



Antonio Rosmini tra Vangelo e Cultura

Convegno di spiritualità Rosminiana

Vangelo e cultura per una spiritualità rinnovata

Gianni Ambrosio

Assistente ecclesiastico

Università Cattolica - Milano

Ringrazio gli organizzatori di questo Convegno per aver scelto un tema che è particolarmente importante per la realizzazione del Progetto culturale orientato in senso cristiano. Non mi soffermerò sulla dottrina e sulla spiritualità di Antonio Rosmini – a ciò provvedono, con competenza, gli altri relatori –, è certo che il metodo, la forza argomentativa e la spiritualità di Rosmini sono di straordinario aiuto per il dialogo e la convergenza fra Vangelo e culture.

Sono ormai passati diversi anni dalla prima proposta di un *Progetto culturale* orientato in senso cristiano: l'idea di un Progetto qualificato come culturale venne infatti proposta all'attenzione dei Vescovi del Consiglio Permanente della CEI nel settembre 1994, a Montecassino, dal cardinale Camillo Ruini, presidente della CEI.

Da allora molto lavoro è stato fatto in tutte le diocesi, nei molti centri culturali sparsi in ogni zona del paese, nelle associazioni e nei movimenti cattolici.

Scorrendo l'elenco delle diverse iniziative segnalate sull'*Osservatorio Comunicazione e Cultura*, a cura dell'Ufficio nazionale per le comunicazioni sociali e del Servizio nazionale per il Progetto culturale, risulta indubbio l'interesse delle Chiese locali per le finalità e per i temi relativi al progetto culturale. E risulta pure indubbia l'originalità feconda e creativa delle Chiese locali e dei diversi centri culturali nell'individuare approcci e angolazioni che rivelano una particolare attenzione alle realtà del territorio e alle tradizioni locali, sia ecclesiali che civili. Il radicamento culturale e popolare che caratterizza il cattolicesimo italiano si manifesta nelle diverse iniziative che esprimono l'intuizione del progetto culturale ed esplicitano lo stretto rapporto tra l'evangelizzazione della cultura e l'attenzione alle persone e ai contesti in cui vivono.

Dal dibattito sulle riviste teologiche e sulla stampa cattolica, come pure nei Forum e nei seminari di studio organizzati dal Servizio Nazionale, risulta che la diffidenza iniziale è stata superata.

Sembra, dunque, che le istanze del Progetto culturale siano state accolte dalle comunità ecclesiali e facciano ormai parte della pastorale ordinaria della Chiesa italiana.

Tuttavia, si ha l'impressione che il Progetto culturale non abbia ancora avuto una vera risonanza pubblica nei circuiti della cultura e della comunicazione. Probabilmente per la scarsità di iniziative mirate. Ma ancor più per la situazione, alquanto confusa e logorata, della cultura italiana e della comunicazione pubblica.

Si ha pure l'impressione che il Progetto culturale abbia ottenuto una benevola attenzione nell'opinione pubblica ecclesiale, la quale, tuttavia, stenta a comprendere la fatica della concreta attuazione del progetto: vorrebbe una maggior visibilità, risultati più immediati, immagini più vive, percorsi più praticati. Un'attesa legittima, cui si dovrà dare qualche risposta. Ma è soprattutto importante ribadire alcune caratteristiche e finalità del progetto culturale e, ancor più, comprendere cosa comporta come mentalità, come stile e come metodo di ricerca.

Una prospettiva a lungo termine

È bene prestare attenzione ad alcune espressioni che accompagnano e caratterizzano il Progetto culturale: «È una dinamica di ricerca, di risposta, di proposta e di comunicazione; è un processo teso a far emergere il contenuto culturale dell'evangelizzazione; è polivalente e pluriforme; si articola in diversi livelli; è un metodo di lavoro interattivo; possiede una logica di estroversione, è trasversale; propone una convergenza dialettica; esige un lavoro di animazione e di continua verifica; è una pluralità sinfonica di espressioni e di itinerari; sviluppa sul territorio una rete di iniziative e di rapporti».

Si potrebbe continuare a citare espressioni analoghe che si trovano nelle diverse presentazioni del progetto da parte del cardinale Ruini, nel documento della Presidenza della Cei (Progetto culturale orientato in senso cristiano. *Urta prima proposta di lavoro*, 1997) e nel sussidio del Servizio nazionale (*Tre proposte per la ricerca. Sussidio del Servizio nazionale della Cei per il progetto culturale*, 1999).

Si tratta dunque, come è affermato chiaramente, «di una prospettiva a lungo termine», di «un'impresa comune, necessariamente di lungo periodo»: non potrebbe essere diversamente. L'intento generale è quello di «stimolare la dimensione culturale presente nel vissuto di fede dei credenti, perché acquisti certezza delle proprie radici, consapevolezza della propria ragionevole pertinenza sulle questioni vitali del nostro tempo, fiducia nelle proprie potenzialità nel dialogo e nel confronto con le culture correnti».

Il Progetto culturale nasce da una preoccupazione pastorale basata su una consapevolezza: quella della distanza tra l'annuncio del vangelo e il modo di pensare e di vivere. Questa distanza può essere dovuta alla trasmissione inadeguata del messaggio, proposto in forme culturali scarsamente significative, incapaci di raccordarsi alle attuali condizioni di vita e di interpellare le coscienze. Ma può essere dovuta anche alla scarsa riflessione sulla mediazione tra contenuti teorici e concretezza quotidiana, sul vissuto credente delle comunità cristiane, sul rapporto tra Dio e l'uomo, sulla domanda di senso dell'uomo.

