

SENSO CRISTIANO DELLA TEOLOGIA DELLA SECOLARIZZAZIONE

L'interesse per i temi della "secolarizzazione" e della "morte di Dio" si va facendo sempre più vivo in molti ambienti. L'attuale unità tra le diverse parti del mondo ci permette e ci obbliga a venire a confronto, nel nostro ambiente culturale, con quanto in altri e lontani ambienti viene pensato e discusso. Il grande dibattito sui temi indicati ha assunto proporzioni enormi nel mondo anglo-americano, come è eloquentemente attestato dal numero di copie in cui alcune opere sono state diffuse (oltre un milione nella sola lingua originale), dal susseguirsi delle edizioni nel corso dello stesso mese, dal moltiplicarsi delle loro traduzioni in varie lingue, e dal continuo riferimento ad esse da parte di molti. Anche in Italia si acuisce l'interesse per questi argomenti. Ai quali ha fatto pure cenno Paolo VI in un suo recente discorso (cfr. « L'Osserv. Rom. », 13 giugno 1968).

E' noto che la teologia ufficiale e cattedratica ha una grande riserva pregiudiziale di fronte a questa corrente. Infatti soltanto con difficoltà essa riesce ad ammettere che dei temi teologici siano discussi in una assemblea che supera i tradizionali limiti di queste discussioni, e che l'importanza di tali temi sia giudicata dall'interesse che essi vengono suscitando. Crediamo tuttavia che questa riserva avanzata in nome della scienza teologica e della sua serietà debba venir attenuata dalla considerazione che un interesse autentico del popolo di Dio impone agli specialisti la necessità e il dovere di tenerne conto e di sviluppare una teologia che affronti i problemi reali dei credenti.

Intento di questo nostro studio è di compiere una riflessione sul movimento di secolarizzazione, allo scopo di rilevarne le tendenze profonde. Ci limitiamo ai rappresentanti principali. Non vogliamo indulgere ai particolari, per quanto illuminanti e suggestivi essi possano essere. Non tentiamo nemmeno di presentare nella loro interezza, sia pure sommaria, le opere più importanti. Inoltre abbiamo lasciato da parte le critiche che a questi teologi sono rivolte da altri (teologi e non teologi) e quelle che essi a vicenda si rivolgono. Sappiamo che per avere un quadro completo del fenomeno culturale che ci interessa si dovrebbe tener conto di tutti questi elementi, ma per poter meglio fissare la nostra attenzione sul suo senso generale, per coglierne la forza più originale e la tendenza più profonda abbiamo preferito limitarci ad alcuni tratti essenziali che già da soli ci pongono molte domande e ci offrono molti spunti di approfondimento.

ORIGINE E SIGNIFICATO DELLA SECOLARIZZAZIONE

Significato generico di « secolarizzazione ».

In una prima generica approssimazione, la « secolarizzazione » della quale parlano gli autori di cui intendiamo occuparci, va intesa come una certa forma di opposizione alla realtà sacra e religiosa in favore di quella profana e mondana, una valorizza-

zione del mondo e delle sue strutture proprie, una aperta dichiarazione di insufficienza di tutte quelle spiegazioni della realtà mondana che si limitano alla determinazione dei suoi rapporti di origine e di finalità con la realtà extra-mondana.

Il significato di « secolarizzazione » può venir meglio precisato se si tenta qualche avvicinamento con talune concezioni teologiche correnti. Così, opponendo la fede alla religione, secondo la teologia protestante tedesca, diciamo che il movimento secolare tende ad affermare la autenticità della fede rispetto alle varie forme di religiosità, e a ricordare che la fede possiede per se stessa la forza di rompere i limiti che possono esserle imposti dalle strutture religiose. Oppure, opponendo, secondo un'altra terminologia, religione a sacralità, dobbiamo dire che il movimento secolare tende a **difendere l'esigenza della vera religiosità di fronte agli appesantimenti portati da ogni formazione sacrale.** Sacre, infatti, vengono riconosciute quelle cose, persone, istituzioni, ecc., che, in una determinata società o cultura, si ritiene fungano da necessaria mediazione per la comunicazione e l'unione col divino e che per ciò stesso vengono ad assumere un carattere di assolutezza e di intangibilità.

Secondo le due concezioni ricordate la « secolarizzazione » vorrebbe portare l'uomo a comprendere in modo radicale che la salvezza non è posta nella definitiva accettazione di una forma religiosa (nel primo senso) o sacra (nel secondo senso), ma soltanto nel totale assenso dato alla parola viva di Dio, capace di superare qualsiasi forma e qualsiasi limite. Essa vorrebbe esprimere la convinzione che il mondo (« saeculum ») in cui viviamo non può essere ridotto a una forma religiosa (o sacra), non può essere fissato secondo schemi rigidi o addirittura estranei, ma al contrario deve essere studiato, compreso, penetrato senza alcuna limitazione, senza preconcetti, con la totale disponibilità da parte nostra a coglierlo nella sua realtà propria. La secolarizzazione vorrebbe anche affermare **l'esigenza di vedere il mondo nel suo rapporto con l'uomo, in particolare con la sua libertà,** in modo che esso non sia una frontiera invalicabile, una fortezza insuperabile, il campo in cui forze insuperabili giocano a piacimento, ma piuttosto diventi il terreno su cui la libertà sempre meglio possa esercitare le sue tendenze e affermare la sua forza.

Infine, se pensiamo che ogni formazione sacrale porta con sé una forza di stabilità e di conservazione, e può quindi costituire una remora al progresso in qualsiasi direzione e in qualsiasi campo, allora la secolarizzazione, in quanto in netta opposizione al sacro, rappresenterebbe un elemento necessario e **un momento ineliminabile del progresso.** Secolarità diverrebbe perciò sinonimo di capacità di movimento, di forza di espansione.

I rappresentanti della secolarizzazione.

Bisogna nominare anzitutto i precursori e i pionieri. D. E. Jenkins («Guide to the Debate about God», Philadelphia 1966) inco-

mincia da J. Butler (1692-1752) e da Schleiermacher (1768-1834), per passare poi a Rudolf Bultmann (n. 1884), a Karl Barth (n. 1886), a Emil Brunner (n. 1889), a Paul Tillich (n. 1886) e a Dietrich Bonhoeffer (1906-1945). Riferendosi all'ultimo lavoro del vescovo anglicano Robinson sembra si possa in qualche modo pensare anche a Teilhard de Chardin (1881-1955). Altri nomi ricordati a questo proposito sono W. Blake (1757-1827), Marx, Feuerbach, Hegel, Dostoevskij, Nietzsche e in particolare F. Gogarten (n. 1887).

I veri rappresentanti del movimento si sono resi noti con le loro pubblicazioni specifiche soltanto negli ultimi dieci anni: Gabriel Vahanian nel 1957 (1), William Hamilton nel 1961 (2), John A. T. Robinson nel 1963 (3), Paul M. Van Buren nel 1963 (4), Harvey Cox nel 1965 (5), Thomas J. J. Altizer nel 1966 (6), Lesslie Newbigin nel 1966 (7), Leslie Dewart, l'unico cattolico del gruppo, pure nel 1966 (8).

Questo elenco è selettivo, poichè vuole conservare la corrente principale nella sua semplicità attraverso le innumerevoli pubblicazioni che sono apparse sulla materia (9).

(1) G. VAHANIAN, *The Death of God. The Culture of Our Post-Christian Era*, Braziller, New York 1957. E' anche tradotto in italiano col titolo: *La morte di Dio. La cultura della nostra epoca post-cristiana*, Ubaldini, Roma 1966.

(2) W. HAMILTON, *The New Essence of Christianity* (La nuova essenza del Cristianesimo), Association Press, New York 1961. C'è pure l'edizione inglese: Darton, Logman, Todd, London 1966.

(3) J. A. T. ROBINSON, *Honest to God*, SCM Press, London 1963, tradotto in italiano col titolo: *Dio non è così*, Vallecchi, Firenze 1965. Inoltre: *The New Reformation* (La nuova riforma), SCM Press, London 1965, e *Exploration into God* (Esplorazione di Dio), SCM Press, London 1967.

(4) P. M. VAN BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel* (Il significato secolare del Vangelo), Macmillan, New York 1963. Usiamo l'edizione inglese: SCM Press, London 1963.

