

LA CHIESA E LA RELIGIONE NEL POSTSECOLARISMO

Stefano Caprio

Il ritorno della religione

Un recente libro del filosofo Franco Cassano (*L'umiltà del male*, Bari 2011), ha rilanciato in Italia il dibattito sul più famoso testo di Dostoevskij, il poema o *Leggenda del Grande Inquisitore*. La visione profetica del nichilista Ivan Karamazov, infatti, immagina il ritorno di Cristo in terra come confronto con il sistema di potere realizzato sulla terra dagli stessi cristiani, impersonato da un novantenne cardinale spagnolo: in esso si rivela certamente la natura demoniaca della dittatura delle coscienze, ma anche – e su questo insiste Cassano – la necessità di fare i conti con la coscienza dei deboli, incapaci di portare il peso della propria libertà, così che il potere dell'Inquisitore appare quasi caritatevole e giustificato, una specie appunto di "umiltà del male".

Il testo dostoevskiano appare quanto mai attuale alla luce della nuova condizione culturale e antropologica del terzo millennio, che seguendo una definizione di Habermas si definisce tempo del "postsecolarismo". Il ritorno del Messia immaginato dal romanzo pone, infatti, la questione del ritorno alla religione dopo secoli in cui sembrava destinata alla scomparsa; l'opposizione dell'Inquisitore al Cristo esprime il duplice imbarazzo del potere che credeva di essersi ormai impadronito della rivelazione religiosa depotenziandola da ogni effetto liberatorio, e della Chiesa stessa (intendendo ogni istituzione religiosa tradizionale) incapace di comprendere fino in fondo il significato di questa epoca segnata da una nuova ricerca del sacro.

Anche la questione morale sottolineata nel libro di Cassano esprime l'acuta contraddizione di una fase storica in cui, dopo aver lungamente negato alla morale religiosa il diritto di definire i contorni della vita sociale, oggi da più parti si cercano punti di riferimento capaci di ridare orientamenti credibili e condivisi alle strutture sociali, alla dimensione antropologica e cosmica. In effetti, il grande scrittore russo non era tanto preoccupato della critica sociale, pur essendo quello il contesto in cui si innesta tutta la sua opera letteraria, quanto piuttosto delle radici filosofiche e religiose della degradazione dell'uomo nel baratro del nichilismo, origine delle tragedie del XX secolo e inizio della crisi definitiva dell'ipotesi secolarista della cultura moderna. La questione della "umiltà del male", insomma, più che sulla questione esistenziale dell'esistenza e degli effetti del male sulla vita umana, insiste sulla questione squisitamente teologica della possibilità della rivelazione divina e della sua piena capacità di espressione nella storia. Intervenendo nel dibattito sul libro di Cassano, il poeta e scrittore Matteo Marchesini osserva (*Il Foglio* 26.04.2011): "Nella storia dell'Occidente, molti pensatori hanno detto che il Bene Assoluto, talvolta identificato con Dio, non può mai essere catturato interamente dal Logos, dal pubblico discorso. Non ultimi, ce lo hanno ricordato due intellettuali del Novecento assai diversi tra loro, ma legati da una singolare amicizia: Walter Benjamin, che sottolineò come l'essenza loica sia tipica del male, e Hannah Arendt, che esplorando il campo della politica liberale descrisse la pura bontà come evento necessariamente muto. La Bibbia mostra che ci sono cose cui si può forse soltanto alludere per parabole".

Per questo motivo la stessa Chiesa Cattolica per bocca del suo più alto rappresentante, il papa Benedetto XVI, sta mettendo al centro della riflessione anche teologica il confronto con l'ateismo, non più visto come avversario per la conquista delle coscienze, ma come interlocutore indispensabile del dialogo contemporaneo sui destini della religione e dell'umanità. Il papa ha proposto una sfida "epocale" in un discorso alla Curia romana degli inizi del 2010: «Al dialogo con le religioni deve oggi aggiungersi soprattutto il dialogo con coloro per i quali la religione è una cosa estranea. Io penso che la Chiesa dovrebbe anche oggi

aprire una sorta di cortile dei gentili». Tale riflessione era già contenuta implicitamente nel famoso discorso di Ratisbona del settembre 2006, quando il papa-teologo si identificava con le accorate riflessioni dell'ultimo imperatore bizantino, temendo per la scomparsa della sua civiltà di fronte al fondamentalismo islamico. Il postsecolarismo, prima ancora che un ritorno della religione, indica infatti il tramonto di una civiltà, quella occidentale prima cristiana e poi appunto "secolarizzata", e impone un'analisi del fenomeno religioso in quanto tale, dal punto di vista teologico e da quello secolare, prima ancora di valutare l'influsso della nuova religiosità sulla vita sociale.