La necessità di ripensare il rapporto fede e cultura può essere accolta e realizzata solo in un quadro di riferimento sufficientemente organico, rispondente da un lato alle esigenze di una riflessione attenta e d'altro lato alle odierne situazioni culturali e all'ethos contemporaneo. Nei presupposti della proposta vi è la convinzione che «nucleo generatore di ogni autentica cultura è costituito dal suo approccio al mistero di Dio» (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Convegno ecclesiale di Palermo* 23 novembre 1995, n. 4; cfr anche il *Discorso all'Assemblea Generale delle Nazioni unite*, 5 ottobre 1995: «il cuore di ogni cultura è costituito dal suo approccio al più grande dei misteri, il mistero di Dio»).

Farsi carico della vicenda culturale italiana

Ma vi è pure la convinzione che qualsiasi riferimento di fede risulta sempre mediato nella e dalla realtà sociale e culturale e che questa mediazione deve essere realizzata in riferimento alle esperienze della vita quotidiana, con fedeltà creativa sia al messaggio evangelico sia alla storia.

La preoccupazione pastorale che è all'origine del Progetto culturale riguarda anche le difficoltà e le sfide dell'odierna congiuntura spirituale e sociale italiana, con l'oscurarsi della concezione cristiana dell'uomo, con l'affievolirsi del senso religioso della vita, con la crisi etica. Il legame storico tra comunità ecclesiale e società nel contesto italiano spinge la Chiesa italiana a farsi carico della vicenda sociale e culturale italiana. Sono in gioco il destino del paese, il significato della convivenza sociale, il senso dell'esperienza umana, la ricostruzione del tessuto della comunità civile.

Con l'impegno di tratteggiare un quadro di riferimento organico, in quanto ogni aspetto della cultura rinvia ad una visione del mondo – quadro da comporre con intelligenza, con intuizione e con grande flessibilità –, la Chiesa intende dare il proprio specifico contributo per favorire una maggior attenzione alla realtà socio-culturale colta in tutte le sue dimensioni, per stimolare coloro che operano nell'ambito della cultura e della comunicazione ad affrontare i grandi interrogativi dell'esistenza umana e della convivenza civile, per rafforzare il tessuto morale e civile del paese.

Sono infatti motivo di preoccupazione i segni di stanchezza e di sfiducia che si registrano in molte aree culturali del paese e in diversi ambiti associativi e politici. In luogo di un confronto sereno e di un arricchimento reciproco attraverso lo scambio e il dialogo, prevale spesso la contrapposizione, per cui la stessa convivenza risulta problematica.

Nelle stesse comunità ed associazioni ecclesiali incombe il rischio di un ripiegamento su di sé. Inoltre è evidente il rischio della contrapposizione ideologica, con radicalizzazioni circa il diverso modo di intendere lo sviluppo, i rapporti economici, il ruolo dei credenti nella società, le questioni della giustizia e della libertà.

L'associazionismo cattolico, attraversato dalle tensioni e contraddizioni che sono presenti nel Paese, manifesta una certa difficoltà a riattualizzare nel presente la propria identità originaria e l'impegno partecipativo e costruttivo di un tempo, al servizio della comunità ecclesiale e della comunità civile.

Le differenze all'interno della realtà ecclesiale, come pure nell'ambito civile, possono diventare feconde e arricchenti se tutti sono stimolati e sollecitati all'assunzione di responsabilità verso il bene comune, inteso nel senso più ampio e più autentico.

La cultura nella post-modernità

L'assunto che sta alla radice del Progetto culturale è lo stretto intreccio tra cultura e fede. È probabilmente da questo assunto che è derivata la stessa qualificazione di Progetto "culturale", qualificazione peraltro non subito compresa. D'altronde, il rapporto fra fede e cultura è uno dei nodi fondamentali – a livello teorico e pratico – del dibattito teologico contemporaneo.

In realtà occorre riconoscere che tale nodo non è solo moderno o contemporaneo: il rapporto tensionale fra fede e cultura è una costante nella vita del cristianesimo. Può essere emblematico l'atteggiamento di Paolo all'areopago di Atene: da un lato egli «fremea nel suo spirito al vedere la città tutta piena di idoli» (At 17,16); d'altro lato inizia il discorso dicendo: «cittadini ateniesi, vedo che in tutto siete timorati di Dio» (At 17,22).

La fede cristiana è aperta ad ogni popolo e a ogni cultura, ma non è il prodotto di una cultura e non è al servizio di nessuna cultura. E tuttavia la fede cristiana esige di essere inculturata o incarnata nella concreta realtà storica e dunque nella specifica, limitata e contingente esperienza umana che si esprime in una data elaborazione culturale.

La tensionalità è feconda, come attesta il dialogo critico e propositivo tra la riflessione delle prime comunità cristiane, imperniata sul "mistero" cristiano come deliberazione di Dio di operare la salvezza mediante Gesù Cristo e la filosofia greca affascinata dall'idea di una verità sottratta all'indice della contingenza storica.

Ma ciò che ha caratterizzato questo antico confronto è il suo attuarsi su un comune presupposto assiologico: è il terreno della cultura "umanista", della "*sapientia*" o "*scientia*" ad assicurare la base epistemologica del positivo rapporto tensionale tra fede e cultura.

Appare sintomatica la posizione di sant'Agostino, critico nei confronti della cultura antica e tuttavia disposto ad accogliere i modelli di quella cultura pure aspramente criticata. Fino ad applicare all'"*eloquentia*" cristiana i programmi che i letterati del tempo ricevevano presso il *grammaticus* e il *rethor*.

La nozione di cultura, nella prospettiva classica o umanista, implicava l'emergenza dell'umano, e quindi la coltivazione dello spirito, nei confronti del cosmo e comportava un'apertura ascendente verso valori e ideali trascendenti. Il discorso cristiano poteva proporsi come risposta intima e come compimento nei confronti di quella trascendenza diffusa della cultura umanista.

