

## LA FEDE CRISTIANA DI FRONTE ALLE SFIDE DELLA CULTURA CONTEMPORANEA

## THE CHRISTIAN FAITH TOWARDS THE CHALLENGES OF CONTEMPORARY CULTURE\*

PE. LUIS ROMERA \*\*

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE DA SANTA CRUZ, ROMA

**Abstract:** La cultura contemporanea è di solito denominata post-moderna. Essa si colloca nei confronti della modernità in un modo dialettico, assumendo l'ispirazione moderna ma criticandone alcune delle sue pretese. Il risultato è un contesto con luci e ombre in cui emergono importanti sfide, tra cui: il ricupero di una ragione non unilaterale e il superamento dei riduzionismi sociali e antropologici provocati dalla secolarizzazione. Se l'emarginazione della religione e l'indifferentismo religioso – fenomeni propri del processo di secolarizzazione – provocano un vuoto nell'uomo, una sensibilità religiosa di carattere funzionale e individualista si rivela insufficiente in termini antropologici e religiosi. Di fronte a queste sfide, la fede cristiana si pone come istanza che permette l'apertura alla verità (credo ut intelligam) e offre la salvezza all'uomo nel ricondurlo all'amore di Dio.

**Parole chiavi:** Postmodernità; secolarizzazione; fede cristiana; crisi della ragione; riduzionismi antropologici.

**Abstract:** The contemporary culture we live in is usually called “post-modern”. Its relationship with modernity is dialectic in the sense that our culture accepts the basic

---

\* Artigo recebido em 06/11/2012 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 22/11/2012.

\*\* Riprendo alcune riflessioni svolte in Italia, per articularle tra di loro e presentarle in Brasile. Mi sento onorato di poter pubblicarle nella prestigiosa rivista Synesis per contribuire, se pur modestamente, al dibattito culturale latinoamericano. Ringrazio in modo particolare d. Anderson Alves per la preparazione della versione portoghese e gli interessanti suggerimenti che mi ha fatto nella elaborazione finale del testo. Mons. Luis Romera Oñate è nato il 15/09/1962 a Barcellona è sacerdote, rettore della Pontificia Università della Santa Croce di Roma, Professore Ordinario di Metafisica e membro ordinario della Pontificia Accademia Sancti Thomae Aquinatis. È laureato in Filosofia, Teologia e Scienze Geologiche. Ha conseguito un dottorato in filosofia presso l'Università di Navarra. Altre informazioni: : <http://didattica.pusc.it/course/view.php?id=116>

inspiration of modernity but criticizes some of its presuppositions. Hence originate a mixture of light and shadow, and important challenges, as for instance: recovering a concept of reason that is not one-dimensional, and overcoming social and anthropological reductionisms produced by secularization. The marginalization of religion and religious indifference are typical phenomena of the process of secularization. They create a vacuum in the human person that a merely functional and individualistic religious feeling cannot address sufficiently in an anthropological and religious sense. Facing these challenges the Christian faith is an important element that opens human reason to the truth and offers salvation to man by guiding him to the love of God.

**Keywords:** Post-modernity; secularization; Christian faith; reason's crises; anthropological reductionism.

## Introduzione

Diversi sono gli argomenti di notevole portata che ultimamente hanno interessato il dibattito culturale, politico, sociale in generale: il carattere laico dello stato e il suo rapporto con i valori cristiani; la configurazione e il futuro di una società pluriculturale e dell'informazione; il rapporto tra scienza e tecnica, ed etica, ecc. Discussioni, talvolta aspre, intorno ai temi accennati hanno riempito le pagine di pubblicazioni specializzate o di larga diffusione. All'interno dei suddetti dibattiti si cela una questione, talvolta non riconosciuta, che ogni tanto riemerge con tutta la sua urgenza: la questione circa l'istanza che dovrebbe permetterci di dirimere tali controversie e, quanto meno, di orientarci in esse. Questa istanza è stata identificata nella ragione, appellandosi sia all'*humus* classica della cultura occidentale sia al ruolo storico svolto dall'illuminismo. Tuttavia, in talune impostazioni che si presentano come promotrici della ragione soggiace un concetto di intelligenza che corrisponde a una comprensione della stessa contraddistinta da due note: da una parte, la ragione viene intesa in termini antitetici con il cristianesimo, presupponendo un antagonismo tra la fede, quale atteggiamento religioso di un gruppo di individui, e una "ragione in sé", denominata laica in virtù della sua differenza – se non addirittura della sua divergenza – dalle credenze religiose. D'altra parte, e spesso in stretto rapporto con quanto detto, si ritiene che il pluralismo democratico escluda una ragione in grado di raggiungere e proporre una verità sull'uomo in

senso stretto: il relativismo intellettuale e dei valori è visto come presupposto della società libera. In questo modo, si assume un impianto che contiene una specifica precomprensione dell'identità e della portata della ragione umana.

La concezione moderna e post-moderna della ragione ha condotto a un secondo fenomeno culturale, sul quale occorre soffermarsi. Mi riferisco al processo di secolarizzazione che ha caratterizzato la società occidentale di radici cristiane. Non di rado il secolarismo è stato giustificato e promosso in quanto presupposto per una società democratica. È evidente che la pretesa di imporre convinzioni a qualcuno, siano religiose o di altra indole, è antiumana. Tuttavia, non dovremmo dimenticare che sono state messe in evidenza anche le insufficienze in cui incorre una ragione che, nell'attuale momento storico, discrimina i contributi provenienti dal cristianesimo. A questo riguardo, segnalava Habermas in un discorso pronunciato il 14 ottobre 2001 con il titolo *Fede e sapere*: «Quando si limitano a liquidare le vecchie credenze, i linguaggi secolarizzati lasciano dietro di sé una scia di irritazioni. Con il trasformarsi dei peccati in colpa, e della violazione dei comandamenti divini in trasgressione di leggi umane, qualcosa è andato certamente perduto. Al desiderio di essere perdonati si collega ancora il desiderio non sentimentale di cancellare il dolore inflitto a terzi. Ancora di più ci turba l'irreversibilità della sofferenza passata: quel torto agli innocenti maltrattati, umiliati e uccisi che eccede ogni misura possibile di risarcimento. La speranza perduta nella resurrezione lascia dietro a sé un vuoto evidente»<sup>1</sup>. Testo assai significativo su cui dovremo tornare.

I due fenomeni culturali accennati – la concezione della ragione e la secolarizzazione – hanno contraddistinto l'evoluzione dell'occidente negli ultimi secoli, generando un'antropologia peculiare. Tuttavia, essi non si limitano a un'area geografica ben circoscritta (la sezione nord-atlantica del mondo). Al contrario, le loro dinamiche si allargano e interessano progressivamente settori significativi del mondo latinoamericano, il che giustifica il nostro interesse in queste sedi. Per confrontarci con argomenti di tale spessore, si richiede in primo luogo di riconsiderare la questione dell'identità della ragione umana e della sua portata (tematica in cui emerge di per sé il problema dei rapporti tra intelligenza e verità, e tra fede e ragione, sia per l'individuo che per la società), per poi soffermarsi ad analizzare il rapporto tra modernizzazione e secolarismo. Su questi punti è tornato Benedetto XVI in diversi discorsi. Nello spazio ristretto di cui disponiamo, ci limiteremo ad abbozzare un paio di riflessioni, motivate da tali allocuzioni.

---

<sup>1</sup> J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, Einaudi, Torino 2002, p. 108.

## I. Postmodernità, ragione e fede

### 1. La dialettica moderno-postmoderno

Uno dei pilastri su cui si è edificata la cultura occidentale lungo la sua storia plurisecolare, nonostante le disavventure che l'hanno segnata e i suoi momenti di oscurità, consiste nella consapevolezza del carattere razionale dell'essere umano. Il *logos* si erge nella Grecia classica quale istanza rettrice dell'uomo: la facoltà che gli consente di emergere dallo stato inumano di barbarie, dove il primato apparteneva alle dimensioni istintive o meramente passionali. La ragione permette di elaborare concetti come quello di "giustizia", con l'insieme di nozioni che lo accompagnano in quanto presupposti o implicazioni del medesimo concetto: dignità della persona, libertà, uguaglianza, onestà, ecc. I parametri che devono presiedere il modo di impostare l'esistenza e di condursi in essa, sia nella sfera privata che nel foro pubblico, radicano nella razionalità. L'uomo è tale se, in primo luogo, agisce secondo ragione e non in forza di altre istanze. Con ciò non si ha l'intenzione di sminuire la dimensione affettiva, ad esempio, ma – al contrario – proteggerla in quanto affettività *umana* e permetterle il suo incremento. La virtù poggia precisamente sulla traduzione operativa del discernimento compiuto dall'intelligenza circa ciò che è autenticamente umano nei diversi ambiti dell'esistenza, dato che l'esperienza testimonia che ci sono reazioni emozionali che devono essere promosse (come la compassione) e altre che esigono di essere corrette o addirittura represse (come gli scatti di ira).

Il riferimento al razionale o ragionevole ha presieduto i momenti di genuino progresso storico, mentre le fasi in cui prevaleva la legge degli interessi personali o di clan, oppure il desiderio di imporre la propria volontà o di dare sfogo all'istintivo, hanno generato situazioni inumane. Da quanto accennato si evince la rilevanza, già percepita dai classici, dell'esame riflessivo dell'intelligenza, delle sue qualità e della sua portata.

