

firmana

QUADERNI DI TEOLOGIA E PASTORALE

A CURA DELL'ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO SEDE DI FERMO
E DELL'ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE DI FERMO "SS. ALESSANDRO E FILIPPO"

55

2012/2

Cittadella Editrice – Assisi

firmana

QUADERNI DITEOLOGIA E PASTORALE

A cura dell'Istituto Teologico Marchigiano, sede di Fermo
aggregato alla Pontificia Università Lateranense, Roma
e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Fermo «Ss. Alessandro e Filippo»
collegato alla Pontificia Università Lateranense, Roma
via S. Alessandro, 3 – 63023 Fermo
Tel. 0734-626228; Fax 0734-626227
web: www.teologiafermo.it
e-mail: teo.firmana@libero.it

Pubblicazione Semestrale

Direttore:

Giordano Trapasso

Comitato di redazione:

Andrea Andreozzi, Enrico Brancuzzi, Carla Canullo, Tarcisio Chiurchiù,
Viviana De Marco, Francesco Giacchetta, Gianfilippo Giustozzi, Ruffino Gobbi,
Gabriele Miola, Francesco Nasini, Antonio Nepi, Donatella Pagliacci,
Osvaldo Riccobelli, Emilio Rocchi, Sandro Salvucci, Sebastiano Serafini, Luca Tosoni

Abbonamento:

ordinario € 40,00; di amicizia € 100,00; sostenitore € 200,00; un numero € 22

La quota dell'abbonamento può essere versata tramite bonifico bancario a:
IBAN: IT11A0615069451CC0021004639
SEMINARIO ARCIVESCOVILE DI FERMO
Cassa di Risparmio di Fermo

Oppure con versamento sul conto corrente postale: n. 13019633
intestato a: SEMINARIO ARCIVESCOVILE
Via S. Alessandro, 3
63900 – FERMO

© CITTADILLA EDITRICE

Via Ancajani, 3
06081 ASSISI (PG)
Tel. 075/813595 – Fax 075/813719
web: www.cittadillaeditrice.com

ISSN 1127-3119

Stampa: Grafiche VD – Città di Castello (PG)

INDICE

Presentazione	7
MARIANO CROCIATA <i>L'ecclesiologia del concilio Vaticano II e le Chiese in Italia</i>	9
Paolo Petrucci <i>Un secolo di sinodalità regionale nelle Marche: i concili plenari (1850-1989)</i>	21
FRANCO PIGNOTTI <i>Il futuro sta nel passato. Preti sposati nella Chiesa cattolica?</i>	59
SEBASTIANO SERAFINI <i>Coscienza "postmoderna", religiosità e cristianesimo</i>	85
ENRICO BRANCOZZI <i>Giovanni XXIII e la sua ispirazione per la convocazione del Concilio</i>	93
ROSSANO BUCCIONI <i>Identità e lavoro tra post-moderno e de-secolarizzazione</i>	109
LUCA DIOTALLEVI <i>Quale libertà religiosa? Nella alternativa tra laïcité e religious freedom</i>	123
SALVATORE ABBRUZZESE <i>La religiosità in una società secolarizzata</i>	145
BENEDETTA GIOVANOLA <i>Lavoro e persona: dall'imprenditoria di sé alla promozione della ricchezza antropologica</i>	169

SEBASTIANO SERAFINI

COSCIENZA “POSTMODERNA”, RELIGIOSITÀ E CRISTIANESIMO

1. LA COSCIENZA “POST-MODERNA”

Il ritorno della religiosità nell’epoca attuale è fenomeno appariscente¹. La cultura moderna, laica e liberale, pareva condannare la religione alla clandestinità, riducendola a fenomeno puramente privato. Tale rimozione era alimentata, da una parte, dal primato riconosciuto al sapere scientifico che decretava l’inutilità dell’ipotesi “Dio”²; dall’altra, dalla separazione tra le sfere pubbliche e private in nome della laicità.