Radicalmente diversa appare l'odierna situazione. Non tanto per l'«usura culturale del cristianesimo», che secondo alcuni fautori dell'era post-cristiana caratterizzerebbe la situazione del cristianesimo: anche l'eventuale cultura post-cristiana, come ogni cultura in quanto realtà umana, è suscettibile di essere illuminata, purificata e arricchita dalla Parola di salvezza.

La profonda e radicale differenza dell'odierna situazione consiste soprattutto nel declino del senso assiologico ed etico-simbolico dell'idea stessa di cultura. Un'idea che si situa al solo livello fenomenologico, che non privilegia né il soggetto né la riflessione personale. Semplicemente accetta il descrittivo e il relativo, trascurando l'apertura verso il simbolico, il normativo, l'universale.

Il passaggio dalla dimensione personale-assiologica-spirituale a quella oggettivo-descrittiva, realizzato dalle scienze umane a proposito del concetto di cultura, si riverbera nella cultura diffusa e nella prassi sociale come opacità della coscienza collettiva, come egemonia della tecnica e come culto della libertà individuale. Si può parlare di spiazzamento antropologico, in quanto è in gioco l'uomo, come pure la capacità, la forza sintetica della ragione umana.

L'orizzonte culturale e la questione della fede

In questo contesto l'agire della Chiesa – l'azione pastorale – deve essere ripensato in funzione dell'evangelizzazione. Ma l'evangelizzazione, che è la questione più cruciale per la Chiesa di oggi, non può essere attuata secondo i moduli dell'epoca moderna: la stessa riflessione credente non può ripetersi secondo la tradizione dottrinale come parola-idea-verità capace di resistere alla verifica della razionalità moderna. Si dovranno trovare altre modalità. In particolare l'evangelizzazione dovrà essere riferita all'umano nella sua interezza e dovrà precisarsi in rapporto all'essere dell'uomo considerato nella sua radicalità e nella sua storicità. L'agire della Chiesa dovrà far comprendere che l'evangelizzazione è il compito fondamentale della Chiesa e sua missione specifica, e che il vangelo è l'interesse supremo degli uomini, al di là della loro consapevolezza soggettiva, un interesse che concerne la coscienza delle persone e la stessa cultura.

Lungi dal chiudersi in un recinto, la Chiesa accetta la dinamica pluralista di una società avanzata in cui convivono molteplici definizioni di realtà, in cui si confrontano diverse visioni del mondo, in cui ci si richiama a diversi riferimenti etici. Ma sollecita i cristiani e ogni persona a maturare una coscienza viva e aperta, a realizzare una seria riflessione sul senso della vita e sul mistero di Dio, a crescere nella responsabilità, a confrontarsi criticamente nel dialogo. Una riflessione capace di decifrare nel vissuto e di far emergere dall'esperienza ciò che è implicito e spesso occultato nelle forme quotidiane della vita odierna: la questione della fede non è "altra" rispetto alle grandi questioni della vita quotidiana. La rivelazione ha un rapporto costitutivo con l'esistenza e la storia degli uomini e l'intelligenza della fede si esprime nel dialogo con l'orizzonte culturale e nel confronto con le condizioni effettive dell'esperienza.

La dimensione tragica della cultura postmoderna

In quest'ottica, il Progetto culturale deve evidenziare la correlazione profonda tra il vangelo e la vita, tra l'evangelizzazione e la condizione umana. A partire precisamente dalla cultura, intesa come fatto sociale totale, come fondamento ideale-simbolico dell'uomo e del suo agire. Attraverso la cultura, l'uomo comunica, condivide, partecipa.

Per mezzo della cultura, l'uomo è presente a se stesso, interiorizza e riflette, coglie se stesso nella sua originalità, ricapitola nella coscienza di sé la molteplicità delle esperienze accumulate, dà senso ai rapporti sociali e alle realizzazioni del suo operare.

La cultura è domanda e risposta, è presenza a sé e riflessione critica, è determinazione della coscienza di fronte alla realtà e costruzione del mondo sociale. La dimensione "tragica" della cultura post-moderna appare dovuta allo smarrimento di questa circolarità dinamica, insita nella cultura in quanto realtà umana, tra interiorità e apertura, tra coscienza e realizzazione di sé, tra riflessione e costruzione del mondo sociale e degli "oggetti" che lo compongono (linguaggio, istituzioni, modelli di comportamento, tradizione ...): senza questa circolarità la cultura non è in grado di cogliere ciò che giova al bene e al progresso dell'uomo e degli uomini. E così non è in grado di svolgere il suo fondamentale compito di mediazione della coscienza.

L'impegno di una riflessione seria e attenta sull'idea di cultura e sulle espressioni culturali del nostro tempo appare un prerequisito per rendere praticabile il programma del Progetto culturale che intende evidenziare l'intreccio tra fede e cultura e che riconosce la mediazione culturale della coscienza e della stessa fede. I tre temi di ricerca – la libertà, l'identità, l'interpretazione del reale – vogliono stimolare tale riflessione su tematiche specifiche e di viva attualità (cfr. *Tre proposte per la ricerca. Sussidio del Servizio nazionale*, 1999)

Le incertezze del postmoderno e la necessità di ripensare l'esperienza sociale

Appare possibile suggerire, sia pur in termini generali, qualche indicazione più precisa, qualche meta più concreta, soprattutto in riferimento all'impegno dei fedeli laici e alle problematiche sociali. Esprimerei in questo modo tale indicazione: occorre ripensare l'idea di cittadinanza e soprattutto favorire l'idea di una nuova – piena ed attiva – cittadinanza.

Perché una simile indicazione e, se si vuole, un tale obiettivo da realizzare soprattutto da parte dei laici impegnati nella socio-cultura?

