



Angelo Scola

Pontificio Consiglio per la Cultura, Vaticano

Il cristianesimo in dialogo con il mondo moderno*

Abstract: Viviamo in una società sempre più plurale. La presenza di una varietà sempre maggiore di espressioni religiose e di visioni del mondo sembra escludere la possibilità di individuare una *Weltanschauung* condivisa sui cui impostare la vita comune. Ma i cristiani possiedono sicuramente tutti gli strumenti necessari per affrontare quell'inevitabile tensione tra identità e differenza, tra unità e pluralità, che è in realtà propria di ogni epoca storica e che in tante circostanze voi avete sperimentato, spesso in maniera dolorosa, sulla vostra pelle. È infatti nel mistero della Trinità che si trova per eccellenza il principio della differenza nell'unità. E, in forza dell'incarnazione di Gesù Cristo, tale principio diventa criterio di comprensione e valorizzazione di ogni differenza, da quelle costitutive di anima-corpo, di uomo-donna, di persona-comunità e di individuo società, a tutte le diversità etniche, culturali e religiose.

Key words: dialogo, modernità euroatlantica, Eclissi di Dio, secolarizzazione, La grammatica divina, ecumenismo, testimonianza.

1. Eclissi e ritorno di Dio

«L'umanità ha momentaneamente perduto il suo Dio»¹. Nell'esprimere sinteticamente il travagliato rapporto della modernità euroatlantica con Dio, l'affermazione di Teilhard de Chardin ci introduce al cuore della questione del dialogo tra Cristianesimo e mondo moderno. Essa riecheggia la celebre metafora dell'eclissi, usata da Martin Buber a partire dagli anni '50 per descrivere il transitorio oscuramento di Dio operato da quelle correnti del pensiero moderno che, sia in campo filosofico che teologico, hanno preteso di ridurre Dio ad un contenuto oggettivabile di una teoria.

L'eclissi di Dio è d'altra parte in rapporto storico con il processo che, iniziato nel XVIII secolo e acceleratosi in maniera imponente nel corso del XX secolo, ha a tal punto segnato la modernità europea da venir identificato, forse troppo precipitosamente, con la modernità stessa: la secolarizzazione². Senza poterci qui

* www.angeloscola.it

* Православни богословски факултет Универзитета у Београду, понедељак, 18. 10. 2010.

¹ T. DE CHARDIN *Réflexions sur la probabilité scientifique et les conséquences religieuses d'un ultrahumain* (1951), in *Oeuvres*, Ed. du Seuil, Paris, 1963, t. 7, 289.

² Tra le molte opere sull'argomento: F. BOTTURI, *Le tappe della secolarizzazione*, in AA. VV., *La*

soffermare sulle possibili varianti terminologiche legate al significato proprio dei termini *secolarizzazione* (laicizzazione), *secolarismo* e *secolarità*³, potremmo definire la secolarizzazione nei suoi esiti ultimi attraverso l'illuminante analisi di Charles Taylor⁴.

Per Taylor il nucleo della secolarizzazione delle odierne società euroatlantiche, quella che lui stesso definisce come il terzo significato della secolarizzazione, consiste nel considerare la fede in Dio come un'opzione tra le altre. Siamo cioè passati da una società in cui era «*virtualmente impossibile non credere in Dio, ad una in cui anche per il credente più devoto questa è solo una possibilità umana tra le altre*»⁵. La nascita di un «*umanesimo esclusivo*», in cui è diventata concepibile l'eclissi di tutti i fini che trascendono la prosperità terrena dell'umanità, elimina ogni possibilità di una considerazione «ingenua» della fede religiosa e apre il campo a una pluralità di opzioni, che cambia radicalmente il peso e il posto della religione nella nostra società.