Il primato della scienza alimentava il sospetto nei confronti della religione, la quale appare per sua natura propensa ad affidarsi a miti e leggende, a narrazioni, a forme simboliche e non concettuali del sapere. Auguste Comte, il padre del positivismo, disse che l’umanità passa attraverso tre stadi: lo stadio magico, lo stadio religioso e poi quello scientifico. Egli riteneva che man mano che emerge la scienza, le religioni muoiono. Questa “profezia” è di fatto smentita, visto il ritorno di nuove forme di religiosità. Tuttavia, è indubbiamente presente una visione “scientifica del mondo”. Come esprime efficacemente Musil, «la scienza regna su di noi e neppure un analfabeta si salva dal suo dominio»³. È evidente, infatti, che alcune esperienze vitali vengono vissute e interpretate come

¹ Il recente volume di Introvigne e dei suoi collaboratori del CENSUR, *Enciclopedia delle religioni in Italia*, Elledici, Leumann (TO), 2002, recensisce oltre seicento realtà religiose o spirituali in Italia, mentre B. BEIT-HALLAHMI, *The Illustrated Encyclopedia of Active New Religions*, Rosen Publishing, New York 1998, descrive 2.200 dei cosiddetti Nuovi Movimenti Religiosi sparsi nel mondo.

² Si può ricordare la risposta lapidaria che Laplace diede – ma in realtà si tratta di leggenda – a Napoleone quando questi, interessandosi alla sua teoria fisica, gli chiese: «Che posto ha Dio nel vostro sistema?». Laplace rispose appunto così: «Nel nostro sistema non abbiamo bisogno di una tale ipotesi».

³ R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino 1972, vol. 1, 291.

semplici esperienze clinico-scientifiche⁴. In tal senso, la mentalità scientifica si pone come dispositivo di censura di quei vissuti profondi presenti in ogni uomo, rendendo questo incapace di intercettare al di fuori di sé un linguaggio e un orizzonte di senso ove poter dispiegare il potenziale *pathos* presente in quelle esperienze.

La separazione tra le sfere pubbliche e private, con la seguente estromissione del nome di Dio dalla vita pubblica, è operata dal movimento liberale che è all'origine della realtà politica contemporanea, cioè quello dello stato laico. Per "laicità politica" si intende, nella sua originaria intenzionalità, un metodo di coesistenza tra tutte le filosofie e le teorie possibili. Essa non rappresenta una nuova cultura, ma la condizione di sopravvivenza di tutte le culture. Il principio metodologico sotteso è il pensare indipendentemente dall'ipotesi di Dio (cfr. *etsi Deus non daretur*), ovvero come se Dio non fosse dato. Tale prospettiva si è attualmente codificata in una sorta di "dogma del laicismo". Se la laicità per sua natura è antidogmatica, perché parte dal presupposto secondo cui non si può pretendere di possedere la verità più di quanto ogni altro possa pretendere, attualmente il divieto d'accesso del nome di Dio nella sfera pubblica sembrerebbe tuttavia configurarsi come un dogma. Una sorta di "laicità rovesciata", che in nome del pluralismo si innalza essa stessa a portatrice di un dogma secondo il quale Dio deve essere assolutamente estromesso dal dialogo tra gli uomini. In questo senso, Dio viene relegato nell'interiorità delle coscienze, nell'esperienza segreta e insindacabile della vita di ciascuno. Poco a poco escluso dalla parola umana, Dio diventa un semplice oggetto di un sentimento muto.

Insieme a questo processo di privatizzazione del sentimento religioso devono essere tracciate alcune decisive trasformazioni sociali che si riflettono sulle forme della coscienza. La grande mobilità del singolo produce di fatto un netto distacco con la tradizione orale originaria; i mezzi di comunicazione mettono il singolo in rapporto di contiguità con un mondo diverso da quello legato al suo territorio, e influiscono psicologicamente sui suoi stili di vita; la lievitazione della ricchezza conferisce alle scelte la qualità di possibilità di consumo. Questi fenomeni evocati sommariamente operano nel senso di rendere l'identità personale assai incerta. Il disorientamento creato dall'accelerazione sociale, l'impossibilità di attestare socialmente una propria credenza e la scomparsa di un linguaggio e di un orizzonte capaci di veicolare i vissuti emotivi più pro-

⁴ «Pensiamo alla nascita di un bambino: un tempo questa era un'esperienza gravida di senso, addirittura religioso; oggi è essenzialmente un'esperienza clinica»: G. ANGELINI, *Assenza e ricerca di Dio nel nostro tempo*, I.T.L., Milano 1997, 25. Un esempio su come la riflessione filosofica sia chiamata/obbligata dall'età tecnologica ad una sorta di revisione dei propri fondamenti umanistici, cfr. U. GALIMBERTI, *Psiche e techne*, Feltrinelli, Milano 1999.

fondi, rendono sempre più incerta l'elaborazione di una figura di identità personale. Essa, anzi, è assegnata ad una autocreazione personale e diviene una questione strettamente privata. È questo, a mio avviso, l'orizzonte entro il quale la coscienza individuale ricorre alla religione. Però tale ricorso è guidato da un intento di fondo, quello di dare espressione a ciò che la coscienza porta dentro di sé e che le forme della cultura non consentono di esprimere.

