

# Società moderna e religione cristiana

## Analisi di filosofia sociale e politica

---

Relazione del Rev. p. PAUL VALADIER s.j.  
*Direttore di « Etudes » - Paris*

### PREMESSA

Questa relazione si colloca tra una analisi di fatti osservati in diversi paesi dell'Europa (su cui non mi soffermo perché la suppongo conosciuta) e una riflessione teologica sulla natura e sulle modalità della evangelizzazione in tale contesto. Infatti, una simile mediazione è necessaria se si vuole evitare di ridurre le prospettive o l'astrattismo di una evangelizzazione che non tenga conto dell'universo culturale in cui si iscrive<sup>1</sup>.

La prospettiva seguita si ispira ad una problematica di filosofia sociale e politica: quindi non sociologia descrittiva di situazioni, né teologia che dà un giudizio partendo da presupposti di fede, ma uno sforzo di aprire una strada alla teologia cercando di capire quale spazio una società, così detta moderna, riserva alla religione (nel nostro caso alla religione cattolica). Anche se tale prospettiva fa riferimento a dati sociologici, essa cerca di riflettere sulle possibilità che i nostri contemporanei hanno di aprirsi al divino, di aderire ad una religione rivelata, di affidarsi ad una fede per vivere individualmente e socialmente. Pertanto essa va giudicata secondo un metodo suo proprio.

Per essere il più chiaro possibile fin dall'inizio, enuncerò alcuni postulati come guida di questa ricerca: il primo è che, al di là di quanto si dice, una società moderna, cosiddetta secolarizzata, non rigetta, neppure lontanamente, ciò che per convenzione vien chiamato religioso; il secondo è che, sovente, una tale società modifica grandemente il rapporto dell'uomo col religioso, le rappresentazioni che se ne hanno, le modalità di rapportarsi, di intenderlo e di viverlo; il terzo, infine, è che per la natura stessa di una società diversificata, frazionata e divisa in compartimenti (per motivi che indicheremo), il rapporto con il religioso si diffrange, si singolarizza, si individualizza in maniera tale che

---

<sup>1</sup> Recentemente l'importanza di questo riferimento culturale per la evangelizzazione è stato magistralmente analizzato a proposito di S. Cirillo e Metodjo da Giovanni Paolo II nella sua lettera enciclica « Slavorum Apostoli » del 2.6.1985.

il fatto pone effettivamente un problema ad una Chiesa come quella cattolica preoccupata dell'unità visibile dei suoi membri nell'unica confessione di fede.

La relazione esaminerà ognuno di questi postulati.

## SECOLARIZZAZIONE O MODERNITA'?

Per una ormai lunga consuetudine col termine « secolarizzazione », si intende designare il rapporto che una società « moderna » intrattiene con la (o le) religione (i).

Il tema di questo Simposio si colloca in questa ottica.

Con ciò, generalmente, si intende dire sia che la religione non esercita più un'autorità dominante in questo tipo di società (essa è divenuta un fatto privato: separazione della Chiesa dallo Stato), sia che i diversi settori della società obbediscono a norme, regole e principi che non hanno che un fondamento immanente nella vita sociale (autonomia delle realtà terrestri, secondo la *Gaudium et spes*).

Ma, come molte relazioni regionali hanno sottolineato, il concetto di secolarizzazione è sempre più discusso: alcuni lo ritengono inadeguato (superato) per descrivere una società dove l'emancipazione del secolare rispetto al religioso è sostanzialmente terminata (o si è compiuta con le lotte circa il principio della separazione dei poteri, anche se concretamente si pongono delicati problemi) e di conseguenza, molti preferiscono parlare di società « post-secolarizzata ». Altri giudicano questo concetto troppo sfumato, riferibile a qualunque realtà sociale, e perciò tendente a favorire la pigrizia mentale.

Rifacendosi a questo termine, si crede di sapere che cosa ne è del rapporto moderno con la religione e malauguratamente ci si dispensa da analisi concrete, attente, circostanziate, le sole che permetterebbero di cogliere la complessità e la ricchezza di questo rapporto.

Su questa linea si può ritenere che questo concetto è troppo carico di giudizi di valore, fatto che costituisce un pesante handicap sia per l'analisi che per la pastorale: per mezzo suo si giudica a priori l'estraneità della religione in rapporto alla modernità, si dà per acquisito che la società moderna non può che fondarsi sulla negazione del religioso; si presuppone pertanto l'esistenza di un irriducibile conflitto fra modernità e religione.