L'iniziativa prefigurata da Benedetto XVI si è, in effetti, concretizzata lo scorso 24 marzo a Parigi con una due giorni di incontri nella sede dell'Unesco e in luoghi simbolo dello spazio laico sul tema *Illuminismo, religione, ragione comune*, per ribadire che la fede e la teologia sono tra i maggiori vettori di conoscenza e cultura. Il cardinale Gianfranco Ravasi, che ha organizzato e guidato questo primo incontro, ha confidato che "l'esito positivo a Parigi non era così scontato" e che è stata scelta proprio la capitale parigina in quanto "città simbolo della laicità quasi assoluta". Il ritorno alla capitale dell'Illuminismo secolarista, alla Sorbona di Parigi e all'Accademia, è quindi un simbolo consapevole dell'approccio postmoderno alle tematiche religiose, affrontate dai diversi punti di vista di credenti e non credenti. La principale tematica religiosa del "Cortile dei Gentili", del resto, è stata proprio lo "studio del fenomeno dell'ateismo": la stessa espressione "non credenti" oggi crea qualche difficoltà, in quanto si tratta di un'espressione negativa in cui non tutti sono disposti a riconoscersi. Non tutti vogliono essere chiamati atei, ancor meno accettano di essere chiamati agnostici (che comporterebbe la corrispondente definizione dei credenti, e dei cristiani, come gnostici). Si tratta di una categoria quanto mai caratteristica della fase attuale: coloro che affermano di non conoscere Dio (e quindi non ritengono fondamentale ed esclusivo il ruolo delle istituzioni religiose nella società) e che, tuttavia, non vorrebbero rimanere semplicemente senza Dio, ma avvicinarlo almeno come Sconosciuto. Secondo Ravasi "è fondamentale la componente performativa del dialogo" più di quella ideologica, senza pretese evangelizzatrici né pregiudizialmente critiche. L'esperienza ha incontrato favori assai ampi, tanto da venire subito richiesta e riproposta un po' ovunque: si prevedono tappe a Bucarest, Tirana, Stoccolma, Praga, Pavia, Ginevra, Marsiglia, Québec. Certamente esiste un altro tipo di ateismo, assai più diffuso, più fenomeno popolare che intellettuale o filosofico, fatto d'indifferenza, superficialità e sarcasmo e sfocia infine nell'anticlericalismo, la faccia "atea" del fondamentalismo religioso; è l'eredità residuale del secolarismo, sempre meno efficace e convinto, nonostante le relative fortune di neo-propagandisti del tipo di Christopher Hitchens o Piergiorgio Odifreddi.

Nell'incontro di Parigi si è invece cominciata a tracciare una nuova grammatica del dialogo postsecolare, addentrandosi nella nebbia dell'indifferenza religiosa che caratterizza la società contemporanea; come nota il filosofo canadese Charles Taylor, che si è occupato del fenomeno della secolarizzazione, una realtà sociale in cui l'ipotesi di Dio non è affrontata, ma semplicemente vista come superflua, porterebbe a una parodia del poema di Dostoevskij, per cui se Dio oggi dovesse presentarsi sulla terra, "al massimo gli chiederebbero i documenti". Richiamando le categorie bibliche, in realtà, l'indifferenza religiosa è catalogata come la forma più banale d'idolatria. Quando è scritto nel salmo 14: "Lo stolto dice: Dio non c'è", la tesi sottesa è proprio quella dell'indifferenza così attuale: Dio c'è, ma di fatto non interviene nella storia. Gli indifferenti non si preoccupano di negare Dio, anzi ammettono anche un po' di devozione superstiziosa, ma è un Dio del tutto ininfluente, la sua presenza non cambia nulla neanche a livello etico. Gli esempi moderni d'idolatria si riferiscono all'opzione superficiale, dettata dall'interesse personale, che porta al declino e al degrado presente in diversi campi, di cui la politica è solo l'esempio più evidente. È un atteggiamento che si potrebbe definire di amoralità: non si tratta infatti di una lotta, di una negazione, ma di un'indolenza quasi passiva.

Un esempio di questo è il rapporto con la sessualità, che si vive senza coglierne l'aspetto di avventura, di sfida appassionante, ma semplicemente consumandola. Ogni cosa viene spogliata della sua essenza, e anche dalle eventuali connotazioni etiche: imbrogliare il prossimo diventa un fatto normale, rientra nel gioco delle parti. È l'idolatria modesta dei nostri giorni, che non ha la nobiltà delle idolatrie dei secoli passati.

Alla base di questa evoluzione dell'idolatria, come afferma il cardinal Ravasi, c'è un mutamento del concetto di verità. Si può dire che due sono i concetti di verità che dominano il campo della cultura occidentale: un primo concetto è che la verità è qualcosa che trascende, precede ed eccede il soggetto. È questo un concetto classico della filosofia, ma anche proprio della teologia. Si pensi al Fedro di Platone, in cui la verità è la pianura in cui corre la biga dell'anima, o a quello di cui scrive Musil ne *L'uomo senza qualità*: la verità non è una pietra preziosa che tu metti in tasca, ma un mare in cui ti immergi; oppure, come afferma Adorno, la verità non la si ha, ma vi si è. Questo concetto permette di capire perché poi la verità si possa identificare con Dio, con il Dio trascendente della Bibbia, che precede ed eccede l'uomo. Ma a questo si è aggiunto un secondo concetto di verità, oggi dominante, in cui la verità è un'elaborazione del soggetto, quello che Benedetto XVI chiama il relativismo, ma che si può anche chiamare soggettivismo, anche perché se gli altri sono relativisti, i cristiani rischiano di passare per assolutisti e che forse, se si vuole trovare una data d'inizio, parte dalla riflessione di Thomas Hobbes che nel *Leviatano* afferma che "Auctoritas, non veritas facit legem". È questa la vera idolatria, che può diventare stato-latria (si pensi allo stato etico), ma che può riguardare ogni autorità; oltre a Hobbes, un'altra svolta verso il soggettivismo è nel *Cogito* di Cartesio, l'autoporsi del soggetto e la sua coscienza prima della realtà.