2. I CONNOTATI DEL RITORNO DELLA RELIGIOSITÀ

All'interno di questo complesso quadro di crisi del soggetto e di privatizzazione del sentimento religioso deve essere collocata la comprensione critica del ritorno della religione. Occorre innanzitutto precisare che la religione che ritorna in auge nell'attuale contesto culturale, pur attingendo le proprie risorse dalle grandi tradizioni del passato, presenta un volto decisamente altro rispetto a quello della religione tradizionale. Essa avrebbe una fisionomia spiccatamente soggettiva, una religione "senza chiesa", senza appartenenza rituale e culturale. In questo senso, si può parlare di religiosità, piuttosto che di religione, poiché risulta impossibile qualificare la religione del soggetto per riferimento ad una delle religioni attestate dalla tradizione collettiva. Oltre che di religiosità, si parla talora di ritorno del sacro, di ricerca di spiritualità, di pratiche di preghiera. In ogni caso, tratto qualificante di queste nuove forme è che esse si configurano come risposta «ad esigenze del soggetto definite a monte rispetto ad ogni considerazione delle forme pratiche della vita, così come esse sono socialmente definite»⁵. In tale orizzonte, le tradizioni simboliche di carattere religioso sembrano proporre alla coscienza individuale risorse preziose in ordine al compito di ricomporre l'unità di quel mondo che appare attualmente frammentato. Il repertorio simbolico di queste nuove forme di religiosità è attinto per la maggior parte dalle tradizioni religiose. Queste appaiono come disponibili all'opera di *bricolage* della coscienza soggettiva. Questa, infatti, procede ad un libero e selettivo assemblaggio delle immagini e dei simboli proposti dalle grandi tradizioni i quali vengono interpretati liberamente (a volte lontano dalla loro intenzionalità originaria) come tratti tipici dell'identità personale e collettiva, e come risposte a propri bisogni di realizzazione e di identità. Essi acquistano nuovi significati e nuovi referenti, fino a farsi veicolo di nuove aspirazioni e strumenti di nuovi messaggi. Tratto caratteristico

⁵ G. ANGELINI, *La fede e la figura della coscienza*, in AA. VV., *La religione postmoderna*, Glossa, Milano 2003, 200.

di questa nuova forma di religiosità è il suo carattere interiore. Essa è una cosa dell'anima, un territorio riservato esclusivamente ad essa. Non richiede appartenenza o forme rituali rilevanti socialmente. Ancor di più, tali forme di religiosità appaiono come «un'“invenzione” dell'anima, alla quale ricorre un'anima senza mondo e dunque senza figura, appunto per darsi una figura»⁶. La motivazione fornita dalle persone che si avvicinano a queste forme di religiosità è il diritto insindacabile di fare esperienze. In realtà, invece, si tratta di esperimenti, che sono ben lontani dal riferimento ad una intenzionalità ed ad una progettualità del soggetto, che sono ambito e condizioni di un'esperienza personale significativa. Inoltre, questo errabondare è permeato da un' indefinita casualità. Si procede per tentativi, secondo modelli sperimentalistici, sotto forme di esperimento. Da questa breve disamina sembra emergere la figura di una coscienza individuale che colleziona emozioni, che si lascia incuriosire e attrarre anche dalla religiosità, a patto che diventi “un'esperienza di consumo”, l'offerta di un Dio “mediatore di consolazione” da utilizzare nelle congiunture gelide e depressive dell'esistenza. Tale accentuazione soggettiva ed autoreferenziale dell'esperienza religiosa riflette un dirottamento psicologico dei simboli religiosi. Infatti, la certezza di un senso universale e di una “verità” dell'esperienza vengono fondate sull'idea di identità e di autorealizzazione, e la ricomposizione del sentimento religioso si opera in termini strettamente psicologici. In questo senso, la fruizione dei simboli religiosi viene concentrata a partire da un *pathos*, determinato dalla figura del «benessere psichico»⁷ che diviene, dunque, l'indicatore religiosamente discriminante.

3. L'IO-PATETICO E IL RIDUZIONISMO DEI SIMBOLI RELIGIOSI

Il tratto distintivo dell'epoca postmoderna può essere colto come potenza di *psiche/pathos* che il *logos*, quale tratto caratteristico dell'epoca moderna, aveva a suo tempo sacrificato. La soggettività postmoderna, incentrata sull'io e sull'interiorità, sembra reagire alla matrice razionalistica con la figura della realizzazione del Sé, la quale sintetizza il raggiungimento di una propria armonia psichica e l'esaltazione di un *pathos* reattivo. Nel racconto moderno la coscienza si affidava alla forza oggettiva della ragione per rintracciare la certezza di un senso universale. Nel

⁶ G. ANGELINI, *Introduzione*, in AA. Vv., *La religione postmoderna*, Glossa, Milano 2003, 16.