Tuttavia, quelle stesse società in cui si pensava di aver liquidato la questione di Dio relegandola alla sfera dell'irrazionale ed espellendola in maniera più o meno violenta dallo spazio pubblico, documentano oggi un dato fino a poco tempo fa del tutto inatteso: in esse non solo è presente la posizione critica nei confronti della coscienza religiosa, ma anche la riaffermazione del *religioso* nella vita personale e sociale⁶. È ormai noto agli studiosi che le previsioni fatte negli anni Sessanta dai sociologi e, sulla loro scorta, da non pochi teologi circa la secolarizzazione e la morte di Dio, si sono rivelate sbagliate. Per limitarci all'ambito teologico basti pensare a come ci appare oggi superata la pretesa di un cristianesimo che, ridotto al «mondo mondano», parli di Dio in maniera secolare⁷. È la realtà stessa ad aver smentito questa ipotesi, spingendo molti osservatori ad esprimersi ormai in

chiesa del concilio, Milano 1985, 153-164; R. RÉMOND, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Laterza, Bari 2003; G. LORIZIO, *Rivelazione cristiana Modernità Post-modernità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999: sulla nostalgia degli Dei, 52-56.

³ H. WALDENFELS, *Il fenomeno del cristianesimo. Una religione mondiale nel mondo delle religioni*, Queriniana, Brescia 1995, 13-20.

⁴ C. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.

⁵ *Ibid.*, 14.

⁶ Cfr. G. MUCCI, *Dio non è ancora morto. Discussioni recenti*, in *La Civiltà Cattolica* 2002 I 576-585; G. MUCCI G., *La modernità come esperienza di frantumazione*, in *La Civiltà Cattolica* 2003 II 125-133; Interessante è a questo proposito R. SPAEMANN, *La diceria immortale. La questione di Dio o l'inganno della modernità*, Cantagalli, Siena 2008: in modo spesso ironico, in continuo confronto con l'affermazione nietzscheana della morte di Dio il testo pone la questione di Dio come una diceria che appunto non si riesce a far tacere nel nostro tempo.

⁷ H. COX, *La città secolare*, Vallecchi, Firenze 1968, 241, dove è riportato l'interrogativo posto da Dietrich Bonhöffer in una lettera del 1944: «*Stiamo andando verso un tempo assolutamente senza religione... come potremmo parlare di Dio in maniera secolare?*» È noto il cambiamento radicale di rotta dell'autore del celebre best-seller: *Fire From Heaven, The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, Addison-Wesley, Reading Massachusset 1994. Per il grande peso di Bonhöffer sulla secolarizzazione come avvento di un «mondo mondano» si veda A. GALLAS, *Ánthropos téleios. L'itinerario di Bonhöffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, Queriniana, Brescia 1995.

termini di *società post-secolare*⁸, con un termine ambiguo che comunque, come ha scritto il filosofo tedesco Robert Spaemann, torna a riferirsi al religioso⁹. Più precisamente, rileggere oggi la questione della secolarizzazione ci permette di far emergere i suoi diversi, possibili significati e le sue diverse attuazioni. Per esempio, come suggerisce J. Casanova, oggi è più chiaro che il fattore caratterizzante il processo di secolarizzazione non consiste tanto in un inevitabile “declino religioso” o nell’irreversibile “privatizzazione” della religione, quanto nella “differenziazione” tra sfera religiosa e sfera secolare. Anzi, osserva ancora Casanova, «*le religioni di tutto il mondo*», quelle tradizionali piuttosto che i «*nuovi movimenti religiosi*», «*stanno facendo il loro ingresso nella sfera pubblica*» e partecipano alle lotte per la ridefinizione dei confini moderni tra sfera pubblica e privata, tra sistema e mondo vitale, tra legalità e moralità, ecc¹⁰.

Tuttavia non dobbiamo illuderci: il ritorno del sacro, delle religioni, di Dio, possiede un carattere problematico e non privo di vistosi equivoci, che hanno dato luogo a molte valutazioni contrastanti.