L'importanza di soffermarsi a considerare la ragione risponde a un motivo non accidentale. Con frequenza, un discorso come il nostro suscita reazioni di sospetto, dal momento che la ragione astratta (con le sue pretese di linearità e precisione) si contrappone all'esistenza, con la sua concrezione e complessità, con l'amalgama delle sue differenti sfere, con le sue tensioni e ambiguità, in ultima analisi, così lontana dalla nitidezza degli schemi logici. E ciò a "ragione", occorrerebbe aggiungere. Tuttavia, l'antitesi tra ragione e vita deriva da una visione restrittiva dell'intelligenza. Questa non si limita – nella sua dimensione teoretica – alla sua modalità scientifica, metodica o astratta; né a ragione funzionale, nell'ambito della

prassi. L'intelligenza dell'uomo è molto più ricca. Possiede una varietà di modi di esercizio, di ambiti in cui si applica, di contenuti e logiche di discorso, che sfuggono alle pretese di uniformarla secondo uno dei suoi modi di operare. L'intelligenza umana si esercita di fronte alle scelte e decisioni che dobbiamo prendere, senza restringersi alla razionalità strumentale che si limita a identificare le strategie più efficienti per raggiungere uno scopo predeterminato. Al contrario, l'intelligenza si confronta anche con la questione della legittimità e dell'opportunità di determinati fini, e con la considerazione dei differenti fattori implicati in una data situazione, senza ridursi a una visione unilaterale, utilitaristica o meramente quantitativa dell'azione e del suo risultato.

Il rispetto della versatilità dell'intelligenza garantisce il suo rigore; l'opposto, la pretesa di egemonia da parte di una delle sue metodologie o la rivendicazione di esclusività da parte di un tipo particolare di discorso o di contenuti, comporta l'ingerenza illegittima di uno dei suoi modi di esercizio in un ambito che non gli compete. Il riduzionismo, in cui si incorre in tali casi, impoverisce la capacità dell'intelligenza e genera una cultura e un individuo unilaterali. Tuttavia, la pluralità di atti intellettuali e di contenuti espone, a sua volta, al rischio di suscitare una molteplicità di conoscenze meramente giustapposte, il che darebbe luogo a un uomo interiormente scisso. L'importanza di confrontarsi con il tema della ragione mostra, quindi, il bisogno di un sapere in grado di connettere, articolare, gerarchizzare, interpretare, giudicare, fondare, orientare le diverse conoscenze.

In quale stato si trova, oggi, la ragione?

L'attuale contesto storico è stato designato con l'espressione "postmodernità". Nonostante possieda uno sfondo comune, la postmodernità raggruppa un insieme di correnti culturali e sociali di carattere non omogeneo, che in alcuni casi giungono ad essere perfino divergenti. Ad ogni modo, con tale vocabolo si vuole alludere a un quadro culturale, concepito in termini dialettici con riferimento alla modernità.

La modernità risponde alla coscienza esplicita, che l'uomo consolida spinto dall'umanesimo rinascimentale, della differenza essenziale dell'essere umano nei confronti della natura col suo determinismo cieco, in quanto l'essere umano è un essere dotato di ragione e di libertà, ossia, un soggetto autonomo, non riducibile a mero oggetto sottomesso alle leggi naturali. Tale consapevolezza condusse l'uomo a collocare se stesso al centro della sua attenzione. L'umanesimo moderno, tuttavia, si indirizza secondo un preciso orientamento, vale a dire secondo un progetto di emancipazione, con il proposito di raggiungere un'autosufficienza sia per quanto riguarda la conoscenza, sia per quanto concerne l'esercizio

della libertà, come ha illustrato Heidegger nella sua analisi *Il nichilismo europeo*<sup>2</sup>. Kant indicava in tale autonomia la “maturità” dell’umanità, nella sua nota dissertazione sull’illuminismo, *Was ist Aufklärung?*, del 30 settembre 1784. La soggettività moderna aspira ad afferrare la verità tramite la sua ragione e a realizzarsi nell’esistenza e nella storia in un modo compiuto con la propria libertà. Da qui il sorgere del razionalismo e dell’illuminismo nel solco della modernità, così come l’idea del progresso storico dell’umanità in virtù di se stessa, fenomeni che rinsaldano la base teorica e vitale del secolarismo, come dopo vedremo.

La ragione moderna si sviluppa secondo due importanti linee: come ragione scientifica, grazie alla metodologia che articola l’esperienza empirica con la matematica, e come ragione filosofica. Quest’ultima si costituisce come ragione critica, che definisce in sé e a partire da sé i parametri dei suoi criteri. La ragione illuminista consiste in una ragione auto-referenziale, perché situa in se stessa il principio da dove procede per raggiungere la verità (il *cogito* di Cartesio, l’autocoscienza di Hegel) o quanto si potrebbe assumere razionalmente (secondo il trascendentale kantiano). Nel contempo, essa considera se stessa come ragione assoluta (*absoluta*, sciolta, indipendente), in quanto in grado di afferrare la “verità” da sé, prescindendo da altre istanze (la tradizione o la fede). È chiaro, da una parte, che il progetto moderno portò a una serie di conquiste sociali e individuali di indubbio valore. Ciò nonostante, d’altra parte, la pretesa di raggiungere la verità in un modo assoluto grazie alla sola ragione condusse anche verso le ideologie, uno degli epigoni della modernità.

Nell’origine della postmodernità si scorge una reazione critica di fronte alle ideologie e alla loro traduzione sociale e politica. Le ideologie ritenevano di aver raggiunto una comprensione esaustiva dell’uomo e della società, quando in realtà consistevano in visioni unilaterali e, per questo, squilibrate, in cui si enfatizzava una dimensione dell’uomo e del dinamismo della realtà a detrimento delle restanti. L’applicazione sociale e politica di esse conteneva un germe di atteggiamenti oppressivi, nella misura in cui una visione riduttiva non è in grado di cogliere la ricchezza del reale e finisce per indurre il desiderio di uniformare le differenze. La postmodernità avanza la pretesa di compiere una purificazione degli ideali moderni, perciò riprende la difesa della dignità dell’uomo, dei suoi diritti inalienabili, della promozione della libertà (dinnanzi alle atrocità di cui l’umanità è stata testimone durante il XX secolo), dello sviluppo della scienza in beneficio dell’essere umano, evitando le derive ideologiche. In questo senso, nel secolo appena concluso si è verificato lo smascheramento dell’utopia moderna del progresso indefinito grazie alla ragione assoluta e disincarnata, e si è

<sup>2</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, pp. 652 ss.

tornato a prendere coscienza della finitezza insuperabile dell'uomo, della sua fragilità fisica e morale, giungendosi a postulare, in casi estremi, la mancanza di senso per l'esistenza.

Benedetto XVI descrive l'atteggiamento cristiano di fronte al contesto storico ora tratteggiato: «I discepoli di Cristo riconoscono pertanto e accolgono volentieri gli autentici valori della cultura del nostro tempo, come la conoscenza scientifica e lo sviluppo tecnologico, i diritti dell'uomo, la libertà religiosa, la democrazia. Non ignorano e non sottovalutano però quella pericolosa fragilità della natura umana che è una minaccia per il cammino dell'uomo in ogni contesto storico; in particolare, non trascurano le tensioni interiori e le contraddizioni della nostra epoca»<sup>3</sup>.

Importanti correnti della postmodernità si caratterizzano per due note, in cui si iscrive l'indole dialettica della loro posizione nei confronti del progetto moderno: da una parte, assumono l'impostazione moderna di un essere umano che anela alla sua emancipazione da istanze estrinseche, continuando il processo della secolarizzazione; dall'altra, diventano consapevoli della storicità della coscienza. Se la ragione moderna si riteneva capace di raggiungere da se stessa la "verità in sé", la ragione postmoderna è cosciente di trovarsi situata in un contesto culturale e linguistico, dotato di un proprio orizzonte di significati. Il superamento dell'ingenuità di una ragione assoluta ha condotto al relativismo storico, presupponendo che le comprensioni intellettuali si riducono a interpretazioni, più o meno innovatrici, del bagaglio semantico del contesto linguistico – culturale e storico – all'interno del quale la ragione opera. L'unica modalità di ragione con portata universale sarebbe la ragione scientifica, in virtù della sua peculiare metodologia: esperienza empirica e matematica.

Concretamente, la postmodernità, seguendo l'interpretazione heideggeriana, equipara "metafisica" con "imposizione", senza distinguere tra "visione metafisica" e "ideologia coercitiva". Tale equiparazione comporta un insieme di effetti che constatiamo quotidianamente, forse senza essere esplicitamente consapevoli della loro origine, e che derivano dal rifiuto di una verità in sé o di un bene che si erge al di sopra delle congiunture e convenzioni storiche.

## 2. Elementi della cultura contemporanea

La cultura contemporanea possiede un'acuta coscienza del valore della libertà. Agire secondo convinzioni e in virtù di decisioni personali, anziché lasciarsi condurre da istanze

---

<sup>3</sup> BENEDETTO XVI, discorso del 19.10.2006.

diverse da se stessi, è a ragione considerato un'esigenza della dignità dell'uomo, in cui questi si esprime, grazie alla quale può crescere come uomo e in funzione della quale si deve organizzare la società. Ciò nonostante, nella concezione postmoderna della libertà si constata un'oscillazione, dato che la critica alle ideologie – che si estende fino ad includere la metafisica –, conduce a contrapporre la verità alla libertà. Una libertà che emargina la questione della “verità della libertà” si ritrova scoperta di fronte al pericolo di estraniare se stessa nel suo esercizio, come accade, ricorrendo a un esempio estremo, quando qualcuno, in pro della sua libertà, diventa violento. La violenza, detto socraticamente, danneggia chi la subisce, ma anzitutto aliena chi la compie; e la violenza, è bene non dimenticarlo, non si limita all'aggressione: la mancanza di solidarietà, per limitarci a un esempio, nelle sue numerose modalità, racchiude violenza, nonostante i tentativi di giustificarsi appellandosi a ragioni di diversa indole.

