

Identità forte per una fede debole? Riflessioni sugli utilizzi ecclesiastici del tema dell'identità cristiana

di *Davide Zordan*

Christian identity is a subject much referred to in Catholic ecclesiastical speech, yet behind this familiar expression hides a set of meanings that are seldom disclosed and that remain blurred and ambiguous. This essay aims to analyze the use of this expression in pastoral documents promulgated by the Italian Episcopal Conference between 1986 and 2005. The study shows a deliberate indistinction between a personal and an impersonal concept of identity, which makes ecclesiastical rhetoric applicable to all contexts and occasions. My thesis is that the emphatic recourse to the theme of identity is a form to mitigate current weaknesses regarding a way of thinking about faith.

Di cosa parliamo quando parliamo dell'identità cristiana? Rispondere risulta tanto più difficile quanto più il ricorso a questo tema è diffuso e frequente, sia nel discorso pubblico che all'interno delle comunità cristiane, e quanto più la sua comprensione è data abitualmente per scontata. Può dunque essere utile proporre un'analisi dei diversi ricorsi a questo tema per provare a individuarne intenzioni, strategie comunicative e sottintesi. Mi propongo qui di tentare una simile analisi restringendo il campo di indagine dall'uso che è stato fatto del tema dell'identità, e in particolare dell'identità cristiana, nell'ufficialità del linguaggio ecclesiastico. Dopo alcuni riferimenti piuttosto generali al magistero di Giovanni Paolo II, e in parte anche di Paolo VI, mi soffermerò soprattutto sui documenti pastorali promulgati dalla Conferenza Episcopale Italiana tra il 1986 e il 2005. La lettura critica che intendo proporre potrà sembrare in alcuni passaggi inopportuna puntigliosa, e di un puntiglio volto perlopiù a isolare certi dettagli all'interno di documenti lunghi e articolati. Se questo modo di procedere tende a marcare i termini del discorso fin quasi alla forzatura, appare però anche l'unica via praticabile per palesare l'equivocità di un linguaggio – quello dell'identità cristiana – che tende a non esplicitare compiutamente il suo oggetto. Laddove la critica appaia eccessivamente severa, si tenga conto dunque che essa si rivolge anzitutto alla struttura retorica del discorso, ed è volta a garantirne una miglior comprensione.

1. *Il dinamismo dell'identità cristiana nel magistero di Giovanni Paolo II*

Il tema così tipicamente moderno di 'identità', e la sua specificazione che riguarda l'identità cristiana, ricorre oggi stabilmente nel linguaggio ecclesiastico. Vi è entrato però solo in un'epoca piuttosto recente, se pensiamo che ancora nel 1976 Paolo VI poteva accennare alla questione dell'identità come a una «questione insolita».¹ In effetti, è proprio nell'ultimo periodo di pontificato di G.B. Montini che il termine inizia ad affacciarsi sporadicamente nei discorsi, più che negli scritti papali. Esso acquisterà poi rapidamente un ruolo decisivo nel magistero di Giovanni Paolo II, in stretta connessione al tema della fede e in relazione al tema più ampio della nuova evangelizzazione. Riprendiamo qui di seguito le linee portanti del suo discorso.

Il papa polacco invita i cattolici a riscoprire la fede e così promuovere, essere fieri della propria identità cristiana. Si noti come un tale invito supponga una impostazione dei rapporti tra la Chiesa e la società diversa rispetto a quella sostenuta da papa Paolo VI nel solco del Vaticano II. Ciò che Giovanni Paolo II si attende dai cattolici è un annuncio più esplicito della verità cristiana e un ruolo attivo e specifico nella vita sociale. Molti osservatori hanno fatto notare che, per sostenere questo slancio di una nuova evangelizzazione, cui si lega il tema dell'identità cristiana, Giovanni Paolo II introduce un importante spostamento di accento, nella lettura del Concilio, quanto alle relazioni tra Chiesa e mondo e tra verità e libertà.² Non interessa qui però entrare nel merito del dibattito che riguarda l'ermeneutica del Concilio.

Vorrei invece osservare, anzitutto, che nelle parole di Giovanni Paolo II, e nella retorica esortativa che le sostiene, l'identità cristiana è più l'oggetto di una azione, di una sollecitudine, che uno stabile dato di fatto. In un'omelia del 1990 il papa richiamava la necessità di cercare costantemente e di trovare «nell'identità di Cristo che non passa, la sorgente della nostra identità cristiana».³ L'identità cristiana ha un ancoraggio forte e preciso in Cristo e nella sua identità, ed è anche però qualcosa che occorre cercare, qualcosa che si costruisce, e che dunque, almeno in principio, è soggetta al cambiamento. D'altra parte l'identità che si radica e si alimenta nel vangelo di Cristo non esaurisce il tema e le possibili configurazioni dell'identità, che meritano attenzione e rispetto. Occorre in questo senso «agire nello spirito di Cristo, nel rispetto dell'identità e della particolarità dell'altro».⁴

¹ Paolo VI, Udienza generale del 13 ottobre 1976, in *Insegnamenti di Paolo VI*, XIV, Città del Vaticano 1977, p. 827 (d'ora in poi *Insegnamenti*, seguito dal numero del volume).

² Cfr. ad esempio B. DUFOUR, *La déclaration 'Dignitatis Humanae' trente ans après sa promulgation. Glissement et renversement*, in «Communio», 20 (1995), 6, p. 105 (ed. fr.).

³ «*In de identiteit van Christus die steeds dezelfde blijft, moet men voortdurend de bron van de christelijke identiteit zoeken en vinden*». Omelia dell'8 novembre 1990 alla messa per la chiusura dell'anno di San Willibrordo, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XIII/2, Città del Vaticano 1991, 1044.

⁴ Omelia nel corso della messa al Santuario di Pietralba, 17 luglio 1988, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XI/3, Città del Vaticano 1989, p. 142.

Alcuni riferimenti all'identità rinvenibili nelle encicliche del papa polacco, specialmente laddove egli affronta il tema della missione, offrono un'utile conferma. Nella *Slavorum Apostoli* del 1985 Giovanni Paolo II sottolinea che «le Chiese di antica data possono e debbono aiutare le Chiese ed i popoli giovani a maturare nella propria identità ed a progredire in essa».⁵ In *Redemptoris missio* (1990) egli afferma che la missione «rinnova la chiesa, rinvigorisce la fede e l'identità cristiana, dà nuovo entusiasmo e nuove motivazioni»,⁶ precisando che quest'ottica missionaria non implica un confronto competitivo con le altre religioni. Esse «costituiscono una sfida positiva per la chiesa: la stimolano, infatti, sia a scoprire e a riconoscere i segni della presenza del Cristo e dell'azione dello Spirito, sia ad approfondire la propria identità».⁷ Qui tutti i verbi che hanno per oggetto l'identità indicano un processo in atto, marcandone l'aspetto fortemente dinamico: l'identità matura, progredisce, si rinvigorisce, si approfondisce. L'idea e il senso di una crescita che in modo naturale viene a dare pieno sviluppo a ciò che è virtualmente implicito è ben presente in questi richiami, e si ispira a una visione fiduciosa la quale si discosta in maniera evidente da certi accenni a un'identità travagliata e incerta, bisognosa di restauro, che avevano segnato i momenti più intimi e sofferti del papato di Paolo VI.⁸

Altrove Giovanni Paolo II sottolinea il tema della conversione quale compito incessante della chiesa e dei singoli credenti, e in quest'ottica parla dell'identità come qualcosa da «ritrovare continuamente».⁹ Nei suoi discorsi

⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Slavorum Apostoli*, n. 26, in «Acta Apostolicae Sedis», 77 (1985), pp. 206-207 (d'ora in poi «AAS»).

⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, n. 2, in «AAS», 83 (1991), p. 250.

⁷ *Ibidem*, n. 56, p. 304.

⁸ Si pensi ad esempio alla lucida analisi che apre l'Udienza del 13 novembre 1974: «non tutti, anche in seno alla Chiesa, sono in tale stato favorevole [per l'Anno Santo incipiente]. Pare infatti che uno stato di incertezza, una incertezza interiore, una incertezza sopra la stessa definizione personale propria, impedisca un facile e fiducioso accoglimento del piano spirituale dell'Anno Santo. Come classificare questa incertezza? Ciascuno può tentare un'analisi propria, e fare da sé la propria diagnosi interiore. Noi ci limitiamo all'indicazione d'un fenomeno oggi abbastanza diffuso, che dà un titolo a codesta incertezza; chiamiamolo una 'crisi di identità'». (*Insegnamenti* XII, p. 1087). Paolo VI torna sul tema nel corso dell'Udienza successiva, parlando di uno «stato d'incertezza soggettiva, di dubbio sopra la propria identità, che, se non è superato da uno stato logico, psicologico, morale di normale sicurezza interiore, renderebbe vano il tentativo di un proprio esplicito e progressivo rinnovamento» (20 novembre 1974, *Insegnamenti* XII, p. 1117). L'anno seguente, ai pellegrini dell'Anno Santo, il Papa rivolgeva queste domande incalzanti: «Chi sei? Sei cristiano? E che cosa significa essere cristiano? Te ne rendi conto?» (Discorso del 25 aprile 1975, *Insegnamenti* XIII, p. 344). Utilizzando poi un'altra immagine allarmata, parla della necessità di un «restauro della propria identità», il quale «deve per forza consistere in un confronto del presente con quel passato, che ha ragion d'essere per la fedeltà ai principii costitutivi della nostra personalità in ordine a Cristo, alla nostra scelta del suo Vangelo» (Udienza generale del 13 agosto 1975, *Insegnamenti* XIII, p. 838). Si veda ancora quest'ultima considerazione a cuore aperto: «Ci si accorge che il nostro campo ecclesiale è gravato in diversi punti di incertezza sul proprio essere e sul proprio destino: pensate alla frequenza e all'insistenza con cui si pone una questione insolita, quella della propria identità. Il dubbio è diventato nebbia opaca, che non lascia vedere con facile chiarezza né dentro, né fuori la propria coscienza, perfino in chi dovrebbe avere per eredità di educazione e per carisma proprio del suo stato nella Chiesa di Dio, la visione limpida del suo essere cristiano e del suo dovere di fedeltà» (Udienza generale del 13 ottobre 1976, *Insegnamenti* XIV, pp. 827-828).

⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris custos*, n. 1, in «AAS», 82 (1990), p. 6; si veda anche *Evangelium vitae* n. 36: «grazie all'immagine divina, l'essere umano «può essere liberato dalla schiavitù

ai giovani, infine, è spesso presente il tema della «ricerca dell'identità», quale compito drammatico e appassionante che caratterizza in special modo la giovinezza¹⁰ e però globalmente tutto l'itinerario del vivere umano. Infatti «l'uomo creato si trova, fin dal primo momento della sua esistenza, di fronte a Dio quasi alla ricerca della propria entità; si potrebbe dire: alla ricerca della definizione di se stesso. Un contemporaneo direbbe: alla ricerca della propria 'identità'». ¹¹

2. *La Conferenza Episcopale Italiana e la salvaguardia dell'identità cristiana*

Il magistero di Giovanni Paolo II ha avuto notevoli ripercussioni sugli equilibri interni della Chiesa italiana. Com'è noto, negli anni del postconcilio le *élites* cattoliche in Italia avevano favorito un processo di rilettura critica della storia religiosa nazionale.¹² Esse percepivano l'inadeguatezza della religiosità tradizionale più diffusa – sebbene agli occhi dei più essa rappresentasse ancora il gioiello di famiglia, il punto di forza da promuovere senza remore. Da una tale analisi era scaturito l'impegno, condiviso in buona parte da Paolo VI, per una riforma dall'interno della Chiesa stessa, e l'attenzione a un dialogo collaborativo, nella sfera pubblica, con gli altri protagonisti della società italiana. Negli corso degli anni Ottanta del secolo scorso, per l'influenza sempre maggiore di Giovanni Paolo II

dell'idolatria, può ricostruire la fraternità dispersa e ritrovare la sua identità», in «AAS», 87 (1995), p. 441.

¹⁰ «Voi [giovani] vivete in questo periodo in cui l'uomo ha ricevuto tanti doni da Dio e dunque è più creativo, crea se stesso, cerca un progetto della propria vita ... Questa creatività tocca la persona, la sua identità, un'identità umana e cristiana» (Discorso durante la visita pastorale alla parrocchia romana di Santa Gemma Galgani, 30 gennaio 1994, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVII/1, Città del Vaticano 1995, p. 230).

¹¹ Udienda generale del 10 ottobre 1979, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II/2, Città del Vaticano 1980, p. 715. Il carattere dinamico di ogni identità, dunque anche dell'identità cristiana, è essenziale perché essa sia davvero ciò che aspira ad essere: l'integrazione di tutti gli aspetti che costituiscono la realtà di un individuo in una prospettiva di unità che dia loro senso e consistenza. Rimando alla bella descrizione che propone Pierre Bühler relativamente a un dinamismo proprio dell'identità cristiana: «La proclamazione cristiana si rivolge all'uomo nella sua ricerca dell'identità. Essa vuole proporgli una possibilità di identificazione che gli consenta di porsi in verità nei vari aspetti della sua esperienza vissuta. Lo scopo di questa offerta non è la ricerca 'compiuta', ma piuttosto di farne l'intrigo delle peripezie e delle avventure dell'esistenza credente. Quest'identità cristiana, che si presenta qui, narrativamente, come l'intrigo dell'esistenza credente attraverso le sue tensioni, le sue crisi, le sue gioie e le sue vicissitudini, si offre all'uomo tramite una parola che, dall'esterno, viene ad interpellarlo nel più profondo di sé, che viene dunque a distanziarlo da se stesso per permettergli di ritrovarsi»; P. BÜHLER, *L'identità cristiana: tra l'oggettività e la soggettività*, in «Concilium», 24 (1988), 2, pp. 36-50, qui pp. 43-44. In modo simile, Danièle Hervieu-Léger ha scritto: «La costruzione narrativa di se stessi è la trama delle traiettorie di identificazione percorse dagli individui. C'è formazione di identità religiosa quando la costruzione biografica soggettiva incrocia l'oggettività di una discendenza credente, incarnata in una comunità in cui l'individuo si riconosce»; D. HERVIEU-LÉGER, *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, trad. it., Bologna 2003, pp. 78-79.