Perciò è necessario usare questo termine con prudenza, anzi evitarlo. Infatti, se diamo per acquisito tale significato rischieremo di non poter vedere altre conseguenze che questa: siccome ignora o respinge la religione, il mondo moderno è sospetto, pericoloso e la Chiesa deve mettere in atto una strategia di difesa anzi aggressiva da parte sua. E ancora, poiché il religioso è in pericolo nel mondo, occorre ac-

gettare questo esilio, pensare la religione in maniera conflittuale ed evitare ogni concessione sospettata di corrompere l'essenza del cristianesimo.

Nel primo caso, la Chiesa si mette in una posizione falsa rispetto al mondo che essa demonizza ed è incapace di comprenderlo realmente; nel secondo caso, ripiegandosi in un atteggiamento difensivo, essa perde la sua credibilità nel e per il mondo; e si preclude la possibilità di una presenza feconda e umanizzante (divinizzante). A quale scopo, per esempio, farsi difensori dei diritti dell'uomo, quando questi sono legati alla modernità, se nello stesso tempo si rifiuta questa modernità? Questo atteggiamento rischia soprattutto di sterilizzare la religione cristiana e di degradarla a livello di setta.

Tuttavia se il termine « secolarizzazione » è inutilizzabile (senza prudenza), esso è insostituibile... Eppure qualche cosa è accaduto nelle nostre società che le ha scosse e trasformate profondamente, e che di conseguenza ha toccato la stessa sfera religiosa.

Che si parli di secolarizzazione, di secolarismo, di laicizzazione, o che si usi un'altra espressione, resta vero che una società moderna si caratterizza per i cambiamenti dei suoi rapporti interni, dei rapporti con le tradizioni e perciò con la sua religione. Anche se inadeguato, il termine « secolarizzazione » richiama questo grande fenomeno, complesso e multiforme che è la progressiva invasione della razionalizzazione della vita naturale e sociale.

Lo sviluppo della scienza sperimentale e con essa la crescita di un rapporto nuovo della ragione umana con la realtà (rapporto di strumentalizzazione, di sperimentazione, di efficientismo, di calcolo...) costituiscono lo specifico della nostra società. Si potrebbe anche dire che una società tradizionale entra nella modernità da quanto accetta che questa invasione strumentale tocchi tutti i settori che la compongono (non soltanto per la trasformazione delle sue tecnologie ma per il confronto tra questa ragione e i suoi costumi, i suoi miti, le sue credenze, le sue tradizioni).

Questo processo implica, al limite, un conflitto con le manifestazioni religiose; ma questo conflitto non è dovuto alla cattiva volontà di qualcuno, alla perversità dei costumi: esso ha la sua radice in una condizione oggettiva del mondo moderno, e pertanto nessun volontarismo, morale o religioso, lo potrà magicamente superare; e poiché si tratta di un processo, di un divenire storico, di uno sviluppo progressivo e aleatorio, gli effetti di questo conflitto si faranno sentire solo progressivamente (come mostra abbondantemente l'esperienza delle nostre Chiese). Essi penetrano poco a poco in campi ritenuti riservati (lettura critica della Bibbia, manipolazione genetica, concezione della famiglia, della donna...).

Sarebbe tuttavia errato credere che questo processo è lineare e ineluttabile, come se in questo conflitto la razionalizzazione dovesse sempre, dovunque e inevitabilmente, travolgere la sfera del religioso.

Un altro errore sarebbe il ritenere che l'azione della ragione strumentale possa essere omogenea e senza scarti: essa varia secondo le nazioni, i gruppi sociali, gli stessi individui, i settori interessati, e non produce ovunque i medesimi effetti. Inoltre, oggi, si ammette sempre più che la ragione strumentale ha bisogno, come condizione per agire, di un ordine simbolico, di una alterità che essa non ha ma dalla quale attinge la sua forza e il suo potere.

In una parola, a una concezione ingenuamente razionalista e falsamente ottimista della secolarizzazione subentra una visione secondo la quale la ragione strumentale non può appropriarsi della totalità delle realtà senza cadere nella follia (totalitarismo politico, scientismo, ecc...). Ecco perché l'idea di una società (totalmente) secolarizzata non ha consistenza: esistono società nelle quali c'è la separazione tra Chiesa e Stato, nelle quali il peso delle tecnologie sulle decisioni è notevole, ma non conosciamo società senza riferimenti simbolici (pur degradate che siano come si vedrà).

Per questo, oggi, constatiamo che l'influsso della ragione strumentale può fare un buon servizio al sacro<sup>2</sup> perché qualche realtà giustamente appare non riconducibile al calcolo, all'operatorio, al manipolabile.

La complessità della realtà storica e sociale ci porta a parlare della società moderna piuttosto che della secolarizzazione (o della società secolarizzata) e a caratterizzare tale società soprattutto per il diffondersi della ragione strumentale in tutti (o nella maggior parte) i campi della vita sociale.

