Le religioni nelle città.
Sfida per la responsabilità del credente.
Istituzioni, lavoro, educazione.

Il cristianesimo
di Marta Margotti
Monastero di Camaldoli, 26 agosto 2011

1. Religioni, identità sociali e laicità delle istituzioni nella dopo-modernità

Appartiene alla tradizione dei movimenti intellettuali cattolici riflettere sul ruolo sociale della religione e sulle sue ricadute in ambito culturale e politico, nel tentativo (o con l'ambizione, in alcune circostanze) di essere soggetto attivo di tali trasformazioni. Si tratta di temi ai quali in tempi relativamente recenti (nell'ultimo ventennio circa) hanno anche prestato attenzione, in modo crescente e con prospettive differenti, uomini e donne di diversa provenienza geografica e culturale che hanno proposto molteplici considerazioni sulla rilevanza della religione nell'epoca della post-modernità.
Un misuratore parziale, ma comunque significativo, di questo interesse è dato dai libri pubblicati negli ultimi anni sulla funzione svolta dalle istituzioni religiose nelle società contemporanee e sul contributo delle fedi (religiose) nella definizione delle identità collettive. In questo ambito, sono stati soprattutto due temi ad aver attirato il maggior interesse: la laicità delle istituzioni pubbliche e l'identità religiosa nella costruzione di un'"etica pubblica" condivisa. A titolo di esempio, su 363 titoli contenenti il termine laicità pubblicati tra gli anni Settanta e oggi, ne risultano pubblicati 22 dal 1972 al 1981, 47 dal 1982 al 1991, 53 dal 1992 al 2001 e 194 (oltre la metà) dal 2002 al 2011. Una verifica si potrebbe fare con altri termini e con ricerche bibliografiche più raffinate, con risultati però analoghi anche in altri contesti linguistici: il termine "laïcité" nel catalogo della Bibliothéque nationale de France compare 478 volte nei titoli: 11 dal 1972 al 1981, 58 dal 1982 al 1991, 82 dal 1992 al 2001 e 213 (poco meno della metà) dal 2002 al 2011.
A questo che potrebbe apparire un sorprendente "revival religioso" - o, meglio, un "revival del religioso" - hanno dato il loro contributo sociologi, politologi, giuristi e storici, oltre che teologi e filosofi, rispondendo a sollecitazioni che superano le singole situazioni nazionali. Il tema del ruolo delle istituzioni religiose nella vita pubblica registra una crescita di interesse dall'inizio degli anni Novanta che risponde a ragioni di varia natura, tra loro intrecciate e non sempre facilmente distinguibili: non è un caso che, in Italia, tale attenzione sia coincisa con la crisi dei partiti e con la dissoluzione della Democrazia cristiana.
Con la fine dell'Unione sovietica e il suo sistema di potere internazionale, la contrapposizione tra i blocchi che aveva regolato per quasi cinquant'anni le relazioni internazionali è stata sostituita da una più sfuggente competizione per l'egemonia mondiale dove, a fianco delle spinte economiche, sembrano giocare un ruolo fondamentale le identità culturali e le appartenenze religiose. Per alcuni