Parallelamente alle oscillazioni della libertà, su cui torneremo tra un momento, si percepiscono fluttuazioni nella concezione postmoderna della costituzione relazionale dell'uomo. Se, da un lato, si avverte il desiderio di superare il solipsismo moderno, con una coscienza sociale più desta che si manifesta in gesti concreti di solidarietà, si constata, dall'altro, sia un individualismo crescente sia la difficoltà ad impegnarsi in prima persona e in una forma stabile, non circoscritta a periodi o ad aspetti determinati.

I fenomeni cui abbiamo accennato sono, a mio parere, intrinsecamente collegati con una delle conseguenze dell'equivalenza tra metafisica e ideologia. L'equiparazione di entrambe, e la conseguente critica, è stata compiuta in un momento in cui lo sviluppo delle scienze empirico-matematiche e le loro applicazioni tecniche hanno prodotto risultati inimmaginabili fino a pochi decenni fa. Un effetto che ne deriva consiste nell'elevazione della ragione che si esercita secondo i parametri delle scienze sperimentali e matematiche a paradigma esclusivo della razionalità che legittimamente può rivendicare pretese di universalità, incorrendo in questo modo in un riduzionismo, nella misura in cui altre forme di razionalità di notevole rilevanza nella vita (come l'etica o una comprensione complessiva dell'esistenza) si ritengono appartenenti alla sfera del “relativo a...”. Infatti, questi altri modi di esercizio intellettuale, o si tenta di ricondurli all'epistemologia indicata (come quando l'etica si imposta secondo la prospettiva delle conseguenze misurabili o dell'utilità dell'azione), o si presuppone che i loro contenuti si riducano a interpretazioni della realtà di natura storica o relative a una cultura, a un gruppo sociale o a scelte personali. In questo caso, ciò che sarebbe prettamente razionale e collettivo consiste nella determinazione delle procedure per assicurare il dialogo democratico

in un regime di pace; i contenuti di valore etico vengono invece relegati all'ambito del privato e del relativo. In tale situazione, non è strano che si giunga a postulare l'assunzione del relativismo come condizione di possibilità per la democrazia.

L'analisi di Benedetto XVI compendia quanto abbiamo segnalato: «La cultura che predomina in Occidente e che vorrebbe porsi come universale e autosufficiente, generando un nuovo costume di vita» conduce a «una nuova ondata di illuminismo e di laicismo, per la quale sarebbe razionalmente valido soltanto ciò che è sperimentabile e calcolabile»<sup>4</sup>. Le conseguenze sono evidenti: «Allora gli interrogativi propriamente umani, cioè quelli del “da dove” e del “verso dove”, gli interrogativi della religione e dell'*ethos*, non possono trovare posto nello spazio della comune ragione descritta dalla “scienza” intesa in questo modo e devono essere spostati nell'ambito del soggettivo. Il soggetto decide, in base alle sue esperienze, che cosa gli appare religiosamente sostenibile, e la “coscienza” soggettiva diventa in definitiva l'unica istanza etica»<sup>5</sup>.

In sintesi, ci troviamo in un contesto in cui si sviluppano le scienze, la cui metodologia le circoscrive a un ambito o settore della realtà, mentre si abbandonano le elaborazioni intellettuali incamminate a una comprensione integrale dell'uomo e di quanto ci circonda. Detto in altri termini, l'auge delle *scienze* settoriali è parallelo allo svanire della *sapienza* che, secondo Aristotele, consiste nel modo di razionalità che interroga e indaga la dimensione radicale della realtà: dimensione presupposta nei restanti usi della ragione e grazie alla quale l'uomo raggiunge intellezioni di carattere integrale e non settoriale, come invece accade nelle scienze. In corrispondenza con la graduale scomparsa della sapienza, si perde la prudenza o *saggezza*, che consiste nel modo di razionalità a cui compete confrontarsi con le azioni e con le decisioni della libertà secondo una considerazione complessiva delle stesse, che tiene conto della totalità delle loro dimensioni e le valuta in funzione dell'unità della persona.

Il dinamismo culturale che si origina favorisce l'affievolirsi progressivo della comprensione dell'identità dell'uomo, fino al punto di diventare problematico concepire l'uomo in termini di identità o di essenza, come asserì Sartre nella sua nota conferenza *L'existentialisme est un humanisme*<sup>6</sup>. La crisi del concetto di identità o di natura umana, con tutte le precisazioni che occorrono, presuppone l'assenza di un'intelligibilità intrinseca nel nucleo costitutivo dell'uomo in quanto uomo, con la sua libertà, che sia sorgente di criteri normativi.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> BENEDETTO XVI, discorso del 12.09.2006

<sup>6</sup> Cfr. J.P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Saint-Armand 2004.

In non poche occasioni si critica il concetto di identità con lo scopo di difendere il pluralismo, perché l'identità è considerata fonte di atteggiamenti repressivi. È palese che ci sono modi di concepire l'identità che possono fomentare atteggiamenti coercitivi. Tuttavia, di per sé, la mancanza di identità, lungi dal promuovere le differenze, le svaluta o snatura, poiché le differenze sono significative quando lo sono in riferimento all'identità: senza identità, le differenze perdono categoria. Quale consistenza hanno le differenze senza identità? Quale rilevanza possiede la differenza tra un'azione e un'altra, tra un atteggiamento e un altro, tra una cultura e un'altra, se non esiste un'identità a cui far riferimento? La mancanza di identità omogeneizza le differenze e sottrae loro il riferimento a una normatività alla luce della quale valutarle. Senza identità e teleologia, potremmo affermare con Sartre, la libertà si ritrova sprovvista di criteri di orientamento, tutto è in-differente. La conclusione è indicata da Benedetto XVI: «Sul piano della prassi, la libertà individuale viene eretta a valore fondamentale al quale tutti gli altri dovrebbero sottostare»<sup>7</sup>. Il normativo si limiterebbe al formale, ossia, alle procedure che garantiscono il dialogo, ma non riguarderebbe i contenuti. Orbene, la carenza di un'etica con contenuti che corrispondono all'identità dell'uomo ci pone di fronte a un problema irrisolvibile: come distinguere un'azione che è autenticamente promotrice di libertà da un'altra che la degrada? Giacché, purtroppo, la storia continua a presentarci esempi di atteggiamenti che alienano l'uomo, benché siano assunti nell'uso del libero arbitrio e mossi dal desiderio dell'autoaffermazione.

### 3. Rischi della cultura postmoderna

I limiti inerenti all'impostazione postmoderna che abbiamo delineato, la quale – senza essere l'unica, poiché le correnti attuali sono eterogenee – gode di un'importante diffusione, espongono a una serie di rischi. Vorrei richiamare la nostra attenzione su quattro di essi.

In primo luogo, la presunzione dell'assenza di identità e, di conseguenza, di intelligibilità intrinseca porta a concludere che il senso delle azioni, degli atteggiamenti, delle istituzioni, ecc., è alla fin fine estrinseco. La convinzione che il senso proviene da un'istanza estrinseca si ripercuote nell'atteggiamento di base di fronte a se stessi e alla realtà, che si configura come *positivismo* scientifico, giuridico, ecc., e come *volontarismo*. Infatti, senza identità e intelligibilità intrinseca, il senso deriva dalla volontà personale per quanto concerne la vita privata, e dalla volontà collettiva o di consenso in questioni giuridiche, sociali, ecc. Orbene, è difficile che il

---

<sup>7</sup> BENEDETTO XVI, discorso del 19.10.2006.

positivismo e il volontarismo scongiurino il sospetto che dietro la determinazione dei significati e dei valori si nasconda un interesse egocentrico.

Il volontarismo, oltre a esprimersi come fiducia utopica nelle proprie forze per la realizzazione personale, induce frequentemente una concezione della libertà come autoaffermazione e un'impostazione ludica dell'esistenza, secondo la quale la libertà si vive come gioco, dove le regole restano alla mercè dei gusti e ciò che si cerca consiste nell'affermazione di sé, con una creatività senza frontiere. Come alternativa alla prospettiva ludica, si presenta l'utilitarismo: una cultura del proprio beneficio e dell'efficienza. «Nella medesima linea, l'etica viene ricondotta entro i confini del relativismo e dell'utilitarismo, con l'esclusione di ogni principio morale che sia valido e vincolante per se stesso», puntualizza Benedetto XVI<sup>8</sup>.

In un contesto in cui prevale il positivismo, sorgono altri due fenomeni culturali: da un lato, la difficoltà ad argomentare, giacché si presuppone una mancanza di intelligibilità e la ragione si nutre di interessi personali o di un'affettività confinata al vissuto immediato; da qui la frequenza ad appellarsi a istanze emotive per giustificare le convinzioni e il ricorrere ad argomenti *ad hominem* per controbattere chi la pensa diversamente. Da un altro lato, la difficoltà a sviluppare un ragionevole spirito critico dinnanzi al "politicamente corretto" definito da istanze con potere e con influsso sulla società. In entrambi i casi, siamo partiti con il desiderio di promuovere la libertà, per finire entro una cornice che la minaccia.

