

## Un nuovo mondo possibile

Elio Girlanda

Due fatti di ordine bellico, uno reale, l'altro immaginario, desunti dalla cronaca e dal dibattito culturale, introducono al primo orizzonte: la paura degli attentati terroristici e il film Guerra dei mondi (2005) di Steven Spielberg. Nella storia del cinema il successo della fantascienza è dovuto alla capacità di esprimere le tensioni culturali e sociali dell'epoca, di rispecchiare i sentimenti diffusi ma anche di determinare l'ideologia di un periodo. Il film si rapporta con l'economia della paura e del sospetto o, meglio, della "cronicità" del terrorismo che domina ormai nel mondo, in particolare negli Usa, più degli alieni o degli extraterrestri. Il regista, ispirandosi a un celebre romanzo inglese, riproduce psicosi, isterie, idealismi e smanie di interventismo del suo Paese come di tutto l'Occidente. Nel film si rintraccia anche una riscoperta della paternità come della famiglia, dell'istituzione e della Patria. Il percorso del protagonista dimostra, infatti, che si diventa padre quando ci si prende cura degli altri, si ragiona, si sopporta, si lotta e si rischia persino di morire. Quando si impara, insomma, a non vivere e a non morire invano. Assecondando la tradizione del cinema americano classico.

Spielberg ricrea l'elemento "restaurativo" delle priorità morali tracciando uno sviluppo narrativo con la riscoperta del sentimento e della relazione interpersonale nonché della difesa del più debole (figli). Ma quale idea di "nuovo" o quale progetto di futuro c'è in tale orizzonte? Pur collocandosi tra realtà e immaginazione, tra eventi politici e comunicazione mediatica, questo orizzonte riguarda solo quello più arcaico della paura o della fine di "un mondo" ovvero un'apocalisse tutta laicista, catastrofista quanto fittizia? Non c'è il rischio che la paura sia diretta proprio verso il "nuovo"? Ovvero che esista una tentazione di misoneismo, di chiusura, di arroccamento non evangelico e anticonciliare? Di rifiuto del nuovo, perlomeno di un suo addomesticamento che porta poi al fenomeno dei "teocon" e di una Chiesa troppo legata al potere politico?

### Il nuovo tra paura e rischio

Il terrorismo internazionale sta provocando un dibattito inedito. Nella sua novità apparentemente imprevedibile, perché legato a una crisi endogena all'Occidente, il fenomeno è frutto paradossale di una società interculturale che si dice integrata. A catena si producono altre riflessioni su multiculturalismo, tolleranza, coesistenza di religioni e fedi. Fino al cosiddetto scontro di civiltà. Anche qui sembra esserci il "nuovo" o il "già visto", nel senso di un "donchisciottismo cognitivo" secondo cui vediamo e riconosciamo solo ciò che già pensiamo, non pensando mai a ciò che vediamo effettivamente. Ecco un primo nodo educativo: come riconoscere o discernere il "nuovo che avanza".

L'immaginario sociale e quello artistico sono sempre più attratti da sfide e risposte al nuovo, che però restano ambigue. Esse discendono dalla condizione di un nuovo inteso in tutte le diverse accezioni, in quanto mutageno, cangiante quanto ambivalente. Per esempio, la caduta del Muro di Berlino ha aperto lo spazio geopolitico, dando inizio all'"età dei crolli", mentre l'attentato alle Twin Towers ha chiuso quello stesso spazio producendo una reazione claustrofobica, in uno schema simmetrico dei due eventi. Là, macerie ricercate e vendute; qua, macerie e rovine occultate e rimosse.

Scriva Belpoliti: «Il tono è dato da una strana mescolanza di apocalisse e utopia, di raffigurazione di un paesaggio costellato da rovine e macerie e un nuovo spazio sociale e individuale determinato invece dalla promessa di una nuova palingenesi. La coppia apocalisse-utopia sarebbe il segno sotto

cui s'iscrivono le opere artistiche, letterarie e cinematografiche del decennio: in un mondo di rovine, si aggirano i nuovi "uomini" forniti di strabilianti tecnologie che recano con sé qualche sorriso "barbaro"; come se, per sorgere, il "nuovo" avesse bisogno di abbattere l'antico", ma soprattutto la rovina fosse la necessaria condizione estetica del post "umano".