osservatori, lo scontro delle ideologie sarebbe stato sostituito dallo scontro delle civiltà (come nella contestata teoria di Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations?*, «Foreign Affairs», summer 1993; *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, 1996), dove le componenti culturali e religiose sarebbero alla base dei conflitti che hanno attraversato il pianeta dopo la caduta del Muro di Berlino. Quanto siano carenti queste interpretazioni delle dinamiche mondiali, come anche le opposte (ma alla fine convergenti) teorie sulla fine della storia (Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, 1992), è dato dall'osservazione – banale, ma autoevidente – che la storia non né iniziata, né finita con la dissoluzione del blocco sovietico e con l'apparente vittoria del sistema liberal-democratico su quello sovietico. Come nelle prevalenti interpretazioni sociali e politiche vi è stata in passato una diffusa sottovalutazione dei fattori religiosi nella storia delle società moderne, così ora si corre il rischio opposto (e ugualmente mistificante) di considerare le religioni il fattore determinante i (maggiori) fenomeni globali.
Per evitare letture distorte del ruolo delle "religioni nelle città" e, in esso, del cristianesimo, vi propongo di compiere un percorso che, partendo dalle sollecitazioni di queste giornate, ci aiuti a individuare i punti critici di una relazione – credenti e società, dimensione religiosa e dimensione civile – che non è nuova, ma che in ogni tempo ha avuto – e ha – una declinazione particolare.
Il punto di partenza è la considerazione che, così come le forme di organizzazione delle comunità religiose e le relazioni tra istituzioni politiche e istituzioni religiose sono sottoposte a continue trasformazioni, con il passare del tempo variano anche i modi di percepire il legame con il trascendente da parte dei singoli e dei gruppi, tanto da modificare i contenuti stessi della fede, quasi sempre presentati ai fedeli e creduti dai fedeli come immutabili. Se questa dinamica accompagna tutta la storia delle religioni, la situazione attuale presenta alcuni caratteri che cambiano radicalmente (il paesaggio). La velocità dei cambiamenti sociali e l'intensità degli scambi culturali nell'era della globalizzazione stanno sollecitando in maniera inedita le religioni, che proprio nel rapporto con le "città degli uomini" trovano un punto di tensione difficilmente componibile con le proprie tradizioni, ma anche un'occasione positiva di cambiamento.
Vi propongo allora di osservare il cristianesimo come un esempio degli intrecci esistenti tra religioni e città, per valutare insieme alcune questioni sottese al tema di questa Settimana teologica. Da una parte, proverò a sintetizzare in prospettiva storica le trasformazioni avvenute nel cristianesimo di fronte ai fenomeni di secolarizzazione. Proporrò poi alcune osservazioni sulle "chiese nella città" a partire dal caso italiano. Cercherò, infine, di sollecitare una riflessione critica sul significato e sull'uso del termine "responsabilità dei credenti".

2. Cristianesimi e secolarizzazioni

Il plurale è d'obbligo.
Plurali sono le espressioni storiche del cristianesimo, non soltanto per l'esistenza di differenti chiese che si sono sviluppate lungo percorsi divergenti e, spesso,