Se la sociologia evidenzia l’irriducibilità del sacro, mettendolo in relazione con l’insoddisfazione lasciata dalla modernità e con l’inconsistenza della postmodernità, tuttavia vi appare probabilmente sovrastimata l’importanza attribuita al fallimento degli ideali “moderni” nel loro rapporto con il futuro della religione e in particolare del cristianesimo. Soprattutto, nulla garantisce che questi spazi oggi divenuti liberi vengano di fatto occupati da una religiosità in qualche misura davvero teologica, e non piuttosto lasciati vuoti da un disincanto universale circa la possibilità in sé di un assoluto. In questo senso è molto significativo lo slogan con cui il filosofo italiano Gianni Vattimo sintetizza la fase terminale della modernità, “*addio alla verità*”: addio a quel senso della verità forte per cui anche la fede cristiana sarebbe destinata, come tutti gli altri assoluti, a sfaldarsi¹¹.

In particolare il cosiddetto ritorno di Dio sembra segnato in modo preoccupante da due estremismi opposti e connessi. Da un lato assistiamo ad un estrema soggettivizzazione dell’esperienza religiosa, progressivamente privata di ogni contenuto reale¹², attraverso la quale, partendo dalla negazione della Chiesa, e passando per quella di Cristo e di Dio, si giunge a negare la religione stessa, fino a raggiungere una “spiritualità” svuotata di ogni contenuto effettivo e ispirata ad

⁸ Cfr. L. BERZANO, *Religiosità del nuovo areopago. Credenze e forme religiose nell’epoca post-secolare*, Franco Angeli, Milano 1994. Sugli effetti della “desecolarizzazione” della società e il nuovo spazio per l’esperienza religiosa: cf. P.L. BERGER (ed.), *The desecularisation of the World: resurgent Religion and World Politics*, Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids 1999.

⁹ R. SPAEMANN, *Società post-secolare*, in BELARDINELLI-ALLODI-GATTAMORTA, *Verso una società post-secolare?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, 94.

¹⁰ Sono le tesi dell’opera di J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1994; tr. it. *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla conquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna 2000.

¹¹ G. VATTIMO, *Addio alla verità*, Meltemi, Roma 2009.

¹² Cfr. F. W. GRAF, *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur*, Beck, München 2004.

un approccio fortemente individualistico al sacro¹³. Dall'altro talune correnti religiose, soprattutto quelle legate all'Islam e alla sua presenza massiccia in Europa mostrano spiccati accenti fondamentalisti, mentre il Cristianesimo rischia in alcuni contesti di essere ridotto a una dimensione di religione civile, di cemento etico su cui far poggiare società e sistemi politici in affanno. Tali distorsioni rendono più urgente la necessità di ripensare il rapporto tra religioni, società e cultura. Soprattutto, per quanto riguarda la proposta dell'esperienza cristiana, ritorna l'alternativa tra un annuncio effettuato *diminuendo* il peso della sua oggettività, esponendosi così all'ovvia perplessità su quale sia la sorte di «Dio» una volta che il "soprannaturale" in quanto tale sia sempre più ridotto a gioco linguistico, e l'ipotesi che sia proprio tale riduzione una delle ragioni (o comunque un grave segnale) dell'attuale perdita di rilevanza, anche soggettiva, della fede cristiana.

Per affrontare queste urgenti questioni occorre raccogliere l'invocazione che il ritorno di Dio in atto racchiude, cioè la domanda radicale circa l'identità più autentica di quel Dio a cui anche l'uomo contemporaneo non sembra in grado di rinunciare davvero. Come continua ad affermare Benedetto XVI, la domanda di Dio raggiunge la sua formulazione più adeguata nell'orizzonte del Logos-Amore, in cui la ragione, riconosciuta nella sua ampiezza, la fede e la vera religione trovano il loro nesso profondo e fecondo¹⁴. È solo nel Dio che è Logos-Amore che riceve senso il tema decisivo della kenosi divina come modalità con cui Dio-Verità-Bene si offre agli uomini¹⁵. Il Dio kenotico non è un Dio debole, ma un Dio che ama e come tale si offre alla libertà dell'uomo¹⁶. La questione del binomio eclissi/ritorno di Dio assume così un'altra più adeguata enunciazione. Come nominare questo Dio oggi¹⁷, come narrare di Lui comunicando questo Dio vivo all'uomo di oggi?