In secondo luogo, la perdita di una visione sapienziale dell'uomo comporta la sparizione di un orizzonte definitivo per l'esistenza, alla luce del quale orientarsi in essa, prendere decisioni, assumere una posizione di fronte ai suoi avvenimenti, ecc. In questo modo, l'uomo si ripiega sulla sua *affettività* per discernere i parametri del suo comportamento. Ma si tratta, come è stato segnalato in più di un'occasione, di un'*emotività senza senso o significato*, nella misura in cui la carenza di identità sottrae ai sentimenti la loro intelligibilità: essi si esaurirebbero nel vissuto dell'emozione. Senza *logos* intrinseco, gli affetti che sorgono o sono suscitati mancano di criterio di orientamento, per cui si giunge a un relativismo in funzione dei sentimenti (sentimentalismo), con il pericolo di indurre una personalità fluttuante, se non addirittura contraddittoria, con notevole difficoltà a mantenere gli impegni. Il primato dell'intensità sul senso nell'ambito dell'affettività lascia senza risorse per garantire il carattere autenticamente umano delle reazioni emotive, perché si confonde la spontaneità con l'autenticità.

---

<sup>8</sup> *Ibid.*

L'assenza di una visione integrale, sapienziale dell'uomo comporta inoltre la mancanza di criteri per armonizzare la pluralità delle dimensioni dell'esistenza (famiglia, lavoro, interessi economici, ambiti politici, ecc.) in vista della verità unitaria dell'uomo, il che facilmente origina un individuo e una società frammentati in una pluralità di sfere, sconnesse e spesso in tensione.

In terzo luogo, l'auge, la preminenza e, in alcuni casi, le pretese di esclusività della tecnica allontanano progressivamente dalla religione e danno l'impressione che essa sia irrilevante per l'esistenza, provocando ciò che Heidegger ha denominato "l'assenza di Dio"<sup>9</sup>. «Così – osserva il Santo Padre – Dio rimane escluso dalla cultura e dalla vita pubblica, e la fede in Lui diventa più difficile, anche perché viviamo in un mondo che si presenta quasi sempre come opera nostra, nel quale, per così dire, Dio non compare più direttamente, sembra divenuto superfluo, anzi estraneo»<sup>10</sup>. Prescindere da Dio nella vita pubblica e privata, impostarla come se Dio non ci fosse, genera il secolarismo.

Tuttavia, come dopo avremo modo di analizzare, nelle società sviluppate non si è verificata la scomparsa definitiva di Dio e della religione, profetizzata dalla sociologia di tenore laicista di alcuni decenni fa. Si constata invece una rinascita dell'interesse per il fenomeno religioso, ma in un modo che lo avvicina a ciò che Martin Buber designò con l'espressione "eclissi di Dio"<sup>11</sup>. L'egemonia della razionalità scientifica e l'assenza di un pensiero di portata metafisica relegano la religiosità alla sfera soggettiva. In una società pluriculturale e della comunicazione, la religione si configura allora in funzione delle inclinazioni personali. L'uomo si reca al "supermercato del religioso" per confezionare la propria immagine del divino, immagine che finisce per interporsi tra l'uomo e il vero Dio, eclissandolo. Nulla di più lontano dal Dio di Israele (che dalla sua alterità trascendente, immune a ogni pretesa di manipolazione, si rivolge all'uomo) che un "dio" elaborato a nostra misura e in vista delle nostre preferenze, sottolinea Buber.

In quarto luogo, il rifiuto della metafisica rinchiude l'uomo nella sua dimensione biologica, incorrendo in un *riduzionismo* di tenore *materialista*, che non ci consente di comprendere chi siamo e che mette in discussione la dignità dell'uomo. All'interno di un orizzonte materialista, che statuto possiede la libertà? Ha senso l'umanesimo, se l'uomo è ridotto a costituire una specie tra le altre? Di fronte a ciò, commentava Benedetto XVI: «In stretto rapporto con tutto questo, ha luogo una radicale riduzione dell'uomo, considerato un

<sup>9</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Perché i poeti?*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1979, pp. 247 ss.

<sup>10</sup> BENEDETTO XVI, discorso del 19.10.2006.

<sup>11</sup> Cfr. M. BUBER, *L'eclissi di Dio. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia*, Oscar Mondadori, Milano 1990.

semplice prodotto della natura, come tale non realmente libero e di per sé suscettibile di essere trattato come ogni altro animale. Si ha così un autentico capovolgimento del punto di partenza di questa cultura, che era una rivendicazione della centralità dell'uomo e della sua libertà»<sup>12</sup>.

Sofferamoci ancora sul terzo dei rischi accennati, il secolarismo, per considerarlo per sommi, capi data la sua incidenza nel contesto contemporaneo. Per farlo, occorre tornare alla dialettica moderno-postmoderno, ora tratteggiata.

## **II. Cristianesimo e secolarizzazione**

### **4. Modernità e secolarizzazione**

L'approccio riflessivo alla società contemporanea esige dal pensatore un atteggiamento attento verso fenomeni complessi e tuttavia quotidiani. Se il loro carattere ordinario comporta il rischio di non prenderli in considerazione con sufficiente diligenza, la complessità con cui si presentano al nostro vissuto potrebbe provocare, di fronte alla pretesa di voler comprenderli, una reazione di resa oppure il tentativo di ricondurli a schemi troppo semplicistici. Le possibili derive di disimpegno intellettuale dinnanzi a un fenomeno sociale, ora accennate, compaiono con particolare gravità di fronte alle dinamiche religiose attualmente in corso e, più in concreto, quando ci si confronta con il fenomeno del secolarismo o della secolarizzazione. In queste brevi riflessioni dovremmo tuttavia limitarci a fornire un panorama generale, all'interno del quale prospettare alcune delle sfide che l'odierno contesto pone alla fede cristiana.

Una visione succinta del fenomeno della secolarizzazione richiede per prima cosa rivolgere lo sguardo verso le sue origini storiche e culturali. Esse si trovano in un insieme di dinamismi che percorrono la modernità e che giungono fino ai nostri giorni, talvolta in un modo dialettico, post-moderno per l'appunto. L'epoca moderna si caratterizza, come abbiamo indicato, per la ripresa dell'umanesimo all'interno di un progetto di emancipazione, in forza del quale essa colloca l'uomo nel centro dell'attenzione, dando origine a una nuova forma di umanesimo, oggi – per certi versi – in degrado. D'altra parte, di fronte alla crisi nominalista tardo-medievale, la modernità valorizza con decisione la ragione e la libertà dell'uomo. La scommessa per le possibilità della ragione e la portata della libertà appare con forza nei più importanti pensatori dell'epoca moderna, sia in ambito speculativo che pratico. Il filosofo illuminista – dicevamo – parte dal presupposto che compete alla ragione autonoma l'impegno di afferrare da sé la verità in una maniera inconfutabile, trasparente e definitiva. Parallelamente,

---

<sup>12</sup> BENEDETTO XVI, discorso del 19.10.2006.

si ritiene che la libertà sia in grado di originare e di sostenere uno sviluppo progressivo che conduca l'uomo alla piena realizzazione di sé, secondo parametri puramente razionali.

La ragione e la libertà rinviano alla dimensione immanente dell'essere umano, vale a dire a un'interiorità in cui l'io riconosce se stesso come origine autonoma di atti; un'interiorità che è costituita anche da sentimenti, affetti, emozioni, i quali, per la loro connessione con la sfera razionale, non si lasciano rinchiudere nei parametri della vita sensitiva degli animali. La ragione implica che l'uomo non è comprensibile in termini "oggettuali", perché è sempre soggetto, centro di attività intellettuale. La libertà, con la sua iniziativa, distingue l'uomo dal determinismo della natura. L'interiorità, infine, testimonia una dimensione ontologica assente nel mondo fisico. Per questi motivi, la modernità considera l'essere umano irriducibile alla natura e ai suoi dinamismi: ciascun uomo costituisce una soggettività che non è riconducibile a quanto è meramente oggettivabile e strumentalizzabile.

L'umanesimo moderno, che matura sulla base della convinzione del carattere unico della soggettività, si tradurrà in una rivendicazione della dignità e dell'uguaglianza dell'essere umano in quanto tale, ossia di ogni uomo con indipendenza della sua posizione sociale o culturale. La concezione dell'uomo che si delinea durante la modernità conduce a una presa di coscienza esplicita dell'esigenza dei diritti fondamentali della persona, i quali vengono progressivamente dichiarati. Contemporaneamente, si consolida l'idea che l'edificazione della società si fonda sull'azione dell'uomo e che essa deve essere determinata dalla partecipazione diretta dei cittadini, anziché ritenere che l'ordine sociale derivi da un'azione trascendente, proveniente da una sfera oltre il temporale, che per questo crea una struttura gerarchica, data e imposta all'uomo, il quale dovrebbe limitarsi a subirla<sup>13</sup>.

Il *novum* che l'epoca moderna comporta si incrementa con la nascita e lo sviluppo della nuova scienza empirico-matematica, con le straordinarie scoperte geografiche, con l'apparire dello stato moderno, con l'espansione dell'economia di mercato, ecc. Le novità apparse implicavano esigenze culturali e sociali inedite, di fronte alle quali le risorse ereditate dal medioevo si rivelavano insufficienti. Tuttavia, occorre aggiungere che tale novità non sorgevano dal nulla; esse scaturivano da radici storiche plurisecolari. La concezione moderna

---

<sup>13</sup> La modernità contiene una «concezione della vita sociale e politica circoscritta interamente al tempo secolare. Le fondazioni appaiono ora azioni comuni nel tempo profano, poste onticamente sullo stesso piano di tutte le altre azioni analoghe» (Ch. TAYLOR, *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma 2005, p. 177). La modernità, aggiunge Taylor, «ha certamente eliminato un certo tipo di presenza divina, in quanto parte di una storia di fondazione della società in un tempo superiore trascendente la sfera d'azione umana. (...) Ciò non significa, tuttavia, che Dio debba essere totalmente assente allo spazio pubblico» (*ibid.*, pp. 175-176).

della dignità della persona e della società democratica poggia su dei presupposti umanistici che, se analizzati con precisione, vanno ben oltre la concezione illuminista della soggettività, rivelandosi di origine cristiana. Le precomprensioni che soggiacciono alla ricerca scientifica sono inoltre riconoscibili: l'assunto di una natura che è intelligibile e al tempo stesso "secolare", non sacra, e per questo in grado di essere indagata e disponibile per la tecnica; due presupposti che si richiamano all'idea di creazione.