¹² Cfr. A. ACERBI, *La Chiesa italiana durante Giovanni Paolo II*, in «Il Regno - Attualità» (2004), 10, pp. 352-364.

e delle sue scelte nella Chiesa italiana, questa visione e questa condotta vengono progressivamente sostituiti da una percezione diversa, più positiva, della condizione della Chiesa, sintetizzata da parole come 'forza', 'presenza', e appunto 'identità'. Dopo la revisione del Concordato tra Santa Sede e Stato italiano nel 1984, il Convegno ecclesiale di Loreto del 1985 ha rappresentato in questo senso un momento di svolta perfino eclatante. L'allocuzione di Giovanni Paolo II, presentata a Loreto a lavori in corso, pose apertamente la questione dell'indirizzo della Chiesa italiana e della sua conferenza episcopale, invitando con decisione a «iscrivere la verità cristiana sull'uomo nella realtà di questa nazione italiana», in modo tale da «dare sempre fedele testimonianza della propria identità cristiana».¹³

Da qui in poi il tema dell'identità entra stabilmente nel linguaggio dei documenti ecclesiastici, e in particolare dalla CEI, la quale, a sua volta, si prepara ad assumere un ruolo sempre più importante nella realtà di questo paese, in controtendenza rispetto al netto ridimensionamento del significato teologico delle conferenze episcopali, sancito dalla curia romana in quegli stessi anni. Si accentua così la singolarità della chiesa italiana, la cui gerarchia si esprime con grande omogeneità e in piena sintonia con la Curia vaticana su moltissimi temi della vita civile e politica, godendo di un esplicito riconoscimento pubblico.

Ora, ciò che è possibile mostrare attraverso l'analisi dei testi è che, nelle dichiarazioni e documenti pastorali prodotti dalla CEI a partire dalla metà degli anni Ottanta del secolo scorso, il tema dell'identità cristiana finisce per perdere la dinamicità che gli era garantita dalla retorica della nuova evangelizzazione. Da un lato l'identità (cristiana) si carica di un senso maggiore di stabilità, di densità, di attualità; dall'altro gli usi del termine progressivamente si moltiplicano e si sovrappongono, anche all'interno di un medesimo testo, senza che si senta mai il bisogno di dire con qualche precisione che cosa sia questa identità. Sembra di poter indicare la causa di questo graduale spostamento di utilizzi e significati nella preoccupazione destata, presso l'episcopato italiano, dal diffondersi di una mentalità disincantata nei confronti della visione cristiana del mondo e scettica quanto al ruolo e dell'autorità della Chiesa. Una tale preoccupazione è manifesta nelle parole del documento pastorale *Comunione e comunità missionaria* del 29 giugno 1986, e nell'invito ad «affrontare ogni giorno realisticamente i problemi posti al cristianesimo dal dilagare di una temperie culturale consumistica e materialistica nelle prospettive che essa offre; relativistica in campo morale e intimamente scettica e nichilista. Si tratta concretamente di difendere e promuovere l'identità e la novità della vita cristiana

¹³ *Allocuzione del Santo Padre*, in *Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini*, Atti del 2° Convegno Ecclesiale, Roma 1985, pp. 49 e 52. Il papa prosegue affermando: «Anche e particolarmente in una società pluralistica e parzialmente scristianizzata, la chiesa è chiamata a operare ... affinché la fede cristiana abbia, o ricuperi, un ruolo-guida e un'efficacia trainante, nel cammino verso il futuro» (p. 55).

in un contesto culturale tanto complesso».¹⁴ Il breve passaggio, che ha il pregio di racchiudere tutti i termini-chiave dell'allarmismo ecclesiastico, individua nel tema dell'identità cristiana il luogo strategico di una difesa da predisporre contro la diffusione di opinioni e atteggiamenti in grado di erodere la fede e i valori cristiani dei singoli e di una società. L'idea di una strategia difensiva rinvia immediatamente al linguaggio bellico ma probabilmente l'ambito metaforico che meglio rende le preoccupazioni qui espresse dall'episcopato è di tipo economico: si tratta di difendere un patrimonio (designato come 'identità cristiana') che si vede intaccato e che rischia di non rendere più conformemente al suo valore. Valore che occorre, di conseguenza, riaffermare senza esitazione agli occhi di coloro che non sarebbero più in grado di coglierlo. Per questo non basta, come nel linguaggio esortativo di Giovanni Paolo II, l'invito a maturare e progredire nella propria identità cristiana, ma occorre affermare in modo chiaro quanto questa identità disprezzata, o più precisamente deprezzata, rimanga perfettamente integra nella sua sostanza.

Il documento *Evangelizzazione e testimonianza della carità* (1990), espressione degli orientamenti pastorali della Chiesa italiana per gli anni Novanta, si muove precisamente in quest'ottica, quando si domanda quale debba essere l'atteggiamento da vivere nei confronti del pluralismo culturale e dei fenomeni di critica pregiudiziale del fatto religioso.

«Bisogna puntare sulla proposta esplicita, testimoniata da una identità cristiana precisa e forte, coraggiosamente presentata, o sul dialogo che si apre all'ascolto e alla condivisione?».¹⁵

La risposta si premura subito di assicurare che «quella fra identità e dialogo è una falsa alternativa», dal momento che «per annunciare il Vangelo, come anche per dialogare, si richiede una forte e limpida coscienza della propria identità cristiana».¹⁶ Si noti che ciò che si auspica «forte e limpida» non è l'identità ma la coscienza che se ne ha. Si potrebbe chiedersi quale sia la differenza tra le due cose, dal momento che ogni identità si elabora esercitando, almeno implicitamente, la propria autocoscienza. Proverò a rispondere più avanti, osservando per il momento che la distinzione tra identità e coscienza dell'identità, anche se non sembra rinviare ad alcun contenuto preciso e obiettivabile, è coerente con lo sfondo precedentemente delineato, con l'idea cioè di una identità intatta benché deprezzata, che deve per così dire recuperare il suo valore sul mercato della considerazione pubblica e agli occhi degli stessi credenti. L'identità cristiana appare come un patrimonio inalienabile ma sottostimato, di cui riacquistare consapevolezza in modo da riattribuirle il giusto valore.

¹⁴ *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana. Decreti, dichiarazioni, documenti pastorali per la Chiesa italiana*, 7 voll., Bologna 1986-2006, vol. 4, § 284, p. 141 (d'ora in poi *Enchiridion CEI*, seguito dal numero del volume).

¹⁵ *Enchiridion CEI* 4, § 2753, p. 1383.

¹⁶ *Enchiridion CEI* 4, § 2753, p. 1383.