Sempre commentando la scarsa nobiltà dell'idolatria contemporanea, Ravasi rivolge la sua attenzione a quella realtà di pseudo-credenza che va studiata e in qualche modo portata alla luce, formata da quei credenti vaghi, inconsistenti, che riducono la fede a forme di devozionalismo e spiritualità generica. Nell'incontro di Parigi, il cardinale ha citato Bernanos, che nel romanzo del 1925 *L'impostura* scrive che "il vuoto non è la stessa cosa dell'assenza". Ci sono molti non credenti che avvertono l'assenza di Dio, l'assenza che paradossalmente è segno della presenza. Per dialogare con chi si dibatte tra il vuoto, la pseudo-credenza e l'indifferenza, ci possono essere due strade: rifacendosi al linguaggio di Dietrich Bonhoeffer, "la prima strada è quella di impegnare questa fetta di società sulle "verità penultime": volontariato, dialogo con altre forme di spiritualità, attenzione al prossimo, ai valori, alla dimensione sociale". È una via che è stata spesso intrapresa (ad esempio da alcune chiese protestanti), ma che, quando è diventata unica ed esclusiva, ha prodotto anche molti guasti: un impegno un po' gustoso, ma solo per un certo periodo, oppure la confusione dei modelli *new age*, cioè una spiritualità inodore, insapore, incolore, dove il messaggio si confonde con il massaggio. C'è invece un'altra via dove, per dirla con McLuhan, il messaggio coincide con il messaggero. È la strada imperniata sulle verità ultime, con il conseguente effetto da elettroshock sull'interlocutore. Per queste ragioni nell'elenco dei temi per il dialogo del "Cortile dei Gentili" sono state inserite questioni fondamentali: la visione antropologica, vita e morte, bene e male, amore e dolore, verità e menzogna, trascendenza e immanenza, le ragioni del credere e del non credere, libertà e solidarietà, piena umanizzazione dell'educazione e della medicina.

Fabrice Hadjadj, autore del saggio *La mistica della carne*, è stato uno degli intellettuali presenti all'incontro di Parigi, e di recente ha sollevato il sospetto su una mera apologetica, sul rischio di ridurre l'evangelizzazione a discussione e la verità del Vangelo ad argomento. La discussione performativa non si deve insomma ridurre a percorso senza discorso, a esperienza fine a se stessa, chiudendo il dialogo in un vicolo cieco autoreferenziale. Come osserva Francesco Rimoli, "una lettura in senso post illuminista dei processi di secolarizzazione induce a ritenere l'idea di verità *per sé* non spendibile nel contesto etico, e tanto meno in quello politico:

in quest'ultimo ambito, in particolare, la razionalità dell'azione si misura su ciò che è *possibile*, su ciò che ottiene consenso mediante l'accordo, o, in una prospettiva più strettamente realistica, mediante la composizione delle forze in gioco (il che non esclude affatto, ma anzi implica, un agire strategico, orientato al successo). Laddove cioè le concezioni di fondo dell'esistenza siano *realmente* contrapposte, l'apprendimento reciproco risulta improbabile sul piano della scelta, e forse possibile solo in un contesto di opportunità, se non addirittura di una necessità resasi tale nel contesto contingente".

La nuova apologetica "dialogica", in realtà, è impegnata oggi su un duplice fronte: oltre al confronto con l'eredità secolare, emergono altre forme di religiosità assai radicali e provocatorie, di non facile assimilazione per le Chiese tradizionali. Non a caso anche la Chiesa Ortodossa Russa, la principale Chiesa cristiana orientale, cerca oggi una nuova alleanza con il cattolicesimo romano, dichiarando la necessità di superare il conflitto con il secolarismo, ma in realtà con l'intenzione sottesa di porre un argine alle derive fondamentaliste di ampi settori del proprio gregge. Così si esprimeva l'attuale patriarca di Mosca Kirill, allora ancora metropolita di Smolensk, a un seminario organizzato dall'UNESCO proprio a Parigi nel 2007: "la nostra Chiesa, ma anche le forze sociali che la sostengono, ribadisce la necessità di coniugare diritti umani e sostegno dei valori morali tradizionali nella società. A questo punto si pongono alcuni quesiti: di quali valori stiamo parlando? Come si affermano nella società? Sono oggetto di trattativa oppure sono valori che hanno un carattere universale? Il Concilio popolare russo mondiale ha dato una risposta a queste domande affermando con la propria dichiarazione che esistono valori morali condivisi dalla maggioranza assoluta delle tradizioni religiose del mondo, ma anche da correnti del pensiero laico. Al fine di confrontare le sue convinzioni con altri popoli e tradizioni religiose del mondo, la Chiesa Russa durante lo scorso anno ha svolto una serie di consultazioni. In maggio si sono tenuti i colloqui con la Chiesa Cattolica Romana, nell'ambito dei quali abbiamo verificato la coincidenza delle nostre opinioni su svariate questioni. In luglio si è tenuto a Mosca il vertice dei leader religiosi cui hanno partecipato i rappresentanti di molte religioni tradizionali provenienti da 49 paesi. Anche il Consiglio d'Europa ha dimostrato interesse per la discussione sollevata dalla Chiesa russa. Sotto la sua egida si sono tenute le conferenze di Nižnyj Novgorod e Strasburgo. Ci siamo convinti che la maggioranza delle tradizioni religiose del mondo e alcune correnti del pensiero laico coincidano nella determinazione dei tratti essenziali dei valori etici". È noto che l'ascesa di Kirill al trono patriarcale abbia dovuto superare la fiera opposizione degli ambienti più conservatori della Chiesa russa, godendo allo stesso tempo del pieno appoggio delle principali autorità politiche del paese.