contrastanti nei secoli passati, ma anche per la simultanea presenza all'interno delle singole confessioni cristiane di modi anche estremamente differenti di vivere l'appartenenza alla stessa comunità di fede.
Plurali sono, però, anche i fenomeni di secolarizzazione. Spinte sociali, esigenze politiche e differenti influenze culturali, ma pure la varietà di strutture economiche o di tradizioni spirituali, hanno condizionato lo svolgimento dei processi di secolarizzazione che hanno accompagnato in Europa il passaggio alla società moderna, almeno dalla fine del XV secolo in avanti.
La difficoltà di delimitazione del campo di indagine è confermata dalla galassia di termini usati per descrivere il processo storico di distacco dei singoli e delle collettività dal controllo del religioso: per definire l'«età del disincanto» (Max Weber), l'avvento della «città secolare» (Harvey Cox), l'epoca dell'«eclissi del sacro» (Sabino Acquaviva) e l'«età secolare» (Charles Taylor), sono stati utilizzati - ora come sinonimi, ora con significati anche molto diversi - i termini secolarizzazione, modernizzazione, laicizzazione (ma anche - e soprattutto in ambito teologico e filosofico - secolarità, modernità, laicità) e con una curvatura meno neutra secolarismo, laicismo, desacralizzazione, scristianizzazione, anticlericalismo, modernismo, ateismo, agnosticismo e neo-paganesimo.
Il doppio plurale – cristianesimi, secolarizzazioni – riflette il complesso rapporto che in epoca contemporanea si è instaurato tra i credenti e i differenti contesti sociali, come pure tra le chiese cristiane e gli stati. Se questa molteplicità consiglia di maneggiare con cautela modelli che intendono spiegare in modo univoco i processi di autonomia dal sacro, la pluralità di esperienze può diventare un'utile chiave di lettura per indagare come il cristianesimo viva oggi il rapporto con la "città secolare". Anche soltanto osservando i processi di laicizzazione avvenuti negli stati di tradizione cristiana è possibile avere una immagine della molteplicità delle relazioni possibili tra chiese e società in epoca moderna.
È noto come sia possibile rintracciare le radici della laicità nel dualismo cristiano tra potere spirituale e potere temporale, risalendo alle parole di Gesù riportate nel Vangelo di Matteo: «Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio» (Mt 22,21). Le concrete realizzazioni nella bimillenaria storia cristiana hanno prodotto realtà in cui potere religioso e potere politico si sono continuamente influenzati: la potestà spirituale e la potestà civile si sono ora spalleggiate, ora fronteggiate, ora combattute apertamente, ma non si sono mai ignorate, contendendosi gli spazi del controllo dei comportamenti privati, della vita pubblica e anche della coscienza degli uomini e delle donne, al tempo stesso cittadini e fedeli. Proprio questa distinzione presente nei testi fondanti il cristianesimo e l'affermarsi di particolari condizioni sociali e politiche hanno reso possibile il sorgere - inizialmente in Occidente - di movimenti di opposizione o, comunque, di autonomia degli organismi civili dalla sfera religiosa: si tratta di processi svoltisi in periodi e con scansioni differenti, che hanno portato, dal punto di vista giuridico-istituzionale, alla separazione dello stato dalle confessioni religiose presenti sul territorio soggetto alla sua potestà. Questi processi non sarebbero pienamente comprensibili se non considerando il ruolo svolto dalle chiese in Occidente nella costruzione della

modernità. La tendenza delle chiese a mantenere il monopolio del sacro e la loro incapacità di imporre una *respublica* teocratica ha comportato la de-sacralizzazione della politica e la de-politicizzazione del sacro, anche contro la volontà delle stesse istituzioni ecclesiastiche (Cfr. Paolo Prodi, in Bolgiani, Ferrone, Margiotta Broglio, p. 137). Il dualismo originario tra sacro e profano ha reso possibile una distinzione che è alla base dello sviluppo dell'umanesimo e del razionalismo occidentale e che ha permesso, non da solo e non senza contrasti, l'affermazione dei diritti umani, della libertà, del pluralismo e della democrazia.

L'osservazione delle diverse forme storiche del rapporto tra stati e chiese cristiane può rendere più chiara la molteplicità delle relazioni che si sono create e anche quanto queste relazioni non siano state univocamente predeterminate, ma condizionate da fattori che spesso sfuggivano al controllo sia delle istituzioni politiche, sia delle istituzioni religiose.

In Inghilterra, i processi di modernizzazione hanno avuto avvio parallelamente e per impulso dello scisma anglicano, con il risultato di una forte unione tra religione (la Chiesa d'Inghilterra) e istituzioni dello stato moderno (innanzitutto, il sovrano). Nonostante la persistenza di tale vicinanza, è stata comunque mantenuta una certa distinzione tra le istituzioni religiose e le istituzioni civili, distinzione maggiormente accentuata nell'esperienza statunitense, sorta propria dalla volontà di coloro che si riconoscevano nelle chiese "libere" di non conformarsi alla chiesa di stato. Diverso sviluppo hanno avuto i processi di modernizzazione nell'Europa continentale: a fianco dell'esperienza francese (con la separazione tra lo stato e la chiesa indotta dalle forti istanze di modernizzazione ereditate dall'illuminismo) e delle vicende dell'area tedesca e nord europea (con la perdurante identificazione tra le chiese riformate e le strutture politiche e sociali delle nazioni di cui erano state spesso elemento fondante), è possibile trovare la "variante" italiana e, più ampiamente, mediterranea, con la reazione difensiva del cattolicesimo verso i tentativi degli stati di ampliare le proprie competenze, approdata nel corso del Novecento alla soluzione concordataria di tali conflitti.

