

SELECTA

STUDI FILOSOFICO-TEOLOGICI

8

Direttore

Sergio GABURRO
Facoltà Teologica del Triveneto

Comitato scientifico

Stefano BIANCU
Università di Ginevra, Svizzera

Francesco BRANCATO
Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia

Paolo GAMBERINI
Università di San Francisco, USA

Eduardo GONZÁLEZ OROPEZA
Università del Noreste, Messico

Giuseppe MAZZA
Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma

Lubomir ZAK
Pontificia Università Lateranense, Roma

SELECTA

STUDI FILOSOFICO-TEOLOGICI



L'essenza veritativa della religione non risiede nella parola, ma nel rapporto negativo della parola con la Verità. Penetrare nella finitezza della propria parola significa attraversarla, non sopprimerla. Nessun misticheggiante silenzio. Il Silenzio — così come la Verità — può esperirsi soltanto nella parola. Nella parola che incenerisce se stessa.

Vincenzo VITIELLO

Eredi di un estenuante onere profetico, filosofia e teologia si interrogano sull'urgenza del dire ciò che è oltre ogni parola. Un compito arduo, se è vero che per onorarlo è spesso necessario violare il dettato atrofico di tradizioni ormai incapaci di raggiungere l'Altro se non per incatenarlo, ricondurlo a sé e negarlo.

Questa collana raccoglie studi scelti, testimoni creativi dell'attraversamento necessario di una parola che tutto pretenderebbe vedere e informare. Incenerire per rinascere, come nel mito della fenice: è la proposta di un pensiero vivo, *capax Dei et hominis*.

Vai al contenuto multimediale



Questa pubblicazione fa parte del progetto scientifico *Christian and contemporary society* (IGA_CMTF_2019_005), finanziato dalla Università Palacký a Olomouc (*Palacký University Olomouc*).

Josef Mikulášek

Chiesa come “comunità di pratica”

Ecclesiologia cattolica in dialogo con Etienne Wenger

Presentazione di
Stella Morra





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXIX
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.gioacchinoonoratieditore.it
info@gioacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-2675-2

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: luglio 2019

Indice

- 9 *Presentazione*
Stella Morra
- 13 *Introduzione*
- 19 *Capitolo I*
Abitare la propria identità
- 1.1. L'uomo moderno in ricerca di una "sicurezza ontologica", 19 –
1.2. Per una "casa base" nel mondo divenuto un sistema complesso, 23 –
1.3. *Habitus* come un'identità personale responsabile, 28 – 1.4. Far spa-
zio alla capacità di negoziazione di significato, 35 – 1.5. Cinque chiavi
ermeneutiche, 40.
- 43 *Capitolo II*
"Tessitura" ecclesiale
- 2.1. Una nuova comprensione del sacerdozio comune dei fedeli, 45 –
2.2. Quale forma del ministero ordinato?, 50 – 2.2.1. *Dal sacerdos...*, 51 –
2.2.2. ... *al leader della comunità ecclesiale*, 54 – 2.3. E dell'episcopato?, 59 –
2.4. La complessità della Chiesa cattolica, 65.
- 73 *Capitolo III*
La Tradizione come una fedeltà creativa
- 3.1. La mediazione della realtà sociale, 73 – 3.2. La sacramentalità della
Chiesa come mediazione dell'incontro con Gesù Cristo, 75 – 3.3. La
Chiesa come un apprendimento progressivo, 78 – 3.4. La priorità della
res rispetto alla sua formulazione, 80.
- 85 *Capitolo IV*
Legittimare una "negoziiazione di significato" della pratica cristiana
- 4.1. Dalla pratica cristiana alla sua significatività, 85 – 4.2. Una "non

marginalità” del praticante cristiano, 87 – 4.3. Dal consumatore al produttore, 88.

93 **Capitolo V**
Ecologia sociale dell'identità

5.1. Vivere da cristiano uno stile, 93 – 5.2. La “casa base” cristiana, 96 – 5.3. *Habitus* cristiano. Una distinzione sociale, 100 – 5.4. Padroni di un capitale simbolico, 102.

105 **Capitolo VI**
Lavoro sulle periferie

6.1. Trasformare confini in periferie, 106 – 6.2. Per una nuova comprensione della cattolicità della Chiesa, 110 – 6.3. Missione ecclesiale. Lo spazio di un perenne apprendimento, 114.

