo del matrimonio come istituzione, appunto in nome della «relazione pura» ma della stessa distinzione dei sessi, ricondotta non alla «natura» ma alla «cultura»: in questo senso, secondo la nota tesi di S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso* (1949¹), Milano 1992⁶ «donne [ma, evidentemente, anche uomini] si diventa». La relazione fra i sessi e la stessa percezione della sessualità – punto fermo delle società del passato – transitano in tal modo dall'area della «solidità» a quella della «liquidità».

¹⁶ Sul tema dell'identità nazionale (in questo caso, specificamente italiana) cfr. C. MOZZARELLI (ed), *Identità italiana e cattolicesimo. Una prospettiva storica*, Roma 2003.

solo come comunità multietnica, multilinguistica, multireligiosa, ma anche e soprattutto come comunità aperta e fluttuante, costantemente disponibile al cambiamento, diffidente di ogni ancoramento alla tradizione, protesa com'è alla costruzione del nuovo e alla ricerca dell'inedito. Ciò che strutturalmente caratterizza la tecnologia – la costante tendenza al cambiamento e la rapida obsolescenza del passato – è assunto come struttura di base della società globale, di una società che tende a declinare in forme sempre più indifferenziate e indistinte la propria identità.¹⁷

In questo processo non può che entrare in crisi la funzione della religione come fattore di identificazione. Questo ruolo è stato costantemente svolto nel passato (con una funzione che ancora continua nelle aree del mondo solo marginalmente toccate dalla secolarizzazione) ma appare destinato, nella società globale, a risultare marginale. Se il mondo non è «fuoriuscito da Dio»¹⁸ certo la società globale è fuoriuscita dalla religione come fattore di identificazione.

Nel complesso, la società della globalizzazione appare dunque caratterizzata dalla provvisorietà e dall'incertezza, dal rischio e dall'insicurezza: «nessuno determina gli altri e ciascuno determina se stesso», ma proprio per questo «la perdita di riferimenti collettivi spalanca la porta a chi si dichiara capace di creare identità, vecchie o nuove che siano, attraverso la proposta di una rinnovata esperienza comunitaria».¹⁹ Alla fine nomadismo e «liquidità» generano i fondamentalismi.

Nasce comunque per la religione, e specificamente per il Cristianesimo, il problema di una «nuova localizzazione», che tenga conto della perdita degli antichi e non più ritrovabili «luoghi», che con la fine della modernità e l'avvento della società globale sono diventati incerti e sfuggenti. Ma di questi luoghi la fede ha ancora e sempre bisogno, come attitudine a essere presente alla condizione umana qui ed ora, attraverso il duplice recupero della

¹⁷ Ch. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milano 1994.

¹⁸ J. POULAT, *L'era post-cristiana. Un mondo uscito da Dio*, Torino 1996. L'autore sottolinea la crescente estraneità delle società occidentali al fatto religioso e il passaggio della religione da fattore di «identità pubblica» a semplice fattore di «identità privata». Una ripresa del tema in G. CAMPANINI, *Quale fede nella stagione della post-modernità*, Casale Monferrato (Alessandria) 2004.

¹⁹ P. GRASSI, *Nella stagione dell'imperativo eretico* in «Dialoghi», 1 (2004), pp. 17 e 20 (si fa qui riferimento a P.L. BERGER, *L'imperativo eretico*, Torino 1987).

storia e del «quotidiano».²⁰ Questa capacità di perseguire un nuovo radicamento nella stagione dei nomadismi è la sfida che sta di fronte alla religione (o, più propriamente, alla fede) nell'età della globalizzazione.

4. *La risposta della coscienza religiosa*

Spaesamento, «liquidità», perdita e insieme ricerca di identità sono gli esiti della globalizzazione nella stagione della post-modernità. Quali le sfide che questo insieme di trasformazioni pone alla religione e specificamente alla sua forma cristiana?

Il Cristianesimo non è nuovo a queste sfide, perché anzi la sua storia bimillenaria è stata caratterizzata dalla ricorrente necessità di confrontarsi con i mutamenti della storia. Non è questa la sede per ripercorrere le tappe di questa vicenda; ma non è inopportuno confrontarsi con un'altra sfida, e per certi aspetti con un'altra crisi, quella che si è andata delineando attorno al 1930 in ordine alla mutazione epocale del quadro culturale europeo e alla corrosione, apparsa in quegli anni ormai irreversibile, dell'antica cristianità. Allora la più lucida e articolata risposta fu rappresentata da *Humanisme Intégral* di Jacques Maritain,²¹ e cioè dal tentativo di una rifondazione, sulla base della presa d'atto della fine dell'antica cristianità, di una «nuova cristianità» non più «sacrale» ma laica e secolare, aperta e pluralistica.

Il referente della «nuova cristianità» alla quale si guardava negli anni Trenta non era la futura «società globale», ma una modernità giunta ormai ai suoi esiti estremi e caratterizzata da un radicale processo di laicizzazione, con la conseguente marginaliz-

²⁰ G. LORIZIO, *Rivelazione cristiana. Modernità e Post-modernità*, Cinisello Balsamo (Milano) 1999, p. 41. Un tentativo di avviare questa «nuova dislocazione» dei valori in relazione al persistere dei «mondi vitali» in G. CAMPANINI, *Le parole dell'etica. Il senso della vita quotidiana*, Bologna 2002 (cfr. in particolare «Modernità e valori», pp. 10 ss.).

²¹ J. MARITAIN, *Umanesimo integrale* (1936¹), trad. it., Torino 1962. Per una lettura di quest'opera sullo sfondo delle trasformazioni della società europea in relazione alla crisi del 1929 e all'avvento dei totalitarismi, cfr. G. CAMPANINI - P. NEPI, *Cristianità e modernità*, Roma 1992. Per un bilancio dell'influenza, vasta e profonda, esercitata da quest'opera, cfr. A. PAVAN (ed), *Dopo «Umanesimo integrale». Dibattiti di ieri, problemi di oggi*, Genova 1992. Lo schema di «Umanesimo integrale» fu più volte ripreso e sviluppato da Maritain, soprattutto in dialogo con gli assertori della fine irreversibile della cristianità, antica o nuova che fosse, e in particolare con E. MOUNIER, *Feu la Chrétienté* (1949), (ora in *Oeuvres*, Paris, IV, 1962; trad. it. *Cristianesimo nella storia*, Bari 1979).