¹³ Cfr. G. DAVIE, *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Blackwell, Oxford 1994: il testo si sofferma a descrivere una delle caratteristiche di certo ritorno della relazione con Dio che tuttavia sembrerebbe penalizzare le istituzioni classiche della religione: credere e non appartenere. Sulla nuova idea di spiritualità sganciata dalla religione cf. G. GIORDAN, *Tra religione e spiritualità. Il rapporto con il sacro nell'epoca del pluralismo*, Franco Angeli, Milano 2006; P. HEELAS-L. WOODHEAD, *The Spiritual Revolution, Why Religion is Giving Way to Spirituality?*, Oxford 2005.

¹⁴ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso al Convegno della Chiesa Italiana*, 19 ottobre 2006.

¹⁵ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica 4*, Jaca Book, Milano 1996; ID., *Teologia dei tre giorni. Misterium Paschale*, Brescia 1990 e S. BULGAKOV, *L'agnello di Dio. Il mistero del verbo incarnato*, Città Nuova, Roma 1990, da cui attinge anche von Balthasar, pur distanziandosi dagli eccessi della sua sofiologia.

¹⁶ Qui occorre denunciare un uso improprio, non teologico e non rispettoso del dato scritturistico, della kenosi di Dio all'interno del cosiddetto "pensiero debole". Si perde in tal modo l'unità dei misteri cristiani e si giustifica, mediante la kenosi (separata dalla risurrezione), la rinuncia alla considerazione della verità e della trascendenza di Dio e al suo essere personale.

¹⁷ P. SEQUERI, *Una svolta affettiva per la metafisica*, in P. SEQUERI - S. UBBIALI (ed), *Nominare Dio invano? Orizzonti per la teologia filosofica*, Glossa, Milano 2009, 85-116; B. SCHELLENBERGER, *Von Unsagbaren reden: wie lässt sich heute Gott zu Sprache bringen?*, *Geist und Leben* 79 (2006) 81-88; A. KREINER, *Das wahre Antlitz Gottes – Oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Herder Freiburg - Basel Wien, 2006.

Nell'ottica cristiana Dio è *Colui che viene nel mondo* e perciò si distingue da esso senza che questo escluda la possibilità di coglierlo come familiare. Per parlare di Dio «*si deve azzardare l'ipotesi che sia Dio stesso ad abilitare l'uomo a divenirgli familiare. La fede cristiana vive anche dell'esperienza di Dio che si è fatto conoscere e si è reso familiare*»¹⁸. È necessario stabilire prima la familiarità con Dio perché Dio sia conosciuto. Allora «*Dio è una scoperta, che insegna a vedere tutto con occhi nuovi*»¹⁹.

2. La grammatica divina

La fede cristiana sa che l'unica possibilità di narrare Iddio risiede nell'ascolto di quanto Egli ha voluto liberamente comunicarci. E la comunicazione diretta dell'Invisibile non avviene tramite concetti o formulazioni teoriche, ma ha un nome proprio, è una persona vivente: Gesù Cristo, l'Interprete di Dio. Il Vangelo di Giovanni lo dice chiaramente fin dall'inizio: «*Dio, nessuno lo ha mai visto: il Figlio unigenito che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato*» (Gv 1, 18). A questo versetto evangelico si può aggiungere il commento di Ireneo, discepolo di Policarpo che, secondo la tradizione, conobbe personalmente lo stesso Giovanni: «*Dunque non è possibile conoscere Dio secondo la sua grandezza perché è impossibile misurare il Padre; ma secondo il suo amore - perché è questo amore che ci conduce al Padre mediante il Verbo - ... coloro che gli obbediscono, imparano, in ogni tempo, che esiste un Dio così grande e che è stato Lui stesso da Se stesso a fondare, creare e ordinare tutte le cose*»²⁰.

