

L'Occidente è il tramonto del cristianesimo?

Spunti di riflessione dal discorso di Benedetto XVI

alla "Neue Messe" (Nuova Fiera) di Monaco (10 settembre 2006)

(di Pasquale Giustiniani)

1. Il discorso di riferimento viene pronunciato all'interno di una *fase familiare* del viaggio in Germania. Il papa sta, infatti, visitando i luoghi a lui conosciuti, che hanno avuto un influsso determinante sulla sua vita, formando il suo pensiero e i suoi sentimenti, luoghi nei quali egli confessa di *aver imparato a credere ed a vivere*. I testi biblici proclamati nella Liturgia sono dal papa ricondotti ad un *tema unificante*: *Dio*, inteso come centro della realtà e della vita personale. Il tema "Dio", insomma, nella riproposizione del pontefice, non riguarda soltanto la vita personale, la fede interiore, ma va collegato alla dimensione sociale, quasi a ribadire che quanto *si crede* deve avere a che fare con la *vita*: «Con il tema "Dio", però, è connesso il tema sociale: la nostra responsabilità reciproca, la nostra responsabilità per la supremazia della giustizia e dell'amore nel mondo». Ritorna, in tal modo, il tema centrale del cristianesimo, la sua *regola d'oro*: amore di Dio che è sempre amore del prossimo, anzi è posta un'equazione esplicita tra amore e giustizia, la cui connessione diviene la "pietra di paragone", o fattore di verifica, del cristianesimo nella storia. L'amore del prossimo, che in primo luogo significa sollecitudine per la giustizia, diviene così parte integrante di una più ampia riflessione politica, se è vero che la virtù cardine della politica è la giustizia e che la giustizia e l'amore debbono essere, nella prospettiva cristiana, delle forze decisive nell'ordine del mondo. Pur essendo così esplicita la direzione dell'agire in linea con la *fede creduta*, secondo Benedetto XVI non abbiamo, però, gli orecchi idonei per percepire l'invito ad agire lungo una certa rotta. Esiste, insomma, una debolezza d'udito nei confronti di Dio di cui soffriamo specialmente in questo nostro tempo noi abitanti della "Terra del tramonto", l'Occidente (dal latino *occasum*). Noi, semplicemente, non riusciamo più a sentire Dio – sia per un nostro deficit auditivo, sia perché sono troppe le frequenze diverse che occupano frattanto i nostri condotti uditivi, essendoci noi formati a ritenere più elevata, quindi più ascoltabile, la "concezione scientifica", anziché la "concezione teista" del mondo. Di fronte ad essa, quello che si dice del Signore – espresso spesso in forma mitica, simbolica, addirittura metaforica - ci sembra pre-scientifico, non più adatto al nostro tempo, almeno non congruente con il tipo prevalente di "razionalità" maturato dalla sensibilità occidentale. Ecco la citazione testuale del pontefice, a proposito di questo deficit percettivo, di cui gli uomini moderni - abitanti dell'Europa e dell'Occidente contrapposti dal papa a quanto gli hanno riferito i vescovi di tutto il mondo - non si rendono neppure conto: «In noi esiste un deficit riguardo alla nostra capacità di percezione – una carenza che inizialmente non avvertiamo come tale, perché appunto tutto il resto si raccomanda per la sua urgenza e ragionevolezza; perché apparentemente tutto procede in modo normale, anche se non abbiamo più orecchi ed occhi per Dio e viviamo senza di Lui». In sintesi, noi occidentali "viviamo senza Dio", "non abbiamo più orecchi per sentire Dio" perché la nostra esistenza "procede in modo normale" *etsi Deus non daretur*; ben altre cose ci sembrano "più urgenti" e più "ragionevoli". Un Occidente che, ormai in maniera non riflessa, avrebbe deciso per l'eclisse di Dio dall'orizzonte della propria razionalità segnando il pericoloso accadimento del "tramonto di Dio" dal quadrante delle proprie attitudini ed esigenze. Questo deficit si estrinsecerebbe nel fatto che si finisce per apprezzare come propriamente cristiano più quanto riguarda l'agire sociale che quanto attiene, invece, all'evangelizzazione, ovvero all'annuncio esplicito e formale della Buona Notizia di Gesù Cristo. Così, «esiste in alcuni l'idea che i progetti sociali siano da promuovere con massima urgenza, mentre le cose che riguardano Dio o addirittura la fede cattolica siano cose piuttosto particolari e di minor importanza». È questo, forse, l'effetto perverso sull'Occidente di una certa enfasi su *techne* che già all'inizio del secolo XX prima E. Husserl e poi M. Heidegger avevano già decodificato- il papa parla testualmente di "prestazioni tecniche dell'Occidente" -. *Techne* è, infatti, un portato dell'Occidente a cui il papa allude, per rilanciare l'inscindibilità tra annuncio e impegno sociale, tra fede creduta e traduzione operativa di quanto si crede, senza sentirsi mai soddisfatti di prestazioni, abilità, strumenti, cioè delle articolazioni della tecnica e, come oggi si dice, della *tecnoscienza*: «Dove portiamo agli uomini soltanto conoscenze, abilità, capacità tecniche e strumenti, là portiamo troppo poco. Allora sopravvengono ben presto i meccanismi della violenza, e la capacità di distruggere e di uccidere diventa la capacità prevalente, la capacità per raggiungere il potere – un potere che una volta o l'altra dovrebbe portare il diritto, ma che non ne sarà mai capace». Quasi in linea con gli "apocalittici", piuttosto che con gli "integrati", Benedetto XVI evoca gli spettri della violenza, della distruzione, dell'eliminazione dei propri simili, il potere sugli altri. Ma soprattutto egli si riferisce - e vuole esplicitamente criticare - un certo *tipo di ragione* che, a suo avviso, sovrintende alla tecnica ed alla scienza occidentale: «Un tipo di ragione che esclude totalmente Dio dalla visione dell'uomo, ritenendo questa la forma più sublime della ragione». Non soltanto una ragione che lascia fuori Dio dalla sfera antropologica (potremmo dire sinteticamente, un'antropologia senza Dio, atea o indifferente) ma, soprattutto, una visione dell'uomo che, ritenendo di essere la più sublime, se non proprio l'esclusiva, coltiva la pretesa d'imporre al

mondo intero quest'unico modello di ragione (*esclusivismo antropologico*). Anche nell'allocuzione al Convegno ecclesiale nazionale di Verona, il 19 ottobre 2006, papa Benedetto stigmatizza di nuovo non soltanto una determinata "ragione", ma una vera e propria «cultura che predomina in Occidente e che vorrebbe porsi come universale e autosufficiente, generando un nuovo costume di vita».