Torniamo però alla caratterizzazione della modernità in quanto premessa per la secolarizzazione contemporanea. La peculiarità dell'epoca moderna risiede concretamente nell'impostazione con cui vengono intese e promosse, in ampi settori culturali, le novità accennate e soprattutto l'umanesimo che ne è alla base. Come dicevamo, tale impostazione potrebbe essere riassunta con il termine "emancipazione". L'ideale moderno di importanti circoli intellettuali e politici si specifica come un progetto che mira all'emancipazione dell'uomo, quale condizione che renda possibile il riconoscimento della sua dignità e del suo sviluppo autentico. Emancipazione della ragione illuminista nei confronti della tradizione e della fede; emancipazione della scienza di fronte alla metafisica e alla teologia; emancipazione della libertà in quanto capacità autonoma e autosufficiente di realizzazione di sé, dinanzi a istanze trascendenti. La soggettività moderna non si concepisce come l'interiorità agostiniana, aperta costitutivamente all'alterità e quindi a Dio, ma come un ego originariamente individualista e auto-referenziale.

A quanto accennato si deve aggiungere l'esperienza traumatica delle guerre di religione che prostrarono la *Mitteleuropa* e condussero alla conclusione della necessità di instaurare un ordine sociale "etsi Deus non daretur", visto che la concezione di uno stretto legame tra religione e società aveva condotto alla violenza. La fusione del progetto di emancipazione con la convinzione di dover costruire una società senza un riferimento fondante a un'istanza religiosa diede origine al processo della secolarizzazione, con l'insieme di conseguenze che essa ha comportato.

La secolarizzazione consiste per prima cosa nell'esclusione della religione dall'ambito pubblico e quindi politico, il che provoca la progressiva privatizzazione della stessa. La religione non dovrebbe più costituire un'istanza a cui attingere per munirsi di idee e di argomentazioni per le discussioni civiche, ma rimarrebbe un affare personale, rilevante per individui che non possono farne a meno. La secolarizzazione ha implicato un allontanamento graduale della religione dalla sfera pubblica e con esso una diminuzione della sua incisività

nella vita sociale. Nelle società in cui il secolarismo ha attecchito, la riduzione del ruolo sociale della religione ha causato anche una perdita progressiva della sua rilevanza nella vita privata dei cittadini, fino alla perdita – in taluni casi – del suo significato.

La stretta connessione tra l'origine del secolarismo e il progetto di emancipazione ha indotto, in rilevanti ambienti intellettuali europei, l'idea di un'identificazione tra modernità e secolarizzazione. Tale processo si presentava come un'esigenza intrinseca della modernizzazione della società e quindi dell'umanizzazione dell'essere umano. «Fin dall'illuminismo – segnala Berger – intellettuali di ogni orientamento hanno ritenuto il declino della religione un'inevitabile conseguenza della modernità, affermando che il progresso della scienza e la concomitante razionalità fossero destinati a subentrare all'irrazionalità e alla superstizione. (...) Tra questi Émil Durkheim e Max Weber»<sup>14</sup>. Il quadro ora tratteggiato condusse importanti correnti della sociologia della prima metà del secolo XX a considerare la secolarizzazione come un processo unidirezionale e irreversibile, indirizzato all'estinzione della religione nella sfera pubblica e probabilmente, a lungo andare, nella vita dei cittadini.

## 5. Secolarizzazione e risorgere della religione

La sociologia degli ultimi decenni tuttavia ha riconosciuto che il precedente schema interpretativo era avventato, sia in ambito empirico che in sede teorico-ermeneutica<sup>15</sup>. Da una parte, nella società contemporanea, anziché assistere al tramonto della religione, si verifica un ritorno del religioso. Dall'altra, l'equiparazione di modernizzazione e secolarismo non regge a un'analisi concettuale più particolareggiata.

Infatti, la sociologia contemporanea ha accertato che la religione non è scomparsa. La ragione scientifica, tecnica e strumentale appare in grado di fornire notevoli conoscenze nell'ambito delle scienze empiriche e con esse uno sviluppo senza paragoni in termini di benessere materiale, di sviluppo economico, di salute fisica. Ciononostante la portata di tale ragione si è dimostrata limitata. In primo luogo, perché le scienze sono sempre settoriali e quindi non capaci di offrire una visione complessiva dell'uomo e della realtà, necessaria per potersi orientare nell'esistenza di fronte alle scelte da compiere. In secondo luogo, perché la ragione scientifica e strumentale non è competente per porsi la domanda del senso e per darne

<sup>14</sup> P. L. BERGER, *Secolarizzazione, la falsa profezia*, "Vita e Pensiero" (5-2008), pp. 15-23, qui p. 15.

<sup>15</sup> Cfr. S. MARTELLI, *La religione nella società post-moderna. Tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*, Dehoniane, Bologna 1990, pp. 241-298.

una risposta. L'assenza di un orizzonte complessivo di senso, alla luce del quale identificare criteri etici per orientarsi nell'esistenza, lascia l'uomo alla mercè di forze che minacciano la sua libertà. «La forza morale non è cresciuta assieme allo sviluppo della scienza, anzi, piuttosto è diminuita, perché la mentalità tecnica confina la morale nell'ambito soggettivo, mentre noi abbiamo bisogno proprio di una morale pubblica, una morale che sappia rispondere alle minacce che gravano sull'esistenza di tutti noi. Il vero, più grave pericolo di questo momento sta proprio in questo squilibrio tra possibilità tecniche ed energia morale. La sicurezza, di cui abbiamo bisogno come presupposto della nostra libertà e della nostra dignità, non può venire in ultima analisi da sistemi tecnici di controllo, ma può, appunto, scaturire soltanto dalla forza morale dell'uomo: laddove essa manca o non è sufficiente, il potere che l'uomo ha si trasformerà sempre di più in un potere di distruzione»<sup>16</sup>.

Per l'essere umano la questione del senso risponde a un'esigenza intrinseca della sua costituzione razionale e libera. Ogni uomo constata in sé un anelito di pienezza e di felicità che si scontra quotidianamente con la finitezza propria e di quanto lo circonda, con l'insufficienza degli stati raggiunti, con la presenza inquietante e dolorosa del male. La razionalità e la libertà reclamano una responsabilità che non può evitare la domanda del senso. Il vuoto di senso che la ragione scientifica e strumentale lascia ha provocato un ritorno alla religione, quale istanza definitiva di significato per l'esistenza.

Sulla base della constatazione di un risveglio del religioso, la sociologia attuale ha precisato il rapporto tra modernità e secolarizzazione. Berger ha puntualizzato l'orientamento reale della modernizzazione tuttora in corso. «La modernità non è di per sé *laicizzante*, sebbene lo sia stata in alcuni casi particolari. Credo che l'errore trovi la sua spiegazione in una confusione di categorie: la modernità non è necessariamente *secolarizzante*; è necessariamente *pluralizzante*. La modernità è caratterizzata da un crescente pluralismo all'interno della società, dove convivono diversi credi, valori e visioni del mondo»<sup>17</sup>.

Da parte sua, Taylor ha dedicato ampio spazio all'analisi della secolarizzazione<sup>18</sup>. «Recentemente ho lavorato per comprendere quali siano oggi i significati e i risvolti del termine *secolarizzazione*. Per lungo tempo la sociologia tradizionale ha considerato questo

<sup>16</sup> J. RATZINGER, *L'Europa nella crisi delle culture*, conferenza tenuta il 1° aprile 2005 a Subiaco, al Monastero di Santa Scolastica, per la consegna all'autore del Premio San Benedetto "per la promozione della vita e della famiglia in Europa".

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 15-16. Cfr. anche P. L. BERGER, *The Desecularization of the World: A Global Overview*, in P. L. BERGER (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and Public Policy Center, Washington 1999, pp. 1-18.

<sup>18</sup> Cfr. Ch. TAYLOR, *A secular age*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2007.

processo come inevitabile. Alcune caratteristiche della modernità – lo sviluppo economico, l'urbanizzazione, la mobilità in continuo aumento, il più alto livello culturale – erano viste come fattori che avrebbero provocato un inevitabile declino della credenza e della pratica religiosa. (...) Questa convinzione è stata scossa da recenti avvenimenti. La religione ha reagito alla modernizzazione (...) dimostrando la propria vitalità»<sup>19</sup>.

La motivazione della resistenza della religione e di un suo risveglio deriva, secondo Taylor, da quanto si segnalava precedentemente. «Nel mondo secolarizzato è accaduto che la gente dimenticasse le risposte alle principali domande sulla vita. Ma il peggio è che sono state dimenticate anche le domande. (...) Gli esseri umani – che lo ammettano o no – vivono in uno spazio definito da domande molto profonde. Qual è il senso della vita? Ci sono modi di vita migliori e peggiori, ma come si riconoscono? (...) Quale è il fondamento della mia dignità personale? (...) Oggi gli esseri umani (...) desiderano essere parte della soluzione e non del problema. Le persone hanno fame di risposte»<sup>20</sup>. Analisi che conduce Taylor a proporre un ritorno dell'attenzione intellettuale verso la dimensione spirituale dell'uomo: «L'incapacità di scorgere la dimensione spirituale della vita umana ci rende incapaci di esplorare temi vitali. Ora si tratta di riportare la spiritualità al centro e in domini aperti in cui sono possibili scoperte decisive ed entusiasmanti»<sup>21</sup>.