(5) H. COX, *The Secular City*, Macmillan, New York 1965. Usiamo l'edizione italiana dal titolo: *La città secolare*, Vallecchi, Firenze 1968.

(6) T. J. J. ALTIZER, *The Gospel of Christian Atheism* (Il Vangelo dell'ateismo cristiano), The Westminster Press, Philadelphia 1966. Usiamo l'edizione inglese: Collins, London 1967.

Con Hamilton ha pubblicato una raccolta di articoli dal titolo: *Radical Theology and the Death of God* (Teologia radicale e morte di Dio), Bobbs-Merrill, Indianapolis 1966. In italiano abbiamo il saggio di Hamilton dal titolo: *Cosa è la morte di Dio?*, in *Dio è morto?* (Documenti nuovi, n. 1), Mondadori, Milano 1967, pp. 175-190 e anche in: *Dibattito sull'ateismo*, Queriniana, Brescia 1967.

(7) L. NEWBIGIN, *Honest Religion for Secular Man*, SCM Press, London 1966, ora tradotto in italiano col titolo: *Una religione autentica per un mondo secolarizzato*, Cittadella Editrice, Assisi 1968.

(8) L. DEWART, *The Future of Belief. Theism in a World Come of Age* (Il futuro della fede. Teismo in un mondo adulto), Herder and Herder, New York 1966. C'è anche l'edizione inglese: Burns and Oates, London 1967.

(9) Specialmente, tra i molti, tre famosi libri: D. L. EDWARDS - J. A. T. ROBINSON, *The Honest to God Debate. Some Reactions to the Book «Honest*

La secolarizzazione secondo i suoi interpreti.

J. A. T. Robinson la chiama « il fenomeno dell'autonomia, rapidamente in aumento in ogni settore della vita, dal controllo religioso e metafisico » (10); « secolarizzazione significa che l'uomo deve accettare la responsabilità del suo destino, e non cercare d'incolpare gli dei e nemmeno aspettare qualche provvidenza che lo liberi da esso o attraverso cui lo possa guardare » (11).

L. Newbigin chiama la secolarizzazione « un processo storico di cui tutti facciamo parte. Questo processo può essere visto nel suo aspetto negativo o positivo. Negativamente esso consiste nel sottrarre delle aree della vita e dell'attività al controllo delle strutture religiose organizzate, e nel sottrarre delle aree del pensiero al controllo di ciò che si crede siano verità religiose rivelate. Positivamente esso consiste nel fatto che le scienze e le tecniche umane si mostrano sempre più in grado di affrontare problemi umani di ogni genere. In una prospettiva biblica [...] ciò può essere visto come la presa di possesso da parte dell'uomo della libertà che gli è stata data da Cristo, libertà dal controllo di tutte le altre potenze, libertà di conquistare il mondo creato che secondo la Bibbia fu promessa all'uomo » (12). Egli dice ancora che la secolarizzazione è un processo in cui la vita della società è liberata da ogni avvolgimento esteriore di forme sacre, perchè si è convinti che la stessa realtà della società è direttamente in relazione con l'attività divina per gli uomini (13).

Cox, nel suo « La città secolare », parte dal significato di « saeculum », sottolineando il suo riferimento al tempo e alla storia, per spiegare il significato di « secolare » come deprezzativo rispetto a « eterno », e per distinguere bene due tendenze: il « secolarismo » come ideologia chiusa a superiori realtà e la « secolarizzazione » come « processo storico, quasi certamente irreversibile, in cui la società e la cultura sono liberate dalla tutela del controllo religioso e da concezioni metafisiche del mondo troppo chiuse » (p. 21). E più incisivamente: « Il mondo è diventato compito dell'uomo e responsabilità dell'uomo: l'uomo contemporaneo è divenuto il cosmopolita, il mondo è divenuto la sua città e la sua città si è estesa fino a includere il mondo. Il nome del processo mediante il quale ciò è avvenuto è secolarizzazione » (pp. 1-2).

to God » (Dibattito su « Dio non è così »), SCM Press, London 1963; D. CALLAHAN, *The Secular City Debate* (Dibattito sulla « Città secolare »), Macmillan, New York 1966; J. L. ICE - J. J. CAREY, *The Death of God Debate* (Dibattito sulla morte di Dio), The Westminster Press, Philadelphia 1967. Un'abbondante bibliografia in *Nouvelle Revue Théologique*, 1968 (90), pp. 307-330, in cui sono recensiti 36 lavori e annunciati diversi altri.

(10) J. A. T. ROBINSON, *Exploration into God*, cit., p. 27.

(11) J. A. T. ROBINSON, *The New Reformation*, cit., p. 110.

(12) L. NEWBIGIN, *Honest Religion for Secular Man*, cit., pp. 8-9.

(13) Cfr. *ibidem*, p. 68.

La secolarizzazione nelle opere degli autori ora citati appare quindi come: 1) un grande movimento, 2) prodotto in modo determinante dalla rivelazione cristiana, 3) attraverso la crescita, la maturazione e il raggiungimento dell'età adulta da parte dell'uomo, 4) verso una progressiva liberazione da tutto ciò che può limitare la libertà umana, 5) per un esercizio sempre crescente di responsabilità e libertà.

« Secolarizzazione » e « secolarismo ».

Da quanto precede, risulta chiaramente che la **secolarizzazione non può essere confusa con il secolarismo** (o laicismo). Con quest'ultimo termine si intende — secondo Robinson (« *Exploration into God* ») — « una forma di naturalismo escludente qualsiasi forma di riferimento a Dio e alla trascendenza » (p. 27), « una visione della vita a cui l'intera dimensione di Dio e dello spirito è completamente estranea » (p. 42), una concezione « che ritiene come reale soltanto questo mondo » (p. 96); o ancora, secondo Newbigin (« *Honest Religion for Secular Man* »), « un sistema, una fede o un atteggiamento che per principio nega l'esistenza o il significato delle realtà diverse da quelle che possono essere misurate coi metodi delle scienze naturali », e anche « un sistema chiuso » (p. 8). Van Buren tuttavia intende per secolarismo quanto gli altri intendono per secolarizzazione (14). Così pure a volte Newbigin (15).

Le forze propulsive della secolarizzazione.

Si può, come primo approccio, distinguere due tipi generici di tali forze: 1) quelle che promuovono la **sempre migliore conoscenza del mondo**; 2) quelle che determinano un **progressivo aumento della responsabilità dell'uomo**. In questo modo abbiamo le due linee di progresso dell'uomo, che sono racchiuse nel movimento di secolarizzazione, e ne possiamo valutare la nobiltà e la forza di attrazione. Bisogna però ulteriormente ricercare quali siano le forze propulsive più profonde. Ora, per tutti gli studiosi della secolarizzazione, l'energia che spinge in avanti il tutto non è soltanto il complesso di forze insite nell'uomo, e la sua manifestazione non è solo l'attuazione di queste potenzialità. Per essi la principale forza è la **fede cristiana** guidata e alimentata dalla Bibbia. Van Buren col titolo del suo libro « *Il significato secolare del Vangelo* » ha voluto esprimere con forza tale fatto. Per comprendere il mondo « secolare » essi cercano di intendere quanto il Vangelo ci dice di esso, affinché nella nostra attività « secolare » ci mettiamo in sintonia con l'attività « secolarizzante » di Dio nella storia.

Il fenomeno della secolarizzazione è studiato da teologi, con

(14) P. M. VAN BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel*, cit., prefazione.

(15) Cfr. L. NEWBIGIN, *Honest Religion for Secular Man*, cit., p. 8.

interesse teologico, allo scopo di comprendere la parola di Dio. La secolarizzazione sta diventando una categoria teologica e non esprime per nulla una forma di semplice naturalismo. Per quante riserve si possano avanzare, sembra si debba ritenere che questo tipo di teologia si mostra capace di comprendere il mondo contemporaneo, in quanto risulta da uno stretto contatto con esso, e si costituisce come un discorso rivolto ad esso, pur rimanendo un discorso il quale non cerca un campo neutro per incontrare il non-credente, ma vuole unicamente esplicitare la propria fede (16).