Si possono trarre due conclusioni.

Innanzitutto sembra che tale analisi si possa applicare sia all'Europa dell'Ovest che all'Europa dell'Est. Pur essendo differenti nelle ideologie a cui si rifanno e nei sistemi socio-politici che le caratterizzano, queste due parti dell'Europa conoscono ambedue l'influsso della tecnologia, delle scienze, quindi della razionalizzazione della vita. Certamente i gradi di penetrazione sono diversi, in quanto, nell'Europa dell'Est il peso di un apparato di dominio ideologico può frenare tale influsso che, nell'Europa dell'Ovest è più visibile e più libero di produrre i suoi effetti. Ma ci si ingannerebbe grandemente a non ammette-

---

<sup>2</sup> Definirei il sacro come ciò su cui, malgrado i suoi tentativi di conquista, l'uomo non ha presa, un qualcosa che l'avviluppa da tutte le parti senza che egli possa designarlo, nominarlo, rischiararlo (a differenza del profano che rileva dal familiare, o dal definibile, o dall'identificabile per mezzo di norme o regole conosciute).

Il « religioso » si differenzia dal sacro nella misura in cui « ciò che non ha nome » comincia ad essere designato, ad essere rapportato a una intenzione, a una finalità, a un disegno più o meno identificabile.

Una religione (come quella cristiana) apre al riconoscimento personale e comunitario (quindi istituzionale) di questo intendimento del mondo che essa propone e fa suo per mezzo del messaggio che tale intendimento dà di se stesso.

Si potrà dire che la fede è il modo personale di vivere la religione in una comunità portatrice di questa fede.

re una comunanza strutturale sotto le differenze politiche: ciò che un'analisi dell'evoluzione dei costumi (es. la sessualità) confermerà certamente.

Questa analisi permette di caratterizzare la società moderna come una società di trasformazione voluta e permanente. Società problematica quindi, perché non ritiene affatto definitivo o accettabile lo stato in cui si trova. Essa ne fa il punto di partenza per un nuovo cammino. Società insoddisfatta perché pensa di poter fare sempre meglio (progresso scientifico, livello di vita, salute, comunicazioni...). Società « della crisi » nel senso di una continua critica della situazione attuale, di abbandono del passato a vantaggio del nuovo, quindi anche nel senso di una società instabile: una società, cioè, che accetta e vuole il suo sviluppo senza porre limiti a priori. Tutte queste sono caratteristiche da non giudicare troppo affrettatamente dal punto di vista morale, sia per valorizzare che per condannare questo stato di crisi. Esse infatti indicano le conseguenze della regola di una ragione impegnata su una realtà da trasformare.

Se cerchiamo la « specificità » dell'Europa, la si potrebbe trovare proprio là: nella tendenza di questa civiltà a ritornare su se stessa, a non ritenere nulla per acquisito, ad avventurarsi in nuovi luoghi e nuovi spazi, a portare senza sosta innovazioni ovunque.

Certamente questa situazione di « rimettere tutto in questione » crea non pochi problemi. Abbiamo l'obbligo di valutare gli effetti sulla stessa religione.

## TRASFORMAZIONI MODERNE DEL RAPPORTO COL « RELIGIOSO »

### 1. *Evasione dal simbolico*

E' facilmente comprensibile che una società che si propone come finalità (senza fine) la « trasformazione » (il cambiamento) non lascia « intatto » nulla. « Rivoluzionarie » in tal senso, quasi per definizione, le nostre società hanno sconvolto nei secoli scorsi il loro rapporto con la natura per lo sviluppo delle scienze e delle tecniche: è un fatto evidente. Esse hanno cambiato anche il rapporto con il « politico » (controllo democratico del potere, pretesa di controllo razionale della società, ivi compresa la grande utopia marxista-leninista della totale appropriazione del sociale a nome dell'umanità...); ed anche il rapporto con i valori morali (primato dei valori edonistici e individualisti nella ricerca del benessere...).

Non si vede come il rapporto con il religioso possa anch'esso sottrarsi ad una trasformazione. Da fondamento sicuro e incrollabile, da

chiave di volta che organizza una realtà stratificata e più o meno immutabile, il « religioso » diventa oggetto di contestazione; è sottoposto, come tutto, alla critica (cfr. XVIII sec. e filosofia degli illuministi), diventa oggetto di libera adesione non essendo più considerato come fatto fondamentale della natura e della convivenza sociale; d'altra parte la divisione delle Chiese ha contribuito alla privatizzazione della religione e ha posto le condizioni storiche dell'influsso dello stato che pretende di essere lui stesso il legame sociale.