In Gesù, morto e risorto, Dio ci viene incontro in quanto Dio. Hans Urs von Balthasar ricorda che «*il Dio che si immanentizza con Gesù Cristo nel mondo non si può, a partire da quest'ultimo, né costruire (Hegel), né postulare (Baio). Viene esperito come pura "grazia" (Gv 1, 14.16.17)*»²¹. L'umanità singolare del Figlio di Dio ha reso escatologicamente presente Dio stesso nella storia attraverso la testimonianza dello Spirito Santo che apre ad ogni uomo, in modo personale, l'accesso al rapporto fra il Figlio e il Padre. È così che, alla luce della vita, passione, morte e risurrezione del Figlio incarnato si possono individuare, anche oggi, i «*tratti inconfondibili*» della presenza di Dio operante nella storia²².

L'espressione di Balthasar è audace: «*Dio... viene esperito...*». Come è possibile che Dio venga esperito? È forse Dio un «oggetto» in qualche modo a disposizione dell'uomo? Il teologo svizzero prosegue in questi termini: «*Il Verbo incarnato "è venuto nella sua proprietà" (1, 11), dunque non va semplicemente in terra stra-*

¹⁸ E. JÜNGEL, *Verità metaforica*, in P. RICOEUR-E. JÜNGEL, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 1978, 169.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Adversus haereses* IV, 20, 1.

²¹ H. U. VON BALTHASAR, *Teologica* 2, Jaca Book, Milano 2002³, 71.

²² Il riferimento è al tema della evidenza oggettiva della forma della rivelazione e alla sua singolarità, che permane nella storia attraverso la Chiesa: cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica. I: La percezione della forma*, Milano 1971 (terza parte).

niera (come dice Karl Barth), bensì in un paese di cui conosce la lingua: non soltanto l'aramaico galileo, che il bambino impara a Nazareth, ma più a fondo la lingua della creatura in quanto tale. La logica della creatura non è straniera alla logica di Dio... Gesù non è una verità immaginata, ma è la pura verità, perché egli presenta nella forma mondana la spiegazione adeguata di Dio, il Padre». E qui Balthasar aggiunge una notazione importante: «Gesù non ha avuto bisogno (per questa spiegazione) delle images Trinitatis» - escogitate successivamente nella storia del pensiero da Agostino ad Hegel - «l'essere mondano come tale, la sua realtà quotidiana gliene offriva più che abbastanza»²³.

Dio parla di sé all'uomo «abbreviandosi nel Verbo incarnato» (*Verbum Abbreviatum*)²⁴. «Dio ha reso breve la sua Parola, l'ha abbreviata» (Is 10,23; Rom 9,28). Il Figlio stesso è la Parola, «il Logos, la Parola eterna si è fatta piccola... Si è fatta bambino, affinché la Parola diventi per noi afferrabile»²⁵.

Se, come afferma Balthasar, il «Verbo incarnato [...] non va semplicemente in terra straniera», ieri come oggi non esiste situazione, contesto, ambiente, o clima culturale in cui non sia possibile narrare Dio. Piuttosto, per dire Dio occorre approfondire la grammatica di questa lingua della creatura assunta dal Verbo incarnato, attraverso la quale ci è narrato il Divino.

Qual è la principale caratteristica di questa lingua della creatura? Da dove può ripartire l'uomo di oggi, ancora smarrito dopo il crollo delle ideologie del Novecento, frastornato dai repentini cambiamenti in atto, frammentato nella miriade di informazioni, conoscenze e saperi?

Anche tenendo conto di tutte le obiezioni possibili, insite nella complessità di vita propria dell'uomo post-moderno, si può affermare con Karol Wojtyła: «*Ep-pure esiste qualcosa che può essere chiamato esperienza comune dell'uomo*»²⁶, di ciascun uomo. Essa ne attesta anzitutto l'integralità e l'elementarità, cioè la sua indistruttibile semplicità. Infatti, «*questa esperienza nella sua sostanziale semplicità supera qualunque incommensurabilità e qualunque complessità*»²⁷.