2. *Quale ragione*, dunque: ecco il nodo ingarbugliato del problema. A ben vedere, quest'aspetto del discorso del pontefice rappresenta un ideale capitolo di un più ampio discorso sull'Occidente e sul suo modello di razionalità che egli va perseguendo già da prima di salire al soglio pontificio. Si potrebbe chiosare che il nodo teorico e pratico, su cui l'Occidente è autorevolmente sollecitato a discutere, sta appunto nel modello di razionalità da coltivare in eventuale disconnessione con la questione di Dio (*quale ragione senza Dio?*). Si tratta d'interrogarsi non soltanto sui suoi connotati, ma anche sulla sua plausibilità, sulla sua spendibilità universale, sulla sua pretesa di proporsi come universalizzabile anche sul piano etico oltre che teoretico. L'ordito argomentativo del pontefice sembra essere il seguente: un certo modello occidentale di ragione ha guadagnato il traguardo della "scienza" che è sempre anche "tecnologia". Questa razionalità giudica pre-scientifica ogni altra modalità di ragione, soprattutto reputa pre-scientifica, quindi ancora arretrata, una ragione che includa – come fanno per esempio le prospettive tipiche del sud del mondo o di certe zone in via di sviluppo – anche Dio nel novero dei fattori di progresso e di cambiamento sociale. Una ragione davvero emancipata non potrebbe, dunque, porre Dio nel conto degli agenti promozionali, in quanto egli, soprattutto per i vincoli morali che potrebbe comportare, diviene inibente, cioè non soltanto frenante gli sviluppi e le applicazioni della ragione scientifica e tecnica, ma non "utile" per il prosieguo della ricerca e dei risultati, dal momento che un Dio, con la sua proposta etica e valoriale, prima o poi interferirebbe con la libertà di ricerca e opporrebbe vincoli o divieti nel processo della ricerca che, di per sé, è senza fine e non sopporta vincoli di alcun tipo. Per un siffatto tipo di ragione, tendenzialmente positivista e scienziata, continua a restare valido soltanto ciò che è sperimentabile e calcolabile. Sul piano della prassi, questa stessa ragione enfatizza la libertà individuale, anzi la erige a valore fondamentale al quale tutti gli altri dovrebbero sottostare, generando una *deriva liberalistica* in etica, laddove il bisogno ed i diritti del soggetto finiscono per essere il criterio unico in vista dell'elaborazione delle norme e il riferimento principale in vista delle decisioni socio-politiche. Il fatto è che non ci si limita, da parte dei sostenitori di questo deprecato "modello di ragione", a teorizzare quest'impianto concettuale, ma si giunge fino ad esiti morali inaccettabili dal punto di vista cristiano, come si può verificare in campo etico e morale, laddove ci s'imbatta nelle derive del relativismo e dell'utilitarismo e, in definitiva, si giunge fine al «dileggio del sacro», in nome di «un diritto della libertà», oppure si eleva «l'utilità a supremo criterio morale per i futuri successi della ricerca». A volte un simile atteggiamento viene spacciato per apertura e tolleranza, mentre esso, agli occhi del papa, è soltanto "cinismo". La tolleranza e l'apertura culturale sono dei valori occidentali moderni, che il papa dichiara di condividere, ma essi devono, a suo avviso, includere anche quello che viene descritto come *rispetto* per ciò che, per altri popoli ed esseri umani, è "cosa sacra", o anche come "timor di Dio". Quasi a dire che, in Occidente, dov'è stato teorizzato e coltivato il principio moderno di tolleranza, non si dovrebbe a priori espellere dal numero delle ipotesi il valore del sacro nell'orizzonte della razionalità, pena la perdita delle radici cristiane che comunque andrebbero riconosciute almeno come portato storico. Il confronto tra ragione aperta a Dio e ragione scientifica presenta in filigrana il più ampio problema del legame dell'Occidente con la visione religiosa e della sua gestione sul piano della ricerca tecnoscientifica e della convivenza tra nazioni e culture. Difatti l'insufficienza di una razionalità chiusa in se stessa e di un'etica troppo individualista, secondo il papa, evidenziano la gravità di un rischio più profondo: quello, appunto, di un distacco della nostra civiltà dalle radici cristiane. Ma questa possibilità auspicata per il sacro, il divino e i valori religiosi, non è soltanto una richiesta di "accesso" nel mondo degli occidentali, bensì una "visione del mondo", poggiata su una precisa configurazione della stessa fede cristiana: «Questo senso di rispetto può essere rigenerato nel mondo occidentale soltanto se cresce di nuovo la fede in Dio, se Dio sarà di nuovo presente per noi ed in noi». In nome della medesima tolleranza moderna, il cristianesimo dei nostri tempi, per bocca del sommo pontefice, dichiara di non poter imporre a nessuno la propria visione, che resta dunque una delle tante diverse, e tutte autodeterminate come plausibili, visioni del mondo in campo; tuttavia, questa "particolare" visione chiede di poter essere liberamente proposta a chiunque, nella convinzione, di parte, che "il mondo abbia bisogno di Dio".
3. Questo auspicato rientro di Dio nell'orizzonte dell'Occidente sembra riprendere e rilanciare alcune analisi relative a quella che, nel recente passato, è stata denominata eclissi, o anche tramonto, di Dio rispetto al modo di pensare e di operare di questa nostra *terra del tramonto*, (questione del "tramonto del cristianesimo", o anche dell'eclisse del sacro, oppure del secolarismo o *profanizzazione* del mondo). Riflessione, questa, a sua volta inserita nel più ampio orizzonte tematico degli effetti perversi della cosiddetta "volontà di potenza", già approfondita da F. Nietzsche ed i cui esiti tragici hanno caratterizzato non pochi tornanti della storia del Novecento, definito *secolo breve*, ma anche *secolo delle idee assassine*. Dopo Auschwitz, si è detto e si ridice, occorrerebbe percorrere una strada diversa dal perseguimento sistematico della potenza, tipico della modernità in cui si è generato l'ateismo, strada ora detta - con inflessioni alla Hans

