La crisi del cristianesimo rischia di rimanere bloccata nel tramonto postmoderno, in cui ci s'illude di neutralizzare i nodi irrisolti della modernità. Solo misurandosi con questi nodi e provando a scioglierli si può sbloccare lo stallo: oltre la disseminazione, è tempo di una nuova semina.

Risvegliare l'**aurora**, oltre lo stallo della **crisi**

di Luigi Alici

Siamo stanchi della stanchezza postmoderna. Dopo quasi mezzo secolo di abuso semantico dell'avverbio latino *post*, con la lista interminabile di aggettivi sostantivati che continua a generare (postindustriale, postdemocratico, postumano, postmetafisico, postmorale, postsecolare...), è ora di demistificare l'insostenibile leggerezza di questa retorica crepuscolare, che alza la voce contro le «grandi narrazioni», accogliendo nella sua *koiné* sincretistica solo «piccole narrazioni» indolori. Non dobbiamo lasciarci ingannare dal basso profilo di questa temperie culturale: una metanarrazione nichilistica stringe in un abbraccio soffocante gli arcipelaghi di senso virtuale che si accendono e si spengono come fuochi fatui nell'orizzonte sfuggente del vivere. Il rifiuto della sintesi si sta imponendo in modo strisciante come l'unica sintesi possibile. L'invito dissacrante a non prendere nulla sul serio non fa ridere per niente: è troppo serio.

Luigi Alici
è docente di Filosofia morale nell'Università di Macerata. È stato Presidente nazionale dell'Azione Cattolica Italiana nel triennio 2005-2008. Negli ultimi anni ha pubblicato: *I cattolici e il paese. Provocazioni per la politica*, La Scuola, Brescia 2013; *Filosofia morale*, La Scuola, Brescia 2011; *Cielo di plastica. L'eclisse dell'infinito nell'epoca delle idolatrie*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009.

Il tramonto e l'aurora

Il crepuscolo non può essere tenuto per sempre in ostaggio dal tramonto. C'è anche un crepuscolo mattutino, quando il buio della notte schiarisce e il cielo è visitato da Aurora, «la dea dalle rosee dita», come la chiama Omero: è il miracolo feriale della luce e della vita che si rin-

nova. Ma noi rischiamo di perderci lo spettacolo, finché ci ostiniamo a essere un popolo della notte. Che cosa fare perché l'alba torni ad appassionarci? L'ambivalenza del crepuscolo ci mette sulla strada. La penombra della crisi, come sottolinea anche Aguti in questo *Dossier*, si presta a una doppia lettura, dobbiamo decidere da che parte stare. Il tempo storico non è come quello astronomico: trasformare il crepuscolo del tramonto in crepuscolo mattutino dipende solo da noi.

In un modo non evasivo e velleitario, però: se vogliamo davvero «svegliare l'aurora» (*Sal* 57,9), secondo la stupenda parola del salmista, dobbiamo fare seriamente i conti con le ragioni profonde di quest'interminabile tramonto bloccato, che sta paralizzando la speranza e la voglia di futuro. Paradossalmente, un cristianesimo introverso e rituale, che cerca di blindare la fede dentro apparati simbolici e identitari forti, ha l'illusione di distanziarsi da questa penombra, ma in realtà rischia di confermarla, quando coltiva solo nostalgie anacronistiche, dando per scontato che il tempo delle sintesi sia irrimediabilmente finito. La resa a Babele è sempre un voltare le spalle alla Pentecoste.

L'odierna crisi del cristianesimo sta dentro una crisi più ampia. La difficoltà a coniugare fede e storia è l'altra faccia della medaglia di una rinuncia pregiudiziale a fare della storia il luogo della elaborazione condivisa, dei progetti comuni; è l'estremo tentativo di smarcarsi dalle sintesi mancate nella modernità: tra il primato illuministico del *logos* e quello romantico del *pathos*, tra il primato dell'individuo e quello del collettivo, quindi tra libertà e uguaglianza, materialismo e idealismo, immanenza e trascendenza. In tale prospettiva il postmoderno ci appare come una forma parassitaria del moderno, in cui tutte le progettualità ideali sono ridimensionate e ridotte a materiali inoffensivi di consumo, in un cantiere culturale in cui nessuno ha più voglia di fare investimenti.