Una fondazione esplicitamente biblica della secolarizzazione ci viene offerta, in particolare, da Cox. Egli fissa tre aspetti o momenti del processo di secolarizzazione: 1) il "disincanto" della natura, 2) la desacralizzazione della politica, e 3) la sconsacrazione dei valori (pp. 21-37). La fede nella creazione ci fa considerare tutta la creazione come opera di Dio, e perciò come totalmente diversa dalla divinità, senza alcun posto per gli dei. L'intera natura viene posta nelle mani dell'uomo, come a lui inferiore, non perchè la violi, ma perchè la domini. L'insegnamento dell'Esodo contiene la desacralizzazione della politica, in quanto Dio comanda al popolo ebreo di rifiutare la dominazione egiziana, mostrando così come i poteri politici dell'uomo sono tutt'altra cosa dai poteri divini. Infine il patto del Sinai, con la proibizione di costruire immagini di Dio, implica la sconsacrazione di tutti i valori, cioè una loro relativizzazione e storicizzazione, che rende possibile una migliore forma di convivenza umana, e « fornisce la base per un relativismo costruttivo » (p. 33). In questo modo diventa più facile vedere come nessun elemento della natura (e nemmeno l'intera natura), nessuna forma di potere politico, anzi nessun valore del mondo degli uomini debba essere considerato come una ineluttabile espressione del divino volere; e come invece tutto venga messo a disposizione dell'uomo perchè possa esercitare la sua opera di trasformazione e di creazione.

IL CRISTIANO NELLA « CITTA' SECOLARE »

Possibilità cristiane della « città secolare ».

L'opera che maggiormente ha contribuito a chiarire e ad approfondire le tendenze secolari è « *The Secular City* » di H. Cox. L'autore vi studia il movimento di secolarizzazione nelle sue cause e nelle sue implicazioni sociali e politiche, riuscendo a porne in evidenza alcune linee direttrici proprio mediante i risultati di questo tipo di considerazioni.

1. Il fenomeno sociale che accompagna e condiziona tale movimento è da lui individuato nel **processo di urbanizzazione** che caratterizza la società contemporanea. Cox si rende conto che è difficile definire l'urbanizzazione, ma ne tenta ugualmente una de-

(16) Cfr. P. M. VAN BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel*, cit., p. 20. — Parlando di « teologia », in questo contesto, intendiamo in senso generico ed etimologico la ricerca dell'intelligenza della fede (« fides quaerens intellectum »). Non pensiamo ancora alla dogmatica, ma a quella fase che ha reso possibile la formulazione dei dogmi e che propone, dopo la formulazione dogmatica, gli ulteriori temi di ricerca.

terminazione: «urbanizzazione significa una struttura di vita in comune nella quale dominano la diversità e la disintegrazione delle tradizioni; significa un tipo di impersonalità in cui si moltiplicano i rapporti funzionali; significa che un certo grado di tolleranza e di anonimato sostituisce le sanzioni morali tradizionali e le conoscenze di lunga data» (p. 5). La metropoli tecnologica favorisce un mondo desacralizzato, senza religione, strutturato cioè secondo un perfetto stile secolare.

Per meglio comprendere l'urbanizzazione, Cox dice che bisogna distinguere l'era odierna dalle precedenti e in particolare dall'era tribale e dall'era cittadina (p. 6). Nella tribù l'uomo ha un posto che gli viene assegnato dai legami imposti dalla tradizione: «non è tanto lui che vive nella tribù quanto la tribù che vive in lui» (p. 11). Da essa egli mutuava i valori, le regole, la rete completa dei rapporti, tutti da rispettare nel loro valore intangibile e sacro. Secondo Cox l'uso della moneta e dell'alfabeto viene a rompere questo modo di vivere introducendo una forma di convivenza più personale e razionale, per mezzo della quale i limiti tribali sono superati e ci si avvia verso la formazione di una nuova consapevolezza dell'uomo che personalmente incomincia a esaminare non solo quanto avviene nell'ambito del suo piccolo mondo, ma anche quanto accade al di fuori di esso. Le monete, i libri e le pergamene offrono la possibilità di ridurre e annientare il valore delle forze magiche poste a fondamento della vita della tribù. Cox non è molto sicuro quando descrive l'era della città, perchè riconosce che essa è solo una fase di transizione verso la tecnopoli (p. 13), e tende a vedere nella fase intermedia del processo di urbanizzazione qualcosa da superare, come il periodo borghese nella concezione marxista. Tuttavia è chiaro che la città ha portato a un allargamento della visuale dell'uomo della tribù, come la tecnopoli porta al successivo allargamento di orizzonte, che conduce ad abbracciare il mondo intero. Ed è anche chiaro che le relazioni magiche (sacre) del periodo tribale vanno gradualmente riducendosi nei periodi successivi, e che la religione perde progressivamente il suo posto nella visione secolare.

Ne deriva però che l'uomo secolare è sempre meglio posto nella necessità di agire liberamente, di scegliere responsabilmente, di farsi la sua strada personalmente nel vastissimo campo aperto alla sua iniziativa, privo di contatti già formati, di valori già costituiti, di limiti già fissati. Evidentemente non è detto che sempre e necessariamente questo campo freddo e immenso porti a un pronto progresso dell'uomo che vi è posto: il progresso infatti esige sempre che la libertà si eserciti secondo le sue migliori possibilità. Al contrario sembra che aumentino le incertezze e i tentennamenti. Ma una cosa rimane certa, che l'esercizio della libertà dell'uomo secolare è qualitativamente superiore a quello dell'uomo della tribù o della città.

2. Cox esamina due qualità della città secolare: la mobilità e l'anonimato. La **mobilità** è una caratteristica della piena vita cristiana, secondo la quale ognuno di noi non ha quaggiù una dimora stabile. Di qui la possibilità di trovare in essa elementi suscettibili di promozione in senso strettamente cristiano. Il mondo urbano coi suoi continui spostamenti può divenire condizione di

espressioni più vive e più nuove di cristianesimo. Infatti nel mondo odierno viene offerta agli uomini la possibilità di sottrarsi agli dei locali, alle religioni chiuse, e quella conseguente di comprendere la divinità sempre meno come realtà spaziale, e sempre più come dominatrice della storia.

Anche l'**anonimato**, il fatto cioè che molti dei nostri rapporti siano di tipo semplicemente funzionale, può essere visto come condizione di progresso cristiano, in quanto **offre condizioni di possibilità per una attuazione di più profonde relazioni umane**, ossia più fondate sulla libera scelta e più dirette verso una vera amicizia.

La grande molteplicità dei rapporti funzionali (o, comunque, superficiali) imposti dalla vita nella tecnopoli dovrebbe poter prolungarsi in incontri personali più profondi, maturati in maggiore libertà sulla base di affinità riscontrate. Tali rapporti verrebbero a costituire quell'ambiente spirituale di intima comunione che mentre favorisce quella integrazione dell'individuo nella società, senza la quale gli uomini urbanizzati diventano dei dissociati (17), permette anche allo spirito associativo dell'uomo di esprimersi in un modo più autentico di quanto lo permettano i rapporti obbligati di un tipo di società non industrializzata.

3. Cox individua anche uno **stile dell'uomo secolare**, cioè un comportamento che rivela i suoi interessi caratteristici, la sua mentalità e i suoi valori, e lo esprime con i termini « pragmatico » e « profanità », intesi nella loro accezione etimologica.

Dire che l'uomo secolare è un **pragmatico** significa che per lui la vita non è un insondabile mistero, ma una serie di problemi da affrontare e risolvere gradualmente, secondo un ordine di urgenza e di concreta risolvibilità, facendo convergere verso tale compito il sapere delle diverse discipline.

Di conseguenza, anche il suo modo di intendere la verità è pragmatico, intensamente influenzato più dall'aspetto funzionale delle cose che da quello ontologico essenziale. Vale a dire che l'uomo secolare non è portato a interessarsi della natura delle cose per giungere a organizzarle in un quadro gerarchico dell'essere che serva a rendere intelligibile la realtà. Operatore più che contemplatore, il suo interesse si porta prevalentemente sull'aspetto dinamico delle cose, sul come esse funzionano. In tal senso il suo modo di intendere la verità si avvicina a quello biblico che indica come vero qualcosa su cui si può fare affidamento, qualcosa che si è dimostrato sicuro: Dio è vero nel senso che mantiene le sue promesse, come la sua parola è vera perchè è certamente efficace e attua quello che esprime. L'uomo secolare tende quindi a misurare la verità di una affermazione o di una dottrina sulla sua attuabilità ed efficacia.