In virtù di questo scarto linguistico, rilevabile anche in altri documenti della CEI, ciò che deve maturare e approfondirsi non è l'identità cristiana quanto la percezione che ne abbiamo. Insistere infatti sulla necessità che l'identità cristiana stessa debba crescere, come in molte affermazioni di Giovanni Paolo II, implicherebbe che, in date circostanze, essa possa anche non crescere, o addirittura decrescere e venir meno. Ma una tale eventualità è ritenuta, nello specifico del contesto italiano, del tutto fittizia, mistificatoria. L'identità cristiana appare come un dato indiscutibile, che determinate circostanze negative (tutti gli -ismi che ci si premura di stigmatizzare, dal laicismo al relativismo) hanno reso opaca, senza poterla cancellare. I verbi chiave, le azioni necessarie a riguardo dell'identità diventano altre: difendere, salvaguardare, riscoprire, manifestare. Esse implicano tutte, in qualche misura, lo scarto tra l'identità cristiana e la presa di coscienza che essa attende. La prima è immutabile, tenace, evidente; la seconda appare inadeguata e deve, essa sì, maturare.

Ora, l'unico modo per attribuire qualche significato a tale scarto tra l'identità e la sua presa di coscienza mi pare sarebbe quello di intendere l'identità cristiana in un senso radicalmente impersonale, nemmeno come la somma di quanto, nelle singole identità personali, dice riferimento alla fede e alla cultura cristiana, ma come la sedimentazione, all'interno di un certo contesto socio-culturale, di principi, norme, valori, linguaggi e simboli elaborati nell'alveo dell'esperienza cristiana. Ciò implicherebbe una distinzione sufficientemente netta tra l'identità cristiana del singolo credente e l'identità cristiana di una città, un paese, un popolo, un intero continente. La prima si sviluppa o si atrofizza in stretta relazione ai convincimenti religiosi professati; la seconda si riflette a lungo nella cultura e nelle istituzioni. L'una si intreccia con le biografie personali; l'altra perdura anche quando mutano le scelte dei singoli e dei gruppi sociali, e ciò che esse hanno in comune è quasi solo lo sfondo su cui ogni vicenda personale si disegna e si comprende.¹⁷ Ecco allora che l'identità di cui ciascuno è invitato a prendere coscienza non riguarderebbe tanto la propria convinzione religiosa – innescando così un processo ridondante – quanto ciò che un'altra espressione ricorrente dell'idioma ecclesiastico designa come le 'radici cristiane' di un popolo o nazione. Intesa in un senso così impersonale, come sedimento o *background*, l'identità cristiana può ben essere qualcosa di cui prendere o riprendere coscienza, qualcosa di cui sono parte, per la mia storia e il mio contesto, senza averne una chiara percezione, qualcosa che posso rischiare di perdere (quasi a mia insaputa) o impegnarmi a difendere.

Tuttavia, per quanto la distinzione che ho tracciato tra identità personale e impersonale possa apparire condivisibile e perfino necessaria, risulta assai difficile applicarla ai testi della CEI in cui si parla dell'identità cristiana.

¹⁷ Il che non è affatto poco. Non si tratta ovviamente di sminuire l'importanza che riveste, in ogni itinerario religioso, la lingua, la cultura, la società in cui si vive, e nemmeno la dimensione interpersonale implicata in ogni scelta del soggetto.

E d'altra parte non ci capirebbe l'enfasi dedicata al tema, se lo scopo fosse esclusivamente l'invito a ridiventare coscienti delle radici cristiane della propria cultura e del proprio paese. In gioco sembra esserci molto di più. Lo si coglie, ad esempio, leggendo il documento di orientamenti e direttive pastorali *Evangelizzare il sociale* del 1992. Il testo richiama la necessità per i credenti di formare una coscienza sociale e politica matura. Uno dei fondamentali criteri di giudizio e di decisione in questo senso deve essere, per i cattolici italiani, «la fedeltà alla propria identità e, nello stesso tempo, la disponibilità al dialogo con tutti e su tutto».¹⁸ L'invito a essere fedeli alla propria identità non si può intendere come una mera allusione all'ambito impersonale delle radici culturali. Fedeltà implica infatti un coinvolgimento personale e cosciente. D'altra parte l'esortazione non sembra nemmeno un richiamo generico ad essere fedeli ai propri convincimenti, un indistinto stare saldi nella fede, per dirlo con l'apostolo Paolo (cfr. Col 2,7, 1Cor 16,13).

L'invito suona convincente solo se evitiamo di differenziare l'identità personale dall'impersonale, solo se, in altre parole, rinunciamo al rigore delle distinzioni nette e accettiamo che esista qualcosa come una 'identità cristiana' non del tutto personale né impersonale, una sorta di 'identità collettiva' a cui dobbiamo essere fedeli. Ecco che, non appena si assume questa prospettiva, tutto acquista un senso. La fedeltà all'identità è allora chiaramente un richiamo al *sentire cum Ecclesia*, a una fede ecclesiale la cui osservanza comune e coscienziosa permette che ci sia 'identità' cristiana. Si capisce allora anche la congiunzione di «fedeltà all'identità» e «disponibilità al dialogo» nel testo appena citato. La preoccupazione che vi si legge è che, al momento di entrare nello spazio pubblico e sociale del confronto, i credenti abbiano una 'identità' di vedute quanto ai modi in cui il loro credere può avere una efficacia sociale e politica. L'abbinamento così formulato tra identità e dialogo diventerà un refrain ricorrente nei documenti CEI degli anni seguenti, specialmente nelle dichiarazioni del suo presidente, il Card. Ruini. La via del dialogo con tutti è considerata positivamente e caldeggiata, ma sempre a condizione di attenersi all'identità cristiana, e all'occorrenza cattolica.¹⁹ La fedeltà

¹⁸ *Enchiridion CEI* 5, § 1141, p. 521.

¹⁹ «L'incontro del Vangelo con le culture di oggi esige dai credenti un atteggiamento che sa unire la convinta e gioiosa fedeltà all'identità cristiana con la piena disponibilità al dialogo con tutti.» Comunicato dei lavori del Consiglio permanente della CEI, 22 settembre 1994, *Enchiridion CEI* 5, § 2328, p. 1154. Proprio nell'occasione di quel Consiglio, riunito a Montecassino dal 19 al 22 settembre 1994, il Card. Ruini lanciava la sua proposta di un Progetto culturale per l'Italia, centrato su tre grandi questioni: la libertà, l'interpretazione del reale e l'identità cristiana nella storia. Il Comunicato dei lavori del Consiglio episcopale permanente del 23 settembre 1997 cita le parole di Ruini al Consiglio stesso: «Il dialogo è 'via necessaria e privilegiata della proposta cristiana', ma deve accompagnarsi alla 'consapevolezza della nostra identità cristiana e cattolica'». *Enchiridion CEI* 6, § 843, p. 446. Si veda anche la Nota del Segretariato per l'ecumenismo e il dialogo in occasione della Giornata del dialogo tra cattolici ed ebrei (17 gennaio 1992), che segnala l'evento come «un'occasione preziosa per educare i cattolici al dialogo ... e perché crescano nella propria identità» *Enchiridion CEI* 5, § 660, p. 263. Infine il documento preparatorio del IV Convegno ecclesiale nazionale *Testimoni di Gesù risorto, speranza del mondo* del 29 aprile 2005 ricorda che «[u]na più condivisa identità

all'identità cristiana è un invito ad essere identicamente cristiani, cioè cattolici osservanti. Il documento *Evangelizzare il sociale* precisa meglio questo aspetto più avanti, quando si sofferma sul ruolo da protagonista che attende il laicato cattolico, e afferma:

«Attraverso i laici, in maniera proporzionale alla loro testimonianza e alla coscienza che essi hanno e manifestano della loro identità cristiana e della loro missione, la Chiesa diventa presente e operante nelle famiglie, nelle fabbriche, negli uffici, nelle istituzioni civili e sociali».²⁰

Ritroviamo anche qui quello scarto o ridondanza linguistica per cui si parla non di identità cristiana ma di coscienza dell'identità cristiana. Ma emerge ora chiaramente che questa coscienza, anzi la sua manifestazione da parte dei cristiani, è ciò che permette alla Chiesa di essere «presente e operante» negli spazi della vita sociale e pubblica. 'Essere coscienti' della propria identità cristiana significa qui, mi pare senza più margini di equivoco, essere coscienti che ciò che rende identico l'essere cristiano di tutti è la comune appartenenza ecclesiale. Parimenti 'manifestare' la propria identità cristiana significa manifestare la propria appartenenza alla Chiesa cattolica attraverso l'assunzione cosciente del punto di vista cristiano cattolico formulato dal magistero ecclesiale.

Nulla di strano in tutto ciò, se non proprio il fatto che questo tipo di esortazione alla convergenza, legittima e dovuta da parte di un'autorità ecclesiastica, sia interamente e iterativamente costruita sul termine di identità, che ha rappresentato e continua a rappresentare, nella riflessione filosofica moderna, il campo d'indagine dell'individualità umana, quell'individualità che non può essere trovata se non partendo da ciò che ciascuno di noi singolarmente sente di essere, da ciò che ci consente di viverci come individui dotati di unicità. Perché allora utilizzare il termine di identità se poi si intende 'identità cristiana' in un senso che tendenzialmente esclude la dimensione della soggettività? Il linguaggio ecclesiastico disponeva già di termini adatti per esprimere il medesimo concetto: appartenenza, adesione, conformità. Negli esempi che ho citato poc'anzi, 'identità' non sembra aggiungere nulla di più rispetto al senso dei termini appena indicati. Offre però un appeal ben superiore e una innegabile ambiguità produttiva, che apre la strada, come si vedrà, ai più svariati utilizzi. Così, quella che per Paolo VI era una «questione insolita» diventa, nella CEI guidata dal Card. Ruini, uno slogan ricorrente ed efficace, anche se, come tutti gli slogan, opera una semplificazione che non ha nulla di ingenuo.

cristiana è la base anche per il dialogo con i credenti di altre religioni e con gli uomini di buona volontà». *Enchiridion CEI 7*, § 2312, p. 1272.

²⁰ *Enchiridion CEI 5*, § 1189, p. 549.

3. *Identità multiuso*

Non si deve dimenticare che alla base di tutti i richiami della CEI all'identità cristiana c'è la spinta all'evangelizzazione quale compito permanente affidato alla Chiesa da Giovanni Paolo II. Come afferma la Lettera del Consiglio permanente CEI del 4 aprile 1999, *L'amore ci sospinge*, nelle situazioni di minoranza e in un contesto pluralistico l'evangelizzazione significa anzitutto «trovare la forza di mantenere viva e chiara la consapevolezza della nostra identità cristiana».²¹ Anche quando si insiste sulla forza e la chiarezza di questa identità, lo si fa ben consapevoli di una situazione fluida, mutevole, plurale, a cui si guarda al tempo stesso come a uno stimolo e una fonte di inquietudine. L'impostazione è sostanzialmente la medesima che nel magistero di Giovanni Paolo II, cambiano però gli accenti e le insistenze. Laddove il papa privilegia un tono fiducioso e un linguaggio dinamico, la CEI si preoccupa di non perdere ulteriore terreno. La retorica è diversa, ma non l'analisi né il fine perseguito.²² E tuttavia, nello spostamento di accento, ciò che va perduto è proprio la dimensione soggettiva dell'identità. Per Giovanni Paolo II tale dimensione è sempre presente, almeno in maniera implicita e anche se il suo compimento richiede necessariamente una apertura verso il trascendente.²³ Egli bada a non sovrapporre il significato personale e impersonale del termine identità e non parla allo stesso modo, poniamo, dell'identità dell'essere umano e dell'identità di una nazione, sebbene per primo assicuri molto spazio a entrambi questi usi.

Una volta entrato nel linguaggio dell'ufficialità ecclesiastica, però, un concetto stratificato e senza dubbio accattivante come quello di identità difficilmente può restare nei limiti di un utilizzo ristretto e predeterminato. Nei documenti della CEI in cui funziona come uno slogan, 'identità cristiana' sostituisce pari pari il meno allettante 'appartenenza cattolica', ma altre ricorrenze testimoniano di usi diversi, che restituiscono con una mano al concetto di identità ciò che gli era stato tolto con l'altra – assicurando così quelle condizioni di indeterminatezza per cui anche lo 'slogan' possa continuare a funzionare.

Sono di particolare interesse, in questo senso, le tracce di riflessione proposte del Comitato preparatorio nazionale del Convegno ecclesiale di Palermo, del 19 dicembre 1994. In esse si indica come un grande compito

²¹ *Enchiridion CEI* 6, § 1790, p. 986.

²² Non cambia, soprattutto, la convinzione che l'identità cristiana rappresenti una modalità sufficientemente condivisa di orientamento nello spazio etico dell'esistenza.

²³ «Le scienze umane e la filosofia sono di aiuto per interpretare la *centralità dell'uomo dentro la società* e per metterlo in grado di capir meglio se stesso, in quanto 'essere sociale'. Soltanto la fede, però, gli rivela pienamente la sua identità vera». *Centesimus annus* n. 54, in «AAS», 83 (1991), p. 859. Si noti che non si intende qui fede cristiana, ma fede religiosa come apertura al mistero di Dio. Allo stesso modo in *Veritatis splendor* si sostiene che «se non esiste una verità trascendente, obbedendo alla quale l'uomo acquista la sua piena identità, allora non esiste nessun principio sicuro che garantisca giusti rapporti tra gli uomini». *Veritatis splendor*, n. 99, in «AAS», 85 (1993), p. 1211.