È difficile descrivere in modo netto queste realtà o idee ma anche paure o fantasie. Nota l'americana Sontag: «Viviamo sotto la minaccia continua di due prospettive egualmente spaventose, anche se apparentemente opposte: la banalità ininterrotta, senza fine o senza interruzioni di sorta - non esistono luoghi o spazi sottratti a essa - e un terrore inconcepibile, nel senso che non può essere pensato, che arriva impreveduto». Allora la tentazione può essere di ignorare gli eventi catastrofici, come osserva Primo Levi, in quanto mezzo più naturale e sicuro per non precipitare nell'abisso dell'angoscia, della confusione e della follia, quindi rimuoverli piuttosto che prenderne coscienza per poi elaborare. E rinasce, forte, una visione apocalittica in senso distruttivo. I

Il francese Serge Moscovici, uno dei padri dell'ecologismo, precisa sull'ecosistema: «Circondata da iceberg tecnocratici, la cui parte sommersa trabocca di segreti militari o economici, la Terra è diventata un Titanic cosmico, carico di energie malefiche, nucleari o biologiche. E nessuno può ritrovare in sé l'energia benefica del senso della natura, se questa passione non affiora di nuovo alla sua coscienza». A tutto ciò possono corrispondere "piccole apocalissi", psichiche e personalizzate per il singolo individuo, magari legate alla crisi economica, alla confusione dei valori, all'assenza della politica o alla sua corruttibilità costante. Paradossalmente il "nuovo" come parola, al centro di un dibattito da cui siamo sommersi con definizioni e nomi nuovi, su temi multiprismatici e multidisciplinari, sembra valere da solo come risposta rassicurativa o facile prefigurazione di altri paradigmi. Quali? Per esempio, la globalizzazione e il postumano. Infatti, la nostra epoca sta riportando in primo piano e radicalmente la questione dell'identità e del soggetto. L'arte o la scienza e la medicina (dall'ingegneria genetica alle biotecnologie, con promesse di felicità non illusoria), cosiddette postumane,

stanno rimettendo in gioco, rispetto al "crollo" di valori e regimi, proprio l'identità. Come quella del corpo, in quanto limite o confine biologico, quindi con uno scenario di cambiamento continuo o di identità cangiante rispetto a stasi e immobilismi del passato. Ecco il fascino, soprattutto presso i più giovani, per un'identità mutante, "liquida" (Bauman), nomade. In particolare, nell'arte dove il postumano, non solo fantascientifico, come "disidentificazione" (Belpoliti) diventa trasmigrazione verso altre forme o espressioni in cui il genere sessuale e la forma non definiscono più l'essere umano, la sua singolarità o appartenenza. Questo è un fatto, e insieme una forte provocazione culturale, antropologica e sociopolitica. Da qui una domanda educativa: occorre guardare al nuovo come vera trasformazione o semplice riadattamento? Ripensare e riprogettare vuol dire rimodulare da zero un metodo, un'attenzione, tutti completamente da rinnovare, o magari semplicemente ispirarsi a modelli forti già dati? Come per il grande interesse verso testimoni o maestri del passato (la pubblicità con Gandhi, Mandela o Einstein).