Tuttavia, il fenomeno della secolarizzazione è ancora in corso, in particolar modo in Europa, dove si presenta con modalità diverse ma con due forme estreme: il laicismo militante, che avanza la pretesa di un'esclusione radicale delle istanze religiose dalla vita pubblica, e l'indifferentismo, per il quale la religione ha perso ogni significato esistenziale<sup>22</sup>. In conclusione, nelle società occidentali si constatano, in modo diversificato a seconda delle aree culturali, due fenomeni contrapposti ma con radici comuni: l'indifferentismo religioso, caratteristico di una società secolarizzata, e il risorgere del religioso, che conduce verso una società post-secolare.

<sup>19</sup> Ch. TAYLOR, *La secolarizzazione fallita e la riscoperta dello spirito*, "Vita e Pensiero" (6-2008), pp. 29-33, qui p. 31.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 31. Cfr. inoltre Ch. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Laterza, Bari 2002.

<sup>21</sup> Ch. TAYLOR, *La secolarizzazione fallita e la riscoperta dello spirito*, cit., p. 31.

<sup>22</sup> «Si può dunque dire che la modernità non sia caratterizzata dall'assenza di Dio, bensì dalla presenza di molti dèi. Eccezione fatta per due casi. Il primo riguarda l'Europa occidentale e centrale. Motivazioni e caratteristiche di quello che potrebbe essere definito l'eurosecolarismo costituiscono uno dei problemi più affascinanti per l'attuale sociologia religiosa. L'altra eccezione è forse ancor più rilevante rispetto al tema del laicismo, in quanto è costituita da una élite culturale internazionale, essenzialmente una forma globalizzata dell'intelligenza illuminata d'Europa» (P. L. BERGER, *Secolarizzazione, la falsa profezia*, cit. p. 17).

L'indifferentismo della società secolarizzata, come si è accennato, consiste nella perdita di significato dei concetti portanti della religione, come per esempio trascendenza, peccato, redenzione, sacramenti, aldilà, ecc. L'indifferentismo emargina la domanda religiosa, e quindi la questione dell'esistenza di Dio, nella misura in cui la ritiene irrilevante. Brecht lo ha espresso con lucidità in un passo delle *Geschichten von Herrn Keuner*, ripreso e commentato da Spaemann: «Un giorno qualcuno chiese al signor Keuner se Dio esistesse. Herr Keuner disse: “ti consiglio di riflettere se il tuo atteggiamento si modificherebbe a seconda della risposta a questa domanda. Se esso non cambiasse, allora puoi lasciare cadere la domanda. Se esso cambiasse, allora posso almeno esserti d'aiuto fino al punto da dirti che tu ti sei già deciso: tu hai bisogno di un Dio”»<sup>23</sup>.

Come Buber capì, porre la questione di Dio in termini *funzionali* significa aver perso il senso della trascendenza e con esso lo spazio in cui riconoscere il Dio personale che dalla sua alterità si rivolge all'uomo e lo chiama per un rapporto personale, dialogico<sup>24</sup>. Bonhoeffer si spinse fino al punto di domandarsi se non fossimo arrivati al momento in cui l'uomo dovrebbe fare serenamente i conti con la realtà della sua esistenza finita senza la finzione culturale o psicologica di un Dio. In una lettera del 30 di aprile 1944, scritta nella prigionia nazista, annotava: «L'intera nostra predicazione e teologia cristiana, lungo mille novecento anni, è costruita sull'*a priori* religioso dell'uomo. Il *cristianesimo* è sempre stato una forma (forse la vera forma) della *religione*. Ma quando un giorno sarà evidente che questo *a priori* non esiste affatto ma che è stato una forma espressiva dell'uomo, storicamente determinata e transitoria, quando cioè gli uomini diventeranno realmente non religiosi in maniera radicale – e io penso che più o meno è già il nostro caso – che cosa significherà allora questo per il cristianesimo? Viene sottratto il terreno su cui poggiava finora tutto il nostro *cristianesimo*»<sup>25</sup>. Heidegger, da parte sua, contraddistingueva il suo momento storico come un tempo indigente, in quanto consisteva nell'epoca dell'assenza di Dio. E aggiungeva, incalzando, la sua diagnosi: «Nella mancanza di Dio si manifesta qualcosa di peggiore ancora. Non solo gli dei e Dio sono fuggiti, ma si è spento lo splendore di Dio nella storia universale. Il tempo della notte del mondo è il tempo della povertà perché diviene sempre più povero. È già diventato tanto povero da non poter riconoscere la mancanza di Dio come mancanza»<sup>26</sup>. Quando la religione perde il suo

<sup>23</sup> R. SPAEMANN, *Einsprüche. Christliche Reden*, Johannes, Einsiedeln 1977, pp. 19-20.

<sup>24</sup> Cfr. M. BUBER, *L'eclissi di Dio*. cit.

<sup>25</sup> D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, Bompiani, Milano 1969, p. 213.

<sup>26</sup> M. HEIDEGGER, *Perché i poeti?*, cit., p. 247.

significato esistenziale e decade la vita religiosa, si intraprende la strada che conduce allo stato in cui non si percepisce più l'assenza di Dio come assenza. Dio diventa indifferente.

Orbene, accanto all'indifferentismo e al laicismo della società secolarizzata si verifica, come abbiamo ribadito, il risveglio del religioso, ma spesso con modalità peculiari. La nuova religiosità che emerge oggigiorno si presenta non di rado come una forma non istituzionale di religione, ossia come una religiosità non di "Chiesa". Anziché configurarsi come una vita religiosa che si nutre di contenuti dogmatici e di criteri morali oggettivi, la religiosità post-moderna si plasma in un contesto culturale contraddistinto da presupposti relativisti, dal multiculturalismo e da una società della comunicazione. La sociologia della religione adopera l'immagine del supermercato del sacro per descrivere lo stato in cui ci si viene a trovare. L'uomo con desideri religiosi scopre dinanzi a sé un'ampia offerta religiosa, dove attingere i contenuti grazie ai quali costituisce la propria religiosità secondo le inclinazioni personali. Il fondamento della religiosità e della sua determinazione nell'esperienza non si individua più nella verità, ma nelle preferenze individuali, con il risultato di una religione soggettivistica, funzionale, spesso sincretista. Questa "nuova religiosità" vive di un senso vago del sacro, declinato in maniera panteistica, spiritista o secondo i paradigmi dei diversi neo-politeismi. Il carattere vago del sacro conduce a una religiosità carente di un impegno etico serio.

La religiosità descritta per sommi capi corrisponde e si adatta con facilità alla cultura post-moderna. Questa deriva dalle critiche alle utopie moderne e alle sue ideologie. Le vicissitudini del XX secolo hanno messo in evidenza con incisività il carattere finito, vulnerabile dell'essere umano, di fronte al quale la pretesa illuminista di una soggettività autosufficiente, in grado di raggiungere una verità assoluta e di realizzarsi da sola pienamente, si rivela illusoria. Le ideologie, epigoni dell'impostazione moderna, si sono manifestate portatrici di un principio di violenza o quanto meno di imposizione, nella misura in cui esse consistono – indicavamo – in una visione unilaterale dell'uomo, della società e del reale, che è stata assolutizzata. Quando si tenta di applicare la visione unilaterale assolutizzata alla realtà, essa viene violentata, come dimostrano le dittature del secolo scorso. Il problema è che la critica alle ideologie ha provocato la sfiducia nelle possibilità della ragione che abbiamo analizzato precedentemente e, anziché portare a un ripensamento del paradigma di intelligenza che si era presupposto nell'epoca moderna in non pochi casi, ci si è adagiati in un atteggiamento di scetticismo che si configura secondo diverse forme di relativismo. In questo contesto si comprende la tendenza a considerare il religioso ai margini della questione della

verità, con la prevalenza delle sue dimensioni emotive, le quali però rimangono sprovviste di criteri di orientamento. L'assenza di un riferimento a una verità trascendente, che illumina e guida, ostacola uno sviluppo integrale, profondo e autentico della religiosità.

La modalità di religione che si prospetta secondo i parametri ora indicati ricade nel *funzionalismo*, nel senso che *subordina* la determinazione vitale della religiosità *alla funzione* soggettiva o per la coscienza che l'individuo unilateralmente si aspetta da essa. Il risultato consiste in una religiosità modellata dall'io per soddisfare le sue inclinazioni secondo la propria sensibilità. Una religione quindi in cui l'immagine del divino è decisa dall'io, invece di provenire dall'assunzione di una rivelazione nel senso preciso del termine (dalla fede). Una concezione del sacro di tenore *immanentista*, perché si forgia nell'intimità di una coscienza chiusa in se stessa e che guarda a se stessa (*in-manere*, che resta riferita a sé), anziché aprirsi al Trascendente.