Ma soprattutto una società moderna provoca inevitabilmente una erosione, ossia un decadimento dei grandi riferimenti simbolici nei quali si struttura tradizionalmente l'esistenza: contestazione dell'autorità, della tradizione, del passato come sorgente irrinunciabile di valori, diffidenza verso le istituzioni la cui stabilità o continuità siano gli unici titoli di un credito che esse devono (invece) conquistarsi; trasformazione del rapporto con la natura e col tempo, che da realtà che strutturano l'esistenza con ritmi naturali, diventano realtà strutturate secondo le esigenze della produzione, del consumismo o della vita sociale (ruolo delle feste, celebrazione dei grandi avvenimenti della vita, ecc.).

Perdendo i suoi riferimenti originali, l'individuo diventa progressivamente realtà centrale con tutte le ben note conseguenze derivanti da questa evoluzione: invece di cercare e di trovare il senso della sua esistenza in strutture o in istituzioni ritenute capaci di darglielo, è a se stesso che si rifà per trovare, come può, riferimenti unificatori. Compito, questo, sempre più difficile in una società moderna che suddivide i campi, rompe l'omogeneità, distingue il pubblico dal privato, l'economico dal politico, il diritto dalla morale, il profano dal religioso. E' infatti questa settorizzazione ciò che permette, secondo regole specifiche, il lavoro, mai terminato, della ragione scientifica e tecnica, essendo ogni settore riconosciuto autonomo (secondo regole proprie). Questa diversificazione si fonda su una distinzione dell'universo in sfere separate, delle quali non si vede il legame e addirittura sembra impossibile porlo.

Per questo l'universo religioso, considerato come realtà per fare e comunicare unità, si trova di fronte ad una sfida di grande portata: agli occhi di molti appare « non-competente » perché sembra incapace di creare tale unità, se si accettano come legittime le settorizzazioni del mondo moderno. Questa « non-competenza » spiega il fatto che i riferimenti religiosi sembrano essersi corrosi: essi non hanno una presa vitale su un universo che si costruisce senza di loro.

## 2. *Permanenza del religioso*

Ciò che si è descritto, occorre sottolinearlo, è un disegno, è la logica di una società. In realtà l'influsso della « modernità » non è mai totale su una società (che non è mai un tutto semplice e omogeneo), né su tutti i settori della suddetta società. Ecco perché una società moderna, influenzata come è dalla dinamica suesposta, è una società di

contrasto e di contraddizioni che rende impossibile ogni giudizio affrettato nei suoi confronti. Fatti di tradizione convivono con fatti nuovi che nascono.

Se la religione è criticata, anzi contestata, in ogni caso minacciata di perdere una posizione di gestione principale o esclusiva del sociale, essa può sussistere nella sua forma più tradizionale, sia presso coloro che hanno un atteggiamento difensivo di fronte alla modernità, sia presso coloro che hanno strutturato la loro vita in compartimenti stagni (studiosi che lavorano in una scienza d'avanguardia possono aderire a delle sette e consultare degli astrologi per la loro vita privata). In ogni caso sussiste sempre qualcosa di non riconducibile alla legge della trasformazione, del cambiamento.

Di qui il persistere del « religioso »: o sotto forme sacrali giudicate degradate (magia, esoterismo, sette...) o sotto forma di adesione vaga a una non definibile trascendenza (credenza in un al di là, in una sopravvivenza, in una finalità irraggiungibile), oppure sotto forma di una ricerca del senso personale che non favorisce il progetto moderno di trasformazione anche se non lo contesta nel suo fondamento.

E' pertanto essenziale non identificare la « modernità » con la scomparsa del religioso, anche se alcuni ideologi della modernità hanno preannunciato come inevitabile tale scomparsa. Infatti il progetto della modernità, inteso come appropriazione completa della realtà, non può avere uno sbocco; lascia necessariamente posto ad altre cose ed esso stesso ne ha bisogno per comprendere se stesso. Senza la dimensione del « simbolico » (arte, religione) si esaurisce in un vuoto tecnicismo.

Occorre dunque fare attenzione al fatto che se il « religioso » sussiste ancora, assume delle forme inaspettate che occorre individuare e che può espandersi al di fuori dei quadri istituzionali abituali. Ad esempio una religione, che si presentasse sotto forma troppo autoritaria e strettamente istituzionalizzata, rischierebbe di vedersi sospettata di comportarsi in maniera troppo umana, appropriatrice, deformatrice del divino; perciò questa religione contribuirebbe, anche senza volerlo, ad accrescere lo scetticismo religioso, l'incredulità, perfino l'ateismo. Provocherebbe comunque la ricerca del « religioso » al di fuori dei suoi schemi troppo stretti.