Nell'Europa orientale, la presenza delle chiese ortodosse ha fondato e rafforzato per lungo tempo l'identità nazionale, favorendo una strategia di accordo tra le autorità religiose e le autorità statali, anche per affermare i caratteri distintivi delle singole chiese rispetto alle altre comunità ortodosse. L'affermazione dei regimi comunisti può essere letta come una cesura nella plurisecolare vicenda dei rapporti tra potere politico e potere religioso nell'Europa dell'Est, ma anche come una parentesi attraversata da un filo sottile, mai del tutto interrotto. I regimi comunisti, infatti, fecero un uso strumentale dei sentimenti di "religiosità nazionale" della popolazione in alcuni periodi di crisi (nell'Unione Sovietica invasa dalle truppe italiane e tedesche oppure nella Polonia…). Dopo il dissolvimento del blocco comunista, con la fine della politica antireligiosa, del controllo e delle persecuzioni delle comunità religiose, si è registrata la ripresa di strette relazioni tra le autorità religiose e le autorità politiche post-comuniste, soprattutto in funzione del rafforzamento delle identità nazionali. Proprio questa parabola rende evidente non soltanto la permanenza di tendenze di lungo periodo nei rapporti tra stati e chiese

in questa area dell'Europa, ma anche l'impossibilità di "far arretrare l'orologio della storia". A ben osservare, infatti, nonostante la presenza nello spazio pubblico e nelle discussioni politiche di riferimenti alle proprie chiese "nazionali", è possibile registrare nella maggioranza della popolazione di questi paesi il radicamento di mentalità e di comportamenti estranei agli insegnamenti religiosi tradizionali, confermando la diffusione di fenomeni di secolarizzazione che, alimentati dal sistema comunista, sono sopravvissuti tenacemente alla sua fine.
Considerazioni in parte diverse devono essere fatte osservando le comunità cristiane presenti in America Latina, in Africa e in Asia.
Rimane valida l'immagine proposta da Emile Poulat di essere di fronte ad un «mondo uscito da Dio», nel duplice senso di società, come quelle euro-americane, che pur avendo abbandonato molti dei tradizionali riferimenti al trascendente continuano ad attingere all'universo di simboli e di significati religiosi una parte notevole della propria identità. La società "dopo-moderna" (in senso cronologico) sembra continuare ad aver bisogno del religioso, ma non necessariamente di quello mediato dalle chiese. Le chiese, che hanno perso la loro centralità urbanistica e sociale, fanno fatica a "mettere la tenda" nella città secolarizzata. Il caso italiano può aiutarci ad osservare più da vicino cosa sta accadendo.

3) Chiese nelle città

Due osservazioni mi paiono utili per considerare le trasformazioni del cattolicesimo italiano negli anni più recenti.
Prima osservazione. Nonostante l'esistenza di un tessuto cattolico ancora consistente, formato da parrocchie, associazioni, gruppi e congregazioni religiose artefici di rilevanti iniziative spirituali e sociali, emerge la difficoltà di una parte della chiesa italiana ad "abitare" la città. E questo non tanto per gli attacchi di quella che viene definita in modo sommario da alcuni cattolici la "cultura laicista", quanto per la lenta, sottile e all'apparenza inarrestabile erosione dell'appartenenza religiosa avvenuta nella "società del benessere". È la dimensione comunitaria del fenomeno religioso che appare messa in crisi dalla modernità e questo dato pone in discussione, prima ancora che l'organizzazione ecclesiastica, il modo in cui la chiesa pensa se stessa e si presenta alla società. La fragilità del cattolicesimo attuale in Italia, che appare evidente nonostante le letture eccessivamente ottimistiche dello stato di salute della chiesa nel nostro paese, affonda in parte le sue radici nella difficoltà del magistero e delle istituzioni ecclesiastiche di reggere il confronto non tanto con le "culture laiche", ma con una realtà in cui la frammentazione sociale ha dissolto quei nuclei di comunità (di paese, di quartiere, ma anche nazionale) in cui il singolo si riconosceva ed era riconosciuto. Si tratta di una realtà che caratterizza non soltanto le aree metropolitane, ma, con non minore radicalità, anche zone di recente urbanizzazione dove le tradizionali strutture