La risposta risulta ovvia se si considera il "luogo" in cui i laici operano, ovvero la realtà socio-culturale odierna. Senza l'idea di una nuova cittadinanza non si può superare la tendenza diffusa che privatizza la vita

sociale e collettivizza la società, tendenza che non fa spazio alla socialità, che non promuove la persona umana, che non realizza una democrazia sostanziale.

La descrizione di alcuni aspetti dell'odierno scenario sociale motiva l'esigenza di pensare l'idea di nuova cittadinanza.

Se si considerano le interpretazioni della post-modernità, non si può non registrare una marcata incertezza sia nell'interpretazione del fenomeno della post-modernità sia circa le conseguenze del postmoderno. Le odierne teorie sociali sembrano dire: siamo entrati in un mondo nuovo, di cui non si sa bene cosa dire, se non che viene dopo – *post* – e che è altro; un mondo in attesa di sé, aperto a molte innovazioni ma anche espunto a notevoli contraddizioni e a pericolose lacerazioni. Forse più drastiche di quelle che hanno accompagnato la caduta degli *Ancien Régimes* e l'avvento della industrializzazione

Per ricorrere ad una affermazione del sociologo tedesco F.-X. Kaufmann, «i tremiti dello spirito del tempo oggi riconoscibili sotto la denominazione di “postmodernismo”, rivelano soprattutto perplessità, se non disperazione. La speranza di prosperità e di progresso sembra consunta come quella in interventi dello Stato socialmente responsabili o nella forza della critica razionale». In verità, l'affermazione di Kaufmann concerne più il sentimento diffuso negli orientamenti culturali che non le teorie filosofiche e sociali, indubbiamente meno esposte ai tremiti dello spirito e meno segnate dall'emotività. Ma lo spirito del tempo, almeno come perplessità, è ben presente anche nelle teorie sociali, come riconosce lo stesso Kaufmann. Al di là delle sfumature più diverse, la recente teoria sociale concorda nel ritenere che la nostra conoscenza del mondo diventa sempre più frammentaria. Si perde «l'illusione di poter comprendere il mondo nella sua totalità: quanto più ampie diventano le isole del nostro sapere, tanto più estese diventano pure le loro spiagge verso il mare del non saputo».

Una prospettiva «non rassicurante, nel senso letterale del termine», che sembra esigere una difficile «nuova fede», la «fiducia nel sistema», come l'ha chiamata N. Luhmann.

D'altronde se è vero che il passaggio dal moderno al postmoderno viene a volte inteso come il terzo grande mutamento di ordine strutturale e culturale della storia dell'umanità – dopo la rivoluzione agricola e la rivoluzione industriale – non è possibile non lasciarsi interpellare dagli interrogativi che pone un mutamento così radicale e in pieno svolgimento. La strana “rivoluzione” postmoderna sarebbe la fase più radicalmente innovativa della storia.

La modernità come razionalità e soggettività

Se l'epoca premoderna si riferiva ad un principio oggettivo insito nell'ordine delle cose come fondamento delle teorie riguardanti la natura, le forme di vita e le norme di comportamento, la modernità ha posto al centro dell'attenzione e della ricerca del fondamento il principio della razionalità e il principio soggettivo. Il soggetto portatore di razionalità ha così assunto una straordinaria importanza, anche se verrà variamente inteso, come soggetto ideale e astratto costruito dal filosofo o sociologo ma ritenuto parte di ogni individuo concreto o come grande soggetto collettivo a cui tutti gli individui appartengono.

La modernità non è mai stata solo razionalità e non è mai stata intesa come risoltrice di ogni problema. Però ha offerto la possibilità, attraverso il progresso della razionalità e della tecnica, di pensare ad un mondo nuovo, appunto moderno, cioè al tempo stesso produttivo, libero e felice.

Alla base del fascino di questo pensiero, la modernità aveva posto la complementarità tra ragione e piacere. Prima in maniera aristocratica nel Settecento, poi in maniera borghese nell'Ottocento, infine in maniera popolare nel Novecento. L'innalzamento del livello di vita e i valori universalistici hanno assicurato le prove per la fede in questo progresso all'insegna della complementarità. L'individuo moderno poteva unire i piaceri dello spirito ai piaceri del corpo e persino alle emozioni dell'anima. Intelligenza, abilità, sensibilità: ecco l'ideale dell'individuo moderno – il *kalos kagathos* dei greci, secondo l'interpretazione di A. Touraine. Progresso e cultura moderna erano associati insieme, in contrapposizione a culture o società tradizionali, interpretando ogni fatto sociale o economico o politico collocandolo al suo posto sull'asse tradizione *versus* modernità.

La post-modernità come dissoluzione della modernità

Il postmoderno pone in crisi la fiducia nella razionalità, la credibilità del soggetto come figura centrale

del fondamento e la complementarità tra ragione e piacere: viene così a mancare la base della modernità. Questo mutamento viene inteso in modo assai diverso, come declino, come distruzione della ragione, come oltrepassamento. Si può anche arrivare a considerare la frantumazione di quella unità come un pluralismo liberatorio o come complessità che offre più possibilità di quelle che sono attuabili.

Ma al di là delle diverse valutazioni, tutte le teorie sociali riconoscono il processo di dissoluzione operato dalla post-modernità. Pur con diverse ed anche contrapposte argomentazioni, molti concordano – da Derrida a Foucault a Liotard – nel giudicare illusorio non solo il modo moderno di affrontare il problema del fondamento ma anche lo stesso porsi il problema e la stessa ricerca del fondamento. Lo stesso Habermas sostiene la fine della razionalità soggettocentrica per tentare una visione del fondamento sulla base della razionalità comunicativa procedurale.