E' opportuno sottolineare che molti nostri contemporanei partecipano al « religioso » sotto forme non religiose: si pensi alle forme aberranti di adesione alle « religioni secolari » costituite dalle grandi ideologie (e che richiedono devozione, sacrificio incondizionato senza escludere l'accecamiento e l'intolleranza), ma si pensi anche agli innumerabili surrogati del « religioso » sotto forme che gli psicologi definirebbero « investimenti » o « superinvestimenti » sorprendenti (musica, sessualità, denaro...). In questo senso l'istituzione religiosa (le Chiese) non è più la sola gerente delle attese religiose che trovano soddisfazione, più o meno felicemente, altrove.

Non si deve dunque, con troppa fretta, dedurre dall'indebolimento delle Chiese una perdita collettiva del senso religioso, perché l'adesione

al religioso può andare molto al di là dell'istituzione ecclesiale. Noi siamo spesso prigionieri d'una visione troppo ristretta circa le forme di adesione religiosa, mentre nella società moderna esiste una proliferazione di tali forme. Tutta l'azione pastorale richiede la più grande attenzione a questi fenomeni.

Una sociologia « quantitativa » ci ha abituato, ad esempio, a identificare la pratica religiosa domenicale (assistenza alle funzioni) con la coerenza religiosa; questa identificazione è certamente pertinente: essa corrisponde a una situazione sociale e spirituale in cui il rapporto con l'istituzione ecclesiale e la pratica religiosa camminano insieme; essa diviene pertanto, via via, meno adatta e nella misura in cui tale identificazione si affievolisce; può anzi condurre a pericolose conclusioni se, riferendosi ad una pratica religiosa in ribasso, si pensa di assistere a un declino della « adesione religiosa », anzi a ciò che si chiama, con un termine ancora più equivoco di quello di secolarizzazione, « scristianizzazione ».

Studi sociologici fondati su criteri diversi, hanno dimostrato che se la pratica (religiosa) diminuisce generalmente e progressivamente nella maggior parte dei paesi dell'Europa occidentale, questo cambiamento deriva da una modificazione qualitativa del rapporto con il cattolicesimo e non necessariamente da un disinteresse per la religione o per un suo deliberato rifiuto. Molti nostri contemporanei non ritengono, o non credono più, che la pratica sia un segno distintivo o doveroso di adesione al cristianesimo. Si può dire che sbagliano, ma è un dato di fatto che nonostante essi non pratichino più o molto poco, continuano a dirsi cristiani o a dare il loro assenso alle più importanti affermazioni della fede (e o della morale cristiana) o ad alcune di esse.

Questo genere di analisi mette in evidenza un largo ventaglio di rapporti con la religione cristiana, caratterizzato da una pluralità di atteggiamenti soggettivi e di attese verso la Chiesa. Non si tratta di richiamare qui questi tipi di cristiani, la varietà e la diversità delle loro fisionomie. E' sufficiente sottolineare che la pastorale non dovrà ignorare questo fenomeno, ma al contrario dovrà cercare le vie per una migliore evangelizzazione di questi uomini e di queste donne. Per quanto ci riguarda, basti dire che il pessimismo spesso circolante sugli sforzi del dopo Concilio in Europa è dovuto ad un approccio errato alla realtà, ed è caratterizzato dall'idea che si è cristiani solamente e soprattutto se si « pratica ». Ora è coerente con la « modernità » che la fedeltà al « religioso » si diversifichi, si diffranga, conosca forme molteplici spesso sconcertanti se riferite agli schemi tradizionali.

Si può affrontare la stessa questione partendo da considerazioni antropologiche e pervenire a conclusioni analoghe sulle caratteristiche del « religioso » nel mondo moderno.

Ho parlato finora di società moderna: espressione astratta, costruzione ideale, concetto che permette di riassumere sinteticamente elementi presenti nella realtà. Ma nessun uomo concreto risponde adeguatamente a tale società; se questa ha come logica portante la trasforma-



zione razionale del mondo, nessun individuo vive questo progetto in quanto tale. Solo un ideologo può pensare che un'esistenza concreta si sviluppi su un solo piano e che un individuo sia soltanto un ricercatore, un economista, un operaio. E anche il tentativo di definire l'uomo da una sola angolazione (lavoratore, come fa Marx), significa non comprenderlo.

Se pertanto una società moderna dà vita ad un sistema di educazione, a un processo di produzione ed elabora un sistema di valori che promuovono l'idea di una trasformazione efficientista, l'uomo moderno per quel tanto che esiste non è che un lavoratore o un razionalista desideroso di dominare il mondo. Egli è questo (ingegnere, manovratore) e qualcosa d'altro (sposo, celibe, vedovo, poeta, musicista e anche cardiopatico, timido, militante o nevrastenico). Egli vive su diversi piani tra i quali l'unità non è sempre facile e nemmeno auspicabile (in casa è meglio non seguire la razionalità calcolatrice usata in fabbrica).