Jonas - della *responsabilità*, ora - con ripresa di terminologia alla Edith Stein o alla Annah Arendt -, dell'accoglienza della fragilità e della diversità¹, ora con gergo biblico - ricordando la storia delle origini umane e terrestri - strada che si proponga di evitare quel disconoscimento che portò alle agghiaccianti parole del primo assassino della storia, Caino (Gn 9). Un'umanità che pretendesse di esercitare comunque la sua forza e il suo potere, nonostante gli orrori del secolo XX, presa dalla nuova vertigine di *techne*, grazie alle scoperte scientifiche e ai potenti mezzi oggi a sua disposizione, senza sottomettersi ad alcun limite; un'umanità non più in grado di comprendere che la sostanza dell'umano consiste nella responsabilità verso l'altro (il quale ci spoglia di ogni arroganza e fissa la nostra identità nel riconoscimento della propria e altrui fragilità e finitezza, quale che sia il modo in cui essa ci si manifesta); questa umanità, soprattutto quest'umanità occidentale, con la sua ostinazione a persistere in un orizzonte senza Dio, non farebbe altro che continuare ad esercitare i suoi modi violenti nei confronti del pianeta e dei popoli non sviluppati, consegnandosi però progressivamente all'autodistruzione, lungo i sentieri di un sogno impossibile, perché indotto dal tentatore, dell'Adamo e dell'Eva originari, quello di diventare come Dio. Il teologo luterano-evangelico E. Jünger ritrova un'aporia teologica e antropologica in questo processo nel fatto che l'essere umano progetta, dalla modernità in poi, di poter vivere da uomo senza Dio, anzi di fare egli stesso il creatore anziché il "vice-creatore" subordinatamente a Dio: «La fondamentale aporia teologica dell'epoca moderna si esprime dal punto di vista antropologico nell'esperienza che l'uomo possa essere uomo senza Dio: l'uomo non trova più in Dio il criterio della propria necessità e della propria realtà, ma si comprende - o per caso o per necessità- a partire da se stesso»². In tal modo, la modernità si autoprogetta come "opera dell'uomo", piuttosto che come "opera di Dio", quasi in un nuovo processo di creazione, che sostituisce, alla "natura" prodotta dal Creatore, un "artificio", quasi una nuova natura, prodotta dall'essere umano. In Italia, spingendo verso tonalità apocalittiche un tal tipo di analisi, U. Galimberti³ propone una diagnosi della transizione dal moderno al postmoderno, in cui l'avanzare della tecnica diviene davvero l'ultimo potere. Esso, dopo aver già fagocitato la religione nel momento in cui ha proposto il tramonto di un ordine naturale immutabile, perché fissato da Dio, farà soccombere lo stesso essere umano: caduta l'immutabilità dell'ordine naturale con l'avvento della religione giudaico-cristiana, che pensa la natura come l'effetto di una volontà; caduto Dio con l'avvento dell'umanesimo, che ha trasferito alla volontà dell'uomo le prerogative della volontà di Dio, ora sarà l'uomo a soccombere sotto l'egemonia della tecnica, che non riconosce come suo limite né la natura, né Dio, né l'uomo, ma soltanto lo stato dei risultati raggiunti, che dunque può essere spostato all'infinito senz'altro scopo se non l'autopotenziamento fine a se stesso. A questo punto anche la storia, come tempo dotato di senso, perde la sua consistenza, perché la terra, teatro della storia, è resa instabile dalla tecnica, che ha il potere di abolire la scena su cui l'uomo ha raccontato la sua storia⁴. Effetto della stessa visione giudaico-cristiana - che ha posto nelle mani dell'essere umano il potere di crescere e dominare la terra - ad una precedente visione magico-incantata del mondo, ovvero la prospettiva aurorale, coincidente, in qualche modo, con la *fisiologia* dei presocratici e con la filosofia metafisica classica, che teorizzavano l'esistenza di un ordine immutabile e naturale delle cose - subentra una più temibile stagione ipertecnologica nella quale crolla la stessa dignità umana, in quanto non esiste più una soggettività definibile ontologicamente, bensì un post-uomo ibridato tra tecnologia, vita animale e vita umana.

4. In tutte queste diverse prospettive ritorna una specie di luogo comune: il giudeo-cristianesimo sarebbe responsabile di un processo eccessivo di autonomizzazione dell'uomo rispetto a Dio che, nella stagione moderna diviene addirittura teoria e prassi che persegue l'obiettivo di un "uomo senza Dio", lanciato lungo le vertigini della tecnica, la quale viene a sua volta giudicata, di per sé, come tendenzialmente violenta e che prima o poi, divenuta quasi indipendente rispetto allo stesso suo produttore, finirà per distruggere lo stesso essere umano. A parte le imprecisioni storico-religiose di una certa ipotesi, che fa del giudaismo e del cristianesimo una sorta di unica religione monolitica, senza le opportune distinzioni tra due monoteismi del

1 Così Hannah Arendt ha segnalato come la fragilità possa contrassegnare sia le fondamentali categorie della sua riflessione (quali l'azione, la volontà, il pensiero, il giudizio), sia i caratteri della condizione umana che quest'autrice considera strutturali della condizione umana (cioè nascita, mortalità, pluralità, apparire, mondanità). D'altronde, focalizzare, come fa la Arendt, l'attenzione sul grumo iniziale di vita rappresentato dalla nascita -- in cui l'estrema esposizione dell'esistenza alla precarietà e alla contingenza si palesa in maniera ineludibile e radicale -- comporta necessariamente il far leva sulla fragilità, sfruttandone la forza, cioè il potere di aprire una prospettiva di senso sulla realtà non solo del nuovo essere che viene al mondo, ma della vita umana tout court.

2 E. Jünger, Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo, Quesriniana, Brescia 2004³, 31.

3 Cf. U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Torino 1999.

4 Id., *Nessun Dio ci può salvare*, «Micromega. Almanacco di Filosofia» 2/2000, 198.

tutto diversi che si sono separati nel momento in cui un circonciso e pio israelita, Gesù di Nazaret, ha dato il via ad un'altra possibilità di fede, è opportuno notare come la religione prevalente nell'occidente venga riportata esclusivamente ad uno "zoccolo duro" volontaristico: Dio vuole un mondo e una natura in un certo modo; l'effetto umano di questo atto deliberativo, operando ad immagine e somiglianza del Creatore, vuole un mondo scientifico e tecnologico che diviene del tutto autonomo non soltanto da Dio, prima causa, ma anche dalla causa seconda umana, con l'esito di un'irrimediabile autodistruzione. Insomma, con l'apparire di *techne* sul quadrante della storia, i tre poteri precedenti – natura, Dio, essere umano – cederebbero il posto ad una forza che, per sua "natura", cresce soltanto autopotenziandosi, dunque spazzando via dalla scena, proprio grazie agli inusuali e per certi versi terribili mezzi tecnologici, lo stesso essere umano che, pure, ne fu l'*inceptor* venerabile. Ma, a ben vedere, nel cristianesimo storicamente attuato esistono anche altri filoni non volontaristici, come ad esempio ribadisce il tema - altrettanto biblico ed altrettanto cristiano - dell'uomo voluto dal Creatore come *custode* e non predatore del "giardino", quindi non necessariamente votato alla tecnologia esasperata, al saccheggio sciagurato dell'ecosistema, alla modificazione irreversibile della linea germinale. Si potrebbe, inoltre, obiettare, con H. Jonas, che nessuna tecnica è mai un feticcio e nessuna tecnologia accade senza un atto deliberato dell'essere umano, quindi soggetto alla sua valutazione più o meno responsabile ed al suo nuovo potere sul presente e sugli stessi non ancora nati. Anche la biotecnologia - che è una forma più raffinata della tecnologia applicata ai campi della biologia e della genetica - evoca pur sempre, piuttosto che un feticcio, «il potere dell'uomo sull'uomo, e anche la sottomissione di alcuni uomini al potere di altri, per tacere della sottomissione di tutti ai bisogni e alle dipendenze create dalla tecnica stessa. [...] Chiaramente è il potere dei viventi sui posteri, che sono gli oggetti inermi di decisioni prese in anticipo di chi pianifica oggi. E la futura schiavitù dei vivi nei confronti dei morti. Il Potere che qui agisce è del tutto unilaterale.⁵ Ma il vero punto di quest'aspetto della nostra riflessione è quello del ruolo giocato, e giocabile, da parte della religione nella genesi e nell'evoluzione di tale potere antropico tecnologico e scientifico. Se esso, come paventa anche papa Benedetto XVI, viene perseguito prescindendo da Dio, tutto questo è un effetto della religione stessa, oppure s'interromperebbe nei suoi esiti temuti se solo ci si decidesse, come egli auspica, di far rientrare Dio nella razionalità tecnoscientifica e nell'esistenza dell'uomo surmoderno e ipermoderno, come si comincia a dire?