La perdita del centro è giudicata ineluttabile, con la possibilità di un razionalismo sobrio, pessimista anche se non apocalittico; si guarda con diffidenza a soluzioni globali e a ricuciture delle fratture dell'unità culturale. Occorre piuttosto convivere con l'ambiguità e con l'incertezza: questo sarebbe l'unico rimedio al disagio.

Senza soffermarci sulle diverse tendenze filosofiche o sociologiche, il pensiero sociale postmoderno tende a scartare le idee di attore sociale e di soggetto quali erano presenti nel pensiero classico, puntando all'analisi del sistema stesso e della crescente differenziazione tra i sottosistemi: anzi focalizzando esclusivamente, in alcune teorie, il rapporto sistema-ambiente per evidenziare le strategie messe in atto dal sistema per non perdere il controllo dell'ambiente complesso.

La post-modernità, nelle sue diverse forme, è ritenuta incompatibile con l'essenziale del pensiero sociale che abbiamo ereditato, in particolare con le nozioni di storicità, di movimento sociale e di soggetto. Si è dunque attuata, nel pensiero sociale, una rottura rispetto all'ideologia della modernità.

Il paradosso della società post-sociale

Anche le teorie che accolgono positivamente – a volte con entusiasmo – le tendenze in atto, non possono non prendere atto che la post-modernità si presenta come dissoluzione del sociale e dunque come post-sociale. Basti rinviare, senza necessariamente accoglierne le argomentazioni, a Baudrillard o a Lipovetsky per documentare il paradosso di una società post-sociale. D'altronde la crisi delle ideologie si presenta come rottura rispetto alla tradizione intellettuale e culturale: un mondo post-ideologico è anche un mondo post-sociale, almeno nel senso in cui il sociale è stato inteso in quella lunga tradizione.

Parecchi tentativi di interpretazione della realtà odierna da parte delle teorie sociali vanno nella direzione di tematizzare e di dare forma al paradosso della realtà sociale che si presenta come post-sociale attuando una completa separazione tra la strumentalità e il senso: la prima appartiene al sistema, è gestita da alcune imprese, economiche o politiche, in concorrenza tra loro; il secondo è diventato puramente privato, soggettivo. Sicché sembra che non esista più alcun principio normativo per la società, ma solo la possibilità di una regolazione del sistema sociale.

La dissociazione tra privato e pubblico è visibile ovunque nei suoi effetti. La politica non pretende di cambiare la vita sociale, i parlamenti perdono il loro ruolo di rappresentanza delle istanze sociali, il potere esecutivo tende a presentarsi come un gestore economico, più simile ad una banca che a un effettivo governo della cosa pubblica.

D'altra parte i referenti politici e ideologici tradizionali, presenti da secoli, implodono o si ricompongono. La vecchia separazione sinistra/destra avvizzisce e trascina una relativa destrutturazione degli atteggiamenti politici. Così, nel vuoto creato dalla scomparsa degli antichi sistemi di riferimento, possono fare ritorno vecchie identità, con regionalismi o nazionalismi, più come sintomo della crisi che come segno di fedeltà al passato.

Nella post-modernità anche la sorte della cultura risulta problematica. Essa è innanzi tutto produzione culturale, soggetta al consumo sempre più rapido di linguaggi e di segni. Così la cultura appare prigioniera dell'istante e trascinata nell'eliminazione del senso: una cultura caleidoscopica che affascina per la costruzione di sistemazioni provvisorie che attirano l'attenzione per la loro novità e per le prodezze tecniche, presto superate.

Con l'abbandono della tradizionale "questione sociale", emergono due questioni su cui si soffermano diversi studiosi.

Ci riferiamo in primo luogo alla questione psicologica: al di là di ogni valutazione – si parla della fine

dell'individuo autonomo, della fuga dalla libertà, della cultura del narcisismo, dell'io minimo, ripiegato su di sé e puntiforme – essa è comunque la questione emergente.

Ci riferiamo poi alla questione ecologica. «In questa situazione post-sociale, la “questione sociale” lascia il posto alla “questione naturale” secondo l'espressione di Serge Moscovici, quella della sopravvivenza del pianeta, minacciata dagli effetti distruttivi dell'inquinamento e da una proliferazione di tecniche slegate da ogni inserzione sociale e culturale». Un ecologismo che non accetta più di collocare l'uomo dinanzi al mondo ma colloca l'uomo nel mondo, quasi senza distanza alcuna. Un ecologismo naturalistico e antiumanista, in cui l'uomo è dentro la natura e non dinanzi ad una natura da trasformare.

È noto come alcune forme di nuova religiosità siano fortemente sintonizzate con la questione psicologica, così come in rapporto alla questione ecologica alcuni aspetti della New Age trovino il loro punto di aggancio e di riferimento.

La strategia della Chiesa nella modernità

A questa realtà socio-culturale che interpella profondamente la visione cristiana dell'uomo e della vita associata, si possono applicare le parole di Giovanni Paolo II rivolte ai vescovi italiani: «qui sono in gioco scelte da cui potrebbe essere compromesso gravemente il carattere umanistico della nostra civiltà» (*Avvenire*, venerdì 21 maggio 1999, p. 3). In verità il Papa si riferisce alle «delicatissime questioni attinenti alla bioetica». Ma credo che si possa estendere questa considerazione del Papa alla complessiva realtà socio-culturale.

In questa prospettiva l'azione del progetto culturale comporta interventi su livelli ed ambiti diversi che vanno dall'antropologia alla spiritualità, senza dimenticare l'ambito socio-politico.

È però utile sottolineare il diverso modo di intendere il rapporto fra Chiesa e questi diversi ambiti, in una parola fra Chiesa e società: da questa presa di coscienza può derivare la convergenza e l'organicità delle molteplici attività del progetto.