che attende la Chiesa italiana lo «sforzo comune di *ripensare e ridisegnare* correttamente, alla luce del Vangelo della carità, *la propria identità e la propria presenza* in una società che sembra aver perso i punti di riferimento tradizionali». ²⁴ La formulazione è aperta, come si deve a un documento concepito come ipotesi di lavoro. Ma soprattutto lascia spazio a una concezione evolutiva e non statica dell'identità, che chiama in causa la responsabilità dei singoli credenti non solo come recettori passivi. Qui l'identità cristiana non chiede solo di essere difesa, ma ripensata e ridisegnata – azioni mai auspiccate nei documenti prodotti dal Consiglio permanente della CEI. Il testo inoltre si interroga circa i modi in cui si possano e debbano «raccordare, nella ricerca e nella proposta culturale ... le ragioni dell'identità e del dialogo», ²⁵ senza accontentarsi della mera giustapposizione tra l'una e l'altro più volte richiamata dal Card. Ruini. Nell'ottica di un approfondimento della relazione tra identità e dialogo si può segnalare anche la nota pastorale *Educare alla pace* (23 giugno 1998), della Commissione ecclesiale Giustizia e Pace, che invita al superamento dell'idea moderna di tolleranza, la quale «presuppone un soggetto umano individuale così sicuro di sé da poter 'portare' (o sop-portare) l'altro», per assumere invece la prospettiva «di una soggettività in relazione» in cui «l'altro diventa un elemento di costruzione dell'identità individuale, 'perché' diverso, in quanto la sua diversità apre e arricchisce». ²⁶

In tutt'altra direzione, una serie consistente di testi esorta invece alla salvaguardia di un'identità minacciata, che può essere quella della famiglia, ²⁷ del ministero sacerdotale ²⁸ ma anche l'identità nazionale italiana, ²⁹ delle diverse religioni ³⁰ e perfino, cosa che non manca di sorprendere,

²⁴ *Enchiridion CEI* 5, § 2396, p. 1203.

²⁵ *Enchiridion CEI* 5, § 2417, p. 1219.

²⁶ *Enchiridion CEI* 6, § 1232, p. 683.

²⁷ «Contro i pericoli dello sradicamento e della perdita di identità del nucleo familiare, la Chiesa si impegna perché la famiglia sia nelle condizioni necessarie per svolgere il proprio ruolo educativo». *Ero forestiero e mi avete ospitato*, Orientamenti pastorali per l'immigrazione della Commissione ecclesiale per le migrazioni, 4 ottobre 1993, *Enchiridion CEI* 5, § 2007, p. 960.

²⁸ Cfr. la nota della Commissione episcopale per il clero *Linee comuni per la vita dei nostri seminari* del 25 aprile 1999 (*Enchiridion CEI* 6, § 1920 e 1924, p. 1053) e, della medesima commissione, il documento *La formazione permanente dei presbiteri nelle nostre Chiese particolari* del 18 maggio 2000 (*Enchiridion CEI* 6, 2759, p. 1469 e § 2806, pp. 1494-95).

²⁹ Il comunicato dei lavori del Consiglio permanente CEI del 31 gennaio 1994 esorta alla triplice eredità di valori umani e cristiani della fede, della cultura e dell'unità, radici spesso dimenticate alle quali «i cristiani, e gli italiani tutti, ritornino con vigorosa convinzione – il ritornare alle radici è principio e forza del rinnovamento autentico – per salvaguardare e promuovere la loro identità e la loro missione storica di 'popolo italiano'» (*Enchiridion CEI* 5, § 2131, p. 1043). In termini simili, il documento della Commissione episcopale per i problemi sociali e il lavoro *Democrazia economica, sviluppo e bene comune* del 13 giugno 1994 fa appello alle varie componenti delle comunità cristiane affinché siano sollecitate nell'«azione, unita e coerente, dei cattolici sul piano politico, nella prospettiva della crescita dell'*etica della responsabilità* e del *ricupero della moralità sociale*, condizioni essenziali per rinsaldare l'identità nazionale e alimentare nel nostro Paese uno sviluppo economico globale» (*Enchiridion CEI* 5, § 2287, p. 1131).

³⁰ La nota pastorale *Di fronte ai nuovi movimenti religiosi e alle sette* del 30 maggio 1993 stigmatizza la «persistente tentazione sincretistica e gnostica» che attenterebbe alla «specificità identità delle diverse religioni» sulla base di «una salvezza che sgorga dal cuore dell'uomo» (*Enchiridion CEI* 5, § 1778, p. 828).

l'identità etnica.³¹ Nel mutare di questi molteplici contesti permane un'identità preoccupazione a resistere contro ciò che viene percepito come uno sradicamento e una perdita. Si difende l'identità di tutti e di ciascuno, a cominciare da Dio e dalla sua Chiesa,³² e poi l'identità di ogni specifica vocazione cristiana, dei singoli carismi e sacramenti, fino all'identità del pellegrinaggio³³ e dello sport.³⁴ Tutto ha una sua identità propria, ma questa sembra costantemente in pericolo. Una minaccia così diffusa e generalizzata non può derivare da una somma di circostanze sfavorevoli. Si avverte che, al fondo, essa corrisponde al venir meno dell'orizzonte della razionalità ontologica.

Ma davvero l'identità che ci si impegna a difendere non è altro che l'identità metafisica tra idea e realtà? Se fosse solo questo, insistervi tanto sarebbe molto meno stimolante. L'impressione è invece che, nell'insistenza talvolta quasi ossessiva dei documenti analizzati, una certa nostalgia metafisica – il rimpianto per un'epoca di riferimenti stabili in cui ogni cosa era come doveva essere – si combini con una disponibilità ad assumere un linguaggio e una prospettiva più largamente condivisi e comunicativi e in definitiva con uno sguardo sufficientemente concreto e realista (non dimentichiamo che la prospettiva da cui muovono tali documenti è pastorale) sui processi storici e sulle dinamiche soggettive. Questa combinazione dà luogo, talvolta anche all'interno di un medesimo documento, a utilizzi contrastanti e potenzialmente disfunzionali. Vediamo due esempi.

Il primo riguarda la nota pastorale *Di fronte ai nuovi movimenti religiosi e alle sette* del 30 maggio 1993, in cui il tema e il termine di identità ricorrono frequentemente. Fin dalla presentazione la nota insiste sulla sfida rappresentata delle sette, sfida che «può chiudere le persone nel settarismo o stemperarne l'identità nel relativismo».³⁵ La seconda parte dell'affermazione viene esplicitata nel paragrafo successivo:

³¹ Con una certa leggerezza, il documento *Istituzione di strutture pastorali a servizio di cattolici immigrati in Italia* del 14 febbraio 2003 si pone il problema del rapporto tra «identità etnica e integrazione ecclesiale» (*Enchiridion CEI 7*, § 812, p. 476) ed esorta alla «salvaguardia dei valori che caratterizzano l'identità della medesima etnia» (*Enchiridion CEI 7*, § 808, p. 474). Il concetto di identità etnica, che è sempre il frutto di una costruzione simbolica di tipo oppositivo, richiederebbe maggior cautela, o almeno qualche precisazione che manca del tutto nel documento in questione.

³² La nota pastorale del Consiglio permanente *Orientamenti per il risveglio della fede e il completamento dell'iniziazione cristiana in età adulta* dell'8 giugno 2003 richiama per tre volte alla «più vera e intima identità»: quella della Chiesa, che consiste nell'annuncio del Vangelo (*Enchiridion CEI 7*, § 956, p. 553 e § 997, p. 573), e di Dio, che consiste nella comunione trinitaria (*Enchiridion CEI 7*, § 995, p. 573).