5. Sul piano intra-ecclesiale, ad un analogo tipo di riflessione siamo stati già educati, almeno a partire dal Concilio ecumenico vaticano II, già alla fine degli anni sessanta del secolo XX, nel momento in cui abbiamo appreso a connettere gioie e speranze dell'uomo contemporaneo con la sensibilità ecclesiale e con la visione di fede. L'Occidente e l'Europa, ci è stato detto, debbono re-imparare a riconoscere i propri legami storici e culturali con la radice cristiana, anzi devono ri-affermarli nel momento in cui dichiarano in testi costituzionali (i quali enunciano i valori universalizzabili di una determinata società geoculturale) i valori fondanti la convivenza sociale. Papa Giovanni Paolo II ne aveva fatto addirittura una specie di bandiera "teoretica" del suo pontificato. Tra gli atti solenni, ad otto anni dalla prima assemblea sinodale per l'Europa, indetta nel 1991 - quando il crollo del muro di Berlino aveva da poco reso possibile l'utopia della riunificazione geopolitica del Continente - va ricordata la seconda Assemblea speciale per l'Europa del Sinodo dei Vescovi, che si chiuse il 23 ottobre 1999 concludendo la serie dei Sinodi continentali in preparazione al Grande Giubileo del 2000. La proclamazione di una filosofa e martire dei campi di sterminio, santa Edith Stein, a compatrona dell'Europa richiamava la questione della ragione aperta al cristianesimo per una vera rinascita dell'Europa dagli effetti perversi della volontà di potenza e dalla tecnologia prodotta disumanamente. Gli entusiasmi suscitati dalla caduta delle barriere ideologiche e dalle pacifiche rivoluzioni del 1989 sembravano essersi purtroppo rapidamente smorzati nell'impatto con gli egoismi politici ed economici. Giovanni Paolo II avrebbe voluto che, nel futuro testo della Costituzione d'Europa, si facesse esplicito cenno alle radici cristiane, che egli reputava un richiamo simbolico al legame tra Europa e Dio, che stava per essere reciso, anche perché la "Convenzione", istituita nel corso del summit di Laeken, aveva deciso per la non citazione delle comunità dei credenti, di fatto marginalizzando le religioni che, pure, avevano contribuito alla cultura e all'umanesimo dell'Europa. Nella controversia tra pontefice ed organismi europei serpeggiò il vero aspetto della questione: il confronto tra esigenza moderna di una giusta laicità degli Stati, guadagnata grazie alle teorizzazioni di una laicità dei gruppi umani rispetto alle ingerenze religiose che avevano provocato sangue e lacerazioni in età moderna, ed esigenza ecclesiale di sottolineare il riferimento a Dio nei valori antropologici e giuridici dell'Europa. Il mancato inserimento nel testo della Carta europea di neppure un riferimento a Dio sembrava evocare di nuovo gli spetti moderni della negazione di Dio e dei suoi comandamenti che, nel secolo XX, avevano significato tirannide, glorificazione di una razza, di una classe, dello stato, della nazione, del partito. Agli occhi di quel pontefice, la "casa comune" europea avrebbe avuto necessità del "cemento", ovvero di quella straordinaria eredità religiosa, culturale e civile che aveva reso grande l'Europa nei secoli, ovvero avrebbe dovuto riscoprire quei fondamenti etici che ne erano stati un tempo alla base, facendo al

⁵ H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio di responsabilità*, a cura di Paolo Becchi, Einaudi, Torino 1997, 127.

tempo stesso spazio alla ricchezza e alla diversità delle culture e delle tradizioni che caratterizzano le singole nazioni. Il tutto era l'altra faccia della questione, che fin qui abbiamo discusso: il riferimento a Dio e, in particolare, al cristianesimo diviene favorente la "cementificazione" tra i popoli, oppure è meglio lasciare Dio al di fuori dei valori sociali e politici condivisi, soprattutto fuori delle dichiarazioni e delle carte costituzionali? In gioco è il futuro non soltanto di una carta o di una costituzione, ma il ruolo stesso delle religioni in Occidente, in particolare il ruolo del cristianesimo, frattanto preoccupato di un processo di progressiva autonomizzazione delle realtà temporali e secolari da Dio (processo di *secolarismo*) e di un vertiginoso sviluppo tecnologico prodotto da una visione antropocentrica autorizzata dalle religioni stesse che autorizza contromovimenti di difesa ad oltranza della "vita", del pianeta dell'ecosistema, degli animali non umani (discussione tra *antropocentrismo* e *biocentrismo*).

6. Per quanto concerne, poi, la connessa discussione sulla pretesa "secolarizzazione" irreversibile dell'Occidente a seguito del processo di autonomizzazione messo in atto dal paradigma di creazione (crescere, moltiplicarsi, dominare la terra), si osservi anzitutto che la stessa categoria di "secolarizzazione" risulta oggi contestata da alcuni sociologi, i quali parlano esplicitamente di de-secolarizzazione e ri-sacralizzazione dell'Occidente. Dietro il termine controverso resiste, comunque, una vicenda lunga e controversa, non facilmente risolvibile, che implica sia la questione dei rapporti tra religione e modernità, sia quella dei rapporti tra antropocentrismo e biocentrismo, oggi così rilevanti negli sviluppi biotecnologici e bioetica del problema dell'eclissi di Dio dal quadrante dell'Occidente. In Italia il dibattito sul processo di eccessiva distanziamento del temporale e del secolare rispetto al sacro⁶ ebbe inizio negli anni Sessanta del XX secolo, dopo la pubblicazione di alcune ricerche principalmente di carattere sociologico, in particolare del volume di Samuele Sabino Acquaviva intitolato emblematicamente *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*⁷. Il sociologo analizzava l'"eclissi del sacro" intervenuto appunto nelle società occidentali contemporanee, le quali vivrebbero una fase di dissacrazione, cioè uno svuotamento di significato dei simboli e, soprattutto della pratica e dei riti religiosi, con il conseguente allontanamento dall'esperienza religiosa del "radicalmente altro"⁸. Il termine "secolarizzazione" evocava, nel suo apparire, una situazione di trasformazione radicale, forse irreversibile, che avrebbe interessato progressivamente la società, la cultura, la politica, la religione, la ricerca scientifica, la vita quotidiana dell'Occidente⁹. Il termine secolarismo (forse migliore di quello più diffuso di secolarizzazione) provoca, anche in ambito ecclesiale, una notevole sensazione di incertezza anche se si fa uso di «una parola della quale bisogna capire, in primo luogo, il significato o i significati che ha potuto assumere»¹⁰. Nonostante i problemi ermeneutici, si consolida l'idea che vede in Occidente il verificarsi di un reale processo storico «quasi certamente irreversibile, in cui la società e la cultura vengono

6 Secondo Franchini, la secolarizzazione è stata "importata" in Italia "in ritardo" «sull'onda dei successi teologici stranieri», quando «già da qualche anno stava subendo un ri-orientamento significativo oltre frontiera, mentre in Italia veniva ripetéandosi pedissequamente, senza capacità critica», E. FRANCHINI, *La letteratura della secolarizzazione*, in *Il Regno. Attualità* 19 (1974), 63-65, qui 63; in risposta a quest'intervento, cf. G. GUIZZARDI, *Secolarizzazione anno zero*, *ivi* 183-185. Per la storia del termine cf. H. LÜBBE, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, tr. it., Bologna 1970; A. J. NIJK, *Secolarizzazione*, tr. it., Brescia 1973.