Tra moderno e postmoderno

Per rovesciare quest'interminabile agonia in travaglio del parto dobbiamo resistere alla tentazione di fare affidamento solo sulla crisi di senso e sulla voglia postsecolare del sacro, tornando a scrivere un nuovo capitolo nell'inculturazione della fede, secondo la "via lunga" segnata dal Concilio, che invita a mettersi nella prospettiva di un «mutuo scambio ed aiuto, nei campi che in qualche modo sono comuni alla Chiesa e al mondo» (*GS*, 40), prendendo sul serio un'affermazione oggi piuttosto dimenticata: «Chiunque promuove la comunità umana nell'ordine della famiglia, della

cultura, della vita economica e sociale, come pure della politica, sia nazionale che internazionale, porta anche non poco aiuto, secondo il disegno di Dio, alla comunità della Chiesa, nella misura in cui questa dipende da fattori esterni» (*GS*, 44).
Per uscire dallo stallo che banalizza la cultura, destabilizza il costume, disorienta la politica e abbandona il cristianesimo su un crinale instabile, in bilico tra arroccamento identitario e irrilevanza spiritualistica, occorre intercettare quelle criticità che ostruiscono, come dei veri e propri grumi di sclerosi culturale, la libera circolazione delle idee e dei progetti, bloccando l'orologio della storia in una retorica del tramonto infinito. Se è vero che la cultura moderna è nata da «*un gigantesco spostamento dal destino alla scelta nella condizione umana*»[1], dobbiamo chiederci quale "infarto culturale" l'ha colpita al cuore: che ne è stato di quella straordinaria energia progettuale, che aveva generato la promessa di una emancipazione soggettiva e collettiva, finendo per assorbire e secolarizzare persino l'escatologia cristiana? Come mai quell'enorme serbatoio utopico si è svuotato, sostituito con micidiali surrogati ideologici, nebulizzandosi alla fine in un pulviscolo che avvolge tutto in un'impenetrabile coltre di nebbia?
Eterno ritorno dell'uguale, fine della storia, morte dell'uomo sono gli scogli contro i quali s'infrange oggi la frenesia del vivere, condannata, nonostante i ritmi forsennati, a girare perennemente a vuoto su se stessa, nel limbo di un eterno presente. Profetico cinismo del *Gattopardo:* «Se vogliamo che tutto rimanga come è, bisogna che tutto cambi». In un certo senso – chissà – persino un attivismo pastorale fine a se stesso, come pure la nostalgia di un ritualismo ipostatizzato dentro una tradizione senza tempo sono figli della stessa cultura contro la quale si combatte...

Decostruire la decostruzione

L'occlusione può essere meglio riconosciuta attraverso tre cifre tipicamente postmoderne: disseminazione, decostruzione, dissociazione. L'affermazione di Derrida, secondo cui non c'è «inseminazione originaria» ma solo disseminazione, rilancia un'idea che già Ricoeur aveva intravisto nello strutturalismo: dietro ogni senso sta un non senso. La dispersione come condizione insuperabile disinnesca alla radice i grandi progetti moderni: non esistono più «narrazioni rivali», ma solo frammenti incommensurabili di senso. A prima vista può sembrare che la «narrazione cristiana» non abbia più nemici da cui difendersi, non trovando interlocutori e avversari pronti a sfidarla sul suo stesso terreno. In realtà c'è un ne-

mico invisibile molto più pericoloso: l'agenda culturale non prevede che si possano sollevare domande radicali intorno alla genesi del senso. Ormai nessuno si appassiona più alle risposte moderne, è stata "smontata" la domanda. Non resta che il racconto diligente e disincantato di frammenti di significato senza origine.
La cifra della *decostruzione* conferma questa deriva. Vorrei provare a esplicitarla sul terreno antropologico. La cultura moderna ha provocato un ripensamento radicale della continuità tra natura e cultura. Il venir meno di una unificazione del senso orientata alla trascendenza, in nome di un ordine teleologico dell'essere e del vivere, ha attribuito un nuovo statuto antropocentrico al soggetto, riconoscendolo capace di controllare e plasmare mediante la ragione i propri "oggetti", cioè la natura come un oggetto "già fatto" e la storia come un oggetto ancora "da fare". Solo in minima parte, ormai, il senso è qualcosa da scoprire; per lo più, si tratta di fabbricarlo *ex novo*.
Rispetto a questo, la decostruzione postmoderna non si limita a demistificare la genealogia del senso, ma arriva a investire il soggetto stesso, non solo la natura e la storia; nemmeno lo statuto personale custodisce una verità originaria. Horkheimer aveva messo in guardia più di mezzo secolo fa: «La macchina ha gettato a terra il conducente, e corre cieca nello spazio»[2]. In questa corsa, l'estremizzazione ideologica investe la tecnoscienza, che giustifica ipotesi di radicale ripensamento dell'umano (iperumanismo, transumanismo, postumanismo) e persino il dibattito sulla differenza sessuale, dove la *gender theory* è a sua volta oggetto di decostruzione, alimentando una proliferazione di teorie *trans-gender, multi-gender, post-gender*, in cui alla fine tutto il naturale diventa culturale.
Usando una metafora informatica, si potrebbe dire che l'*hardware* antropologico, ridotto a una sorta di "grado zero" dell'umano, è perfettamente compatibile con ogni tipo di *software*. Forse anche la macchina è addirittura un programma. Dentro questa precomprensione antropologica è vano cercare una coerenza interna fra il Vangelo e l'essere umano: è solo questione di *software*. Anche la porta della fede, per usare la suggestiva immagine di Benedetto XVI, rischia di essere percepita come uno dei tanti programmi del sacro che «stanno sul mercato». Come riuscire a sottrarsi a quest'abbraccio mortale? Come dire (e testimoniare!) che qui stiamo parlando di una porta specia-