La prospettiva escatologica: postsecolarismo come fine del mondo

Il dialogo sulle grandi tematiche della società postsecolare deve in realtà fare i conti con una posizione piuttosto diversificata all'interno dello stesso mondo delle religioni. Possiamo identificare alcune posizioni che si ritrovano trasversalmente nelle varie confessioni tradizionali come nelle espressioni più recenti, ovviamente con diversità anche significative di espressione e di elaborazione, ma in qualche modo risalenti a categorie di fondo molto affini tra di loro.

La risposta religiosa alla fine del secolarismo moderno coincide temporalmente con il compiersi del secondo millennio cristiano, recuperando criteri di teologia della storia da sempre presenti nella teologia cristiana, e comune alla maggior parte delle altre espressioni religiose. La più clamorosa ed evidente di queste posizioni teologiche tornate alla ribalta è certamente quella escatologica, suggerita dalla occasione millenarista del Grande Giubileo. Fu il papa Giovanni Paolo II a consacrare ufficialmente la devozione chiliastica, attribuendo al Giubileo uno speciale significato teologico e spirituale, in particolare nelle due lettere encicliche *Tertio Millennio Adveniente* del 1994 e *Novo Millennio Ineunte* del 2001. Nel primo documento il papa

osserva che "Nel cristianesimo il tempo ha un'importanza fondamentale. Dentro la sua dimensione viene creato il mondo, al suo interno si svolge la storia della salvezza, che ha il suo culmine nella « pienezza del tempo » dell'Incarnazione e il suo traguardo nel ritorno glorioso del Figlio di Dio alla fine dei tempi. *In Gesù Cristo, Verbo incarnato, il tempo diventa una dimensione di Dio*, che in se stesso è eterno. Con la venuta di Cristo iniziano gli « ultimi tempi » (cf. *Eb* 1, 2), l'« ultima ora » (cf. *1 Gv* 2, 18), inizia il tempo della Chiesa che durerà fino alla Parusia". La rivelazione di Dio nel tempo esclude l'ipotesi della reincarnazione, ma anche la contrapposizione tra epoche separate della storia: il papa non poteva non accorgersi delle suggestioni suscitate dall'aprirsi di una nuova era, non solo cronologica, ma propriamente socio-culturale, in seguito alle grandi svolte dell'ultimo scorcio del XX secolo, di cui proprio Wojtyla era stato protagonista di primo piano e che nell'enciclica vengono esplicitamente ricordate. Da qui la rievocazione biblica della "santificazione del tempo" e degli anni giubilari che devono servire a ripristinare la giustizia sociale, e l'applicazione alle comunità e alle istituzioni del significato simbolico delle ricorrenze giubilari: i duemila anni dalla nascita di Cristo assumono quindi un significato speciale "non soltanto per i cristiani, ma indirettamente per l'intera umanità, dato il ruolo di primo piano che il cristianesimo ha esercitato in questi due millenni". Questa assunzione di responsabilità rispetto al significato del tempo non è scevra da preoccupazioni e attenzioni nei confronti dei "nuovi pericoli e delle nuove minacce" emersi dopo il 1989.

Proprio tali pericoli si manifesteranno clamorosamente nel fatidico 2001, con l'attentato delle Torri Gemelle, che racchiude in un'inclusione ventennale il periodo a cavallo del nuovo millennio, il periodo di incubazione di quello che chiamiamo il tempo del postsecolarismo. Sempre Giovanni Paolo II sentì il bisogno di infondere coraggio e speranza di fronte a quello che si sarebbe rivelato come il periodo delle grandi sfide, con il motto *Duc in altum!*, l'invito a "prendere il largo" nel mare sterminato della storia. Si chiede il pontefice, con espressione accorata: "È riuscito il Giubileo in questo intento? Il nostro impegno, con i suoi sforzi generosi e le immancabili fragilità, è davanti allo sguardo di Dio. Ma non possiamo sottrarci al dovere della gratitudine per le « meraviglie » che Dio ha compiuto per noi... Al tempo stesso, quanto è avvenuto sotto i nostri occhi chiede di essere riconsiderato e, in certo senso, decifrato, per ascoltare ciò che lo Spirito, lungo quest'anno così intenso, ha detto alla Chiesa" (n.2). In funzione del grande compito nei confronti del futuro, il papa polacco formula una delle grandi intuizioni del suo magistero, forse quella che più di tutte dispone la Chiesa Cattolica alla nuova dimensione postsecolare, e cioè la "purificazione della memoria": "A questo esame di coscienza ci eravamo a lungo disposti, consapevoli che la Chiesa, comprendendo nel suo seno i peccatori, è « santa e sempre bisognosa di purificazione ». Convegni scientifici ci hanno aiutato a focalizzare quegli aspetti in cui lo spirito evangelico, nel corso dei primi due millenni, non sempre ha brillato... Questa « purificazione della memoria » ha rafforzato i nostri passi nel cammino verso il futuro, rendendoci insieme più umili e vigili nella nostra adesione al Vangelo" (n. 6). Il papa infine mette in guardia dalla tentazione della fuga verso una "spiritualità intimistica e individualistica" per recuperare l'autentica "tensione escatologica del cristianesimo". Osservazioni quanto mai profetiche, alla luce del grande terrore instaurato pochi mesi dopo dall'attentato di New York.