³³ La difesa è duplice, dal momento che si deve tener conto della «identità antropologica del pellegrinaggio» ma anche «della identità specifica di ciascun pellegrinaggio». Nota pastorale *Il pellegrinaggio alle soglie del terzo millennio* della Commissione ecclesiale per la pastorale del tempo libero, turismo e sport del 29 giugno 1998 (*Enchiridion CEI 5*, § 1259, p. 701 e § 1301, p. 727).

³⁴ Nelle parole del sussidio pastorale *Progetto culturale e Pastorale del tempo libero, turismo e sport* del 25 marzo 1999 occorre riportare lo sport «alla sua identità propria» (*Enchiridion CEI 6*, § 1698, p. 937), come anche tener conto che «alla pastorale dello sport compete una propria identità teologico-pratica» (*Enchiridion CEI 6*, § 1711, p. 942).

³⁵ *Enchiridion CEI 5*, § 1761, p. 819.

«Il relativismo culturale si estende all'ambito religioso e induce alcuni a considerare tutte le religioni più o meno uguali. Non è difficile che, in questi casi, ci si rifugi in un teismo vago e generico, senza una precisa identità e, proprio per questo, assai pericoloso per la fede cristiana».³⁶

Resta l'altro corno del problema, la chiusura settaria. Anche questo viene ripreso e precisato nella nota, che evoca il pericolo di «subire la tentazione di rifugiarsi in gruppi che si presentano con una identità 'forte' ed esclusivista, in cui il credo religioso e l'appartenenza comunitaria diventano strumenti di protezione dallo smarrimento psicologico e dalla insignificanza sociale».³⁷ Le due minacce appaiono uguali e contrarie: da un lato un'identità incolore, dall'altro un'identità troppo marcata che soggioga l'individuo. La virtù naturalmente sta nel mezzo. Sia che relativizzino, sia che escludano, i movimenti settari in definitiva «si presentano ai cristiani come alternativi alla fede trasmessa loro dai padri o tali da alterarne natura e identità».³⁸ L'identità non adulterata, che non si lascia stingere né irrigidire, è quella che ci consegna la tradizione: la fede trasmessa dai padri. Ma non basta, perché tra le linee di azione pastorale richieste per far fronte al duplice pericolo, la nota segnala la necessità di «aiutare i fedeli a formarsi una personalità cristiana adulta e matura, per raggiungere una forte coscienza della loro identità di fede e dell'appartenenza ecclesiale».³⁹ La fedeltà alla tradizione da sola non è sufficiente. In essa si trova certamente l'identità genuina, ma di essa bisogna giungere ad avere una forte coscienza. Torna qui l'espressione già spesso rilevata di coscienza dell'identità, e assume una funzione precisa: al modello di una «identità 'forte'», quella inculcata dalle sette, si contrappone infatti il modello di una «forte coscienza» dell'identità, garantita dall'appartenenza ecclesiale. Pur stigmatizzando la rigidità e l'esclusivismo, non si vuol rinunciare a una concezione di identità ben definita, dotata di forza e chiarezza. L'identità 'forte' delle sette è virgolettata nel testo, per indicare che la sua forza è una forzatura, ma che anche l'identità cristiana possiede una sua forza, e precisamente la forza della coscienza con cui a lei ci si affida.

La logica interna della nota è chiara, ma l'impressione è che la scelta di servirsi del concetto chiave di identità per descrivere sia i rischi opposti del settarismo e di un teismo relativista, sia la risposta adeguata garantita dalla fede cristiana, non aiuti davvero a chiarire i termini del dibattere. Si tira il termine da una parte e dall'altra, lo si volge al negativo per eccesso e per difetto, e poi al positivo, senza però mai approfondire i processi della soggettività umana ivi implicati. Si dirà che non spetta a una nota pastorale dirimere questioni di tale complessità – ma nemmeno compiacersi di un termine imprecisato, e dunque buono per tutti gli usi. In queste condizioni non si capisce perché, ad esempio, solo il tipo di

³⁶ *Enchiridion CEI 5*, § 1762, p. 820.

³⁷ *Enchiridion CEI 5*, § 1763, p. 820.

³⁸ *Enchiridion CEI 5*, § 1768, pp. 822-823.

³⁹ *Enchiridion CEI 5*, § 1826, p. 853.

legame e di appartenenza delle sette debba funzionare come «protezione dallo smarrimento psicologico e dalla insignificanza sociale».

Il secondo esempio lo attingo alla nota *Linee comuni per la vita dei nostri seminari*, che tratta di varie problematiche relative al discernimento vocazionale e al percorso formativo dei seminari diocesani. Anche qui il termine di identità gioca un ruolo duplice. Viene utilizzato dapprima per descrivere certe forme di disagio o di patologia, manifestate dai candidati al sacerdozio, che devono essere individuate e trattate, quali l'ansia per «una avvertita minaccia alla propria identità personale»⁴⁰ o «comportamenti conservatori finalizzati alla assicurazione di una vacillante identità».⁴¹ Ritorna in seguito al momento di indicare l'accentuazione pedagogica decisiva cui deve attenersi ogni seminario, e cioè «una comune consapevolezza dell'identità del ministero presbiterale».⁴² Anche in questo caso le singole affermazioni sono chiare e convincenti, ma la loro congiunzione lascia qualche perplessità. L'impressione che se ne ricava è che, da parte del soggetto, in questo caso il seminarista, l'identità sia 'qualcosa' che assume rilievo solo quando pone un problema, mentre invece da parte dell'oggetto, in questo caso il ministero presbiterale, esista una forma in sé compiuta, detta appunto 'identità', che deve essere accolta e per questo caratterizzare tutto l'itinerario formativo. Naturalmente la lettura qui proposta tende a forzare non tanto i termini quanto soprattutto le intenzioni degli estensori della nota. Ma è bene ripetere che non è un processo alle intenzioni quello che si vuol fare, quanto la delucidazione di un linguaggio e di una retorica non sufficientemente elaborati e che si prestano di conseguenza, indipendentemente dall'ordine delle intenzioni, a essere focolai di ambiguità.

4. *L'identità e la fede*

L'analisi svolta mostra che i documenti CEI del periodo preso in esame tendono ad attribuire un ruolo decisivo all'istituzione ecclesiale quale sostegno e riferimento dell'identità cristiana, anche se tale ruolo rimane implicito e perfino coperto da una certa indeterminatezza linguistica. Ho individuato il nucleo di questa indeterminatezza nella mancata distinzione tra il livello personale e impersonale dell'identità, e tra un concetto ontologico e uno fenomenico-soggettivo dell'identità. A queste indecisioni concettuali si sovrappone una tendenza a sostituire il registro della 'promozione' di una identità cristiana con il registro della 'difesa' di una identità cristiana minacciata. Tale identità non è più, come per Giovanni Paolo II, qualcosa che si costruisce, che si fa vivendo, sia pure in una netta contrapposizione

⁴⁰ *Enchiridion CEI* 6, § 1838, p. 1018.

⁴¹ *Enchiridion CEI* 6, § 1848, p. 1022.

⁴² *Enchiridion CEI* 6, § 1920, p. 1053.

al mondo, ma qualcosa che c'è e che dovrebbe essere immediatamente riconoscibile ma che al tempo stesso viene aggredita, viene guastata, esigendo da tutti i cattolici una sorta di vigilanza conservativa.