Cox si rende però conto del rischio, inerente a tale pragmatismo, di

(17) V., su questo tema, le suggestive analisi di D. RIESEMAN nel suo *La jolla solitaria*, Bologna 1956.

degenerare in quella che egli chiama « una nuova ontologia »: l'*operativismo*. Questo si manifesterebbe sia quando, dopo aver isolato operativamente alcuni aspetti della realtà, si venisse a concludere che non ne esistono altri; sia quando, per aver assunto come norma fondamentale per l'azione i criteri di attuabilità e di efficienza, si volesse disconoscere l'esistenza di altri valori nella vita. Questo operativismo però non sarebbe frutto di genuino spirito pragmatico, ma deriverebbe al contrario dall'aver assolutizzato qualcosa che non è assoluto, dall'aver ceduto a una tentazione « religiosa ».

Oltre che pragmatico, lo stile dell'uomo secolare viene definito *profano*, volendosi con ciò indicare che il suo orizzonte è interamente terrestre e la sua preoccupazione è rivolta esclusivamente alla realtà mondana. « Egli concepisce il mondo non già in funzione di qualche altro mondo (profano = fuori del tempio, dove ci si mette a contatto con una realtà extramondana), ma per se stesso, e ritiene che ogni significato che si possa trovare in questo mondo debba avere origine in questo mondo stesso » (p. 61).

Un tale atteggiamento di spirito non potrebbe che condurre all'*irreligiosità* qualora la religione culturalmente presente offrisse un'idea distorta del vero Dio. Ora, secondo Cox, tale distorsione sarebbe di fatto avvenuta e la teologia cristiana tradizionale ne sarebbe responsabile. Sovrapponendo le intuizioni filosofiche del platonismo e dell'aristotelismo alla rivelazione biblica, essa avrebbe elaborato una *concezione di Dio che non lascia più spazio alla creatività umana*. Questo Dio essendo presentato come la trascendente origine di tutta la realtà e intelligibilità di ogni cosa, la mente umana — sempre secondo Cox —, lungi dall'essere sorgente attiva di significati, sarebbe solo il ricettacolo passivo di un'eterna struttura delle cose fissata una volta per sempre. L'uomo verrebbe posto così nella necessità di scegliere tra l'accettare il dio-tiranno della teologia cristiana e l'essere pienamente uomo.

Ma tale concezione di Dio è una fatale distorsione dell'immagine che di Dio ci presenta la Bibbia. Richiamandosi al racconto biblico della creazione, Cox fa notare che Jahveh plasma tutte le creature e le porta tutte all'uomo « *per vedere come le avrebbe chiamate* » e che « *in qualunque modo l'uomo chiamasse ogni creatura vivente, quello fu il suo nome* » (Gen. 2, 4-24). Dal momento che per gli ebrei dare il nome non significava semplicemente attaccare un'etichetta arbitraria ma conferire a qualcosa il suo senso e il suo significato, ne consegue che l'uomo, incaricato da Dio di dare il nome a tutte le cose, viene presentato come il *collaboratore di Dio* in quell'attività eminentemente divina che fa del caos preesistente una realtà sempre più ordinata e perfetta. Profano per scelta, l'uomo si scopre tale anche per vocazione divina.

Lo stile così definito dell'uomo moderno spiega perchè una teologia espressa in linguaggio metafisico non riesce a far presa su di lui. Tale linguaggio, infatti, era proprio di un'era che aveva una concezione unitaria del mondo e che, priva delle capacità operative portate dalla moderna tecnologia, era più incline a cercare una spiegazione coerente della realtà che a modificarla. La metafisica diventava quindi il sapere che dominava la cultura del tempo. Nella tecnopoli invece, la cui cultura è caratteristicamente pluralistica, ciò che riesce a portare unità e significato nella vita e nel pensiero umano è la *politica*, aristotelicamente intesa

come quel complesso di attività che tendono a fare della « polis » una sempre più umana convivenza.

Una teologia quindi che vuol parlare all'uomo secolare deve usare il linguaggio politico, cioè esaminare le questioni che la società deve affrontare, alla luce di quei decisivi eventi del passato, come l'Esodo e la Pasqua, nei quali il disegno di Dio è stato compreso dall'uomo nella fede. « La teologia oggi deve essere questa "riflessione nell'azione" per mezzo della quale la Chiesa scopre a che cosa è intento questo Dio-politico, e si muove per collaborare con lui » (pp. 255 s.). In altri termini, il « luogo » della ricerca e dell'incontro con Dio è il processo storico a cui partecipiamo. Dio è veramente inserito nella nostra storia, è il grande principio operante in essa per lo sviluppo della nostra libertà e del nostro impegno responsabile nel mondo.

Funzioni della Chiesa nella « città secolare ».

Di grande importanza nella concezione del Cox sono la natura e la funzione attribuite alla Chiesa nella città secolare. Supponendo che l'azione di Dio si compie attraverso gli eventi storici e i mutamenti sociali, egli conclude che la Chiesa deve continuamente corrispondere a questi mutamenti, ma che « *proprio questo è il guaio* ». Egli ritiene che le nostre ecclesiologie sono giunte a noi logore, « *infette dalla ideologia della preservazione e della permanenza; sono quasi interamente orientate verso il passato [...]. Ma non sarà più così. Una chiesa la cui vita è definita e modellata da ciò che Dio sta facendo ora nel mondo, non può essere imprigionata in determinazioni così antiche: deve lasciarsi frantumare e rimodellare continuamente dalla continua azione di Dio* » (p. 105).

La Chiesa, per essere quello che deve essere, ha per compito anzitutto di capire come Dio agisce per l'uomo nel rapido mutamento sociale. Infatti, se non arriva a vedere ciò, non è in grado di giudicare la propria linea di condotta, incline com'è a considerare come opera di Dio quanto è soltanto più rispondente alle proprie attuali strutture.

La Chiesa è la continuazione del ministero di Gesù. Ora il ministero di Gesù si è svolto secondo tre modalità: ha proclamato un messaggio (« kerygma »), ha guarito e riconciliato (« diakonia »), ha fatto vedere qualche anticipazione dei caratteri della nuova società (« koinonia »). La Chiesa, in quanto continuatrice dell'opera di Gesù, dovrebbe essere l'avanguardia del popolo di Dio, del suo regno, il quale irrompe in forme imprevedibili e nuove. Perciò anche la Chiesa deve assumere forme nuove (p. 127).

La Chiesa esercita la sua **funzione kerygmatica** annunziando la vittoria sui « principati » e sulle « potestà » e la loro sottomissione. Questo significa che l'uomo è invitato a trasformare l'intero universo in un luogo umano (p. 131), e a non incolpare le forze economiche e le pressioni psicologiche come causa di sventura. La lotta contro i poteri ora superabili non è stata vinta una volta per sempre, ma è sempre in corso, in modo che noi possiamo pensare sia a Gesù vincitore sia all'umanità che ancora non ha portato a termine questa sua vittoria. Il messaggio della Chiesa è un

invito per l'uomo ad assumere le sue responsabilità, pena il ricadere in schiavitù di potenze disumanizzanti.

La Chiesa esercita la sua **funzione diaconica** medicando, guarendo, ricostituendo l'unità dove c'è rottura, ricostituendo l'integrità di parti divise. Perciò deve conoscere le ferite della città che corrispondono alle ferite dell'anima dell'uomo secolare, di cui la principale è l'incapacità a far sentire la sua voce che ne esprima i legittimi bisogni attraverso l'intero sistema (p. 135).

La Chiesa esercita la sua **funzione significatrice (di koinonia)** quando offre qualche attuazione, sia pure parziale, di quella comunità secolare che è lo stesso Regno di Dio. Questa funzione non potrà essere svolta se la Chiesa stessa non assume tutte le caratteristiche della città secolare, se ancora conserva nel suo seno delle discriminazioni, razziali o di altro genere.

Cox riassume le tre funzioni precedenti in quella di **esorcizzazione** (p. 150), e passa a vedere la Chiesa come esorcista della città secolare. Discute con ampiezza tale attività esorcizzante nel campo del lavoro e del tempo libero, del sesso, della università, dandoci suggestivi esempi di penetrazione teologica in un mondo nuovo. Per l'uomo di oggi ne risulta un quadro unitario e semplice del senso del Vangelo e del compito del cristiano.

Vogliamo ricordare qualche sua osservazione sulla *funzione esorcizzante della chiesa relativamente al sesso*. In un interessante capitolo, il nono, egli esamina due fenomeni americani, cioè l'elezione di « Miss America » e la rivista « Playboy ». Egli vi ravvisa una espressione di « démoni non esorcizzati ».