È quanto insegna la dottrina cristiana sull'uomo: l'umana natura, pur ferita dal peccato originale, non si è mai corrotta fino a perdere i suoi tratti essenziali, né mai si potrà corrompere completamente. Dopo il peccato originale Dio non ha abbandonato né il mondo, né gli uomini, come insegna la Bibbia ravvisando nell'arcobaleno il segno di un'alleanza imperitura di Dio nei confronti degli uomini e di tutti i viventi dopo il diluvio, ai tempi di Noè (cfr. Gn 9, 9-17).

²³ H. U. VON BALTHASAR, *Teologica 2*, Jaca Book, Milano 2002², 71.

²⁴ «*Ho Logos pachynetai (o brachynetai)*». Cfr ORIGENE D'ALESSANDRIA, *Peri Arcon*, I, 2, 8; SAN FRANCESCO D'ASSISI, *Regola non bollata*, IX; BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Breviloquium*; NICOLÒ DI CUSA, *Excitationibus lib. III* (Parigi 1514), fol 41 et al.

²⁵ BENEDETTO XVI, *Omelia Natale 2006*.

²⁶ K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, a cura di G. REALE-T. STYCZEŃ, Rusconi, Santarcangelo di Romagna 1999, 35.

²⁷ K. WOJTYŁA, *Persona e atto...*, 45. Cfr. A. SCOLA, *L'esperienza elementare. La vena profonda del magistero di Giovanni Paolo II*, Marietti 1820, Genova-Milano 2003.

Perciò uno sguardo leale sarà sempre in grado di riconoscere ed indagare i tratti tipici dell'esperienza umana che nella sua originaria semplicità costituisce la prima comunicazione di Dio ed apre la possibilità di narrare Dio al "fratello uomo", proprio perché tale esperienza universale identifica la nostra condizione creaturale così come Dio l'ha voluta e conservata pur nel suo indebolimento per il peccato. La permanenza di questa condizione creaturale è, di per se stessa, "testimonianza" che Dio rende a Sé stesso e, quindi, via sicura per riconoscere che Egli è nel mondo reale. Si tratta di un'esperienza talmente irriducibile da non poter essere intaccata neanche dalle attuali strabilianti applicazioni della tecno-scienza. In un'età in cui la replica della vita in laboratorio e le pratiche come la fecondazione artificiale stanno diventando una prassi quotidiana, in cui la clonazione umana sembra un orizzonte a portata di mano, resta un dato incontrovertibile il fatto che nessuno è in grado di autogenerarsi.

È l'esperienza più immediata in cui si imbatte la ragione con la sua capacità di ospitare il reale. L'uomo, con la sua ragione, è capace di cogliere il vero, che non è mai disgiunto dal bene e dal bello. Mediante questa struttura comune a tutti uomini il mondo reale si offre come fonte di stupore e di meraviglia e rinvia oltre le "cose" che appaiono (differenza ontologica) aprendo la strada al riconoscimento che Dio ci parla. Si capisce così quanto sia letteralmente vero che Dio è ultimamente implicato in ogni esperienza umana.

Questa esperienza comune ad ogni uomo - questo primo e fondamentale luogo della comunicazione e della narrazione di Dio - rivela due aspetti di decisiva importanza.

In primo luogo la coscienza che Dio non è "altrove" rispetto alla realtà, ma è "dentro" la realtà. E questo nel senso preciso che la costituisce qui ed ora, la crea facendola partecipare del Suo stesso essere: «*Il mondo è stato fatto per mezzo di Lui*» (Gv 1,10). Un Dio fuori dalla realtà sarebbe un puro prodotto della nostra immaginazione, un nome vuoto, come spesso affermano gli uomini di oggi quando, interrogati, non negano l'esistenza di Dio, quanto il suo coinvolgimento con le vicende umane.