Dalla fine del 2001, infatti, la grande speranza di una nuova era di pace e di giustizia viene sostituita dalla paura del crollo dell'intera civiltà occidentale, la civiltà cristiana secolarizzata. L'evento drammatico fece da detonatore di una coscienza inespresa della fine dei sistemi e delle ideologie dei secoli precedenti, la coscienza che la "fine della storia" ipotizzata dai sociologi potesse coincidere con la "fine del mondo" annunciata dalla Bibbia e dai libri sacri di tante religioni; la sana "tensione escatologica" auspicata da papa Wojtyla venne quindi sostituita da una più indefinita "angoscia apocalittica", causa scatenante dell'estremismo

tradizionalista e del fondamentalismo religioso, fenomeni quanto mai diffusi anche all'interno della stessa Chiesa Cattolica. Afferma a questo proposito Massimo Borghesi nel suo recente saggio *Secolarizzazione e nichilismo. Cristianesimo e cultura contemporanea* (Siena 2005): "Segnata da due "crolli", quello del muro di Berlino nel 1989 e quello delle Torri Gemelle del World Trade Center di New York nel 2001, l'era contemporanea ci pone, nel passaggio dai giorni della felicità e della speranza a quelli del dolore e della tragedia, di fronte a uno spettacolo inconsueto: il "ritorno del religioso". Data a più riprese per scomparsa, dai vari studi sulla secolarizzazione che si sono avuti a partire dagli anni '60, la dimensione religiosa occupa la scena. In un ideale "ritorno al Medioevo" l'Islam si oppone all'Occidente "cristiano", vera guerra tra i mondi alla maniera di Steven Spielberg e Georg Lucas. Saremmo così non al capezzale del religioso ma della modernità, consapevoli del "futuro della religione" così come dell'avvento del "post-moderno". Non sorprende, sotto questo punto di vista, che Peter Berger parli di un processo di "desecolarizzazione".

La religione "desecolarizzata" e ampiamente rimescolata dalla fase *new age* si presenta in forma di "gnosi moderna", di aspirazione a una liberazione dalla dimensione formale e istituzionale, e quindi anche dalla dialettica secolarista tra credenza e non credenza. È il giudizio cui perviene Friedrich Gogarten. Nell'interpretazione gogartiana, che porta all'estremo l'opposizione tipica della "teologia dialettica" tra fede e religione, la secolarizzazione è il risultato della desacralizzazione del mondo inaugurata dal cristianesimo. L'autonomia del mondo in senso moderno non avviene contro il cristianesimo ma a partire da esso. La fede cristiana, dissolvendo la visione divina del cosmo propria del paganesimo antico, rende possibile una visione profana del mondo, e, di conseguenza, il cammino della scienza moderna. Contrario alla lettura di Gogarten, così come a quella di Löwith, è Hans Blumenberg con il suo lavoro dal titolo programmatico *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt am Main 1966, 1974). Blumenberg rifiuta la tesi teologica della secolarizzazione: l'autonomia dell'uomo moderno non trae la sua legittimità dall'essere stata resa possibile dalla fede cristiana, ma dall'essere conquistata contro la fede. Di qui il rifiuto della categoria di "secolarizzazione" nella cui metafora risiederebbe una pretesa da parte cristiana: quella di riappropriarsi di ciò di cui è stata espropriata. Si può qui osservare come Blumenberg abbia in parte ragione nel rifiutare l'idea che il moderno sia l'esito della secolarizzazione cristiana. In realtà la mera trasposizione di contenuti cristiani, per lo più di carattere etico, su un terreno immanente qualifica solo una parte del pensiero moderno, parte destinata come bene ha evidenziato Alisdair MacIntyre, a soccombere sotto le critiche di Nietzsche. Diversamente da questo, un filone essenziale del moderno è contrassegnato non già da una secolarizzazione del cristianesimo quanto dalla sua metamorfosi o, meglio da una *metamorfosi della gnosi*. Questo aspetto non è inteso da Blumenberg nella misura in cui per lui la modernità appare proprio come superamento del momento gnostico non pienamente dominato, secondo la sua opinione, dalla posizione cristiana. In realtà, parte del pensiero moderno rincontra, in forma nuova, il momento gnostico proprio a partire dalla sua opposizione al cristianesimo. Rincontra cioè quella nozione sotterologica della filosofia come esercizio spirituale, la quale ridimensionata dal cristianesimo, era al centro del senso antico del filosofare, come Pierre Hadot ha dimostrato egregiamente. Donde la forma autentica, originaria, del cristianesimo data dalla sua tensione escatologica che, seppellita dalla Chiesa ufficiale e dal processo di ellenizzazione, il cristianesimo "radicale" si propone di recuperare. In ciò però, nonostante le critiche di Altizer alla gnosi, egli ritrova lo schema gnostico fondamentale. "Esistere nel nostro tempo - scrive - significa esistere in un caos liberato da ogni parvenza di significato cosmologico o di ordine. Se la morte di Dio ha originato la resurrezione di un autentico nulla, allora la fede non può più considerare il mondo come creazione. Ancora una volta la fede deve considerare il mondo come 'caos'. Ma dal punto di vista teologico il mondo che l'uomo considera come 'caos' o come il 'nulla', corrisponde al mondo che la fede escatologica considera come 'l'antico periodo cosmico' o 'antica creazione' -