⁷ P. SEQUERI, *Il sentimento del sacro: una nuova sapienza psicoreligiosa?*, in AA. Vv., *La religione postmoderna*, 67.

racconto postmoderno, invece, tale ricerca viene affidata essenzialmente alla realizzazione dell'io. Come afferma Salmann,

«in questo nuovo quadro, sotto lo sguardo e la dinamica libidica della psicanalisi, emerge una soggettività infinitamente complessa, romantica, autoanalitica. Tutti si sentono liberi, interessanti, infinitamente interessanti. Ognuno, poi, deve inventare da zero il proprio stile nel fare l'insegnante, la moglie, il marito, il padre, la madre. È andata distrutta l'idea di essere padri e madri, di riconoscersi come figli, proprio perché il nuovo modo di "sentirsi", psichico e affettivo, ha distrutto tutti gli stati di vita. Tutti adesso siamo uguali ed ognuno si percepisce come un "originale". Ognuno deve svilupparsi infinitamente, perché ad ognuno è lasciato il compito di autocrearsi in maniera infinita ed indefinita»⁸.

Nasce così una sorta di *homo democraticus*, che rivendica il diritto di emergere, di determinare sé stesso, a tutti i livelli professionali e individuali. *L'homo democraticus* non è più né padre né madre, né figlio, ma una sorta di adolescente permanente, un ottantenne che deve presentarsi ancora fresco e promettente. Non ci sono più personaggi definiti o coerenti, bensì coacervi di pulsioni e di prospettive, organizzatori del proprio paesaggio interiore. Tale è la soggettività postmoderna. Una sorta di «narcisismo psicanalitico, il narcisismo cioè insito nella nostra ossessione della soggettività»⁹, nel racconto ossessivo di sé. Questo nuovo racconto sostituisce la certezza oggettiva decifrata dalla ragione. L'io postmoderno viene ora «incorporato nella sfera dello psichismo e la conseguente polarizzazione dell'esperienza sulla dimensione emozionale-affettiva dell'io, genera una progressiva dislocazione dell'intero volume dei nessi fra referenza e senso nell'orizzonte del *pathos*»¹⁰. Ciò significa che la percezione affettiva di sé rappresenta il termine di confronto, l'indicatore sintetico per decifrare il senso universale di tutti i

⁸ E. SALMANN, *Cristianeismo e postmodernità*, «Firmana», 2005, 15.

⁹ J. HILLMANN, *Politica e Bellezza*, Moretti & Vitali, Bergamo 1999, 63. «La comparsa dell'odierno Narciso – descritto da filosofi e sociologi come ripiegato su se stesso, intento ad allentare i suoi rapporti con gli altri, incline a non affrontare e padroneggiare le proprie crisi di identità, apatico, indifferente a tutto, tranne che a se stesso, pronto ad assumere un atteggiamento mimetico nei confronti dell'ambiente sociale circostante – mi sembra significativamente coincidere con il tramonto delle grandi attese collettive, dei progetti di futuro condiviso, laico e religioso. Nell'erigere confortevoli utopie private e nel ritagliarsi "fette di cielo" dalle speranze comuni, Narciso prende congedo dalle mete politiche della società senza classi o del regno della libertà, ma, spesso, anche dall'aspirazione all'al di là comunitario delle religioni tradizionali. La sua ricerca della salvezza personale, confusa e sottilmente angosciata, trova facile conforto nei culti *New Age*, i quali ripropongono, banalizzandola, l'idea gnostica di un Sé ontologico che attende fin dall'eternità di ricongiungersi al nostro attuale io»: R. BODEI, *Destini personali*, Feltrinelli, Milano 2002, 259.