L'elezione di « Miss America » — che sarebbe un residuo dei culti pre-cristiani delle dee della fertilità —, avente la funzione di fornire alle ragazze un ideale modello di femminilità tramite cui raggiungere una propria sicura identità personale, viene astutamente sfruttata per scopi di propaganda commerciale. La rivista « Playboy » e le sue imitazioni di minor successo non sarebbero affatto « riviste del sesso ». Esse sono fondamentalmente antisessuali, diluendo e dissipando l'autentica sessualità e riducendola ad un accessorio. Con il proclamato scopo di presentare un'immagine moderna del maschio, liberato dai vecchi tabù, esse forniscono una dottrina eretica dell'uomo in radicale disaccordo con la concezione biblica. Per l'uomo di « Playboy » gli altri — specialmente le donne — sono « per » lui: sono gli accessori del suo passatempo, i suoi giocattoli. Mentre, secondo la Bibbia, l'uomo diviene pienamente umano solo essendo per gli altri.

Il Vangelo in questo settore della vita umana porta la sua salvezza, in quanto ci libera dalla forza ineluttabile di questo potere, e ci pone in grado di poter esercitare anche in questo campo la nostra libertà. In tal modo Cox riesce a pronunciare un giudizio preciso e duro, senza appellarsi a un chiuso moralismo.

LA SECULARIZZAZIONE E IL PROBLEMA DI DIO

Secolarizzazione e critica della religione.

1. Non è una novità la critica della religione, ma rientra in un lungo processo storico di cui si possono fissare alcuni momenti culminanti in Socrate, nei primi apologisti cristiani, nell'Illuminismo, in Hegel e in Marx, fino alla attuale teologia protestante specialmente con F. Gogarten e D. Bonhöffer. Si deve però tener presente che **questa critica non è stata soltanto segno di miscredenza e di empietà, cioè originata da mancanza di fede, ma è stata anche originata proprio dalla fede.**

C'è stata e c'è una critica ispirata dalla constatazione di una religione inferiore alle esigenze dello spirito dell'uomo e dalla conseguente volontà di elevarla, come c'è stata e c'è una critica ispirata da una visione del tutto negativa della religione e dalla conseguente volontà di eliminarla.

Le due posizioni dipendono in ultima analisi da una maggiore o minore ampiezza di visione. Se si vede una forma univoca di religione, si conclude alla necessità di una sua definitiva distruzione. Se al contrario si vede, accanto alle forme religiose storiche per non pochi aspetti inautentiche, anche la possibilità di una religione anzitutto « spirituale », cioè fondata sulla libera chiamata da parte di Dio, sovrano assoluto al di sopra di ogni realtà e di ogni istituzione, e sulla libera risposta dell'uomo, ispirata dall'intelligente discernimento dei segni del divino volere, soprattutto dall'interpretazione del corso della storia della salvezza, si conclude al riconoscimento della sua validità e alla possibilità di purificare ed elevare le forme storiche della religiosità.

Ancora: se si vedono nelle tendenze religiose degli uomini soltanto delle possibili e molteplici deificazioni, cioè delle creazioni di idoli, non si vedrà più che cosa la religione possa ancora offrire agli ideali umani. Se invece vi si vedono come possibili una concezione di Dio sempre meglio in diretto rapporto con gli uomini, e una visione dell'uomo sempre più aperto verso il mondo e verso Dio, anzi aperto verso il mondo proprio perchè in atteggiamento di totale apertura e disponibilità verso Dio, allora si potrà vedere come un campo immenso si apra dinanzi alla religione.

2. Essendosi descritta la secolarizzazione come un processo in cui l'uomo si rende sempre più libero dai legami « religiosi e metafisici », si è per ciò stesso stabilita una opposizione tra religione e secolarizzazione: secolare si definisce come non-religioso (18); secolarizzazione è la liberazione, per maturazione, da « quella forma di nevrosi che è la religione » (19).

E' lecito tuttavia ritenere che **la natura di tale opposizione è assai complessa** e che si richiede un lavoro di chiarificazione allo scopo di ben precisare l'accezione in cui viene usato il termine religione in questo contesto.

(18) Cfr. H. Cox, *La città secolare*, cit., p. 3 e L. NEWBIGIN, *Honest Religion for Secular Man*, cit., p. 9.

(19) Cfr. H. Cox, *La città secolare*, cit., p. 154.

E' possibile distinguere — sulla base delle osservazioni che precedono — almeno due accezioni del termine « religione ». Si può pensare alla **religione come opposta alla fede**, in quanto costruzione puramente umana, o sovrastruttura e deformazione della fede stessa. Oppure si può pensare alla religione non come opposta alla fede, ma **come suo elemento integrante**, in quanto rapporto del credente con Dio in cui crede: rapporto determinato dalla libera volontà di Dio che gratuitamente si manifesta e non da realtà sacrali di invenzione umana. La fede appare allora come la forza che conserva la religiosità nella sua piena apertura verso il futuro, in perfetta disponibilità al volere divino manifestato attraverso un continuo discernimento spirituale dei « segni dei tempi », con un forte senso del mistero col quale essa comunica. Questa religione può essere chiamata « **religione dello spirito** », perchè da essa deriva ogni particolare determinazione di ciò che è secondo il divino volere, di ciò che dobbiamo fare in ossequio ad esso: determinazione che diventa allora in qualche modo realtà « sacra » perchè tende a unirci a Dio.

Secondo che si assume il termine religione ora nell'una ora nell'altra di queste due accezioni, si può dunque parlare, senza contraddizione, sia di secolarizzazione, o superamento del mondo religioso, come di un progresso nel senso stesso della religiosità, sia di aumento di religiosità come di un avanzamento nel senso della secolarizzazione. La secolarizzazione sarà allora sempre meglio un superamento di una forma di religione in virtù di un'altra forma più pura ed autentica; sarà pro e contro la religione: ma questo suo atteggiamento sarà solo apparentemente contraddittorio.

Di qui si comprende anche come la secolarizzazione ponga la questione della **nuova morale**. Infatti si può stabilire un parallelismo tra la religione inferiore e una morale statica e chiusa, come tra la religione superiore e una morale dinamica e aperta (20).

3. L'apporto di Newbigin alla discussione di questo elemento centrale del movimento di secolarizzazione ci sembra del tutto preciso e chiarificatore. Il Vescovo anglicano di Madras ammette apertamente che la religione è stata anche intesa come mezzo di evadere dal mondo (21); riconosce quindi interamente valide le istanze poste dalla secolarizzazione (22); ma vuole indicare la condizione che questa deve sempre verificare per mantenere la sua forza ed evitare una sua degenerazione.

(20) Cfr. J. A. T. ROBINSON, *Honest to God*, cit., cap. 6: « La nuova morale »; *Christian Morals Today* (La morale cristiana oggi), Westminster Press, 1964; H. COX, *La città secolare*, cit., parte III (« Escursioni nell'esorcismo urbano »), pp. 167-237. - Non siamo qui davanti a una novità, ma soltanto nella scia delle questioni suscitate dalle concezioni morali di Bergson e di Teilhard de Chardin.

(21) Cfr. L. NEWBIGIN, *Honest Religion for Secular Man*, cit., p. 146.

(22) Cfr. *ibid.*, pp. 11-30.

La secolarizzazione è la progressiva liberazione dell'uomo da una visione sacrale della realtà e, quindi, un processo di relativizzazione di ogni realtà. **Perchè questa relativizzazione non degeneri in relativismo morale anarchico o nichilismo che eluda gli impegni umani o in assottigliamento disumanizzante di qualche aspetto della realtà mondana, ci vuole qualcosa di più delle semplici forze messe a disposizione dalla solidarietà umana: ci vuole la fede in un Altro, in un Dio vivente che trascende tutta la realtà e di fronte al quale tutto sia di fatto relativo.** Ora il complesso atteggiamento umano di fronte a questa Realtà trascendente e assoluta, finalizzato a viverne la comunione e la presenza e a parteciparne l'energia liberatrice e umanizzatrice, è appunto quanto si può chiamare ancora religione.

Rimane fuori discussione che questa religione deve essere qualcosa di veramente « onesto », qualcosa che sia proprio dell'uomo adulto, del cristiano cresciuto (« come of age »); deve accettare le necessarie purificazioni in un continuo dialogo con l'uomo che matura, anzi deve suscitare questo stesso dialogo, perchè è in fondo essa stessa la causa di questa maturazione.