Da qui nuovamente il rapporto con il « religioso »: esso si sviluppa in questo contesto di rottura, e verosimilmente su un piano piuttosto che su un altro (partendo dalla dimensione affettiva o piuttosto dall'impegno politico). Per natura sua l'adesione religiosa è totale, sintetica: a differenza della settorizzazione rigorosa richiesta dalla razionalità efficientista, essa tende ad una influenza (dominio) completa sulla vita mettendola sotto la volontà di Dio. Si coglie qui una delle tensioni (già richiamate) più caratteristiche della vita religiosa nelle società moderne: essa permette di spiegare perché dei credenti trovino difficoltà a vivere in questo contesto una vita unificata, e come possano ridursi a iscrivere la loro vita cristiana su un solo registro, ed infine come l'adesione più tradizionale alla Chiesa a livello di culto possa accordarsi con un « secolarismo » penetrante sul piano professionale o sociale... Osserviamo che, poiché questo stato di cose è legato alla struttura della « modernità », non sarebbe conveniente dare giudizi morali sulle persone; si capisce anche che il solo volontarismo non è sufficiente a cambiare tale situazione. Per la Chiesa si tratta piuttosto delle modalità della sua azione evangelizzatrice richieste da questa situazione.

Vorrei ora suggerire qualche pista di riflessione e di discussione partendo dall'analisi precedente.

## COMPITI DELLA CHIESA

Ciò che dirò, ancor più di quanto ho detto, non si propone come verità definitiva. Si tratta piuttosto di aprire un dibattito partendo da una problematica chiaramente indicata e di conseguenza facilmente contestabile. La ragione fondamentale per non proporre questa analisi come indiscutibile deriva dal fatto che esistono sempre una differenza, una

distanza, una inadeguatezza tra una logica sociale proposta e l'individuo; deriva anche dal fatto che nessun individuo concreto, anche se influenzato da una particolare società, non può esprimere da solo tutta la realtà umana. Per questo bisogna guardarsi dalle analisi riduttive: mi sono opposto a quelle che postulano una natura umana falsamente immortalata e mai calata nel concreto da una particolare cultura; in tale prospettiva si potrebbe allora pensare che il riferimento al religioso rimanga intatto e vergine in ogni frangente storico.

Questi due scogli sono ambedue riduttivi del compito di evangelizzazione della Chiesa: se il « religioso » deve scomparire, a quale scopo evangelizzare? In tal caso l'unica soluzione consiste nel rifugiarsi dietro dei bastioni dogmatici e morali ben difesi. Se il « religioso » è uno spazio sempre uguale a se stesso quaiunque sia la situazione storica e culturale, a quale scopo evangelizzare ciò che sarebbe « naturalmente » religioso e cercare i mezzi per ricondurre l'uomo concreto sulla sua strada (ciò che farebbe il buon pastore)? Se al contrario è vero che di per sé la società moderna non svuota il « religioso » e che essa trasforma profondamente le modalità del suo presentarsi e della adesione che esso richiede, alla Chiesa si domanda un impegno di evangelizzazione creativo.

Voglio indicare, per concludere, alcuni punti per la riflessione e il dibattito.

### 1. *Sulla stessa nave*

Dovrebbe essere chiaro che la Chiesa in quanto popolo concreto non guarda la modernità dall'alto — anche se la Chiesa come Mistero e Grazia è al di là della storia —. Come cristiani si partecipa alla mentalità, ai costumi, alle rappresentazioni legate alla situazione culturale sopra descritta. Certamente a livelli diversi e reagendo diversamente a tale situazione. Ma che la « modernità » susciti l'entusiasmo o provochi la più netta riserva, che la si viva serenamente su un piano e con inquietudine su altri (per esempio circa i suoi effetti su una adesione tranquilla alle verità della fede e della morale), nessuno può sfuggire a questa situazione. Di conseguenza è sbagliato pretendere che il tradizionalismo degli uni sia meno in evidenza dell'apertura (o del progressismo) degli altri, anche se questa influenza si traduce in atteggiamenti ed in valutazioni apparentemente opposti.

Si è tutti sulla stessa nave.

### 2. *Quesiti diversi*

Diversificata per natura, la società moderna mantiene una grande diversità circa la domanda religiosa. Evidentemente questo pone proble-

mi difficili alla Chiesa. Come « trattarli » alla guisa di un terapeuta che si occupa di un caso, lo analizza, ne interpreta i sintomi, ne fa una diagnosi e cerca un trattamento adeguato? Riconosciamo questa diversità e gli atteggiamenti pastorali che essa provoca? Di proposito ho lasciato nel vago il termine « religioso »: perché se il rapporto con il « religioso » si configura sotto forme strane e addirittura aberranti, compete alla Chiesa di convertirle, di purificarle, di cristianizzarle. Nessun uomo è naturalmente cristiano. E in un determinato contesto sociale, l'apertura a una fede autentica può passare per strade diverse da quelle percorse dai nostri padri.