Eterno ritorno dell'uguale, fine della storia, morte dell'uomo sono gli scogli contro i quali s'infrange oggi la frenesia del vivere, condannata, nonostante i ritmi forsennati, a girare perennemente a vuoto su se stessa, nel limbo di un eterno presente.

le, che non sta davanti a noi, perché *è la porta che noi stessi siamo*? L'aprire o il chiudere questa porta attestano, in entrambi i casi, che siamo persone costituite in radice da una vocazione infinita. Non si tratta di aggiungere o togliere qualcosa a una infrastruttura neutra: si tratta di riconoscerci capaci di prendere responsabilmente posizione di fronte alla trascendenza.

Kierkegaard aveva colto bene questo nodo cruciale: una libertà che si esercita "davanti a Dio" possiede in ogni caso una valenza infinita; fede e disperazione sono il dritto e il rovescio della medesima medaglia. Pascal avrebbe detto: «Quale chimera è dunque l'uomo? Quale novità, quale mostro, quale caos, quale soggetto di contraddizioni, quale prodigio! Giudice di tutte le cose, sprovveduto verme della terra; depositario del vero, cloaca di incertezza e di errore; gloria e rifiuto dell'universo». L'ambivalenza è il segno inequivocabile di una condizione umana che Pascal non avrebbe potuto indicare in modo più semplice: «L'uomo supera infinitamente l'uomo»[3]. I moderni avevano colto questa vertigine dell'infinito e tentato in mille modi di addomesticarla e secolarizzarla. L'intento – non meno disperato, direbbe Kierkegaard – dei postmoderni è di ridurre la sporgenza, trasformandola in un'opzione esterna all'umano e per questo, in ultima analisi, indifferente. Ma si può voltare le spalle alla porta infinita che noi siamo a noi stessi? Com'è possibile, si chiede anche Julia Kristeva, che le nostre società secolarizzate possano chiudere gli occhi dinanzi a questo «incredibile bisogno di credere»[4]?

Il contrattualismo moderno ha elaborato una risposta politica al grande enigma della convivenza e dell'origine del potere, offrendo un'alternativa "artificiale" all'idea classica di una naturale socialità dell'uomo: quello che per gli antichi era origine si trasforma in compito.

Nasce probabilmente da qui, infine, anche un fenomeno strisciante di *dissociazione* che stenta a riconoscere un legame interumano alla radice dell'umano. Il contrattualismo moderno ha elaborato una risposta politica al grande enigma della convivenza e dell'origine del potere, offrendo un'alternativa "artificiale" all'idea classica di una naturale socialità dell'uomo: quello che per gli antichi era origine si trasforma in compito. Ma a partire da che cosa? A partire da una «guerra di tutti contro tutti» (Hobbes) oppure dall'autoaffermazione di un individuo, che vanta un assoluto diritto di proprietà sul proprio corpo a fronte di una società priva di fini o valori propri (Locke), con l'aggiunta, semmai, di un appello alla tolleranza o alla virtù "naturale" della benevolenza (Hume)? L'idea kantiana della dignità senza prezzo della persona umana – fine in sé in un mondo di fini – appare troppo astratta sia al paradigma li-