Partendo da lontano, e cioè, dall'avvento della società moderna, possiamo, sia pur per cenni sbrigativi, caratterizzare la risposta della Chiesa di fronte ad una società critica nei confronti della religione e ostile alla Chiesa. Sostanzialmente tale risposta si è indirizzata su due binari: quello della devozione e quello del movimento cattolico.

Sono stati – e in parte lo sono tuttora – due movimenti straordinari che hanno risposto a un duplice intento o strategia.

Innanzitutto difendere la religione da una ragione prepotente e critica che si era appropriata della questione della verità: l'appello alle ragioni del cuore, con il risalto del sentimento religioso, implicava la netta distinzione fra due ordini di verità, le verità della ragione e le verità della fede.

In secondo luogo promuovere i valori ritenuti fondamentali per una giusta vita associata attraverso la riflessione e l'impegno del movimento cattolico, affermando dal basso, nella cultura diffusa, ciò che le élites politiche e culturali negavano.

Da una lato dunque la devozione, attraverso le varie forme di devozioni, e la distinzione tra competenze diverse, quella della ragione e quella della fede. D'altro lato, attraverso il movimento cattolico, l'affermazione di quei valori che rendono giusta, umana e cristiana, una società: realizzare una cristianità non più sacrale ma profana, animare cristianamente una società diventata secolarizzata: sono le formule, più o meno felici, che hanno saputo dare slancio e vitalità al laicato cattolico, nuovo soggetto ecclesiale, nel rapporto tra religione e modernità, tra Chiesa e mondo.

Al di là dei meriti storici e dei limiti teologici di questa strategia, il paradigma basato sull'idea di scristianizzazione – su cui poggia tale strategia pastorale – implica una sorta di esteriorità reciproca tra Chiesa e società, intese come due realtà a sé stanti.

Certamente Chiesa e società non si identificano. La Chiesa è una cosa e la società è un'altra cosa. Ma non vi è estraneità reciproca. Il “popolo di Dio” non costituisce una nazione a sé, separata dalla società civile. E d'altra parte la società non può ignorare l'esperienza religiosa e rimuovere la questione del senso: sono la sostanza, gli elementi fondamentali e costitutivi dell'esperienza umana.

Il cambio di paradigma

Il paradigma nuovo, implicito nel Progetto culturale, si basa su una diversa visione della società e della Chiesa. Una visione che non dimentica gli aspetti positivi della strategia precedente e non ignora il processo di secolarizzazione, ma considera i fatti nuovi e le nuove esigenze dell'odierna realtà: le nuove condizioni della vita associata, l'odierna questione antropologica e religiosa, le prospettive della "nuova evangelizzazione".

Da questa considerazione, emerge viva e impellente l'esigenza di una nuova coniugazione di aspetti troppo a lungo separati, ricuperando e motivando il nesso tra l'evangelizzazione e l'impegno di presenza e di servizio dei cristiani nella società e superando la separazione tra i due ordini di verità, quello della fede e quello della ragione. La distinzione deve essere tenuta presente ma non con l'idea di una fede intesa come semplice sentimento e neppure con l'idea di una ragione lasciata a se stessa, nella sua pretesa di appropriarsi della questione della verità e poi nell'abbandono della stessa questione, fino alla rinuncia alla ricerca della verità. La fede e la ragione, la teologia e la filosofia, la cultura qualificata come antropologica e il sapere scientifico debbono trovare forme di comunicazione adeguata in funzione della questione più radicale del senso dell'uomo, delle responsabilità etiche della libertà, della dignità della persona umana.

La transizione etica – con il passaggio da valori e norme a semplici convenzioni accettabili – e la stessa transizione religiosa – da forme di religione socialmente istituite alle forme moderne e postmoderne di religione ("religione invisibile", "religione emozionale", ecc.) – esigono una riflessione comune per superare il rischio che la coscienza individuale appaia del tutto vuota e anomica nella sua autonomia, incapace di orientarsi e di scegliere, in quanto non aiutata dalla tradizione storica e sociale del senso, e quindi dalla cultura intesa non solo in senso strumentale o formale – semplice scatola di attrezzi – ma in senso sostanziale, come casa e custode del senso della vita.

Si potrebbe forse esprimere in questi termini il nuovo paradigma che si sta configurando: le nuove condizioni della vita associata e la nuova situazione religiosa esigono che siano poste le basi per una nuova cittadinanza a livello societario e per una nuova responsabilità a livello religioso ed ecclesiale. Questa interpretazione avrebbe bisogno di essere esplicitata ed approfondita. Mi limito a sottolineare con due autorevoli citazioni l'approccio dialogico e di confronto critico e propositivo insito in questa direzione verso il nuovo paradigma.

La prima citazione è del cardinale Ruini. Così si è espresso nell'intervento conclusivo del Convegno ecclesiale di Palermo: «Tra i nodi problematici, riguardo al progetto culturale, ai quali il Convegno ha dato, almeno in linea generale, una risposta precisa, emerge quello del rapporto con la modernità e, come si suol dire, con la "post-modernità". Ci è chiesto di "stare dentro" con amore al nostro tempo, alla nazione, alla civiltà a cui apparteniamo, di apprezzare questa "storia della libertà" che in essa va avanti, pur tra mille contraddizioni. E ci è chiesto di farlo non indebolendo la nostra identità, ma al contrario a partire da essa e in forza di essa; in forza cioè della missione di salvezza che Dio in Cristo e nello Spirito sviluppa nel tempo attraverso la Chiesa».