¹⁰ P. SEQUERI, *Il sentimento del sacro: una nuova sapienza psicoreligiosa?*, in AA. VV., *La religione postmoderna*, 64.

fatti di coscienza. Da questa nuova prospettiva, raffigurata dalla figura dell'armonia della *psiche*, i fenomeni vengono intercettati e acquistano senso e valore nella misura in cui e fino al momento in cui esprimono un'utilità psicologica, funzionale, dunque, alla realizzazione del proprio ideale di una compiuta e felice autorealizzazione. Emerge, in tal senso, una potenza attrattiva dell'orizzonte psicologico, e, di conseguenza, un'interpretazione psicologica del fenomeno religioso. Quest'ultimo procede ora dal bisogno di spiritualità e di orientamento simbolico, quale reazione all'inaridimento utilitaristico della società e all'attuale crisi dei valori. In questo riduzionismo psicoterapeutico, tutto sembra ridursi ad un insieme di strategie e pratiche destinate a conseguire la soddisfazione di determinati bisogni. A tale scopo, infatti, ogni cosa si riduce a mezzo e tecnica, ogni differenza diviene irrilevante in rapporto all'interesse soggettivo. La questione di autorealizzazione si configura ora come questione di identità, di riconoscimento, di evoluzione personale. Obiettivo esistenziale prioritario è, in altri termini, il raggiungimento di un benessere psichico. Il fondamento di queste nuove forme di religiosità sembra essere «la nuova metafora dell'armonia psico-fisica totale. Il suo principio ideale, che assume frequentemente i connotati di una vera e propria icona metafisico-teologica, è l'immagine di un Sé pienamente realizzato»¹¹. A procedere da tale fondamento, le religioni vengono intercettate dall'ideale psicologico di una felice autorealizzazione. Tale situazione provoca indubbiamente un dirottamento psicologico dei simboli e delle tradizioni religiose. Si potrebbe addirittura affermare che Dio, all'interno di questo orizzonte psicoterapeutico, da sostanza immobile di aristotelica memoria, da atto puro di tommasiana memoria, viene ora ridotto a "sostanza psicotropa", a sostanza "psico-igienica", a sostanza piegata alla soddisfazione del proprio bisogno psichico di autorealizzazione. La sapienza religiosa si dissolve, in tal senso, in una sorta di "sapienza psicologica". Infatti, la salvezza, o la realizzazione che dir si voglia, viene indicata come risultato di un percorso personale di realizzazione e il rapporto col divino si riduce a funzione trasformativa della persona, la quale ora non viene orientata ad una prassi e ad un relazione interpersonale, bensì al perseguimento autoreferenziale di un benessere fisico, psichico e spirituale. In questo orizzonte, è evidente che molte forme di religiosità trovano una non ultima ragione della loro affermazione nel fatto di presentarsi come un'alternativa alla psicoterapia¹². Esse rispondono in

¹¹ *Ibidem*, 58.

¹² Questo tema è stato recepito ed esplicitato in M. ALETTI (ed.), *Religione o psicoterapia? Nuovi fenomeni e movimenti religiosi alla luce della psicologia*, LAS, Roma 1994; E. FIZZOTTI (ed.), *Religione o terapia? Il potenziale terapeutico dei Nuovi Movimenti Religiosi*, LAS, Roma 1994.

maniera più immediata ai bisogni psicologici di identità, di affettività, di realizzazione del sé.

4. L'AZIONE PASTORALE

La lievitazione della domanda religiosa e la riduzione dei suoi simboli sembrano essere alcuni tra i tratti caratteristici della coscienza religiosa postmoderna. Tale fenomeno presenta certamente una sfida per l'iniziativa pastorale. Questa, però, sembra aver smarrito una capacità formativa per rapporto alla coscienza individuale. Le pratiche tradizionali sembrano, infatti, aver esaurito la loro attitudine a plasmare le forme dell'esperienza del soggetto individuale. In questo senso, a mio avviso, una più attenta riflessione sull'azione pastorale dovrebbe procedere dai simboli liturgici e dalla predicazione, quali luoghi di ospitalità e di ri-significazione in ordine all'identità ed alla dimensione affettiva della coscienza. Una predicazione ed una liturgia che sappiano intercettare più la crisi di identità di Amleto che quella razionale di Cartesio. Che sappiano narrare e tradurre tale crisi, non esclusivamente in forme razionali, monotone e anonime, ma sappiano ricreare una nuova narrazione nella narrazione quotidiana, un luogo parabolico in cui la coscienza individuale possa essere ospitata e dispiegata, facendo ricorso a luoghi sintetici dell'esperienza emotiva, quali la poesia, la pittura o il romanzo, che ancor prima della riflessione razionale rintracciano i vissuti emotivi più profondi. Una liturgia ed una predicazione, che siano capaci inoltre di offrire alla coscienza uno spazio simbolico per la propria ricomposizione, ora però inalveata dalla Parola di Dio. In tutto ciò si rispecchierebbe qualcosa della vita e della prassi di un Dio che non è mai monotono, totalitario, ma in se stesso dialogico, accogliente, ospitale.