beristico dell'*homo œconomicus*, la cui esasperazione trasforma l'individualismo assiologico in atomismo sociale, sia al paradigma marxista, che finisce per bruciare sull'altare del collettivo ogni residuo di quella dignità.
La cultura postmoderna vorrebbe tenere a distanza questi dilemmi ingombranti, trasformando il legame sociale in un'opzione facoltativa, nell'illusione di poter sovrapporre tranquillamente logiche irriducibili. Il vissuto individuale e il contenitore sociale diventano universi paralleli da attraversare a piacimento. In questo modo, la "scucitura" delle reti sociali si trasforma fatalmente in una "scucitura" antropologica. La dissociazione attraversa da cima a fondo la stessa identità personale, che può immedesimarsi, di volta in volta, in codici di senso perfettamente contraddittori: nel dominio delle neuroscienze, delle scienze sociali o di quelle economiche si accettano funzionalità rigorosamente deterministiche, mentre nel dominio degli affetti o dei consumi prevale una rivendicazione cieca di autonomia. Si può passare disinvoltamente da un gioco linguistico all'altro senza chiedersi se esista una grammatica comune: generosità nel volontariato e spregiudicatezza nel lavoro; disinteresse politico e brividi spirituali; appelli alla tradizione e spensieratezza irresponsabile nel tempo libero; intransigenza al limite del fondamentalismo in etica pubblica e relativismo insindacabile in etica privata; appello biocentrico al rispetto della natura in ecologia e soggettivismo antropocentrico in bioetica; razionalismo strumentale nell'uso frenetico della tecnologia e irrazionalismo superstizioso nel ricorso divertito a maghi e astrologi.

Paradossi di un Dio "troppo personale"

Dentro tale *background* si colloca quella che Beck chiama l'invenzione del «Dio personale», cioè una ricerca nomade della trascendenza, in nome della quale ognuno di noi, con un personale "copia-e-incolla", può generare quelle narrazioni religiose che rispondono meglio al proprio orizzonte di esperienza, liberandosi da ogni vincolo normativo: senza verità non c'è infedeltà[5]. Per esemplificare si ha l'imbarazzo della scelta. Chiedendosi come «domare gli dèi», un autore di successo dichiara tranquillamente di non avere «una particolare preferenza per il politeismo rispetto al monoteismo, pur riconoscendo il buon senso di tenere il piede in molte staffe, puntando su più di un dio»[6]. Oppure si potrebbe citare il fenomeno del cosiddetto *Kopimism*, un movimento nato in Svezia che predica la possibilità di scaricare dalla Rete musica, film, libri o altri materiali ignorando i diritti d'autore: per il fon-

datore della setta, che ha circa ottomila fedeli iscritti sul sito *web* con seguaci in più di nove paesi europei, la violazione del *copyright* equivale a un dogma di fede e ogni sanzione va denunciata come inquisizione. Coerentemente, la setta ha chiesto al governo svedese di essere accreditata come vera e propria religione, rivendicando il diritto di celebrare matrimoni e di ricevere i finanziamenti statali concessi alle organizzazioni religiose. È ancora più disarmante la dichiarazione di Mareta Grondal, funzionario presso l'agenzia governativa che ha registrato la setta: «Il governo non può, non deve interferire con quello che la gente crede»[7].

Questi esiti grotteschi dimostrano in modo evidente che neutralizzare le antinomie del moderno, illudendosi di tenerle per sempre in *standby*, non è il modo migliore per sottrarsi ai suoi conflitti irrisolti e quindi per sbloccare dall'*impasse* anche la crisi del cristianesimo. Occorre tornare indietro per andare avanti, occorre rimuovere l'occlusione per riattivare la circolazione. E l'occlusione sembra essersi prodotta nel cuore stesso del soggetto: non potrebbe essere che proprio la rivendicazione di un'assoluta autonomia antropocentrica abbia prodotto una proliferazione selvaggia di assoluti terrestri nella storia? Volontà di potenza e nichilismo non sono forse all'origine di un "infarto della libertà", che rende disabili di fronte all'infinito? Ecco il percorso di riabilitazione che ci aspetta: dalla decostruzione alla ricostruzione, dalla disseminazione alla semina, dalla dissociazione all'associazione. Non è il caso di perdere tempo. L'aurora è alle porte.

Note

[1]P. L. Berger, *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, tr. it. di G. Bettini, Il Mulino, Bologna 1994, p. 90.

[2]M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 1969, p. 113.

[3]B. Pascal, *Pensieri*, 438 (Chevalier), tr. it. di A. Bausola e R. Tapella, Bompiani, Milano 2009, pp. 237-239.

[4]Cfr. J. Kristeva, *Cet incroyable besoin de croire*, Bayard, Paris 2007.

[5]Cfr. U. Beck, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Roma-Bari 2009.

[6]I. Buruma, *Domare gli dèi. Religione e democrazia in tre continenti*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. XVIII.

[7]Un servizio sulla setta è stato riportato dal *New York Times* del 25 luglio 2012: http://www.nytimes.com/2012/07/26/world/europe/in-sweden-taking-file-sharing-to-heart-and-to-church.html?pagewanted=all&_r=0