7 Cf. S. S. ACQUAVIVA, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Milano 1961, 1971³. Le citazioni sono riprese dalla seconda edizione (Milano 1966).

8 Cf. *ivi* 31-54.

9 A. GRUMELLI, *Il significato della ricerca sociologica sulla non credenza e sulla secolarizzazione nell'ambito della sociologia della religione*, in R. CAPORALE – A. GRUMELLI (curr.), *Religione e ateismo nelle società secolarizzate. Aspetti e problemi della cultura della non credenza*, Bologna 1972, 49-68, qui 56-57. Venard tratteggia così questa situazione di cambiamento: «Nel momento in cui si è celebrato l'ingresso dell'umanità nel III millennio dell'era cristiana, paradossalmente tutta una civiltà a referenza cristiana finisce con lo scomparire sotto i nostri occhi, almeno nel mondo occidentale. La festa di Natale è stata sostituita da Babbo Natale e dall'albero di Natale; la festa di Ognissanti, inizialmente festa dei martiri, della quale il popolo cristiano aveva fatto una commemorazione dei defunti, è in procinto di essere cancellata dai redivivi, dai maghi e dalle zucche di Halloween; la Quaresima, eliminata dalla vista sociale, è intesa come il "ramadan dei cristiani", lasciando senza fondamento le esuberanze del carnevale», M. VENARD, *Cristianizzazione, scristianizzazione*, in *Storia del cristianesimo. Religione-Politica-Cultura*, Vol. 14: *Anamnesis*, a cura di F. Laplanche, ed. it. a cura di G. Alberigo, Roma 2005, 134-144, qui 134. Ringrazio il prof. Carmine Matarazzo per avermi segnalato questi spunti bibliografici relativi al dibattito secolarizzazione e liturgia (sui quali egli ritornerà in un contributo di prossima edizione presso Morcelliana di Brescia).

10 A. MILANO, s.v. *Secolarizzazione*, in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (curr.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Alba 1977, 1437-1465, qui 1439.

liberate dalla tutela del controllo religioso e da concezioni metafisiche del mondo troppo chiuse»¹¹. Esso si sarebbe consumato a partire dall'Umanesimo e dal Rinascimento, passando attraverso l'Illuminismo e la Rivoluzione francese¹², i principali eventi della cosiddetta "modernità", e avrebbe raggiunto il suo apice nelle società industrializzate dell'Occidente avanzato, ormai scristianizzato, desacralizzato o "post-cristiano", oppure postmoderno, in preda alle derive del nichilismo e del relativismo¹³. Spesso, di fronte al temuto processo, da parte di filosofi e teologi, e anche talvolta del magistero, si tenta una qualche forma di recupero all'orizzonte religioso. I che comporta una decisione nei confronti della modernità nel suo complesso, con esiti talvolta di tipo tradizionalista, come avveniva, qualche secolo prima, già con Lamennais il quale auspicava di poter ricostruire la società politica per mezzo della società religiosa ma opponendosi alla ventate dall'Umanesimo alla Rivoluzione francese, passando per le tappe intermedie della riforma protestante e del razionalismo illuminista. Di qui ad una vera e propria cultura intransigente nei confronti del moderno, il passo è breve, con il rischio di auspicare un ritorno al passato aureo, talvolta identificato con il protocristianesimo, oppure con la stagione medievale, nel corso della quale si era consolidato, o l'altro, anche un modello organizzativo della società ispirato a quello ecclesiale, alla ricerca di un'improbabile *societas perfecta*, in grado di prefigurare in terra la "città celeste". Certi ricorsi agli antidoti della preghiera e della spiritualità sono ricorrenti in questa sorta di "terapia" del moderno, che comporta un anti-secolarismo e, soprattutto, un forte rinnovamento liturgico all'interno di un complessivo progetto di recupero della società alla religione. Non è un caso che dall'abbazia di Solesmes, già soppressa nel 1791, don Prosper Guéranger (1805-1875)¹⁴, della diocesi di Mans, si adopera all'inizio del secolo XX per restaurare in Francia la vita monastica benedettina in quanto «manifestazione più viva della spiritualità tradizionale della Chiesa»¹⁵, ovvero della liturgia romana¹⁶. Di fronte alle notevoli difficoltà pastorali del tempo, il ricorso al

11 COX, *La città secolare*, tr.it., Firenze 1968, 21, posizione non condivisa per esempio da A. GRUMELLI, *Il significato della ricerca sociologica sulla non credenza e sulla secolarizzazione nell'ambito della sociologia della religione*, in R. CAPORALE – A. GRUMELLI (curr.), *Religione e ateismo nelle società secolarizzate. Aspetti e problemi della cultura della non credenza*, Bologna 1972, 49-68, qui 57. Il libro di Cox ebbe una notevole risonanza anche in Italia, a partire dal quale si diede vita ad un ampio dibattito sulle questioni aperte; si veda in proposito D. CALLAH (cur), *Dibattito su "La città secolare"*, Brescia 1972.

12 Per René Rémond il punto di partenza dello studio storico della secolarizzazione è il 1789, perché dalla Rivoluzione francese in poi e le scelte fatte allora, in particolare con la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (1789) e con la *Costituzione civile del clero* (1790), «hanno inaugurato una nuova epoca, la nostra. Anche se i protagonisti dell'epoca non ne hanno avuto chiaramente coscienza, perché, sebbene le loro iniziative annunciassero l'avvenire delle relazioni giuridiche fra Chiese e Stati, il loro modo di vedere restava fra i più tradizionalisti: erano gli eredi della monarchia gallicana», R. RÉMOND, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, tr. it., Roma-Bari 2003, 13.

13 Cf. É. POULAT, *L'era post-cristiana: un mondo uscito da Dio*, tr.it., Torino 1996. In merito, cf. D. MENOZZI, *L'itinerario di Emile Poulat attraverso "L'era post-cristiana"*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa* 34 (1998), 326-340; M. PAIANO, *L'era post-cristiana di Poulat. Le parole e la storia*, in *Cristianesimo nella storia* 19 (1998), 383-398.

14 L'opera più importante di Guéranger sono le *Institutions liturgiques* in 4 volumi pubblicati a Parigi tra il 1840 e il 1851. Burkhard Neunheuser sembra limitare l'apporto dell'abate di Solesmes, poiché, nonostante lodi *L'Année liturgique* (1841-1866), giudica le *Istitutions liturgique* «opera più discutibile» e subito aggiunge: «senza negare i limiti di questo grande uomo, un giudizio equilibrato non può ignorare il grande merito della sua attività», contrariamente al «giudizio troppo severo di L. Bouyer nel suo *Liturgical Piety* (1955)», NAUNHEUSER, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, 133; inoltre, si cf. F. BROVELLI, *Per uno studio de "L'Année liturgique" di P. Guéranger. Contributo alla storia del movimento liturgico*, Roma 1981. Presso le edizioni Paoline (Alba) nella collana pastorale "Misterium", diretta da G. Alberione e N. Bussi, ai numeri 3-7 in cinque volumi, si trova un'edizione italiana de *L'Année: L'Anno liturgico*, Vol. I *Avvento e Natale*, 1956; Vol. II *Settuagesima-Quaresima-Passione*, 1957; Vol. III *Il tempo pasquale*, 1957; Vol. IV (I) *Tempo dopo Pentecoste*, 1957; Vol. V (II) *Tempo dopo Pentecoste*, 1957. Mentre già nel 1940 era stata pubblicata una versione ridotta dell'opera: cf. A. MISTRORIGO, *Sulle orme di Cristo nell'Anno Liturgico. Riduzione italiana dell'"Année liturgique" di D.P. Guéranger riveduto secondo gli ultimi studi liturgici*, 2 voll., Vicenza 1940. Nel 1977 fu pubblicata una versione francese ridotta delle *Istitutions*: P. GUÉRANGER, *Institutions liturgiques 1840-1851*, Extraits établis par J. Vaquié, Vouillé 1977.