L'impressione generata dall'analisi dei testi è che per questa via si venga un po' alla volta a costituire una espressione *passepourtout*, funzionale a una certa strategia comunicativa proprio sulla base di ciò che resta indeterminato e che si ritiene da tutti condiviso. Si è visto, ad esempio, come dicendo identità 'cristiana' si intenda in realtà identità 'cattolica', e che, secondo il parere degli esperti di ecumenismo, l'insistenza su una identità intesa come identificazione confessionale è in realtà una delle cause della attuale prolungata stagnazione del dialogo ecumenico.⁴³

L'indeterminatezza alimentata dagli usi linguistici qui analizzati tende a far emergere una figura dell'identità come forma definita e strutturata di servizio nella Chiesa, lasciando sullo sfondo il senso della propria individualità segnata dalla decisione personale di credere. In questo modo l'assillo per l'identità cristiana finisce per proiettare un cono d'ombra sul tema complementare della fede cristiana. Tanto il tema dell'identità è nuovo, tanto quello della fede è presente da sempre nel linguaggio e nei documenti della Chiesa. Eppure si registrano al suo riguardo enormi fatiche, specie per quanto attiene l'esplicitazione della dimensione antropologica della fede. Sono fatiche di cui deve farsi carico anzitutto la teologia, ma indubbiamente i segnali e gli accenti che si possono cogliere nell'ufficialità del discorso ecclesiastico hanno un peso molto rilevante nell'orientare la discussione e le preoccupazioni all'interno della Chiesa.

In questo senso mette conto rilevare, in molti documenti e dichiarazioni della CEI, un certo sganciamento del tema dell'identità dal tema della fede. Il nesso tra le due ovviamente non viene mai negato, ma tende a divenire implicito, scontato. La mia ipotesi è che l'enfasi sul tema dell'identità cristiana funzioni in maniera inconscia come una assicurazione rispetto alla estrema problematicità che si registra attorno al tema della fede, sia a riguardo della sua articolazione teologica che della sua comprensione più ampia e diffusa. A fronte della sfida che rappresenta per la teologia e la Chiesa intera il ripensare la fede onorandone al tempo stesso la verità, la storicità e la soggettività (dunque anche la contingenza e la fragilità), il riconoscimento apparentemente pacifico che riscuote il tema di una identità cristiana quale patrimonio stabile, duraturo, che quasi precede nella sua evidenza l'adesione personale della fede, può apparire un buon elemento di salvaguardia del dato cristiano, di tenuta dell'esperienza cristiana nella società secolare. Esso offre in ogni caso buoni motivi per reclamare una presenza forte delle istituzioni cattoliche indipendentemente dalla qualità dell'esperienza di fede che si riscontra tra la massa degli individui. A fronte di una fede cristiana debole, che condivide le ansie e i dubbi contempo-

⁴³ Cfr. T. VETRALI, *Dalla crisi della missione all'equivoco dell'identità. Una formazione ecumenica per la vita cristiana*, in «Studi ecumenici», 26 (2008), 4, pp. 459-474.

ranei, che fatica a esibire le proprie motivazioni nello spazio pubblico, cioè con parole e ragionamenti che non nascondano le condizioni della loro produzione di significati, si pone così una identità cristiana solida, distintiva e perciò esclusiva, che riconosce immediatamente il valore della propria storia culturale, che sa leggere le forme, le immagini, i simboli della vicenda cristiana e continua a nutrirsi in modo sostanzialmente a-problematico anche laddove la fede fa difetto. Assumendo quest'ottica, l'identità cristiana può e deve essere riconosciuta, paradossalmente, quali che siano i destini della fede, in modo che questa, seppur infragilita, possa continuare ad alimentare una certa visione della vita e alcuni fondamentali valori etici.⁴⁴

Ora il rischio insito in questa raffigurazione non è tanto la sua natura illusoria, proiettiva, quanto proprio la separazione arbitraria che essa implica tra fede e identità, come se i destini dell'una avessero un'incidenza tutto sommato relativa sull'altra, o addirittura come se la decadenza dell'una producesse inspiegabilmente la fortuna dell'altra. Non a caso, secondo la sociologa Danièle Hervieu-Léger, la chiave interpretativa della religiosità odierna in Europa, abitualmente riassunta nella formula «credere senza appartenere», potrebbe essere agevolmente rovesciata nel suo opposto – «appartenere senza credere»⁴⁵ – senza per questo divenire meno significativa. Ma in questo modo davvero è impossibile capire ancora di cosa si parli, quando si parla di identità cristiana. Il monito lanciato da P. Ernesto Balducci oltre 35 anni or sono suona quanto mai attuale, e drammatico: «o noi ci decidiamo a un ripensamento radicale della nostra vita cristiana ... alla luce della fede, o le identità, a cui ci aggrappiamo come naufraghi a una tavola, andranno pian piano a fondo».⁴⁶ Intanto, nell'attesa di quei ripensamenti radicali che possono nascere solo dal cuore, un uso più parsimonioso del tema dell'identità, più consapevole delle molteplici implicazioni non solo filosofiche⁴⁷ ma anche psicologiche,⁴⁸ è quanto mai auspicabile, anzitutto nei documenti ecclesiastici. Non fosse altro per non offrire il fianco a quanti, tra gli scienziati sociali, hanno ottimi motivi di credere che l'identità sia «l'ultima risorsa che rimane quando c'è penuria di strumenti per immaginare un futuro diverso».⁴⁹

⁴⁴ In questo modo non solo non sembra esserci alternativa a un'etica di tipo prescrittivo, ma la prescrizione si vorrebbe estesa anche a coloro che non ne condividono i presupposti.

⁴⁵ D. HERVIEU-LÉGER, *Religione e memoria*, trad. it., Bologna 1996; e con G. DAVIE: *Les identités religieuses en Europe*, Paris 1996.

⁴⁶ E. BALDUCCI, *La fede della fede. Meditazioni sulla nuova identità cristiana*, Assisi 1975, p. 7.

⁴⁷ Si pensi, solo per fare un esempio, all'avvedutezza di cui hanno dato prova pensatori quali Paul Ricœur o Charles Taylor nell'affrontare il tema. Cfr. P. RICŒUR, *Sé come altro*, trad. it., Milano 1993; C. TAYLOR, *Radici dell'io: la costruzione dell'identità moderna*, trad. it., Milano 1993.

⁴⁸ Spetta alla psicologia della religione studiare come si forma, si afferma, si deforma o si smarrisce l'identità religiosa degli individui in riferimento a una religione data, secondo processi analoghi a quelli della formazione dell'identità psicologica personale. Il riferimento classico è A. VERGOTE, *Religione, fede, incredulità. Studi psicologico*, trad. it., Milano 1985; si veda anche T. DE SAUSSURE, *Il processo di identificazione di sé*, in «Concilium», 24 (1988), 2, pp. 17-35.

⁴⁹ F. REMOTTI, *L'ossessione identitaria*, Roma - Bari 2010, p. XXV.