ecclesiastiche (parrocchie, oratori…) spesso non riescono più ad essere luoghi significativi di aggregazione per la popolazione, soprattutto per i giovani[1].
Seconda osservazione. Molto è stato scritto sulle reazioni delle istituzioni cattoliche di fronte ai processi di laicizzazione e di secolarizzazione nell'Italia dell'Ottocento e nel Novecento; meno indagato è stato il tema delle ricadute nel vissuto religioso delle trasformazioni avvenute nello stesso periodo nella cultura e nella società. Com'è cambiata la spiritualità dei fedeli di fronte ai conflitti tra stato e chiesa nell'Italia post-unitaria? I sentimenti di obbedienza all'interno della Chiesa come sono mutati di fronte alla crisi del principio gerarchico e a contatto delle istanze egualitarie diffuse nella società italiana? Le immagini di chiesa presenti tra i fedeli si sono trasformate in seguito alla circolazione delle idee democratiche in campo politico? Ciò che è creduto dai fedeli quanto è stato influenzato dai mutamenti complessivi del linguaggio e dell'immaginario collettivo? In sintesi, cosa si crede, oggi, quando si dice di credere? L'impressione è che si sia di fronte ad una "mutazione genetica" del cattolicesimo italiano – e non solo -, rapido quanto sotterraneo, che riguarda non soltanto il grado di osservanza dei precetti morali (tradizionale occasione di interpretazione delle indicazioni del magistero), ma l'accettazione dei fondamenti teologici della fede cristiana: l'incarnazione di Dio in Cristo, la resurrezione, la tradizione apostolica…
La soggettività e il primato dell'individuo, lo sfilacciamento dei legami comunitari, il pluralismo delle culture, la globalizzazione dei mercati e il contrattualismo costituzionale hanno prodotto un'atmosfera culturale diradata ma pervasiva (che è un insieme di culture materiali, di mentalità, di orizzonti psicologici e di vincoli sociali) dove il cristianesimo appare, più che escluso, estraneo. Questa realtà, evidente quanto sfuggente, interroga le chiese cristiane in modo inedito rispetto al passato: prima ancora che nella definizione di indicazioni in campo morale o di linee pastorali, infatti, è oggi messa in questione la "sostenibilità teologica" del cristianesimo. Può essere pensata una salvezza senza la capacità di donazione all'altro? Può esistere un cristianesimo senza la dimensione comunitaria? Cosa rimane della verità cristiana – ma, più in generale, cosa rimane delle verità delle religioni – nelle società pluraliste?
Si tratta di interrogativi che sono più teologici che sociologici o storici e richiedono di osservare (e di pensare, per i credenti) non soltanto una chiesa in cambiamento, ma una fede – la fede cristiana – in cambiamento.