15 CATTANEO, *Introduzione alla storia della liturgia occidentale*, Roma 1969², 382. «Con il Breve pontificio *Innumeras inter*, con il quale veniva eretta canonicamente la Congregazione benedettina di Francia, papa Gregorio XVI dava come compito alla nuova istituzione di restaurare le sacre tradizioni liturgiche, vicine a perdersi: *sacras liturgiae traditiones labescentes confovere*. In tal modo dunque gli studi liturgici venivano ad essere posti in primo piano nel

rinnovamento e alla riscoperta della liturgia romana¹⁷, significa proporre un ritorno integrale della Tradizione cattolica, messa radicalmente in discussione dalle idee illuministiche e rivoluzionarie¹⁸.

7. Analogo al dibattito sulla secolarizzazione e ri-sacralizzazione, anche liturgica, di un Occidente reputato ormai senza Dio, è quello, assai vivo nel campo della bioetica, che viene condensato, come già si accennava, nelle figure dell'antropocentrismo e del biocentrismo. Si addebita ad un antropocentrismo eccessivo il cattivo esito della ricerca tecnoscientifica occidentale, che porta una parte del mondo a spadroneggiare sui beni essenziali del pianeta, a non rendersi conto delle terribili sofferenze inferte agli animali, a ipotecare il futuro stesso della vita umana sulla terra a seguito della stagione detta postgenomica. Pur senza cadere nell'estremo opposto di un biocentrismo radicale, che farebbe dell'essere umano una vera periferia dell'universo, la terapia proposta si sforzerà di conciliare la spiccata tendenza al progresso dell'uomo occidentale (nessun "bavaglio" o "limite" alla ricerca scientifica!) con l'altrettanto irrinunciabile necessità della difesa dei diritti degli animali non umani, dei nuovi "diritti" dell'ecosistema, soprattutto della dignità dell'individuo umano, soprattutto dei deboli e di quanti non possano personalmente esprimere la propria volontà, della salvaguardia della biodiversità, della responsabilità di fronte alle future generazioni ed ai cosiddetti "diritti" dei non ancora esistenti. Di qui più o meno latenti conflitti tra l'attività dei ricercatori - che rischierebbero sempre di guardare un sol punto di vista dei diversi problemi in gioco, forse non valutando a pieno la responsabilità morale circa l'uso che si potrebbe fare delle proprie scoperte e l'uso soltanto industriale e commerciale delle loro invenzioni brevettate - e l'opinione dei bioeticisti, i quali suggeriscono di tenere conto degli aspetti etici e religiosi di ogni lavoro di ricerca. Nella conoscenza scientifica e tecnologica occorre, infatti, saper vedere sempre all'opera un "bene pubblico", alla cui realizzazione dovrebbero concorrere gruppi pubblici e privati, ma sempre all'interno di norme condivise, senza mai conculcare la libertà di chicchessia, rispettando di più gli animali non umani e gli altri viventi. La stessa comunità scientifica perfettamente inserita nel dibattito pubblico dell'Occidente che riflette sugli esiti tecnologici del suo stare al mondo dopo la modernità, non può non tenere adeguatamente conto dell'incertezza che accompagna diversi settori della tecnoscienza, sia in ordine al rischio in senso tradizionale, sia in ordine all'indeterminatezza degli esiti ed all'insufficienza delle conoscenze disponibili in campi del tutto aperti, quali sono quelli della genetica, anche dopo la mappatura completa del genoma, oppure dell'uso delle terre rare e dei materiali radioattivi. Ci si rende a volte conto che la complessità della situazione non è una proprietà del nostro modo di descrivere il mondo, anche se i diversi modelli esplicativi sono sempre relativi ad un determinato punto di vista (un oggetto, in questo senso, è appunto un ente/evento in quanto considerato da un certo punto di vista). Ma essa non è neppure del tutto una proprietà a sé stante dei sistemi viventi, prescindente cioè radicalmente dai nostri punti di vista settoriali, particolari e giuridicamente, a volte anche moralmente e religiosamente, condizionati. In questo senso, se non si dà mai una scienza asettica ed oggettiva, dal momento che ogni considerazione scientifica delle cose o degli eventi è determinata dall'angolazione attraverso cui la cosa viene resa "oggetto" dell'indagine, ed a cui corrisponde sempre l'elaborazione di un modello interpretativo, con le sue sfaccettature filosofiche, valoriali, giuridiche..., si apre la possibilità al riconoscimento di una sfaccettatura etico-religiosa, o anche sacrale, di cui parlano non più i figli dell'Occidente, come insinua Benedetto XVI nel suo discorso a Monaco, ma i figli delle visioni "altre" o proposte da "altri". Sembra che l'unità intenzionale di fondo, nella lettura cristiana della struttura del religioso nelle sue diverse espressioni storiche, sia quella di proporre il senso alla realtà, cioè annunciare e affermare un ordine originario - nel discorso pontificio identificato non a caso con la parola "sacro" e descritto come enso di "rispetto" che di fronte a tale sacro dovrebbe essere assunta da parte degli esseri umani -, ovvero proporre un fine che sarebbe non soltanto in grado di contrastare il tramonto di Dio dal gioco, ma anche di abbracciare il mondo e la vita di ogni portatore di umanità. Detto altrimenti, la religione chiede di tornare in Occidente come sapere del senso, che non si limita cioè ad offrire una mera visione interpretativa della realtà, ma si propone esplicitamente come salvezza storica dalla minaccia permanente del non senso, sia nelle diverse figure storiche del male, sia nel volto del male che oggi si configura nei territori di una ragione scientifica esasperata che, in forma mitico-simbolica, ricorre al mito di Icaro per avvertire dei rischi di una tecnoscienza esagerata, supposta superiore ad ogni altro linguaggio e significato. Insomma, proprio qui ritorna quel nodo fondamentale della vicenda occidentale fin qui discussa attraverso i tornanti del rapporto tra chiesa e

lavoro dei monaci di Solesmes, perché è innegabile che si erano ridotti a niente e avevano urgente bisogno di una rinnovazione» (ROUSSEAU, *Storia del movimento liturgico*, 79).

16 Cf. A. SCHILSON, *Rinnovo dello spirito della restaurazione. Uno sguardo all'origine del movimento liturgico in Prosper Guéranger*, in *Cristianesimo nella storia* 12 (1991), 569-602; PECKLERS, *Dal secolo XVI al Vaticano II*, 182.

17 HAQUIN, *Le mouvement liturgique*, 22.

18 GUÉRANGER, *Passione e settimana santa*, in ID., *L'Anno liturgico*, Vol. II, 257.

modernità, processi di secolarizzazione e ri-sacralizzazione della civiltà occidentale, confronti etici tra prospettive antropocentriche e prospettive biocentriche.