Anche perché, di fronte alla condizione postumana, dell'individuo metà umano e metà macchina (cyborg), può mutare la stessa condizione del Soggetto. Citato da Belpoliti, a proposito di estetica che si fa etica, il critico d'arte Jeffrey Deitch dichiara: «Muta l'idea stessa di Io. Si avverte la sensazione che ognuno possa facilmente costruire il nuovo cui anela, libero dalle coercizioni del proprio passato e del proprio Io». Reinventare se stessi diventa un fatto comune. I progressi tecnologici ci costringono a sviluppare un nuovo codice etico, altre strutture morali che indicheranno, scrive ancora Deitch, a ogni individuo come comportarsi di fronte alle scelte enormemente importanti che dovrà operare in termini di alienazione genetica e di ampliamento computerizzato (come l'orecchio o l'occhio bionico) delle facoltà cerebrali. «Dovremo prendere decisioni non solo riguardo a che cosa sembra bene; ma su cosa è bene e su cosa è male rispetto alla

ristrutturazione della mente e del corpo». Ecco emergere una cultura artistica, ma non solo, che ripropone sempre più i concetti dell'ibrido, della fine dell'antropocentrismo e dei dualismi (l'uomo come soggetto autoriferito e frutto di coppie di opposti), dell'uomo-macchina. Sono temi che si riflettono sulle pratiche giovanili del piercing, del tatuaggio, della trasformazione e manipolazione fisica, tutte idee di una diversità esperita.

## **Paradigma antropologico**

Roberto Marchesini traccia il profilo di un paradigma, dove l'uomo non é più considerato come essere compiuto, puro, perfetto, lasciando il posto a un'immagine "plurale", frutto ibrido dell'evoluzione, mescolato con gli animali e i suoi strumenti, primo fra tutti la macchina. L'alterità animale, la "teriosfera", e l'alterità tecnologica, la "tecnosfera", diventano la «nuova carne dell'uomo in grado di modificare profondamente la performità della nostra specie». Non si dimentichi che la nostra epoca di globalizzazione é caratterizzata dalla velocità (iperrapidità) degli scambi (merci, persone, informazioni), in un mondo di passaggi e circolazione dove i nuovi luoghi o nonluoghi (spazi del troppo pieno, spazi dell'eccesso e del "vuoto", spesso notturni) non hanno più lo scopo di creare identità, produrre spazi per la vita stanziale, bensì consumo rapido (fine del *genius loci*, dice Mare Augé). Non ci sono più "rovine" (contro la fine della storia in un problematico rapporto con il passato) ma macerie, appunto, di cui liberarci. Questo fa sì che oggi, suggerisce Belpoliti, non si vada più dal passato al futuro transitando per il presente, bensì ci si muova "di incidente in incidente": viviamo nel racconto del disastro (i tg): dall'accelerazione della storia all'accelerazione della realtà stessa. Una sorta di apocalisse laica come lettura del presente. Allo stesso tempo, però, i cambiamenti possono essere visti come potenzialità.

Il nodo della globalizzazione con le sue ricadute filosofiche e pedagogiche, tra pensiero unico e domanda di governance, é centrale. Ma due fattori di criticità ci interrogano: il primato dell'economia e la crisi della politica rappresentativa, con l'attenzione rivolta al mercato e non più alla cittadinanza, rischiano di chiudere il tutto in un circolo vizioso tra paura e disagio sociale. Per uscirne, il sociologo tedesco Ulrich Beck abbandona la parola globalizzazione a favore di "cosmopolitismo" (mondializzazione) perché descrive in modo più efficace il contesto di reale interdipendenza in cui viviamo con le sue opportunità (consumi e stili di vita) e i suoi rischi (terrorismo). Il cosmopolitismo ci spinge a considerare gli altri positivamente, aggiunge Beck, senza tuttavia annullare le differenze. La Londra sotto minaccia continua di attentati, dopo i fatti di luglio, si sforza di integrare ma non pretende di assimilare. Accetta i conflitti e cerca di risolverli. Ed é così forte da accogliere i suoi stessi nemici. Dichiara il filosofo John Gray, consulente di Blair: «Il terrorismo non viene da fuori. Fa parte della società in cui viviamo». La paura anche quotidiana, privata (l'angoscia de La guerra dei mondi con un pover'uomo in fuga con i figli), tra insicurezza e fondamentalismi (patriottismi e paranoie), produce terrorismo o guerra "umanitaria". La crisi della democrazia produce una "civiltà degli scontri" più che uno "scontro di civiltà" (Appadurai). Ma il multiculturalismo e l'intercultura possono andare oltre l'accoglienza e l'integrazione, laddove, cioè, la diversità diventa una risorsa?