entrambi privi di qualsiasi significato e valori positivi. Perciò la dissoluzione dell'essere' del mondo ha reso possibile il rinnovamento e il ritorno della fede escatologica".

Un escatologismo radicale si sposa qui con la negazione del mondo presente, malvagio, del mondo della creazione opera del dio antico, per affermare il mondo nuovo, la nuova Gerusalemme. In questa lotta contro il Padre, Cristo assume l'aspetto di Satana per poi superarlo offrendo una nuova immagine del divino. Come scrivono Altizer ed Hamilton, Blake presenta "una nuova e decisiva immagine di Dio - un'immagine che precorre profeticamente Moby Dick - e un'immagine che riflette un nuovo momento della storia della redenzione, un momento in cui Dio stesso si muta assumendo una forma satanica e infine muore sotto le sembianze di Satana per rendere possibile il rovesciamento cosmico dell'apocalisse". In questa visione dove Cristo "diventa l'Anticristo prima di risorgere come Gerusalemme" l'apocalittica si chiude con la *coincidentia oppositorum*, rivelando come la finale unione di Dio e dell'uomo annichilirà il Dio che è solo Dio, col farlo risuscitare come 'La Grande Umanità Divina'. Questa, che nell'Eden futuro assumerà la forma di "un solo uomo", può essere anticipata nel tempo presente mediante il togliimento delle differenze dipendenti dalle diverse egoità. "Ogni frammento di gioia estatica e di piacere fisico preannuncia questa unione, ogni morte momentanea della individualità nega una barriera che s'opponesse a questo rovesciamento apocalittico, ogni affermazione di un 'altro opposto', santifica quel Satana che alla fine si trasfigurerà in Gerusalemme.

Potremmo qui richiamare un altro testo profetico di un autore russo, il *Racconto dell'anticristo* composto da Vladimir Solov'ev nel 1900 quasi in punto di morte. È la versione apocalittica della stessa *Leggenda* dostoevskiana, in cui l'Inquisitore si è trasformato in un anticristo postmoderno a cui i pochi cristiani fedeli si oppongono fuggendo "nel deserto dell'Arabia" in attesa della Parusia e della vittoria finale sull'anticristo. In questa *fuga mundi* postmoderna si incrociano diversi modelli di fondamentalismo, da quello più aggressivo del terrorismo islamista a quello dei monaci neo esicasti ortodossi del monte Athos o delle grandi *lavre* russe, ma anche quello dei vecchio-ritualisti cattolici che cercano nell'arcano dei testi latini un riparo dalla dispersione liturgica e teologica postconciliare, o quello miracolistico e devozionale dei pellegrini di Lourdes, Medjugorje o Guadalupe, che nelle rivelazioni mariane vedono la necessaria ispirazione per affrontare le incertezze di una prospettiva quanto mai oscura.

Il carisma al posto dell'identità

Il milione e mezzo di persone in coda per onorare il corpo defunto del beato Giovanni Paolo II, replica dei suoi stessi funerali del 2005, rappresenta uno dei fenomeni più clamorosi ed evidenti della nuova religiosità dell'epoca del postsecolarismo. Nello sconfinato affetto dei *papaboy*s, delle giovani suore polacche e coreane e di una folla enorme di persone di ogni estrazione e ceto sociale vi è certamente un'eco della paura apocalittica, della sensazione di urgenza da affrontare unendosi all'unico in grado di infondere in qualche modo una speranza per il domani, un domani non prevedibile e atemporale. Alla prospettiva escatologica si affianca, e in parte si contrappone così un'altra dimensione tipica della religiosità attuale, quella carismatica: la ricerca di una figura scomparsa, quella dell'autorità e della paternità, annichilite dal crollo di affidabilità delle istituzioni politiche, sociali e anche religiose. Come ha detto solennemente Benedetto XVI il primo maggio scorso nell'omelia per la beatificazione del suo predecessore, "con la sua testimonianza di fede, di amore e di coraggio apostolico, accompagnato da una grande carica umana, questo esemplare figlio della nazione polacca ha aiutato i cristiani di tutto il mondo a non avere paura di dirsi cristiani, di appartenere alla Chiesa, di parlare del Vangelo. In una parola: ci ha aiutato a non aver paura della verità, perché la verità è garanzia della libertà... Giovanni Paolo II ha guidato il popolo di Dio a varcare