8. Solo che, nel frattempo, al termine religione, in occidente non corrisponde più il cristianesimo, bensì un fenomeno plurale, che ha il volto dei tre grandi monoteismi mediterranei (il più percepito dei quali sembra l'Islàm, a motivo di alcuni fenomeni violenti ad esso collegati almeno dal triste episodio delle statunitensi torri gemelle), nonché di numerose e molteplici visioni valoriali e religiose del mondo. Questo preteso rientro di Dio nell'orizzonte dell'Occidente è proposto alla luce di una delle tante interpretazioni o visioni possibili della realtà, oppure intende declinarsi soltanto secondo la prospettiva cristiana? Si tratta di una qualunque proposta di salvezza, che chiede di stare accanto alle altre, magari di essere riconosciuta anche in testi costituzionali o codici, oppure intende essere un vero e proprio "annuncio di salvezza", che tutt'al più ammetterà un dialogo tra culture e non certo tra religioni, essendo esse non tutte sul medesimo piano? Ed ancora: è proprio così vantaggioso per l'Occidente prestare ascolto a questa specie di invito a far rientrare il sacro nel perimetro della ragione, in qualche modo delimitando il territorio del "sacro" accanto al recinto dell'uomo tecnoscientifico? Papa Ratzinger, nella chiusa del suo discorso a Monaco, allude al tendenziale esclusivismo cristiano, quando precisa che l'annuncio "ad alta voce", centrato sul paradossale Dio di Gesù Cristo, liberamente proposto in un contesto occidentale di per sé tollerante almeno dalla modernità, non confligge, non intende configgere, con altre esistenti, e si auspica co-esistenti, visioni del mondo, con altre fedi, che meritano altrettanto "rispetto" come quello richiesto da Dio e dal sacro cristiano: «Non veniamo meno al rispetto di altre religioni e culture, non veniamo meno al profondo rispetto per la loro fede, se confessiamo ad alta voce e senza mezzi termini quel Dio che alla violenza oppone la sua sofferenza; che di fronte al male e al suo potere innalza, come limite e superamento, la sua misericordia». Tuttavia, una volta gestita la pretesa esclusiva dell'annuncio cristiano in un contesto multireligioso e multivaloriale, come occorrerà pensare il correlato richiamo al "sacro"? Si ricordi che è soprattutto nei territori della tecnoscienza avanzata, ovvero della cosiddetta postgenomica e, in genere, del trattamento tecnologico della vita in generale, e della vita umana in specie che si riaffaccia ogni tanto questo tema della "sacralità" dell'esistenza umana, della vita in genere, della vita umana in specie. Richiamarsi al sacro, da parte cristiana, sembra voler comportare una "sottrazione" di alcuni ambiti ritenuti ontologicamente delimitabili, come non-disponibili sia a qualunque manipolazione, sia a qualunque trattativa di ordine giuridico-politico. Tutto questo mentre alcuni bioeticisti parlano del tramonto di una natura umana oggettiva e della relativa soggettività, evocando piuttosto una vita ibridata dall'inorganico. Così, Donna Haraway¹⁹ chiama provocatoriamente *cyborg* questa prossima creatura umana ibrida, fatta di organico e inorganico. Ne è passata davvero acqua sotto i ponti nell'arco di tempo che va dalla Convenzione di Parigi del 1883 alla fine degli anni novanta del secolo XX. Mentre un tempo si fissavano regole e procedure comuni per i brevetti prodotti dalla invenzione industriale la Direttiva 98/44/CE del Parlamento europeo e del Consiglio d'Europa del 6.7.1998²⁰ "normalizza" i brevetti biotecnologici. È questa la vera direzione della vertiginosa trasformazione della razionalità tecnoscientifica occidentale, alle prese non tanto con l'eventuale perimetro sacrale della vita, ma con le nuove esigenze di mercato e di commercio, oltre che di industrializzazione, in vista del *progressivo trasferimento operativo dei risultati dello studio biotecnologico all'uomo*, come avviene oggi con la *biotecnica del DNA ricombinante o ingegneria genetica*, con le *biotecnologie innovative*, le cui applicazioni prevedono l'immissione nell'ecosistema di virus, batteri, piante, animali, il cui patrimonio sia stato precedentemente modificato. Non tanto secolo del sacro, il nostro, quanto *secolo biotech*²¹.
9. Sarebbe difficile, a fronte dello scenario descritto, continuare a sostenere che la scienza (non soltanto quella applicata, ma anche quella cosiddetta "teorica") sia "neutrale", ammesso che mai lo sia stata, almeno a motivo delle cospicue implicazioni economiche, oltre che "ideologiche", della ricerca scientifica. Davvero le ali di Icaro potrebbero scegliersi al sole del progresso senza limiti. In merito, quello che non viene condiviso, nella diagnosi di parte cristiana, non è certamente il progresso della scienza e delle tecnologie, si trattasse anche di biotecnologie, ma solamente lo scientismo. Non viene contestato il volare alto verso il sole, ma una razionalità scientifica esasperata, ovvero deformata, in forza della quale la scienza accampa la duplice pretesa assolutistica di costituire l'unica valida forma di conoscenza di ogni realtà, compreso l'uomo e, di conseguenza, di non dover fare riferimento a nessun principio o valore di ordine superiore, di non sottostare a nessun vincolo etico, né quanto alle finalità perseguite, né quanto ai mezzi o metodi adottati, e ciò sia nel

19 D. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995.

20 G.U Comunità Europea 30.7.1998, legge213/13.

21 Per queste riflessioni, ringrazio i partecipanti al Colloquium sulle biotecnologie, promosso per il semestre primaverile dell'anno accademico 2000-2001 dal Centro di cultura "Oltre il Chiostro" di Napoli, con interventi di Franco Ajmar, G. Acocella, G. Chieffi, M. Coltorti, L. De Caprio, R. Gallinaro, P. Giustiniani, U. Giani, A. Ianniello, M. A. La Torre, D. Matassino, G. Reale, R. Prodomo, A. Vicini.