Il cardinale Martini, riassumendo gli interventi nei gruppi di lavoro durante l'Assemblea generale della Cei del maggio 1995, così si è espresso: «La terza convergenza la trovo nel comune anelito a un dialogo positivo con la modernità e la post-modernità. C'è dunque una fiducia fondamentale nel fatto che il fermento evangelico è più forte e non teme un contatto con la modernità». Inoltre il cardinale ha invitato ad «approfondire il tema dell'ascolto: come e quali sono i luoghi dell'ascolto dei valori reali di una cultura laica seria».

"Fare memoria" e il senso della memoria collettiva

Vorrei offrire, in rapporto alla spiritualità, alcuni spunti di riflessione circa il nesso tra la liturgia e il Progetto culturale. Pensiamo a diversi aspetti spesso dimenticati o volutamente trascurati dalla post-modernità, come lo spessore storico ed esistenziale della comunità, il rapporto dinamico alla tradizione per garantire l'identità e il senso, la forza comunicativa dei grandi simboli, la vitalità dei riti religiosi, come di quelli non religiosi. Sono solo alcuni cenni di quella post-modernità che si presenta come "società senza memoria", come "presente senza avvenire".

Al di là della scontata difficoltà di comprendere il linguaggio simbolico-rituale, è lecito chiedersi se proprio da una celebrazione liturgica attenta ai contenuti della preghiera eucaristica, al metodo della partecipazione proposto dal Vaticano II, non possano derivare lo stimolo e la sollecitazione per un rinnovamento culturale capace di superare quella tendenziale deriva verso una società diffidente e indifferente, dovuta alla

carenza di memoria, di radici comuni, di appartenenze comunitarie.

Se, per ricorrere alle espressioni di Dante, appare “tramortita” la “virtù” della memoria, la celebrazione liturgica – e in particolare la celebrazione eucaristica con il suo “fare memoria”, con il suo essere sacramento dell’unità del corpo di Cristo – può essere per la cultura odierna come l’acqua del fiume Eunoè, capace di far recuperare e di rinnovare la memoria. Dopo aver bevuto l’acqua del fiume Eunoè, “dolce, santissima e purificatrice”, Dante è “pronto a salire alle stelle” (Purgatorio, XXXII I,127-145).

Si potrebbe far emergere, con più forza e con una particolare attenzione al risvolto culturale, il significato del “fare memoria” liturgico, memoria che è pasquale, sacramentale ed escatologica. La celebrazione cristiana, antica e sempre nuova, non illumina solo il cammino della comunità ecclesiale ma estende la sua luce anche sul cammino di ogni comunità umana.

Il ricordo, la presenza, l’attesa, continuamente riattivate dallo Spirito Santo, sono il dono di vita e di speranza. La “Parola” che chiama alla vita è sempre liberazione e nuova creazione, pane spezzato e calice comune, corpo donato e sangue versato. Quella “Parola” vive e opera nella celebrazione: affidata ai discepoli, essa viene trasmessa ed è resa disponibile in quanto ridetta dall’interpretazione dei discepoli.

La reiterazione è necessaria per ritornare all’“origine”, per dimorare fedeli a quel momento del passato e nello stesso per re-inscrivere l’“inizio” nella contemporaneità. La forza e la verità della memoria si concretizzano nell’azione di grazie e nel memoriale, accogliendo il dono che diventa appello per vivere nella stessa logica, quella del dono.

Il “fare memoria” della comunità ecclesiale può stimolare la riflessione sulla memoria collettiva. Se la post-modernità induce l’illusione di poter fare a meno di riconoscersi generati, se sollecita il bisogno continuo di rimettere tutto in questione, appare necessario recuperare, attraverso una riflessione che tiene conto dei diversi punti di osservazione, il valore e l’importanza della memoria collettiva. Ogni gruppo umano ha bisogno della memoria per esistere: senza memoria, la comunità è priva di radici, la vita collettiva manca di punti di riferimento. Non si vive senza memoria, come non si vive senza comunità.

La memoria collettiva è una realtà data e, nel contempo, è una realtà da costruire, giorno per giorno. Essa è data alla collettività attraverso la tradizione, il linguaggio, il calendario, la testimonianza, le pratiche quotidiane, l’organizzazione della vita sociale. Essa è data anche in quanto è normativa, realtà che si impone come istanza di regolazione e di riferimento. Precisamente sulla dinamica normativa ha insistito M. Halbwachs nella sua analisi rigorosa della memoria collettiva. Tuttavia il carattere essenzialmente normativo della memoria collettiva non deve essere inteso solo come imposizione. Al contrario, la memoria è una realtà data anche – e soprattutto – in quanto è dono. Nel senso che “l’agenda della memoria”, con i suoi codici, non solo dice ciò che deve essere fatto, ma struttura, facilita e “memento” insito nella memoria diventa possibilità e capacità di accogliere il dono della vita in forma precisa.

Il riferimento al passato e le operazioni di vaglio di ciò che è stato sono un sapere e un saper-fare in funzione dell’invenzione del presente e in vista dell’avvenire. Ciò che appare a prima vista solo regolativo o normativo in quanto precisa e determinata memoria storica, consente di accogliere il presente e di progettare il futuro.

Vale per la memoria collettiva quanto è sperimentato a livello di memoria individuale. Il punto di partenza della memoria individuale è costituito dal dono, come quello del nutrimento che la madre ha offerto o come quello del proprio nome. Un dono che fa vivere, un dono che interpella: precisamente nella logica del dono si può instaurare la relazione io-tu, essenziale per ogni persona e per ogni cultura.