la soglia del Terzo Millennio". Il papa "mediatico" che ha liquidato il comunismo ateo, ormai assunto alla massima gloria degli altari, si staglia infatti anche nel panorama ecclesiastico su un panorama caratterizzato da un'estrema debolezza della gerarchia di fronte a una rinascita spiritualista che ha dato vita a piccoli e grandi movimenti e congregazioni guidate da personaggi carismatici, da madre Teresa di Calcutta (anch'essa canonizzata a tempo di record) ai vari Escrivà de Balaguer, Chiara Lubich, Luigi Giussani e altri già defunti o ancora viventi come Kiko Arguello o Enzo Bianchi. Non a caso uno dei grandi eventi della devozione cattolica di inizio millennio fu la canonizzazione di padre Pio da Pietrelcina nel 2002, replicato a sua volta nella traslazione del corpo al nuovo santuario nel 2010. L'umile e burbero frate taumaturgo, morto nel 1968 agli albori dell'ultima e più radicale fase della secolarizzazione novecentesca, era rimasto a lungo nel dimenticatoio di un cattolicesimo che tentava a sua volta di secolarizzarsi, per poi tornare alla fama e allo splendore degli anni Duemila, recuperato da una base cattolica assetata di miracoli e rivelazioni particolari.

Papa Wojtyla era stato capace di sintonizzarsi con l'onda neospiritualista anche contro tutte le resistenze della Curia romana e dei vescovi diocesani, di fatto esautorati dell'autorità pastorale dai nuovi profeti capaci di ottenere l'assoluta abnegazione dei propri seguaci. Il suo successore, assai meno propenso a ricoprire un ruolo analogo nella devozione delle masse, ha mostrato di voler assecondare la dimensione carismatica, fornendo ad essa una cornice dottrinale e ieratica più compiuta, quasi a voler "cristallizzare" le tante forme di spontaneismo comunitario sorte negli ultimi quaranta-cinquanta anni, in particolare in seguito al Concilio Vaticano II. Proprio quella grande assemblea episcopale, primo dei grandi eventi mediatici dell'era della comunicazione di massa, aveva dato il suo suggello al carismatico nella sua forma emozionale e sentimentale mutuata dal pentecostalismo evangelico, la forma oggi più coinvolgente e socialmente diffusa di cristianesimo: se i cattolici si contano in base all'appartenenza formale dell'iscrizione ai registri di battesimo o delle detrazioni fiscali in favore della Chiesa, l'immagine del cristianesimo nei *mass media* è piuttosto veicolato dalle testimonianze dei tele-predicatori o degli sportivi "rinnovati" che mostrano con orgoglio la loro appartenenza a Cristo durante le Olimpiadi o i campionati della loro categoria. Un'obiezione al "ritorno della religione", infatti, riguarda i dati poco rilevanti della pratica religiosa tradizionale, ma essa è certamente superata dal grande impatto mediatico, e in varie circostanze anche numerico, della espressione carismatica della fede cristiana. Tale fenomeno trova molte analogie anche nella diffusione di religioni "estranee" alla cultura territoriale, come le religioni orientali in Europa occidentale o le tante sette contemporanee, di regola diffuse e animate da personalità di grande fascino e capacità di comunicazione, e in forma estremizzata, vale anche per l'islamismo politico, che dall'ayatollah Khomeini a Bin Laden e Ahmadinejad ha esaltato diverse figure di leader dal profilo che unisce tratti spirituali, politici e militari.

La "religione carismatica", complemento necessario della nuova apocalittica, è una risposta al problema più generale e drammatico dell'epoca della globalizzazione post-secolarista, quello della perdita dell'identità. Uno dei discorsi più frequenti degli ultimi anni, in una società mondiale sempre più multietnica e multiculturale, è proprio il lamento per la perdita, o perlomeno l'indebolimento e la trasformazione della propria identità, sia quella individuale e personale sia quella socio-culturale, politica, religiosa. I sociologi più accreditati, come Zygmunt Bauman, Anthony Giddens, Ulrich Beck, parlano di vita casuale, di modernità liquida, di società del rischio, di società adiaforica, nella quale le scelte sono sconnesse dall'etica e sono ridotte a questioni tecniche, nell'indifferenza davanti a qualsiasi gerarchia di valore. Una società priva di certezze, insicura, indefinita, in cui le identità sono modellate da incessanti giochi di ruolo. Il vivere stesso è un esercizio d'improvvisazione e l'identità personale, più che un nucleo fisso interno all'individuo, destinato ad accompagnarlo fino all'ultimo, evoca una

presenza mobile e facilmente modificabile, come una pagina dei tanti *social networks* della rete informatica.

Per ritrovare nella storia un simile passaggio epocale, possiamo rievocare il passaggio dalla *polis* greca alla *ekumene* imperiale, inaugurata da Alessandro Magno nel III secolo a.C. e realizzata dai Cesari romani. Il cittadino dell'impero diventava un elemento anonimo di un intero non definito, appunto, dal criterio d'identità, ma dall'idea universale preesistente ad esso. Non è un caso che il cristianesimo si sia affermato proprio nel momento di massima espressione dell'universalismo imperiale, affermando il primato della persona attraverso la fede nel mistero dell'incarnazione di Dio in un uomo, e non in una idea, neanche in una idea religiosa. Proprio il cristianesimo fu in grado di raccogliere l'eredità del mondo antico, salvandone l'enorme potenziale civile e culturale, costruendo una società a misura d'uomo, definendo il suo limite (il peccato) e inserendolo in una prospettiva personale di redenzione (la grazia) vissuta in un contesto comunitario da ricostruire continuamente come espressione di un disegno provvidenziale (la chiesa, nucleo fondante della società umana).