In secondo luogo, se Dio è "dentro" la realtà, se Egli costituisce l'orizzonte ultimo di ogni esperienza umana, allora nessun uomo è lontano da Dio, né, lo voglia o meno, può minimamente allontanarsi da Lui. Ovviamente non perché la bestemmia non resti sempre una tragica opzione, bensì perché la negazione di Dio significherebbe inevitabilmente il rifiuto della propria esperienza umana integrale ed elementare.

3. La natura dialogica del Cristianesimo

A partire da queste notazioni si capisce come il dialogo con la cultura contemporanea non sia una possibilità tra le altre, una tattica messa in campo dai cristiani per venire a patti con una realtà che spesso risulta loro ostile. La pensione dialogica del cristianesimo è un'implicazione necessaria del fatto che Dio si è compromesso con la storia umana tramite l'incarnazione, a partire dalla

quale non c'è situazione umana che non meriti di rientrare nel raggio di interesse dei cristiani. Certo, resta il problema, in un mondo estremamente frammentato e confuso, di come proporre il messaggio cristiano con il suo insopprimibile carattere universale e di come motivare il diritto dei cristiani di parlare, a pari titolo con gli altri, nello spazio pubblico.

Per rispondere a questi interrogativi è necessario ricordare che la cultura cristianamente riferita, se correttamente intesa, è sempre l'espressione di un soggetto ecclesiale ben radicato nel qui-ed-ora delle circostanze storiche che gli sono offerte. Infatti, in forza della logica sacramentale della rivelazione, le circostanze ed i rapporti non rappresentano un limite, o addirittura un ostacolo, alla vita cristiana, quasi che la purezza della Rivelazione rischi di corrompersi nel contatto con contingenze particolari. Al contrario essi sono il luogo provvidenziale – quasi-sacramento si potrebbe dire – in cui si realizza quell'inculturazione implicata nella natura incarnatoria della fede cristiana. D'altra parte avete, abbiamo, una testimonianza d'eccezione di ciò nella vita e nella missione dei Santi Cirillo e Metodio, i quali, come scrisse Giovanni Paolo II nell'enciclica *Slavorum Apostoli*, «*incarnando il Vangelo nella peculiare cultura dei popoli che evangelizzavano [...] ebbero particolari meriti per la formazione e lo sviluppo di quella stessa cultura o, meglio, di molte culture*»²⁸. Una cultura autentica, e in particolare la teologia, dovrà allora saper raggiungere gli uomini di oggi nella concretezza e nel travaglio della loro esistenza a partire dalle loro domande più urgenti. Queste vanno, come ben vediamo, dal mondo degli affetti e della vita rivoluzionati dalle biotecnologie e dalle neuroscienze, ai problemi della guerra e della pace, fino al destino delle nostre società segnate da un inedito processo di incontro-scontro tra popoli e culture.

Viviamo in una società sempre più plurale. La presenza di una varietà sempre maggiore di espressioni religiose e di visioni del mondo sembra escludere la possibilità di individuare una *Weltanschauung* condivisa sui cui impostare la vita comune. Ma i cristiani possiedono sicuramente tutti gli strumenti necessari per affrontare quell'inevitabile tensione tra identità e differenza, tra unità e pluralità, che è in realtà propria di ogni epoca storica e che in tante circostanze voi avete sperimentato, spesso in maniera dolorosa, sulla vostra pelle. È infatti nel mistero della Trinità che si trova per eccellenza il principio della differenza nell'unità. E, in forza dell'incarnazione di Gesù Cristo, tale principio diventa criterio di comprensione e valorizzazione di ogni differenza, da quelle costitutive di anima-corpo, di uomo-donna, di persona-comunità e di individuo società, a tutte le diversità etniche, culturali e religiose.