Un altro dato di cui prendere coscienza é la società post-industriale e metropolitana, segnata dall'economia della conoscenza e da un forte bisogno di produzioni innovative (culturali e creative). Oltre al fatto che il 50% della popolazione oggi, ma il 75% tra qualche anno, vive in città ovvero il progressivo invecchiamento della popolazione (un europeo su 3 ha ormai più di 60 anni), insieme all'incertezza del lavoro e la fine del corporativismo moderno, legato alla sicurezza sociale, verso il "workfare" che va dai nuovi poveri alle forme di precariato. Tutto ciò ha conseguenze sociali, globali e insieme individuali, psicologiche, microstoriche, relative, per esempio, all'esperienza centrale o nodale del "tempo", soprattutto nei più giovani. Ecco lo scenario della nuova temporalità, del tempo labirintico, "fuori di sesto", come dell'identità liquida in una società disaggregante.

Nonché un rinnovato elogio del presente, dell'istante fuori dal tempo, che può essere anche prodotto dalla fede come da una posizione laica. Come indica Sozzi, stiamo passando dal Discorso della Montagna a S. Agostino, dal tempo come volontà di cambiare, di un pensare al dopo, all'estasi dell'attimo per dare più spessore e valore al nostro tempo quotidiano. Il presente è sempre più vissuto in termini estetici, contro ogni tipo di rapporto con le generazioni passate. Ma siamo davvero alla fine del conflitto tradizionale fra le generazioni? O sarà necessario un nuovo patto?

E se paura, fuga dalla responsabilità e solitudine diventano le coordinate a livello personale e intergenerazionale fino all'indifferenza o alla paranoia, se si riscontra anche una sclerosi delle agenzie educative (Stato, partito, famiglia, scuola, parrocchia), in crisi di identità territoriale e di autorevolezza valoriale, per la trasformazione radicale dei nonluoghi educativi verso fortezze in rovina, come nel romanzo di Scurati sulla scuola, *Il sopravvissuto*, se c'è una crisi della politica partecipativa, come convivere con la conflittualità permanente? Sapendo peraltro che negli adulti c'è la percezione di un futuro stereotipato? Come lavorare con una nozione di "nontempo" che si descrive non più in quanto progressione razionale e commensurabile ma come tempo ricorsivo, soggetto a forme rituali di predizione? Ovvero come recuperare in qualche modo la percezione del tempo che si aveva nelle culture orali, in cui il ritorno del tempo dava al futuro la riattualizzazione del passato, piuttosto che di presente ossessivo e sottoposto a una coazione a ripetere?

## **Nuovi immaginari**

L'immaginario collettivo e quello individuale sono ormai completamente e irrimediabilmente "gestiti" da una mediatizzazione del mondo come della vita e da un nuovo fenomeno pervasivo: il "giovanimento" (Agostinelli). È una risposta, questa, creata principalmente dal mercato poiché è la società dei consumi che rilancia la categoria di giovane come qualità dell'essere piuttosto che come condizione anagrafica. Il giovanimento mette in atto una sorta di "addomesticamento del cambiamento", cioè qualsiasi pratica culturale contemporanea, per quanto transitoria e marginale, non può sfuggire a un'istantanea assimilazione e a un riciclaggio da parte dei media dominanti: mercificazione, spettacolarizzazione della merce, normalizzazione ricorsiva del desiderio nei programmi televisivi come i reality, consumismo dei sentimenti e non solo nei più giovani. Persino certe situazioni di contestazione tendono all'autoconservazione della propria qualità di vita - spesso a scapito di altre - cioè all'allungamento della propria età, alla permanenza più a lungo possibile nella gioventù. È proprio questa la contraddizione del giovanimento: anche i processi critici non sfuggono al proprio contesto, non sfuggono al mercato. Il giovanimento è quindi una condizione diffusa di ansia da prestazione e desiderio d'altrove.