Per esempio come « trattare » la domanda religiosa che proviene dall'esoterismo, dalla magia, dalla divinazione del futuro? Bisogna rifiutare questi atteggiamenti come « pagani », superstiziosi, tacciarli di sottoreligiosi? Possono trovare accoglienza nella Chiesa senza che il messaggio evangelico venga intaccato? Ugualmente a un altro livello, poiché in ogni uomo sussistono zone « arcaiche », anche in coloro che sembrano aperti alle ultime novità della informatica, la domanda di certezza dogmatica e di rigore morale può essere un alibi, favorire appelli a una Chiesa autoritaria, mantenere strutture religiose rigide: ora questo comportamento, da non disprezzare, richiede di essere evangelizzato, convertito e non preso subito come norma a cui assoggettare tutti.

Lo scadimento dei valori e l'esplosione dei settori favoriscono il richiamo a un discorso cristiano globale: conoscendo la difficoltà, anzi l'impossibilità a realizzare concretamente la sollecitata unità, si chiede sempre più una parola vigorosa. Ma bisogna comprendere bene questa richiesta. Essa non deve essere da meno di quella che, nascendo da un individuo isolato, sballottato da discussioni che egli mal comprende, abbandonato all'anonimato delle grandi città, ricerca delle comunità affettivamente ricche, piene di calore, comunicative, dal « volto umano »: ricerca equivoca ma degna di rispetto.

Ma anche il confronto con le contestazioni di ogni genere o semplicemente la difficoltà di vivere la vita cristiana in una società complessa, possono motivare altre richieste da parte di una ricerca orientata alla comprensione della fede: costoro cercano meno una pratica tradizionale o una comunità fraterna quanto piuttosto l'approfondimento della loro fede. Per ognuna di queste categorie il punto essenziale per cui passa la loro adesione religiosa non è uguale — e si potrebbe allargare la casistica —. Voglio semplicemente richiamare l'attenzione su una inevitabile diversità che va molto al di là della semplice contrapposizione tra religione popolare e religione d'élite.

### *3. La Chiesa di fronte a queste richieste*

Riconosciuto che i nostri contemporanei, per quanto concerne la comprensione e l'adesione al religioso, sono a livelli differenti, la Chiesa non deve forse mostrarsi disposta ad accogliere queste diversità? Non

per benedire tutto demagogicamente, ma per aiutare la « conversione » di questi atteggiamenti. Tale accoglienza non sarebbe certamente facilitata se la Chiesa fosse identificata con un solo modello (autoritario, comunitario, intellettuale, popolare) e se gli individui avessero la sensazione che non è possibile da parte della Chiesa il riconoscimento, l'accoglienza della loro realtà (il parziale, la incoerenza, l'inadeguatezza che rappresenta per loro la via di accesso a Dio o la strada attraverso la quale Dio parla a loro).

Questa prospettiva apre una serie di questioni: per evitare lo scoglio di una Chiesa elitaria, stretta nella identificazione dei « suoi », identificata con un modello dominante, non si rischia di cadere in una « Chiesa caravanserraglio » dove tutto è accolto, dalla pratica più apertamente pagana all'impegno più spinto? questa larga accoglienza non rischia di allentare il senso dell'identità cristiana? Occorre allora concepire questa accoglienza come una transizione temporanea verso l'unità, una tappa insoddisfacente? Non sarebbe questo ancora ritenere valido un unico modello di adesione cristiana e rinunciare tacitamente all'idea di una pluralità di vie cristiane tutte in conversione e tutte complementari? Non dimentichiamo che i periodi più vivi della cristianità sono stati largamente aperti a una straordinaria diversità di modi di essere cristiani. Si può ritrovare il coraggio necessario per questa apertura? Ad ogni modo questa diversità di « volti cristiani » non sussisterà ugualmente qualunque sia la volontà di unificazione della gerarchia?

Una via di uscita da queste difficoltà consiste senza dubbio nel ben comprendere la natura dell'evangelizzazione. La Chiesa annuncia certamente il Vangelo al mondo, dovendo sempre evangelizzare se stessa. Se noi siamo chiamati a vivere la vita del Padre, nel Figlio e per mezzo dello Spirito, come pretendere di essere alla mèta? Più che mai società come le nostre ci fanno capire la necessaria pluralità nell'azione evangelizzatrice. Questa consiste in primo luogo nel suscitare la domanda religiosa, nel risvegliare nell'uomo il senso di Dio e del suo mistero; compito tanto più necessario e difficile in quanto le nostre società sono anche società di « divertimento » nel senso pascaliano; la parzialità dei compiti, e in ogni caso la loro dimensione, può mobilitare tutto il campo della coscienza in maniera esclusiva (ricerca scientifica, militanze diverse) e confinare la sfera del « religioso » nel supererogatorio.