I cristiani sono chiamati a riscoprire tale ricchezza a partire dall'affermazione della dimensione intrinsecamente ecumenica della loro quotidiana proposta di vita. L'ecumenismo infatti non si limita ai momenti, pur molto importanti, del dialogo dottrinale, né al comune impegno per la giustizia, la pace e la salvaguardia del creato, ma assume il suo significato più pieno solo se ha come protagonisti

²⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Slavorum Apostoli*, 21.

soggetti religiosi, personali e comunitari che evidenzino la natura pastorale, cioè quotidiana e normale, dell'ecumenismo. In questa prospettiva sarà possibile riconoscere che ecumenico è ogni atto della comunità cristiana (la celebrazione eucaristica, la catechesi, l'azione caritativa) quando è posto secondo la sua integralità²⁹. Ce lo documenta ancora una volta la straordinaria missione dei santi Cirillo e Metodio. Dice Giovanni Paolo II: «*Si può dire che l'invocazione di Gesù nella preghiera sacerdotale – ut unum sint – rappresenti la loro divisa missionaria secondo le parole del salmista: “Lodate il Signore, tutte le genti, e lodatelo, popoli tutti”. Per noi uomini di oggi il loro apostolato possiede anche l'eloquenza di un appello ecumenico: è un invito a riedificare, nella pace della riconciliazione, l'unità che è stata gravemente incrinata dopo i tempi dei santi Cirillo e Metodio e, in primissimo luogo, l'unità tra oriente ed occidente*»³⁰.

Tale vocazione ecumenica della Chiesa sarà inoltre il presupposto più adeguato per quel dialogo interreligioso reso sempre più urgente dall'odierno contesto di tumultuosa e spesso conflittuale mescolanza di popoli. Ed è inevitabilmente chiamata a prolungarsi nella missione, anch'essa nello stesso tempo storica ed attuale, che nella odierna società i cristiani hanno nei confronti di quanti si dichiarano atei o non-religiosi.

Per essere all'altezza di questo compito i cristiani dispongono di un solo metodo, valido a qualsiasi livello e in qualsiasi circostanza della vita, dal lavoro svolto in università e nella ricerca teologica, alla presenza in parrocchia o sul posto di lavoro, alla vita in famiglia. Si chiama testimonianza e consiste nel seguire Gesù col coraggio di riconoscerLo di fronte al mondo, come fece Lui stesso quando, chiamato a giudizio da Pilato, affermò: «*Per questo sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per dare testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce*» (Gv 18, 37).

Quale sia il «*requisito previo per una credibile e convincente testimonianza del vangelo nel nostro tempo*» lo ha recentemente ricordato Benedetto XVI in occasione del suo viaggio in Gran Bretagna³¹: che i cristiani siano una cosa sola affinché «*il mondo creda*» (Gv 17, 21).

²⁹ A. SCOLA, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'eccelesiologia*, Queriniana, Brescia 2005, 106-107.

³⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Slavorum Apostoli*, 13.

³¹ BENEDETTO XVI, *Celebrazione ecumenica nella Westminster Abbey di Londra*, 17 settembre 2010.

Анђело Скола

Папско веће за културу, Ватикан

Дијалог хришћанства и модерног света

Живимо у друштву које је све више плуралистичко. То што има све више различитих религиозних израза и виђења света као да искључује могућност да се дефинише својеврсни *Weltanschauung*, који би био заједничка свима и на коме би се темељио заједнички живот. Хришћани, ипак, имају све неопходне елементе да би се суочили са неизбежном тензијом између идентитета и различитости, јединства и мноштва, који су, у суштини, својствени свим историјским епохама и које сте у многим околностима и сами често болно окусили на сопственој кожи. А управо се у тајни Свете Тројице налази принцип различитости у јединству *par excellence*. Силом оваплоћења Исуса Христа тај принцип постаје критеријум разумевања и процењивања сваке различитости, од оне конститутивне (душа–тело, човек–жена, личност–заједница, индивидуа–друштво), све до оних етничких, културолошких и религиозних различитости.

Key words: дијалог, секуларизација, екуменизам, сведочење.

Датум пријема чланка: 18. 10. 2010.

Датум прихватања чланка за објављивање: 19. 10. 2010.