Secolarizzazione e critica della concezione di Dio.

La critica della realtà sacrale giunge a toccare anche la divinità, in quanto ogni forma di sacralità è in connessione con Dio, di cui vuole essere mediazione. Per una vera desacralizzazione delle cose e delle istituzioni si rende necessaria anche una revisione della concezione di Dio, affinchè questa non contribuisca in alcun modo a una immobilizzazione di quelle realtà, al conservatorismo storico.

La critica mossa alla concezione di Dio dalla secolarizzazione si pone a **diversi livelli**. Approssimativamente potremmo dire che tocca tanto il nome, come il concetto e come la realtà divina. Ma di fatto tale distinzione oscura l'intera questione. Infatti, se è in qualche modo possibile tener distinta la critica al nome da quella al concetto, non è più possibile, invece, distinguere adeguatamente la critica al concetto da quella portata alla realtà. Infatti la realtà di Dio, contro cui si appunta la critica dei teologi della secolarizzazione, appare identificarsi con la realtà di Dio in quanto è in rapporto con noi, capace di aprirci e di attirarci, e quindi in quanto è avvertita e concepita da noi. In altre parole: si tratta di una realtà « ad nos », non di una realtà « in se ». Rimane così aperto l'intero orizzonte del discorso sulla realtà divina in sè, e la possibilità di mantenere tutte le nostre affermazioni e convinzioni ontologiche in questo settore. Qui si può toccare con mano che cosa significhi che il linguaggio secolare non è « ontologico », ma « etico ».

Intendiamo qui esaminare Robinson, Van Buren e Hamilton con Altizer, i quali trattano appunto, secondo prospettive diverse, della concezione di Dio ossia della sua realtà in quanto in rapporto con noi.

1. La critica di Robinson. — a) Il cammino che Robinson descrive da « Honest to God » fino a « Exploration into God » è semplice. Noi uomini siamo divenuti adulti. Non abbiamo più una visione di Dio che riflette, come quella veterotestamentaria, una concezione del mondo a tre strati, nel sommo dei quali si trova la divinità: un Dio in alto, nei cieli, e perciò spazialmente lontano da noi, è proprio il Dio ignoto e trascurato del nostro tempo. Neppure siamo in grado di interessarci di un Dio concepito come « fuori del mondo » in senso metafisico, talmente assoluto nella sua trascendenza, nel suo essere « altro dal mondo » da essere assente al mondo: con un tale Dio l'uomo instaurerebbe solo un rapporto « religioso » che lo alienerebbe dal mondo. Abbiamo bisogno di **pensare Dio come colui che fonda precisamente il nostro rapporto col mondo e il nostro amore per gli uomini.** « Honest to God » terminava con la proposta di un compito: ricercare nel mondo degli uomini il fondamento di Dio, ricercare Dio quale realtà personale che rende possibile lo sviluppo della nostra vita. Nella sua ultima opera, Robinson spiega come si debba sviluppare questo programma. E' la **sostituzione, diremmo noi, di categorie cosmologiche con categorie umane (antropologiche)** allo scopo di pensare Dio non principalmente in rapporto con la natura ma con l'uomo.

Inoltre Robinson riprende la filosofia di M. Buber nel suo nucleo centrale, cioè nell'**analisi della relazione personale io-tu** (persona altra da me), e specialmente nella sua ultima formula io-Tu (Dio), in quanto è contrapposta alla relazione io-esso (cosa). Significativo è il titolo della sua tesi di filosofia: « Thou Who Art » (Tu che sei), scelto proprio in contrapposizione al titolo del libro di Mascall: « He Who Is » (Colui che è) (« Exploration into God », p. 19). Robinson afferma che il suo interesse rimane il medesimo, sia nella tesi come nelle opere posteriori. Infatti la nuova concezione di Dio espressa in termini più umani riesce a esprimere meglio il rapporto dell'uomo con l'universo e con ogni suo elemento, in quanto fa subito intravedere che il fondo (o fondamento) di tutto è una realtà eminentemente personale, che **nel cuore di ogni cosa il cristiano può trovare la presenza del Tu** (p. 23). I temi toccati sono quelli di Dio che penetra con la sua realtà tutto l'universo (Deus in omnibus), della realtà dell'universo che vive in Lui (Deus omnia), della non adeguazione tra Dio e il mondo, in quanto Dio lo trascende (Deus non tantum omnia), di una forma corretta di panteismo (« panentheism ») (pp. 83 s.). Quando Robinson parla di « fine del teismo » (« Honest to God », pp. 29-44) e di « oltre il Dio del teismo » (« Exploration into God », pp. 130-145), non vuole esprimere altro che la necessità di una nuova concezione di Dio adatta alla crescita dell'uomo. Egli non è un ateo se non nel senso in cui lo sono, secondo la formula di Giustino, tutti i cristiani.

b) E' difficile contestare globalmente le affermazioni di Robinson, perchè toccano un nostro **problema reale**: il senso generale

del suo pensiero tocca infatti la necessità di una concezione di Dio che ce lo rappresenti in termini personali e come realtà che non ci alieni dal mondo, ma ci integri in esso. Ma non si può non rilevare l'ampiezza dei mutamenti che esso comporta nella religiosità cristiana tradizionale, e la conseguente **difficoltà da parte di molti credenti** di accogliere la sua proposta. Quanti saranno capaci di accettare subito questa rivoluzione concettuale, senza esporre a qualche rischio la loro fede nel Dio veramente trascendente? Quanti la sentiranno come un sollievo e aiuto e non come peso? Non si avrà nel mondo dei credenti un pluralismo inutile, una sorta di pericoloso classismo: da una parte quelli che sanno assurgere a concezioni più elevate e dall'altra quanti rimangono ancorati alle più semplici concezioni tradizionali? E il linguaggio liturgico non perderà la sua unità?

Nessuna di queste obiezioni è decisiva, evidentemente, ma ciascuna riesce a portare per proprio conto la sua parola grave, che ci fa capire come ci troviamo di fronte a difficoltà non facilmente risolvibili.

2. La critica di Van Buren. — a) Qual è il significato del Vangelo per l'umanità divenuta adulta? Esso deve essere inteso secondo le esigenze degli uomini d'oggi. Ora Van Buren pensa che queste siano ben espresse dalle dottrine neopositiviste, in particolare da quelle relative al linguaggio e al suo significato. Ammette quindi che oggi si abbia l'esigenza di un principio di verifica del significato delle parole che usiamo, e che questa verifica sia di natura empirica. **Sottoponendo a questo principio di verifica il Vangelo, ne otteniamo il significato secolare.** Questo non è né metafisico, né religioso, ma storico ed etico (« The Secular Meaning of the Gospel », p. 197). E' costituito dalla prospettiva storica dei credenti che hanno sperimentato la forza « contagiosa » della manifestazione della libertà di Gesù (specialmente nella sua morte, resurrezione e ascensione), ossia dal fatto storico ed etico della prima diffusione della fede nella libertà di Gesù. Tutto questo per Van Buren è verificabile, e perciò tutto questo è il significato unico ed esclusivo del Vangelo per gli uomini di oggi. Non si parla di Dio, non si usa più nemmeno la parola « Dio », perchè essa stessa è morta (p. 103). Tutto il mondo ontologico della teologia è ridotto all'**avvenimento della vita di Gesù, vista nella dimensione della sua libertà e attraverso la fede dei credenti.** Ma anche con questi condizionamenti il messaggio cristiano — secondo Van Buren — ci perviene integro, o almeno non mutilato di elementi essenziali.

b) Noi riconosciamo che la libertà è un tema cristiano, e che nel Nuovo Testamento essa è l'essenziale della legge. Sappiamo anche che è opera di Dio e siamo disposti a seguire tutte quelle tendenze che vogliono collegare questa libertà, che chiameremo interiore, con la libertà dalla concupiscenza, dalla morte, dal dominio delle forze terrestri, da qualsiasi dispotismo esercitato da realtà oscure sul nostro spirito. Siamo pure in grado di ca-

pire che Gesù possa essere visto in profondità come la libertà più completa e persino che la fede nella libertà, in questo senso, possa essere fede in Gesù e fissi in modo singolarmente incisivo e profondo per l'attuale umanità il valore umano del messaggio evangelico.