Si arriva, così, a una spettacolarizzazione del limite come del suo superamento (paura, violenza, dolore, decadimento fisico, vecchiaia, morte) piuttosto che a una sua accettazione ed elaborazione, alla ricerca ossessiva di nuovi orizzonti di "felicità" possibile, "qui e ora" e dell'eterna giovinezza. Se da una parte, si compie il "delitto perfetto" dell'immagine sulla realtà e dell'illusione (simulacro) sulla vita, dall'altra, le nuove tecnologie di Rete stanno cambiando radicalmente la stessa società: verso un economicismo e un consumismo totalizzanti (dei beni come dei valori) che promettono "benessere, longevità e felicità" tra presunzione d'immortalità e nuovo welfare. I giovani guardano alle nuove tecnologie, sempre più personalizzate e maneggevoli, per soddisfare passioni e desideri come "un paradigma della libertà di avere e di conoscere" (Sondaggio SWG-Nòva24, "Il Sole 24 Ore, 8 dicembre 2005).

«Il ruolo della fantasia», scrive la Sontag, «servita in razioni abbondanti dalle arti popolari, permette ai più di tener testa ai due spettri prima citati: sollevarci dall'insopportabile monotonia e distrarci dalle paure - attuali o future - con una fuga nell'esotismo di situazioni pericolose risolte lietamente all'ultimo minuto. Un'altra cosa che può fare è normalizzare ciò che è psicologicamente

insopportabile, assuefandoci così ad esso. Nel primo caso la fantasia abbellisce il mondo, nel secondo lo neutralizza». Ecco i film di fantascienza, il cui contenuto non è la scienza in sé e per sé, ma il disastro e la sua estetica: il disastro ha un grande vantaggio: libera l'individuo da obblighi normali e ci porta ad essere soltanto spettatori: "guardiamo". Il tutto come emblema di una "reazione inadeguata" di fronte al terrore.

Quale funzione può assumere allora la fantasia, l'immaginario degli individui e dei gruppi o delle comunità, anche nella pratica educativa, per promuovere una nuova comprensione degli eventi e delle relazioni? L'ambivalenza dell'immaginario vede la riaffermazione della fantasia da un lato, come aiuto, sostegno, metodo, rispetto al mondo mediatico (virtuale nel senso di irreal) e, dall'altro, come una forma di congiura contro l'esperienza reale, soprattutto negli ambiti educativi. Simone Weil parla del nemico principale costituito appunto dall'immaginario, dove non c'è contraddizione, ovvero l'irrealtà, il sogno, la fantasticheria. Perché soltanto il legame con la realtà, con le sue contraddizioni costitutive, con il suo misto di necessità e libertà, permette una vera pienezza di affetti e guarisce dalla tristezza: «La perdita del contatto con la realtà è il male, è la tristezza». Ma l'immaginario è una risposta identitaria (Appadurai). E se la fantasia può neutralizzare il mondo, può anche abbellirlo. E poi: davvero l'immaginario si oppone alla razionalità? O si può lavorare per educarsi a visioni più intuitive e meno strutturate, dopo il cosiddetto pensiero critico? È possibile una nuova concezione dell'Io come capacità di ciascuno (giovane e adulto) di reinventarsi cui e per gli altri? Da una parte, le nuove tecnologie e la Rete, tra paure e curiosità, promettono una "nuova felicità" relazionale e "reale"; dall'altra, nei più giovani dominano modelli "irreali" dell'immaginario mediatico (la tv, centro del nuovo immaginario, del Grande Altro (come nella trilogia filmica di Matrix) e, allo stesso tempo, contro lo shock della realtà, il brusco ritorno alla realtà degli attentati terroristici. Così, si potrà ovviare alla perdita della valenza educativa del vero immaginario nella trasmissione dei saperi e delle esperienze nel rapporto intergenerazionale, evitando un trionfo del ludico) contro l'etico e il condiviso.