Buber segnala che sia il dio dell'illuminismo (un dio a misura della ragione finita dell'uomo) che il dio immanentista di una soggettività auto-referenziale (vale a dire il dio funzionale), consistono in rappresentazioni fuorvianti della divinità, che si interpongono tra Dio e l'uomo, provocandone l'oscuramento. «L'ora in cui viviamo è caratterizzata infatti dall'oscuramento della luce celeste, dall'eclissi di Dio»<sup>27</sup>, conclude Buber. Il pensatore ebreo contrappone al dio della soggettività immanentista, il Dio della rivelazione biblica, con il quale sorge una religiosità di orientamento diverso<sup>28</sup>. In altri termini, Buber contrappone al sacro ridotto a funzione per la coscienza etica o esperienziale, il Dio trascendente che, sebbene sia origine e sede degli ideali dell'umanità, nonché colui che solo può appagare il desiderio che si annida nel cuore dell'uomo, non è mai limitabile a mero correlato delle esigenze umane<sup>29</sup>.

Il Dio trascendente che, dalla sua alterità e assolutezza, chiama l'uomo a un rapporto personale, è il Dio della salvezza, della consolazione, ma anche dell'esigenza etica; un Dio in cui l'uomo trova la sua compiutezza nella verità del suo essere, senza emarginare l'appello morale e l'assunzione di responsabilità sociale che tale verità comporta. Ma questo significa

<sup>27</sup> M. BUBER, *L'eclissi di Dio*, cit., p. 35.

<sup>28</sup> «Per religione in senso stretto intendiamo invece il rapporto della persona umana con l'assoluto, se in quanto persona entri e perduri in questa relazione come un tutto. Una frase simile presuppone l'esistenza di un'entità che in sé non è limitata da nessuna barriera e non dipende da nessuna condizione e ciononostante lascia che fuori di lei esistano altri esseri limitati e condizionati, anzi permette loro di entrare in rapporto con lei» (*ibid.*, p. 100).

<sup>29</sup> «Giobbe si dispera perché Dio e il suo ideale morale non sembrano più collimare. Colui che gli rivolge la parola nella tempesta è superiore anche alla sfera degli ideali. Egli non è il loro archetipo, il loro archetipo è in lui. Egli dà l'ideale, ma non si esaurisce in esso» (*ibid.*, p. 66).

impostare la religione alla luce di una rivelazione che deve essere accolta come verità, con tutte le sue implicazioni.

## 6. Le sfide della società contemporanea al cristianesimo

Come si colloca il cristianesimo di fronte al panorama abbozzato, in cui tendenze secolarizzanti convivono con il sorgere di una religiosità impostata non di rado secondo prospettive immanentistiche?

A questo riguardo sono significative le osservazioni dell'ultimo Habermas. Il pensatore tedesco segnala che, benché sia del parere che la società democratica e liberale possieda un fondamento non religioso, tuttavia si deve riconoscere il ruolo finora insostituibile della religione. Ogni democrazia, afferma, si regge sulla base di «una solidarietà che non si può imporre con le leggi»<sup>30</sup>; solidarietà essenziale perché i cittadini partecipino alla vita sociale e politica «non solo nel proprio legittimo interesse, bensì indirizzandosi al bene comune»<sup>31</sup>. L'esigenza di promuovere atteggiamenti che non si limitano ad aspetti meramente procedurali, ma si aprono a dimensioni etiche, chiama in causa la religione. «Di contro all'astensionismo etico di un pensiero post-metafisico che fa a meno di qualsiasi concetto generalmente vincolante di vita buona ed esemplare, nelle scritture sacre e nelle tradizioni religiose sono state articolate, traslitterate con sottigliezza e tenute per millenni ermeneuticamente vive le intuizioni di colpa, redenzione e salvezza grazie all'abbandono di una vita avvertita come scellerata. Perciò nella vita delle comunità religiose (...) può rimanere intatto qualcosa che altrove è andato perduto», ed è rilevante per l'essere umano<sup>32</sup>. La religione consiste in un'istituzione che promuove ispirazioni e decisioni per la vita virtuosa, imprescindibile per qualsiasi forma di convivenza veramente umana, ma ancor di più per una società democratica. Per questo Habermas ritiene che la nostra società non dovrebbe essere denominata secolare, significando l'imporsi della secolarizzazione, ma post-secolare, con lo scopo di indicare che l'uomo contemporaneo riconosce il valore della religione, senza per questo difendere forme sociali di natura fondamentalista o confessionale. La laicità o il secolarismo non vanno confusi con il carattere laico e secolare della società politica. «L'espressione post-secolare si limita a

<sup>30</sup> J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. VII, cfr. anche p. 39.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 9. «I membri della società civile pervengono al pari godimento della loro intatta autonomia privata soltanto se, in qualità anche di cittadini dello Stato, fanno dei loro diritti politici un uso appropriato, ossia non esclusivamente egoistico, bensì orientato anche al bene comune» (*ibid.*, p. 175).

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 14.

tributare alle comunità religiose il pubblico riconoscimento per il contributo funzionale che esse recano alla riproduzione di motivazioni e atteggiamenti desiderabili»<sup>33</sup>.

Habermas non si limita a valorizzare la dimensione pratica o funzionale della religione. Riconosce anche la portata esistenziale delle concezioni dogmatiche su cui poggia l'atteggiamento vitale e virtuoso dell'uomo autenticamente religioso. Le ricadute etiche della religione provengono da precise comprensioni circa chi è l'uomo e quale è il suo destino, che non sono sostituibili con surrogati di indole "secolare", e che Habermas intuisce nel testo citato all'inizio delle nostre riflessioni: «Quando si limitano a liquidare le vecchie credenze, i linguaggi secolarizzati lasciano dietro di sé una scia di irritazioni. Con il trasformarsi dei peccati in colpe e della violazione dei comandamenti divini in trasgressione di leggi umane, qualcosa è andato certamente perduto. Al desiderio di essere perdonati si collega ancora il desiderio non sentimentale di cancellare il dolore inflitto a terzi. Ancora di più ci turba l'irreversibilità della sofferenza passata: quel torto agli innocenti maltrattati, umiliati e uccisi che eccede ogni misura possibile di risarcimento. La speranza perduta nella resurrezione lascia dietro a sé un vuoto evidente»<sup>34</sup>.

Nei due fenomeni che abbiamo segnalato, l'indifferentismo e una nuova religiosità di natura individualista, prevalentemente emotiva o quanto meno soggettivizzata, si identificano due sfide per il cristianesimo. In primo luogo, mostrare il *significato* o la rilevanza della fede cristiana per l'uomo, dinnanzi all'indifferentismo; in secondo luogo, ripensare la religione anche in termini di *verità*, confrontandosi con una religiosità meramente funzionale e immanentista. I due compiti sono intrinsecamente collegati. La religione sarà tanto più rilevante antropologicamente, quanto più sia autentica, cioè vera; e viceversa, la verità religiosa non può non essere altamente significativa per l'essere umano.

### III. Una nuova antropologia: il superamento del riduzionismo

#### 7. Quale pensiero per la fede?

I fenomeni accennati nelle precedenti analisi sottintendono un'immagine dell'essere umano che si rivela riduttiva. La ragione moderna e la sua versione postmoderna ci si presentano anguste; l'atteggiamento refrattario alla religione o che la concepisce in termini

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>34</sup> J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, cit., p. 108.

meramente funzionali emargina dimensioni essenziali della persona e del suo dinamismo esistenziale. Il superamento del riduzionismo antropologico e l'apertura alla fede esigono un impegno del pensiero e un atteggiamento etico che non possono essere ignorati.

Per venire incontro alle sfide identificate si richiede un pensiero con quattro caratteristiche. In primo luogo, un pensiero attento a riflettere sull'esperienza umana, ma un'esperienza non riduttiva, ossia non limitata alle dimensioni empiriche. L'esperienza umana possiede una notevole ricchezza: essa va dall'esperienza etica a quella estetica, dall'esperienza della solidarietà a quella dell'amicizia, dall'esperienza del dolore a quella dell'amore, ecc. Senza le dimensioni accennate l'esperienza umana perderebbe la sua qualità di umana. Tornando sull'esperienza, il pensiero sarà in grado sia di riscoprire l'anelito di felicità e di pienezza che racchiude ogni essere umano, sia di tematizzare la consapevolezza della finitezza e del male che ciascuno di noi vive ogni giorno. Su questa base il pensiero ripropone le grandi domande che hanno condotto l'uomo ad aprirsi al mistero in cui abitiamo e che ci trascende, e quindi al riconoscimento di un Dio che ci crea, ci chiama e ci attende: *quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*

In secondo luogo, occorre un pensiero che si rimette sulla via che conduce alle domande radicali, ora indicate, e riscopre la possibilità di andare oltre le dimensioni empiriche della realtà: un'intelligenza con portata metafisica, in grado di riproporre la religione dal punto di vista della verità.

In terzo luogo, un pensiero attento ai dinamismi culturali oggi in corso, con l'atteggiamento dell'analisi e del discernimento. Un compito prioritario per il pensiero consiste nel considerare i presupposti che reggono il nostro vivere quotidiano, i quali rimangono sovente impensati perché scontati. Tornare su di essi, identificandoli e vagliandoli, permette di cogliere le insufficienze delle comprensioni di base di una cultura che tiene conto soltanto delle dimensioni orizzontali, secolarizzate, e quindi di aprirsi a un orizzonte di senso ulteriore, vale a dire alla fede.

In quarto luogo, un pensiero che si confronta con serietà con la responsabilità etica di ogni essere umano, senza eluderla con un'esistenza superficiale (estetica, nel senso kierkegaardiano di esteticismo ludico) o egocentrica. La testimonianza della carità propria del cristiano continuerà ad essere in tante occasioni la via privilegiata per l'apertura degli uomini all'amore che Dio ci manifesta in Cristo.