Più difficilmente ci sentiamo assicurati che in questo modo abbiamo l'essenziale del cristianesimo. Se volessimo seguire Van Buren non potremmo più nemmeno parlare di Dio, di Trinità, ecc.; tutto questo non avrebbe senso ormai, sarebbe assolutamente lettera morta. Rimane la Pasqua, non come affermazione che Gesù è risorto (pp. 130 s.); ma come fede, come nuova concezione di vita e nuova condotta umana, come apparizione di Gesù ai testimoni, come nuova loro esperienza della trascendenza di Gesù intesa nel senso della sua sovrana possibilità di essere-per-gli-altri, e come loro partecipazione di questa sua libertà di essere-per-gli-altri (p. 132). Insistendo poi sull'evidenza che l'esperienza è sempre esperienza di qualcosa, Van Buren è anche in grado di affermare che la Pasqua non può essere ridotta a una realtà « solo soggettiva » (p. 132).

Tuttavia, siccome l'impresa di Van Buren è pastorale, nel senso che è dominata dalla preoccupazione unica di comunicare il messaggio cristiano agli uomini di oggi, ciò che **gli contestiamo** non è tanto di avere completamente sacrificato una teologia « ontologica », quanto piuttosto di **non garantire a sufficienza una reale comunicazione di questo messaggio.** Possono venire dei dubbi se un vero neo-positivista possa accettare un tale uso del principio di verificabilità, possa cioè ascoltare questo messaggio secolare del Vangelo, e soltanto questo; o se, al contrario, la riduzione operata dal Van Buren non sia che una brillante interpretazione, buona per chi già crede anche a un significato non secolare del Vangelo a cui il significato secolare rimanda come a sua spiegazione.

Rileviamo infine che il successo del tentativo pastorale di Van Buren, essendo strettamente legato alle fortune del neo-positivismo, verrà fatalmente scemando nella misura in cui il neo-positivismo, come metodo di analisi del linguaggio, verrà progressivamente superato nei suoi limiti attuali.

3. La critica di Hamilton e Altizer. — a) La teologia della secolarizzazione si sviluppa in alcuni suoi rappresentanti (Hamilton e Altizer) nella « **teologia della morte di Dio** ». Certo, l'interesse per un'analisi dell'ateismo può avere diverse radici e non necessariamente deve essere basato sull'analisi della secolarizzazione. Tuttavia alla luce della teologia della secolarizzazione la teologia della morte di Dio acquista una luce speciale, più penetrante. Infatti, presso i teologi della secolarizzazione, il **processo di crescita dell'uomo** verso una sempre maggiore libertà e autonomia non soltanto viene collegato con l'avvenimento cristiano della grazia liberatrice dalla legge, ma **viene anche esplicitamente messo in relazione con la morte di Dio.**

Va subito precisato che l'affermazione di questa « morte di Dio » non costituisce una affermazione « ontologica », non porta cioè sulla realtà in sè, quasi significasse che Dio ha subito così radicali trasformazioni da non essere più Dio, ossia da non esserci più. Viene intesa al contrario come una espressione che rappresenta il senso di distanza da Dio, di assenza di Dio, che l'umanità prova, secondo una corrente che da Jean Paul passa per Hegel e Nietzsche giungendo fino a noi.

Quale è il nesso tra secolarizzazione e morte di Dio? La secolarizzazione vuole mettere in evidenza la libertà e la responsabilità dell'uomo. Questa è stata compromessa dalla religione in quanto creatrice delle realtà sacrali, e in definitiva da Dio come ultimo fondamento della religione. Appare chiaramente che Dio di cui si sta parlando non è l'oggetto della teologia « ontologica », ma di quella teologia che studia la relazione tra Dio e noi, quale storicamente si è manifestata. In questo senso viene affermato che la religione, anzi la stessa realtà di Dio in quanto è in relazione con noi, è da purificare. Ora, per esprimere nel modo più forte questa necessità i teologi della morte di Dio affermano che non basta più dire che Dio si è nascosto, si è ritirato, ecc., ma che bisogna dire che Dio è morto. **Vivere la morte di Dio** allora significa che dobbiamo ritenere come definitivamente scomparsa la realtà divina, in quanto dobbiamo **superare una volta per sempre quella relazione con la divinità che ha portato gli uomini a fondare la religione e il sacro e a diminuire per conseguenza la loro responsabilità nel mondo.**

Vivere la morte di Dio, per Hamilton e Altizer vuol dire non voler più ammettere questa realtà, non voler più sottostare alla sua influenza, non voler proteggere con ripari la nostra libertà, non volerla ingannare con l'invenzione di scuse e di discolpe, non volerla alienare situandola in un mondo già occupato da realtà responsabili e dominatrici.

Può essere utile vedere più da vicino le loro affermazioni, partendo dalla loro visione dell'Incarnazione. Il Vangelo — dicono — insegna che **Dio si è fatto uomo definitivamente**, che **Dio è Gesù**, che **Gesù è morto**, e che per la nostra umanità continua a rimanere tale; che **noi perciò dobbiamo accogliere questo messaggio e vivere la morte di Dio.** Il dogma dell'Incarnazione è al centro: Dio si è fatto uomo; lo Spirito si è fatto carne; Dio — secondo la espressione di Altizer — ha cessato di esistere come preincarnata o primordiale realtà (« The Gospel of Christian Atheism », p. 102). Un linguaggio autentico, espressivo della morte di Dio, deve parlare della morte di Dio stesso, non di una sua eclisse e di un suo ritiro (p. 103). La morte di Dio non è un fatto avvenuto nel passato, un evento storico (p. 103), un fatto isolato avvenuto una volta per sempre (p. 104), ma il fatto che Dio è morto ora in Cristo. La presenza di Cristo va ricercata in un mondo che è totalmente estraneo al sacro (p. 103).

Sempre allo scopo di vedere meglio il rapporto tra la morte di Dio e la secolarizzazione, ricordiamo anche l'affermazione di questa teologia secondo la quale il cristiano radicale **ripudia la risurrezione di Gesù e la sua ascensione al cielo, e la sostituisce con la sua discesa agli inferi**: il Cristo crocefisso non deve salire, ma scendere sempre più profondamente nell'oscurità e nella carne (p. 120). Satana o Anticristo, in questa concezione, sarebbe appunto ogni manifestazione di Dio (o di Cristo deformato) dopo la morte di Cristo (p. 134). Eresia sarebbe l'identificazione della Chiesa col corpo di Cristo, in quanto sarebbe il riconoscimento di una realtà sacra distinta dal mondo e perciò distinta dall'umanità (p. 132). Il Cristianesimo religioso stabilisce questo organismo speciale, mentre il Cristianesimo radicale afferma che **la presenza di Cristo** (che viene anche chiamato Cristo vivente, « living Christ ») (p. 133) **deve essere ricercata completamente nell'attualità e pienezza della storia**. La fede, per non tradire se stessa, per non diventare muta e rigida, deve essere capace di parlare al mondo attuale, e precisamente della sua attualità. Ora, per i teologi radicali il Cristianesimo non può abbandonare la presenza dell'azione di Cristo nel mondo (p. 135). Di certo molte cose devono essere cambiate, come il posto dell'autorità, della Bibbia, della liturgia, dei simboli della fede, soprattutto lo stesso linguaggio che ci parla di Cristo, ma di un Cristo arcaico e vuoto; e questi cambiamenti comportano un vero e grande rischio (p. 137), che deve tuttavia essere affrontato (p. 136). In opposizione alla conclusione nietzschiana del Cristianesimo come « no » detto al mondo, il cristiano radicale afferma il suo completo « sì » al mondo, all'assenza in esso del sacro, alla sua oscurità, e in questo modo può divenire aperto a una nuova luce (p. 153).