Dire che la fede ha valore e dà significato alle attività umane fa parte di un'azione permanente di evangelizzazione, e in tal senso una distinzione troppo rigida tra compiti temporali e doveri spirituali, tra impegno nel mondo e servizio della Chiesa è ingannevole. Difendere i diritti dell'uomo, come ricorda continuamente Giovanni Paolo II, non è già mettere l'uomo sulla strada di Colui che sta dentro, conosce i bisogni umani più fondamentali? Non è già evangelizzare? Questo compito di « risveglio » non finisce mai. Può perciò iniziare partendo da tutti gli atteggiamenti più o meno religiosi da noi indicati. La Chiesa non sarà un caravanserraglio se i fedeli comprenderanno che l'adesione alla fede cristiana non consiste anzitutto nel professare la verità di un libro o di

dogmi o di principi morali, ma seguire una Persona (ciò che suppone conoscenza del cammino e coerenza di vita). Ma a quali condizioni assicurare questa conversione multiforme senza esclusiva e senza unilateralismo?

## CONCLUSIONE

### *Sfide per la Chiesa in Europa*

La religione non scomparirà fatalmente dalle nostre società e nemmeno le nostre società sono esaurite, morenti o sonnolenti. Pericoli di morte, certamente, le attraversano (come in ogni società); ma l'Europa manifesta in innumerevoli campi una vitalità che molti altri Continenti potrebbero invidiarci. Sarebbe grave se, per lentezza o pessimismo fuori luogo, le nostre Chiese si sentissero in un mondo finito e virtualmente morto. Esse non devono più colpevolizzarsi indebitamente di una « scristianizzazione » difficilmente valutabile, né deplorare in maniera eccessiva il decadimento della pratica (religiosa) poiché il riferimento vitale al « religioso » passa senz'altro per altre vie.

Certamente il compito di evangelizzazione non è facile in una società europea ideologicamente divisa, attraversata da influssi provenienti da ogni parte (Islam, spiritualità dell'Estremo Oriente, ecc.), caratterizzata dalla razionalità scientifica, cloroformizzata dal benessere materiale o ad esso aspirante con tutte le sue forze, posta di fronte a problemi senza precedenti (nucleari, bio-etici per citare due esempi). Sarebbe grave perdersi d'animo e pensare che il Vangelo non abbia più nulla da dire all'Europa. Al contrario, occorre guardare a queste difficoltà come a delle sfide; esse circoscrivono, precisano i compiti specifici della Chiesa in Europa. I cristiani d'Europa devono di fatto dimostrare la vitalità e la forza dello Spirito, non lasciandosi sommergere dalle divisioni ideologiche arbitrarie sostenute solo da poteri totalitari, ma mostrando concretamente ciò che può essere un reciproco connubio tra la fede e le scienze, dimostrando che la ricchezza materiale può suddividersi (essere partecipata) e che anche altri la possono creare, testimoniando che la fede cristiana dà la capacità di animare delle democrazie pluraliste vive, attingendo da questa fede le possibilità di dialogo etico per affrontare problemi che si pongono innanzi tutto a noi ma che saranno ben presto eredità di tutti.

Non sono forse questi gli impegni concreti, vivi, fondamentali per il futuro, ai quali la fede cristiana può dare luce ed energia? Invece di crederci posti in un Continente finito, invece di favorire gli elementi di morte lasciandosi affascinare da essi, i cristiani dovrebbero capire che la vecchia Europa offre loro delle sfide senza precedenti e che lungi dal col-

pevolizzarsi (o dal dilaniarsi) essi dovrebbero mobilitarsi per dimostrare che sono pronti per aiutare l'Europa a non disperare di se stessa, a trovare la sua giusta collocazione nel rapporto con gli altri senza paure e senza sufficienze. Se i cristiani europei saranno così, la nostra generazione avrà dimostrato che il cristianesimo non si è esaurito nell'Europa moderna, ma che esso ha permesso all'Europa di non isterilirsi e di riscoprire che Dio le ha riservato, nel dialogo con gli altri Continenti, un avvenire imprevedibile e fecondo. L'evangelizzazione dell'Europa consiste anche, forse, nel prospettare ad essa che l'ultima parola non spetta alle forze della morte ma a quelle della vita, e additando ancora ad essa vie concrete.