Si pensi all'inizio ritardato e drammatico dell'età adulta fino all'eterno adolescente in film come *Elephant*. L'ultimo bacio, Taroy, al dato che «l'adolescenza è un prodotto del marketing», come si dice nel film americano *Quasi famosi*, e lo spostamento in avanti dell'età anziana con taluni che tessono un elogio dell'immaturità. Per questo forse bisognerà ridefinire anche la condizione dei giovani e degli adulti, ricomponendo, per esempio, la dimensione culturale della memoria, in una fase in cui i cambiamenti tecnologici modificano tanto rapidamente la società che il trasferimento di informazioni tra anziani e giovani è quasi inutile per l'intrinseca obsolescenza dei saperi tradizionali o di poco precedenti. Tutto ciò ha valenze culturali contraddittorie e condiziona le modalità produttive della società industriale avanzata nel senso della flessibilità e della precarietà, appunto. Scrive Christopher Lasch: «La nostra società, purtroppo, valuta saggezza e conoscenza in termini puramente strumentali, attribuendo all'evoluzione tecnologica un ruolo costantemente anticipatorio rispetto alla tradizione conoscitiva, che risulta di conseguenza non-trasferibile». Nuovi sogni e speranze

Il nuovo investe soprattutto i territori etici e simbolici perché i codici di riferimento morale non sono più univoci. Sul piano religioso, la globalizzazione induce a pensarsi piuttosto come a "una religione fra le religioni" e "una chiesa fra chiese", come precisa Melloni. Sempre più ci si muove per la ricerca di un'etica condivisa, al di là degli eccessi del moralismo e del relativismo. Si pensi alla riflessione bioetica dinanzi alle frontiere estreme (eutanasia, clonazione, ricerca medica). Se da una parte registriamo la fine dei fondamentalismi simbolici e delle Grandi Narrazioni, dall'altra nasce un "pluriverso" etico che pone seriamente la questione della verità. Ecco formarsi il nodo o la novità di una laicità da ridefinire. Dalla fine del dogmatismo alla centralità dell'umano, forse bisogna recuperare una "comunione plurale" nella Chiesa tra sinodarietà e sussidiarietà, come annuncia Enzo Bianchi che parla di un cristianesimo finora inedito, "nuovo", con una tentazione

corrente definibile come "post-cristiano", perché non ha più come fondamento e ispirazione la parola di Dio contenuta nelle Scritture.

È un cristianesimo che non vuole più essere giudicato solo essere o meno "evangelico", un cristianesimo che preferisce essere declinato come "religione civile", capace di fornire un'anima alla società, una coesione a identità politiche, diventando così quella morale comune che oggi sembra deducibile solo a partire dalle religioni (verso un uso religioso della politica e un uso politico della religione). D'altronde, se la religione appare ormai come l'unico legame della tradizione nazionale, perché non usarla, si sostiene? Ciò che conta ed è determinante non è più la sequela, l'adesione a Cristo, bensì il riconoscimento della civiltà cristiana, il saperne leggere e difendere l'eredità storica e culturale, l'esaltazione e la posta in rilievo dei suoi simboli. Si potrebbe quasi dire che, come il terrorismo ormai è un nemico interno, endogeno all'Occidente, così oggi viviamo un tempo triste perché il cristianesimo appare minacciato nel suo specifico, e minacciato non da chi lo avversa o addirittura lo perseguita bensì, come sovente accade nella storia, ma dai credenti stessi.

Si guarda sempre di più alla capacità di assumere il cristianesimo come identità culturale, un'istanza religiosa nel pluralismo delle fedi, una possibilità di coesione in un mondo frammentario e diviso. In quest'ottica ci sono nuovi alleati, intellettuali o politici, "vicini alla chiesa", che paiono divenuti quasi gli unici partner del dialogo che i cattolici dovrebbero tessere con i non credenti, più affidabili di quegli autentici cristiani che, con faticosa e fedele perseveranza, cercano di tradurre il Vangelo nella loro vita quotidiana e nella compagnia degli uomini. Sono i "nuovi alleati" capaci di convergere con visioni cattoliche in materia di etica, i provvidenziali difensori dei valori e delle tradizioni cristiane.