In questo senso capiamo la radicalità dei termini in cui i teologi della morte di Dio pongono la *questione della resurrezione di Gesù*. Poiché tale evento, come oggi è formulato, si costituisce in realtà sacrale, intangibile, paralizzante, esso va anzitutto *rifiutato* e quindi *sottoposto a un radicale processo di riformulazione*, in modo che non sia più di ostacolo alla completa manifestazione delle esigenze dello spirito cristiano. Tale riformulazione, tuttavia, è per ora rimandata, in quanto si è persuasi che per procedere verso una ulteriore secolarizzazione diventa necessario assicurarsi spazio e libertà di movimento, e che questo spazio è assicurato per ora soltanto dalla « morte » di ogni realtà tendente ultimamente a limitarlo o a negarlo. Perciò per un migliore cristianesimo, per un approfondimento della vita cristiana nel mondo, dobbiamo fare a meno di una certa forma di religione, di sacro e di divino, anzi dobbiamo rimuoverla del tutto.

b) Ci sembra che vi sia una **coerenza** tra tutte queste affermazioni, e soprattutto che questa coerenza stia nell'esecuzione spregiudicata del progetto secolare. Ci sembra inoltre di dover affermare che le singole affermazioni devono essere intese secondo il significato che acquistano alla luce della loro connessione e specialmente dell'intenzione principale.

Tuttavia i mutamenti che questo tipo di riflessione introdu-

ce sono così profondi e numerosi da farci subito chiedere se tutto questo sia necessario e in quale misura lo sia. Inoltre l'asprezza delle affermazioni e la **volontà di portare fino in fondo un discorso paradossale, difficile da capire e sconcertante**, ci induce a chiedere se non ci sia un altro modo meno difficile, più sicuro, più adatto a diminuire i dubbi e ad aumentare le certezze.

Il Concilio Vaticano II ci presenta il **mistero pasquale al centro della nostra vita**. L'eco di questo insegnamento è stata vasta, come possiamo vedere per esempio nel notissimo Catechismo olandese, tutto impostato su questo mistero. Noi credenti capiamo che tutto ciò ha un senso e una assoluta necessità. Per i teologi della morte di Dio, invece, no: nessun senso, anzi la necessità del contrario. Che cosa vogliano dire si può anche capire, almeno fino a un certo punto. Che cosa vogliano sostituire alla speranza cristiana fondata sul trionfo di Cristo sulla morte non si vede bene. Sembrerebbe una speranza nell'umanità, sia pure nel senso di una cristiana solidarietà tra gli uomini. Ma come assicurare a questa solidarietà le condizioni di vita? Come pensare a un costante impegno umano senza speranza di immortalità? Come pensare la nostra immortalità senza un'altra e superiore infinità? Come non pensare questa grandezza come propria di Dio? Ci potrebbero dire che il loro problema è soltanto quello di impedire fin dalla radice ogni formazione di un mondo religioso alienante. A nostra volta dovremmo opporre che **la soluzione di un problema non deve pregiudicare quella degli altri**. Ci rimane da ricordare il « Cristo vivente » anche dopo la morte di Dio — di cui essi tuttavia continuano a parlare — in cui è possibile trovare lo spunto per una ripresa del tema della vita da un punto di vista più interiore e soggettivo. Ma le domande aperte ci sembrano molte, e la coerenza della teologia della morte di Dio non è del tutto in salvo.

In definitiva risulta chiaro che **la morte di Dio è la forma più radicale della secolarizzazione**, benché le due correnti non siano semplicemente da identificarsi. Parecchi rappresentanti della secolarizzazione, come Robinson, Cox, Van Buren, Newbigin, Dewart, non sostengono le tesi della teologia della morte di Dio. Tutti i teologi della morte di Dio sono anche teologi della secolarizzazione, ma non tutti i teologi della secolarizzazione sono anche teologi della morte di Dio (23). Risulta parimenti chiaro che « la morte di Dio » costituisce la **valida analisi di una forma dell'ateismo contemporaneo**.

(23) La differenza risulta bene in alcune pubblicazioni italiane. Abbiamo specialmente l'articolo di R. MARLÉ S. J., *Cristianesimo e secolarizzazione*, in *La Civiltà Cattolica*, vol. I, 1968, pp. 34-52, e il saggio del Gruppo di ricerche del Canisianum di Maastricht: *Il problema della secolarizzazione*, in *Dio è morto?* (Documenti nuovi, n. 1), Mondadori, Milano 1967, pp. 143-173.

CONCLUSIONE

1. Fra i vari temi proposti alla nostra riflessione da queste nuove correnti teologiche, di cui abbiamo cercato di mettere in luce gli elementi di ispirazione cristiana pur avanzando nei loro confronti riserve anche gravi, uno merita di essere messo in particolare risalto, come il più esplicitamente cristiano: l'**accentuazione dell'amore per gli uomini**. In forza delle sue tendenze più profonde — prevalenza dell'etico sull'ontologico — la secolarizzazione pone in primo piano il discorso sulla responsabilità umana rispetto al mondo degli uomini. Compito dell'uomo è quello di impegnarsi nel mondo per gli altri: scienza, tecnica e lavoro sono chiamati ad essere espressione e strumento di amore fraterno.

Per questi teologi **il cristiano è l'uomo-per-gli-altri, nell'imitazione di Cristo considerato come l'uomo in modo unico e sovrano per-gli-altri** (24). Non solo l'amore di Dio è accompagnato dall'amore del prossimo, ma quest'ultimo rende possibile l'amore di Dio, secondo l'insegnamento giovanneo (I Gv., 4,19 s.).

Ci sono delle differenze nel modo di comprendere l'amore. Per Robinson l'amore per gli uomini è opera divina e nell'amore noi scopriamo e avviciniamo non soltanto la persona umana, ma anche la divina realtà personale (25). L'amore per gli uomini è il luogo dove c'è Dio e lo possiamo dunque trovare. Anzi, dobbiamo dire che l'amore per gli uomini ci offre i mezzi per concepire Dio stesso, fornendoci gli elementi di una nuova strutturazione della nostra concezione a Lui relativa.

Van Buren dà alla libertà un ruolo primario, perchè la pone come sintesi di Cristo e come fondamentale esperienza cristiana (26). Ora questa libertà è intesa soprattutto come disponibilità per gli altri, come essere-per-gli-altri; ma tutto ciò non è che una formula espressiva di quella realtà che è l'amore per gli uomini. La libertà viene intesa come liberazione dalle condizioni vincolanti e limitanti la capacità di amare. Cristo libero per amare comunica questa sua libertà ai cristiani in modo « contagioso » (27). Il Vangelo è annuncio di amore e principio di amore.

2. Ci ha ispirati in questo studio non l'intento di un facile concordismo (le riserve che siamo andati facendo lo mostrano), ma la volontà di cogliere il senso principale di questo aspetto della vita cristiana di oggi, prevalente nel mondo protestante in parti-

(24) Cfr. J. A. T. ROBINSON, *Honest to God*, cit., cap. 4, pp. 64-83.

(25) Cfr. J. A. T. ROBINSON, *Exploration into God*, cit., prologo, pp. 13-28.

(26) Cfr. P. M. VAN BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel*, cit., pp. 126-134.

(27) Cfr. *ibid.*, pp. 133 s.

colare, per individuare le possibilità che esso offre di interpretare le nostre stesse difficoltà e aspirazioni e per indicare il compito che, volenti o nolenti, ci viene da esso proposto.

Forse la nostra preoccupazione di recuperare spazio per la religione (o almeno per una sua forma) ci ha portato a sottovalutare la forza « antireligiosa » della secolarizzazione.

Riteniamo però che la stessa esigenza del cristiano di non rimanere troppo chiuso entro particolari terminologie e di riuscire a individuare tutti gli elementi rilevanti in ordine a una soluzione del problema posto dalla secolarizzazione, ci ha richiamati a pensare una forma di religione che non solo sia ancora possibile, ma che si scopre ancora di più come necessaria proprio attraverso l'analisi delle condizioni di attuazione delle esigenze poste dalla secolarizzazione. Precisamente perchè la secolarizzazione tende a escludere la religione, e perchè noi della religione abbiamo bisogno, siamo venuti pensando ad essa con sempre maggior interesse, fino al punto di presentare una sua fondazione proprio dibattendo questo tema.

Siamo convinti che questa discussione deve venire portata avanti. Dobbiamo cercare insieme il modo di dire quanto il cristianesimo possieda oggi di vitalità. **Dobbiamo poter esprimere in modo sempre più adeguato che cosa significhi vivere in un mondo in cui l'ateismo è un fenomeno universale**, in cui però noi crediamo in modo assoluto alla divinità di Cristo e alla sua risurrezione. I pensieri che i teologi della secolarizzazione (e della morte di Dio) aiutano a formare in noi, ci preparano una nuova riscoperta di Cristo (e di Dio), tanto più universale e penetrante nell'intimo dell'umanità, quanto più profondi saranno stati i motivi che l'avranno preparata.

Pietro Cardoletti