4. Responsabilità dei credenti?

In questo quadro nebuloso, nella chiesa cattolica sono entrati in crisi riferimenti istituzionali e modelli educativi che per oltre un secolo, tra l'Ottocento e il Novecento, erano stati promossi per tenere insieme la formazione spirituale dei fedeli e la preparazione alla presenza attiva nella società, nel lavoro e nelle

---

[1] Cfr. A. Matteo, *La prima generazione incredula. Il difficile rapporto tra i giovani e la fede*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2010.

professioni come nella vita politica. Tra gli anni Trenta e gli anni Cinquanta del Novecento, le riflessioni sulla “responsabilità dei credenti” sono state elaborate e diffuse soprattutto negli ambienti intellettuali cattolici per coniugare appartenenza religiosa e impegno nella “città degli uomini”. Nei discorsi e negli scritti di Maritain e Mounier, in Francia, di Lazzati, Dossetti e La Pira, in Italia, queste considerazioni si erano unite spesso all’affermazione dell’«autonomia del fedele laico» e della necessità della «maturità del laicato» in vista non soltanto di una riforma della politica, ma anche di un rinnovamento della chiesa. Tali riflessioni – lungamente osteggiate da autorevoli ambienti cattolici – furono rilanciate dal Concilio vaticano II che sottolineò il valore della coscienza, quale «il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli è solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità. (GS, 16). Negli anni del post-Concilio, con un picco significativo lungo gli anni Novanta, numerose associazioni cattoliche hanno proposto nei loro percorsi educativi iniziative che puntavano a formare i fedeli ad una «cittadinanza responsabile» per costruire una comunità politica basata su principi di libertà e solidarietà.

Proprio le sollecitazioni che provengono dalla situazione attuale richiedono di verificare l’efficacia di un’azione formativa centrata sulla capacità di risposta del cittadino e del credente. La proposta paradossale, e forse un po’ provocatoria, è di chiedersi se non sia opportuno sottolineare più che l’impegno per una «cittadinanza responsabile» la tensione verso una «cittadinanza interrogante». Non è forse oggi più necessario sollecitare la capacità di critica verso il potere che schiaccia l’umanità più che attardarsi nella definizione di valori non negoziabili, alimentare lo spirito di libertà contro l’assuefazione ai conformismi della politica, interrogarsi sulle conseguenze della globalizzazione nella vita dei singoli e delle comunità piuttosto che insistere sui doveri verso lo Stato? Ciò significherebbe non soltanto accrescere la capacità di reazione dei singoli alla variabilità e all’imprevedibilità delle situazioni, ma anche recuperare in modo vitale il messaggio evangelico che è la narrazione dell’uscita da sé per aprirsi al dialogo con gli altri, che è domanda e risposta per gli altri. E questo ancor di più in società che sono diventate una mescolanza di culture, dove le identità si incontrano, si passano accanto, si sfiorano o si scontrano, rischiando di rimanere alla fine estranee. «Non è importante la meta, ma il cammino». Più che dare risposte, allora, bisognerebbe imparare a fare domande, puntare sugli strumenti e non soltanto sulle finalità, costruire relazioni personali, rapporti sociali e strutture istituzionali in grado di alimentare la coesione sociale inclusiva delle differenti identità. Riflettendo proprio sulle ricadute della globalizzazione, Zigmunt Bauman affermava: «Porsi le domande giuste è ciò che, dopo tutto, fa la differenza tra l’affidarsi al fato e perseguire una destinazione, tra la deriva e il viaggio» (Z. Bauman, Dentro la globalizzazione, p. 8).

Proprio la mutabilità del presente può essere colta come l’occasione per ri-generare la tradizione cristiana, vale a dire per rinnovare il passaggio da una generazione all’altra del messaggio evangelico, della memoria vivente di Gesù Cristo. L’essenziale della fede cristiana è la scelta di stare in mezzo, con un’attitudine alla mediazione, che non è ricerca del compromesso a tutti i costi o indifferenza verso l’esistente, ma fedeltà allo Spirito che «opera nella chiesa