Ma sono loro i "nuovi" laici? È questo il nuovo dialogo tra Chiesa e mondo ovvero la logica della lobby, del gruppo di pressione, che rischia di offuscare la forza profetica e la trasparenza della Chiesa nell'essere serva del Signore? È forse questa, scrive ancora Bianchi, la via del dialogo che la Chiesa ha scelto come irreversibile dopo il Concilio Vaticano II? «No. Su questa strada il dialogo con i laici, i non cristiani, diventa una debole possibilità e, di fatto, si costruiscono nuovi muri e si rischia il ritorno a una situazione già conosciuta e che credevamo alle spalle per sempre: quella della contrapposizione tra clericali e anticlericali, tra una parte dei credenti tentati dall'arroganza e quei non credenti che si nutrono di logiche laiciste. Si verificherebbe uno scontro non tra ma all'interno delle grandi religioni.

Il Card. Ratzinger ha scritto che qualora si tentasse "una teologizzazione della politica, allora ci sarebbe una ideologizzazione della fede e la politica non si desume dalla fede ma dalla ragione. In questo senso lo Stato dev'essere uno Stato laico, profano nel senso positivo". Lo Stato deve essere laico e deve sapere che la società civile, invece, laica non è (difesa quindi della libertà di coscienza; coesistenza pacifica tra tutte le componenti; laicità di confronto, diceva Paul Ricoeur, che lo Stato può promuovere in un ruolo attivo), in un nuovo dialogo tra credenti e laici». Questi, si chiede infine Bianchi, sono disponibili ad accettare che le esperienze religiose forniscano liberamente un contributo specifico alla società e alla democrazia? E i cattolici sono in grado di assumere questa laicità, di non temerla ma anzi di saperla difendere? Ecco il rischio della religione fai-da-te (il New Age), addirittura un cristianesimo fai-da-te, spesso consacrato da autorità e istituzioni o di Stato, o anche una laicità fai-da-te. Si cerca, cioè, a tutti i costi una "nuova" struttura morale, magari d'intesa con i "nuovi" laici, non solo per decidere riguardo a che cosa sembra bene, ma su cosa è bene e su cosa è male rispetto alle trasformazioni di mente e corpo.

Ma quale cristianesimo s'intende? Il dialogo tra le religioni, per esempio, iniziato dal Concilio, è stato scritto recentemente da qualcuno, sarebbe all'origine dell'indebolimento dell'identità occidentale, dei nostri problemi. Invece Giuseppe Alberigo sostiene che senza il Concilio

l'Occidente sarebbe più vulnerabile di fronte alla nuova situazione, in quanto esso è stato un momento di ringiovanimento della Chiesa e non solo (il titolo voluto per il suo libro sulla breve storia del Concilio era: "Per la giovinezza del Cristianesimo").

Ancora torna l'idea di novità (nuova teologia della pace e del dialogo tra le grandi religioni come relatività, identità non come appropriazione ma come apertura), in quanto solo identità forti non hanno bisogno di erigere muri e possono avere relazioni forti con l'altro. Ma è possibile tornare al Concilio e ripensarlo come un ritorno alle origini dell'Occidente per un orizzonte più ampio? È possibile ritrovare nel primo comandamento dell'amore e nella professione di fede in Gesù il punto comune con gli altri? E la comunità, oggi, è tenuta in vita più dal conflitto o da principi condivisi? Come riformulare nuovi modi del dialogo interreligioso? Quale educazione per quale fede? Il discernimento del nuovo pone dunque, soprattutto all'educazione in quanto "governo del nuovo", una serie di domande diverse per una ricerca continua di risposte più autentiche.