processo di ricerca, sia nella applicazione delle conoscenze acquisite e relativi ritorni economici a seguito di brevettazione e di mercato reale o virtuale. Quando, insomma, si fanno i conti con i valori della dignità della persona umana, della tutela delle altre forme viventi a cui evitare sofferenze inutili, del rispetto delle leggi positive degli Stati..., la discussione circa il tipo di ragione più adeguato al recupero dell'Occidente assume una caratura che apre alle grandi domande di rilevanza, anche alle domande di salvezza, come pretende la prospettiva cristiana. Ritorno di Dio e perfino del sacro nel quadrante di quest'Occidente ipertecnologico e capace di gestire e trasformare, commerciare e privatizzare le linee di vita, deve forse significare nuova rilevanza di quella che l'antropologia delle religioni denomina "postura rivelativa". Tale postura è quella per cui l'essere umano non percepisce distinzione tra manifestazione del divino e cose, in cui non c'è un terreno del profano distinto da quello del sacro, poiché non c'è alto né basso, sopra o sotto, divino o umano... ma tutto è "pieno di dei". In questo senso, potrebbe essere non vantaggioso per l'Occidente raccogliere l'invito ad un ritorno del "sacro" che, oltre a generare le eventualità di "dissacrazioni" di questo o quell'ambito, continuerebbe a contrapporre sfere terrestri e a sfere divine. La stessa "sacralizzazione" della vita, paradossalmente significherebbe delimitare una sfera, sottrarla al profano, dunque non soltanto salvaguardarne l'indisponibilità ma anche sottrarla ad ogni "trattabilità", cioè porla irrimediabilmente fuori dalla ragione umana e dalla ragione tecnologica. Se sacro, infatti, è ciò che è delimitato come tale, ciò che è circoscritto, esso, almeno simbolicamente, non è a disposizione dell'essere umano. Diversamente, una "postura rivelativa" riuscirebbe a vedere davvero dappertutto, anche nella sfera della vita, una manifestazione dell'assoluto, del luminoso, del tremendo, del fascinoso, da gestire e da custodire, oltre che da manipolare con cautela. In tal senso, tutto ciò che è puro e buono, può essere salvato, preservato dal male, su di esso possono intervenire sia gli dei che gli esseri umani. Applicare la logica della sacralizzazione all'Occidente, all'esistenza, alla vita, cioè a singoli momenti dell'esistenza e dell'esperienza, comporta la conseguenza di rendere singoli momenti non più epifanie e manifestazioni dell'assoluto di fronte a cui decidere il "da farsi", ma ambiti con determinati spazi, quasi dei "cerchi magici" in cui non si entra, o in cui entrano soltanto coloro che ne hanno le chiavi e che non sarebbero certamente gli uomini qualunque o gli scienziati o i tecnologi, ma gli "addetti al sacro" appunto. Questo vuol dire, ad esempio, che se indichiamo come bene la salute e facciamo della salute, della forma perfetta, di alcuni standard di vita, ciò che può assumere il nome di vita buona, di *eudaimonia* sacra, ogni altra forma di vita imperfetta, malata, incapace, folle, non ha valore. Sottrarsi, in qualche modo, alla logica del sacro e aprirsi ad una logica della salvezza che tutto ritiene buono e lascia perfino essere le differenze, vuol dire, allora, sottrarsi alla logica del limite, della determinazione e della demarcazione. Sottraendosi alla logica del sacro come delimitazione di uno spazio rispetto al profano, una proposta di salvezza, quale pretende di essere il cristianesimo rende ogni aspetto dell'esistenza trattabile, superando gli steccati tra puro e impuro, tra peccatori e giusti, superando perfino gli spazi del sacro fino a non adorare più Iddio sul monte Garizim o a Gerusalemme.

10. Nel contesto multireligioso, resta da verificare quale proposta religiosa possa essere maggiormente idonea per inaugurare l'auspicato contromovimento dell'eclisse di Dio dalla razionalità moderna e generare una nuova alba, come la chiesa italiana ha, per esempio, cercato d'identificarla a Verona, mettendo a tema la virtù della speranza come attraversante alcuni campi esperienziali dell'italiano medio. Detto altrimenti, le fedi che propongono all'Occidente il ri-apparire di Dio nella razionalità sono davvero tutte uguali, oppure sono tutte differenti ma vere? Sono esse accomunate da una comune "ossessione per la verità di parte", quindi patologicamente votate all'intolleranza reciproca e, quindi, insopportabili in un contesto ipertecnologico e tollerante ad oltranza, oppure propongono una verità che lascia libero l'interlocutore, soprattutto nei campi della tecnoscienza e della politica?²² A parte il fatto che le religioni e le fedi non sono tutte veritativamente uguali, nemmeno quando sembrano evocare tutte un Assoluto con proprietà affini (questo sarebbe il temuto *relativismo*, poggiato sull'equivalenza veritativa delle diverse proposte religiose), resta che ogni credente, in qualche modo, crede nella sua originale e tipica maniera di configurazione del divino, che ritiene rivelato e certo. Tra i monoteismi mediterranei, quello cristiano – forse ancora più di quanto debbono pur fare gli altri due mondi religiosi – ha l'onere, proprio nelle attuali vicende, non soltanto di smentire la temuta intolleranza congenita delle religioni che professano la fede nel Dio-uno, ma anche di compiere il primo passo in controtendenza e di proporre, proprio in un contesto di guerra globalizzata e di quasi inevitabilità della lotta armata, il dialogo ed il confronto non violento, a tutti i costi, alla ricerca di una qualche unità nel pluralismo delle fedi e delle visioni filosofiche. Un antico testo medievale di Raimondo Lullo parla della disperazione di un uomo in ricerca, che dopo aver ascoltato gli argomenti divergenti e in conflitto degli esponenti delle tre fedi monoteiste, piange per il timore che non esista alcun Assoluto di riferimento. Nonostante certe tendenze

22 Cf *La fede degli altri: il pluralismo religioso come problema teologico, strutture di pensiero e visioni del mondo compatibili con la pluralità*, Trieste, 22 maggio 1998, Basilica San Silvestro, Centralgrafica, Trieste 1998.

fondamentalistiche di gruppi monoteisti²³, si deve seminare in occidente il buon grano in linea con lo stile della rivelazione che è Gesù Cristo. Egli presenta come plausibile un Dio che è capace di donare fino all'ultima goccia del proprio sangue pur di far esistere, accanto alla propria verità, la differenza e l'alterità, foss'anche quella di un traditore o di un cattivo ladrone. Come fare sì che l'approfondimento dell'identità religiosa cristiana rappresenti anche oggi in un occidente alle prese con i problemi descritti, una risorsa e non un'involuzione? Come operare affinché, proprio in un campo - quel è quello religioso -, nel quale nel passato e nel presente la violenza ha preso talvolta il posto del rispetto delle differenze e della tolleranza attiva, si verifichi, anziché un nuovo seme di belligeranza, una stagione di rinnovato dialogo, analisi e comparazione che sanifica la ragione di Occidente e fa risorgere il Dio? A ben vedere, l'estraneamento reciproco, la lotta o l'arroccamento rispetto ad un Occidente compromesso non sono le uniche vie d'uscita. La ricerca, perfino l'enfasi sulla riscoperta della propria identità religiosa, piuttosto che generare nuovi conflitti, estenuare il dialogo e distanziare le prospettive, potrebbe in qualche modo lasciarle essere tutte insieme. Tutte contemporaneamente, ma non per motivi esclusivamente statistico-sociologici. A condizione, però, di trovare una prospettiva religiosa il cui statuto non sia quello di sequestrare per sé tutta la verità, da intendere qui non come pura dottrina o mera indicazione morale. Ipotesi sempre nuova di compenetrazione tra parola e vita, in cui una parola eterna sia veramente in grado di farsi continuo accadimento temporale e storico. Qualcosa di più rispetto ad un semplice incontrarsi sul terreno dell'etico e del pre-politico. Qualcosa di meno di una ragione contrapposta ad un'altra. Ma, paradossalmente, qualcosa di più rispetto al compiere neppure un passo indietro di fronte alle singole ansie di verità degli interlocutori.

23 Cf ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA; *Cristianesimo, religione, religioni: unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*. Atti del XVI Congresso nazionale dell'Associazione teologica italiana, Troina (EN), 8-12 settembre 1997, a cura di Maurizio Aliotta, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999.