permettendole di essere sempre fedele al Cristo incontrato e annunciato dagli apostoli» (Repole, L'umiltà della chiesa, p. 40). I credenti non devono smarrire la capacità «di osare, di sperimentare lo Spirito, dove l'esito non è stabilito» (Walter Kasper, La chiesa come sacramento dello Spirito, p. 96; cardinale, presidente del pontificio consiglio per l'unità dei cristiani). Accettare che «l'esito non è stabilito» significa per la comunità cristiana dotarsi di uno «sguardo di "realistica fiducia" verso tutte le epoche e tutte le situazioni in cui la chiesa si troverà a vivere, proprio perché si ha la certezza che, nello Spirito, Cristo è per tutti» (Repole, p. 42). Anche la riflessione teologica cattolica, sollecitata dalle condizioni portate dalla secolarizzazione, sottolinea il fatto che il cristianesimo, in un futuro che è già presente, dovrà accettare di non poter più essere «la forma unificante ed integrante unica di tutta la società», a livello planetario ed anche occidentale. Secondo il teologo e filosofo Giovanni Ferretti, «Le comunità cristiane dovranno quindi riscoprire il valore e il senso cristiano di essere piccolo seme di vita tra altri, da offrire come dono che si ritiene prezioso per tutti ma senza pretese egemoniche e sempre con il massimo rispetto dell'alterità altrui e della sua libertà di accogliere o no il dono che si offre» (Ferretti, Essere cristiani oggi, p. 57).

L'attitudine alla mediazione (intesa innanzi tutto come capacità di stare "in mezzo" alla storia) ha come presupposto la consapevolezza degli innumerevoli elementi che costituiscono la realtà sociale, compresa quella religiosa, ma anche la volontà di essere al suo interno elemento attivo e operoso. Non è un compito agevole: immaginare di offrire soluzioni semplici di fronte alla complessità delle questioni spirituali e materiali del nostro tempo significherebbe dare una risposta inadeguata agli interrogativi emergenti, ma soprattutto non aver compreso le questioni realmente in gioco. Se esiste una sfida pressante per la chiesa questa è trovare le parole e i gesti per "dire Dio oggi" anche ad un mondo che è "uscito da Dio"[2]: alle persone che camminano nelle strade della città e a chi non esce più di casa, a chi lavora e a chi non riesce a trovare un'occupazione e un futuro, a chi con impegno tiene aperte le parrocchie e a chi trova quelle porte sempre sbarrate… Alla fine si potrebbe scoprire, con sorpresa, di essere in mezzo alla storia dove Dio si fa incontrare, dove l'eternità diventa tempo, dove cambia ciò che è immutabile, dove il "totalmente altro" diventa "prossimo".

"Dire Dio oggi" significa annunciare la "buona novella" di Gesù Cristo attraverso la testimonianza della comunità dei credenti che trasmette e rinnova nel tempo quel messaggio di speranza e di carità per ogni uomo e per ogni donna.

La modernizzazione della vita sociale, la secolarizzazione delle mentalità e la laicizzazione delle istituzioni segnano ormai in maniera permanente la realtà anche nelle zone apparentemente più distanti dai luoghi simbolo della modernizzazione. Nascondere questa evidenza, giudicarla in modo liquidatorio o, peggio, considerarla come una situazione da avversare accanitamente mostrerebbe non

---

[2] Cfr. E. Poulat, *L'ère postchrétienne. Un monde sorti de Dieu*, Flammarion, Paris 1994 (trad. it. *L'era post-cristiana. Un mondo uscito da Dio*, SEI, Torino 1996). Si vedano anche le recenti considerazioni di G. Ferretti, *Essere cristiani oggi. Il "nostro" cristianesimo nel moderno mondo secolare*, Elledici, Leumann (To) 2011.

tanto la forza della chiesa di fronte al mondo moderno, quanto la smemoratezza delle sue origini e della sua tradizione e, alla fine, la sua taciuta debolezza. Una Chiesa né forte, né debole, ma umile (e per questo interiormente salda) è la profezia che molti cristiani sperano di ascoltare nelle loro comunità e, sperando, tentano di costruire[3].

[3] Cfr. R. Repole, *L'umiltà della Chiesa*, Qiqajon, Magnano (BI) 2010.