L'elaborazione del processo identitario nella società contemporanea richiama la quasi dimenticata teoria della "schizo analisi" dei due teorici francesi del decostruttivismo, Gilles Deleuze e Felix Guattari. Secondo Guattari, infatti, l'identità dell'uomo è trasversale, in ogni esistenza si coniugano dimensioni di desiderio, politiche, economiche, sociali e storiche: egli critica la riduzione di questa molteplicità e mette in guardia contro la psicologizzazione dei problemi sociali. È consapevole del fatto che le sofferenze psicopatologiche (o i malesseri individuali, o le fratture familiari) non si possono considerare al di fuori dell'universo sociale. La difficoltà a determinare con esattezza che cosa sia un'identità umana è dovuta al fatto che l'identità non è un dato, ma un processo. Secondo Z. Bauman, che condivide l'interpretazione di N. Luhmann, la molteplicità dei ruoli che svolgiamo e dei contesti in cui li svolgiamo fa sì che ciascuno di noi sia ovunque "parzialmente dislocato", bloccato da un forte impaccio nel collocarsi sulla scena della vita e a distinguersi dai nostri interlocutori o concorrenti nelle azioni da svolgere e nei ruoli da assumere. Bauman spiega che "date le molteplici opportunità in concorrenza tra loro – tanto da annullarsi a vicenda – e data la cacofonia delle voci che ci invitano a seguirle, siamo tutti, ovunque e sempre, "parzialmente deprivati". Il fatto di trovarci attualmente da una parte o dall'altra della vetrina determina il grado, e non la presenza, di deprivazione" [Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, Milano 2000, 29].

L'identità, sia per gli individui sia per i grandi gruppi, è un processo storico, una realtà mobile, che continuamente influenza e viene influenzata, che vive e si sviluppa nella molteplicità delle esperienze storiche: è una "personalità temporanea" [H. Ferguson, *Glamour and the End of Irony*]. John Seel sostiene che le due proposizioni: "l'io è indeterminato; qualunque io è possibile" e "il processo di auto creazione non finisce mai" sono tra gli assiomi principali presenti in tutti gli studi relativi al problema dell'identità postmoderna. L'identità non è un'essenza statica, monolitica, acquisita una volta per tutte, una realtà etnica e biologica. È sempre un costrutto culturale, un processo aperto all'incontro, alle contaminazioni. Anche le grandi civiltà, e in particolare quelle nate intorno al Mediterraneo, si sono sviluppate grazie alla continua mescolanza di elementi di diversa provenienza culturale. Altri, come Ernest Gellner, preferiscono usare l'espressione di "uomo modulare" [E. Gellner, *Condizioni della libertà*, Torino 1992], scomponibile come un mobile dell'Ikea: l'uomo modulare è una creatura dotata di qualità mutevoli, monouso e scambiabili, che ricorda l'uomo proteiforme, l'ideale celebrato dai filosofi del Rinascimento. L'emergere degli uomini e delle donne modulari produce una società multirete, cioè un genere di società che non è segmentata, come quelle premoderne, né divisa in classi, come quella moderna e che, diversamente dalle società premoderne e moderna, può

convivere con la propria irrisolutezza, la propria ambivalenza e le proprie contraddizioni, in cui domina lo sradicamento e l'estraneità.

La soluzione carismatica è quindi un tentativo di "ricollocare" la persona umana sulla scena, proiettandola sull'archetipo di riferimento. Un'operazione simile fu attuata nella rinascita della "Santa Russia" cristiana dopo le macerie dei due secoli di invasione mongolica, grazie alla reinterpretazione della teologia dell'immagine: l'icona russa divenne lo strumento del recupero della propria identità, esaltando in modo formidabile quella parte dell'eredità bizantina che, all'epoca della lotta iconoclasta, aveva salvato il cristianesimo orientale dal proprio annullamento in un totale apofatismo monofisita e infine islamico. L'ispirazione teologica della cultura russa fuse la tensione apocalittica medievale con una proiezione salvifica universalista, rappresentata dall'icona e personificata dallo zar, il nuovo Cesare cristiano della "Terza Roma". Anche nelle figure dei leader politici contemporanei, da Putin e Blair a Sarkozy e Berlusconi, l'elemento messianico e carismatico prevale su ogni identificazione ideologica e politica in senso proprio; al presidente Obama è stato assegnato il premio Nobel per la pace prima ancora che potesse in qualche modo giustificare tale riconoscimento con le proprie azioni, in un paradossale richiamo all'entusiastica elezione unanime dell'anticristo di Solov'ev a "imperatore del mondo". Nel confronto tra Obama e Osama, suggellato dalla spettacolare eliminazione dello "sceicco del terrore", si celebra il drammatico confronto tra carisma e apocalisse, tra le due varianti contrapposte, anche se spesso intercambiabili, della religiosità postsecolare.