Un'indicazione su come elaborare un pensiero con queste quattro qualità lo troviamo, per esempio, nell'enciclica *Spe salvi* di Benedetto XVI. In questo caso, il Santo Padre riprende l'esigenza di verità della nostra ragione per introdursi in ambiti trascendenti; mostra, richiamandosi alla nostra esperienza, la significatività della fede in Cristo e nella sua azione salvifica; e analizza le insufficienze delle risposte immanenti o secolarizzate alle grandi domande dell'uomo. Tornare a questi testi, per considerarli sia dal punto di vista del loro contenuto che da quello della loro metodologia, potrebbe aiutare ad affrontare le sfide menzionate.

## 8. L'apertura intellettuale alla trascendenza

Dinnanzi al contesto, che abbiamo delineato in un modo succinto, e alle sfide che racchiude, Benedetto XVI offre due indicazioni in un interessante testo, complementare all'enciclica citata. La prima, di ordine intellettuale, risiede nell'invito a superare l'auto-limitazione della ragione e a porre questioni meta-scientifiche. Un'intelligenza così dilatata, è capace sia di raggiungere un orizzonte di comprensione ulteriore, all'interno del quale considerare integralmente l'uomo, sia di aprirsi alla fede secondo l'espressione *credo ut intelligam*. La seconda indicazione è di carattere esistenziale e consiste nel superare la pretesa di autosufficienza che si cela nelle modalità radicali del progetto di emancipazione moderno e postmoderno, riconoscendo la necessità di un'antropologia della redenzione.

La ragione postmoderna intende se stessa in un modo restrittivo, nella misura in cui si limita alla metodologia che corrisponde alle scienze positivo-matematiche e si relega a un'ermeneutica relativa al contesto linguistico o individuale nelle sfere che superano l'ambito empirico. Al contrario, una ragione che è coerente con se stessa non elude l'esigenza di interrogarsi sui presupposti e sulle implicazioni del suo esercizio scientifico e ordinario. L'intelligenza si sofferma allora a riflettere sulla «ragione che ha dato vita alle scienze moderne e alle relative tecnologie». Il Pontefice osserva a questo riguardo: «Una caratteristica fondamentale di queste ultime è infatti l'impiego sistematico degli strumenti della matematica per poter operare con la natura e mettere al nostro servizio le sue immense energie. La matematica come tale è una creazione della nostra intelligenza: la corrispondenza tra le sue strutture e le strutture reali dell'universo – che è il presupposto di tutti i moderni sviluppi scientifici e tecnologici, già espressamente formulato da Galileo Galilei con la celebre affermazione che il libro della natura è scritto in linguaggio matematico – suscita la nostra

ammirazione e pone una grande domanda. Implica infatti che l'universo stesso sia strutturato in maniera intelligente, in modo che esista una corrispondenza profonda tra la nostra ragione soggettiva e la ragione oggettivata nella natura»<sup>35</sup>.

Aprirsi a un ambito di interrogazioni ulteriore rispetto alla metodologia della scienza, significa addentrarsi in un orizzonte intellettuale che offre nuove prospettive. Rivolgere l'attenzione verso i presupposti e le implicazioni dell'uso ordinario o scientifico della ragione significa interrogare ciò che soggiace al lavoro umano, ai rapporti interpersonali, alle valutazioni etiche, alla ricerca scientifica, ecc., ossia, confrontarsi intellettualmente con la dimensione radicale della realtà. L'ordine del pensiero in cui ci si introduce consente l'elaborazione di una visione integrale dell'uomo, senza restringersi alle ottiche settoriali delle scienze, e si riferisce alle dimensioni ultime e definitive, in virtù della sua stessa indole.

Infatti, la domanda dinanzi all'intelligibilità della natura conduce a riconoscere che all'origine della stessa c'è un'Intelligenza: né il cosmo né l'uomo provengono dall'irrazionale o si trovano alla mercé di esso. «Diventa allora inevitabile – continua Benedetto XVI – chiedersi se non debba esservi un'unica intelligenza originaria, che sia la comune fonte dell'una e dell'altra [dell'intelligenza umana e dell'intelligibilità della natura]. Così proprio la riflessione sullo sviluppo delle scienze ci riporta verso il Logos creatore. Viene capovolta la tendenza a dare il primato all'irrazionale, al caso e alla necessità, a ricondurre ad esso anche la nostra intelligenza e la nostra libertà»<sup>36</sup>.

Il superamento dei riduzionismi intellettuali si manifesta, alla luce di quanto detto, come una conseguenza della coerenza dell'intelligenza con se stessa, che non lascia di interrogarsi circa i suoi presupposti, né si auto-limita a uno dei suoi modi. In un orizzonte intellettuale aperto si coglie inoltre la ragionevolezza di prestare ascolto a una parola che, provenendo da un'alterità, offre luci per comprendere l'essere umano e il mondo in cui si trova. L'intelligenza non cade nel pregiudizio di chiudersi preliminarmente alla fede. Al contrario, la riconosce come fonte di intelligibilità nel mistero che trasmette. «Su queste basi – conclude il Pontefice – diventa anche di nuovo possibile allargare gli spazi della nostra razionalità, riaprirli alle grandi questioni del vero e del bene, coniugare tra loro la teologia, la filosofia e le scienze, nel pieno rispetto dei loro metodi propri e della loro reciproca autonomia, ma anche nella consapevolezza dell'intrinseca unità che le tiene insieme»<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> BENEDETTO XVI, discorso del 19.10.2006.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*

## 9. L'apertura esistenziale al Cristo che salva

La seconda indicazione di Benedetto XVI concerne ciò che potremmo denominare la dimensione esistenziale. L'uomo vive, lungo la storia e nella propria esistenza, di un anelito – che vibra nel profondo del suo essere – a realizzarsi, a portarsi a compimento e ad essere in pienezza, per raggiungere la autentica e definitiva felicità. Tuttavia, l'uomo constata senza sosta la sua finitezza. L'esperienza della gioia si incrocia con l'esperienza della sofferenza e della fugacità, con l'accadere della morte e la realtà del male. «La persona umana non è, d'altra parte, soltanto ragione e intelligenza», aggiunge il Papa<sup>38</sup>. La persona «porta dentro di sé, iscritto nel più profondo del suo essere, il bisogno di amore, di essere amata e di amare a sua volta. Perciò si interroga e spesso si smarrisce di fronte alle durezza della vita, al male che esiste nel mondo e che appare tanto forte e, al contempo, radicalmente privo di senso»<sup>39</sup>.

Di fronte al mistero del male e all'anelito del cuore umano, la fede si presenta di nuovo come una parola che illumina e annuncia la risposta intellettuale ed esistenziale definitiva. La fede apre l'uomo alla conoscenza di un Dio che è amore e ci invita a rivolgerci a Lui, accogliendo l'amore che Egli ci offre. «Qui – confessa il Santo Padre – molto più di ogni ragionamento umano, ci soccorre la novità sconvolgente della rivelazione biblica: il Creatore del cielo e della terra, l'unico Dio che è la sorgente di ogni essere, questo unico 'Logos' creatore, questa ragione creatrice, sa amare personalmente l'uomo, anzi lo ama appassionatamente e vuole essere a sua volta amato»<sup>40</sup>. La misura di questo amore si rivela nella risposta concreta, storica, dell'amore di Dio dinanzi alla miseria umana. «In Gesù Cristo un tale atteggiamento raggiunge la sua forma estrema, inaudita e drammatica: in Lui infatti Dio si fa uno di noi, nostro fratello in umanità, e addirittura sacrifica la sua vita per noi»<sup>41</sup>.

In Cristo, nelle sue parole e nelle sue azioni, fino al culmine del mistero pasquale, Dio si rivela a noi nella sua intimità e nel suo atteggiamento verso l'uomo. E così Gesù Cristo ci rivela la verità ultima sull'uomo e sulla sua pienezza: ci manifesta l'essenza dell'amore. Di fronte al mistero della vita di Gesù, Benedetto XVI afferma: «Nella morte in croce – apparentemente il più grande male della storia – si compie dunque quel volgersi di Dio contro se stesso, nel quale Egli si dona per rialzare l'uomo e salvarlo – amore, questo, nella sua forma

---

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*

più radicale», nel quale si manifesta cosa significhi che «*Dio è amore* (1 Gv 4, 8) e si comprende anche come debba definirsi l'amore autentico»<sup>42</sup>.

L'incontro con Cristo offre la chiave del senso della vita e la salvezza a cui anela ogni essere umano. La fede ci si mostra, allora, come una istanza che risponde a una doppia esigenza dell'essere umano: intellettuale ed esistenziale. Per questo è significativa per l'intelligenza e rilevante in sommo grado per l'esistenza. La fede, lungi dall'opporci alla ragione, è fonte di intelligibilità, senza essere per tale motivo riducibile a concetti umani o deducibile a partire da quanto raggiunto dalla ragione con le proprie risorse. Fede e ragione, libertà e grazia, umanità e filiazione divina nel Figlio per mezzo dello Spirito, non sono termini antitetici, come se promuoverne uno implicasse reprimere l'altro; ma neanche riducibili, per cui l'eccedenza della fede e della grazia si rivela come un dono soprannaturale.

Mostrare oggi la fecondità della relazione tra ragione e fede, accompagnare l'uomo contemporaneo a riconoscere la significatività della fede e ad aprirsi ad essa, con un'intelligenza non auto-limitata, tanto intellettualmente quanto esistenzialmente, nella sua vita privata e nell'azione sociale, costituisce una grande sfida per il cristianesimo nella nostra società. «È questo un compito che sta davanti a noi – conclude Benedetto XVI – un'avventura affascinante nella quale merita spendersi, per dare nuovo slancio alla cultura del nostro tempo e per restituire in essa alla fede cristiana piena cittadinanza»<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*