In questa luce si potrebbe dire che la memoria collettiva è il “luogo” del dono, anche se mai localizzabile come “luogo”, in quanto la pratica del “memento”, del “fare memoria” si esprime e si attualizza attraverso la ricchezza e la varietà delle forme rituali, non esprimibili secondo formule di tipo razionale ma secondo la dinamica affettiva e simbolica. La memoria collettiva è “luogo” del dono in quanto è “radice”, “fondamento!”, “sorgente”: occorre riconoscerla come tale perché da essa deriva la possibilità di riconoscersi nella continuità di una filiazione che è accesso alla verità di noi stessi.

Così la memoria è la presenza in noi stessi di una tradizione – di un evento fondatore e del suo senso per noi – che permette alla discendenza di costituirsi e di attestarsi, e dunque di vivere con senso e con speranza; una presenza in noi di una lunga storia collettiva e condivisa, trasmessa con i codici del linguaggio e della cultura.

Il rapporto al passato, in vista della conservazione della memoria, comporta sempre l’orientamento al presente: quell’avvenimento, vissuto da individui che sono appartenuti al gruppo, ha un significato per il presente del gruppo. La memoria è rapporto al passato perché ciò che è passato abbia risonanza nel presente, sia vivo e attuale nell’oggi, attraverso la continuità del gruppo che ha la possibilità di autodefinirsi come tale.

Oltre al carattere normativo, la memoria collettiva è creativa, e quindi è una costruzione continua, un lavoro incessante. Halbwachs congiunge strettamente la dinamica normativa e la dinamica creativa della memoria collettiva.

Si tratta di una costruzione sempre fragile, di una produzione sempre precaria, bisognosa di alimentarsi e di rinnovarsi, per rendere vivi e interpellanti i fatti, per rendere comunicative ed espressive le parole. Il ricordo di ciò che è avvenuto e di ciò che è stato ricevuto passa attraverso l'interpretazione attualizzante, per intrecciare il passato e il presente. Così il dono della memoria è conservato se diventa memoria viva, capace a sua volta di donare vita.

La nuova evangelizzazione e le istanze del progetto culturale

Se l'idea di una nuova cittadinanza intende superare la tendenza diffusa che privatizza la vita sociale e non fa spazio alla socialità, l'idea e l'obiettivo di una nuova responsabilità nella Chiesa suggeriscono di pensare e attuare l'evangelizzazione in connessione con le istanze del progetto culturale.

Il senso di responsabilità cresce solo in una prospettiva comunitaria, quando emerge il "noi". Non si tratta solo di favorire relazioni più comunitarie e comunicazioni più vere all'interno della Chiesa. Si tratta ancor più di intrecciare il cammino individuale e quello comunitario, l'esperienza personale e il valore di verità del messaggio cristiano. Nella realtà sociale complessa, il riferimento a tutta l'esistenza umana e il senso di ogni momento dell'esistenza devono essere considerati ed evidenziati dall'evangelizzazione.

Indubbiamente l'evangelizzazione è sempre stata riferita all'umano nella sua interezza. Oggi in particolare, sia per i rischi della differenziazione socio-culturale sia per una certa usura della tradizionale cultura cristiana, appare ancor più necessario cogliere e sottolineare l'intimo nesso tra la proposta evangelica e la vita umana nella sua quotidianità e nella sua concretezza. L'evangelizzazione si riferisce alla condizione umana e si precisa in rapporto all'esistenza quotidiana: non può che essere riferita all'uomo e a tutto ciò che lo riguarda, all'essere dell'uomo considerato nella sua storicità.

La stessa esperienza cristiana – il fatto cristiano, i modi e le motivazioni di essere cristiani – ha bisogno, in questa luce, di un ripensamento. A cominciare dal linguaggio, in quanto il linguaggio religioso tende a diventare gergale, ripiegato su se stesso. In particolare lo stile e il metodo della "predicazione" devono essere ripensati. Anche perché oggi essere cristiani significa, per diversi aspetti, diventare cristiani. È quindi necessario trovare espressioni fondamentali e sintetiche, che vanno in profondità, alle fondamenta e diventano così simbolo e stile di vita.

Ciò suppone un certo ripensamento dell'esperienza cristiana a livello personale, comunitario e culturale. La fede avviene dentro l'esperienza – senza esperienza non c'è fede –, ma anche la supera e la trascende. Nell'esperienza spirituale il mondo diventa il segno che suscita e dice il senso, e ne indica anche il contenuto di intelligibilità e di valore. In questo modo la fede può esprimersi nel concreto dell'esistenza, dalla famiglia all'ambiente socio-politico. In questo modo la spiritualità cristiana può esprimersi in idee e gesti che non sono altro dalla fede ma la sua concreta e vissuta incarnazione, in aderenza alle attuali forme di vita.

Il Progetto culturale può offrire un aiuto nel superare la distanza fra l'esperienza cristiana e la sua mediazione storico-ecclesiale e nell'evitare le distorsioni o riduzioni dell'idea cristiana di salvezza da parte di alcune espressioni spirituali che relegano la salvezza al di là delle fondamentali esperienze umane.

Questi pochi cenni lasciano intuire che la figura della nuova evangelizzazione può diventare più determinata e più concreta in rapporto all'attuale contesto socio-culturale se il ministero ecclesiale saprà accogliere e realizzare le istanze del Progetto culturale orientato in senso cristiano.

Concludo con una citazione che concerne il contributo dei teologi e delle istituzioni teologiche e che estendo ai centri di spiritualità come il vostro che si ispira ad Antonio Rosmini. La ricavo dalla Nota pastorale *Con il dono della carità*: «Invitiamo particolarmente i teologi ad impegnarsi per aprire gli orizzonti del pensiero e della cultura del nostro tempo con la verità e la carità del Vangelo» (n. 27). Sono certo che questo Convegno e la complessiva attività del Centro di spiritualità rosminiana rispondono all'invito dei nostri Vescovi di «aprire gli orizzonti del pensiero e della cultura con la verità e la carità del Vangelo».