119 *Conclusioni*

123 *Bibliografia*

Presentazione

STELLA MORRA

La domanda che mette in moto una ricerca è sempre una domanda enorme e indeterminata, che urge senza riuscire, all'inizio, a trovare una forma e una strada. La domanda di partenza dell'Autore di questo testo era davvero una domanda di questo tipo, epocale e urgente: per avvicinarsi all'uomo e per offrirgli la sua salvezza, Dio ha bisogno di un'istituzione sociale? Quale giustificazione può essere portata all'esistenza e allo sviluppo storico della Chiesa? È immaginabile difendere ed affermare l'esistenza della Chiesa come necessaria per la salvezza del mondo intero anche dopo che — lungo i due ultimi secoli di storia —, da una parte, l'uomo ha fatto un grande passo nella propria emancipazione come soggetto maturo autonomo e, dall'altra parte, la storia degli ultimi decenni ha messo a nudo la tentazione di alienazione che si cela in ogni istituzione?

In un tempo come questo in cui molto si discute di riforma della Chiesa, e in cui tensioni interne, difficoltà ed errori (e anche colpe) si fanno evidenti non solo per gli studiosi, ma anche (e forse soprattutto) per uomini e donne di questo tempo la domanda è ancora più forte e radicale.

Servono la pazienza dello studio e del pensiero, l'umiltà di confrontarsi con voci altre e che vengono da altrove, la ricerca di passi apparentemente parziali, ma decisivi, per poter procedere davvero di fronte a domande così. Il rischio è altrimenti quello della semplificazione banale, della ideologizzazione o della colpevolizzazione moralista.

Invece servono pazienza di studio e pensiero: chiarire i termini, capire in profondità almeno alcune delle radici del problema, capire i processi; umiltà di confrontarsi con voci altre e che vengono da altrove: chi ci ha preceduto, a anche altre discipline e scienze, altri metodi e altri percorsi; ricerca di passi anche parziali: indicare alcune linee

di sviluppo possibile, senza pretendere che siano la soluzione, ma sperando di contribuire a costruire una strada che non può che essere collettiva e dialogata tra teorie (parole e pensieri) e pratiche di vita credente.

Questo libro procede così, con pazienza, umiltà e ricerca e chiede al lettore altrettanto. Per questo offre davvero molto, a chi sa apprezzare e dividerne il metodo leggendolo: offre intuizioni utili e ricche, un incontro denso e stimolante con il sociologo Etienne Wenger, il passaggio per molti frammenti teologici, una visione di strada da percorrere.

Papa Francesco, nella Costituzione Apostolica *Veritatis Gaudium* (sulla riforma degli studi ecclesiastici), al numero 3 dice:

L'esigenza prioritaria oggi all'ordine del giorno, infatti, è che tutto il Popolo di Dio si prepari ad intraprendere "con spirito" una nuova tappa dell'evangelizzazione. Ciò richiede «un deciso processo di discernimento, purificazione e riforma». E in tale processo è chiamato a giocare un ruolo strategico un adeguato rinnovamento del sistema degli studi ecclesiastici. Essi, infatti, non sono solo chiamati a offrire luoghi e percorsi di formazione qualificata dei presbiteri, delle persone di vita consacrata e dei laici impegnati, ma costituiscono una sorta di provvidenziale laboratorio culturale in cui la Chiesa fa esercizio dell'interpretazione performativa della realtà che scaturisce dall'evento di Gesù Cristo e che si nutre dei doni della Sapienza e della Scienza di cui lo Spirito Santo arricchisce in varie forme tutto il Popolo di Dio: dal *sensus fidei fidelium* al magistero dei Pastori, dal carisma dei profeti a quello dei dottori e dei teologi.

Una sorta di provvidenziale laboratorio culturale in cui la Chiesa fa esercizio dell'interpretazione performativa della realtà: quale migliore definizione del servizio che la teologia e i teologi dovrebbero offrire? E questo libro davvero prova ad essere una sorta di laboratorio culturale, come si potrà apprezzare leggendolo.

E il Papa continua:

E ciò è d'imprescindibile valore per una Chiesa "in uscita"! Tanto più che oggi non viviamo soltanto un'epoca di cambiamenti ma un vero e proprio cambiamento d'epoca, segnalato da una complessiva "crisi antropologica" e "socio-ambientale" nella quale riscontriamo ogni giorno di più «sintomi di un punto di rottura, a causa della grande velocità dei cambiamenti e del degrado, che si manifestano tanto in catastrofi naturali regionali quanto in crisi sociali o anche finanziarie». Si tratta, in definitiva, di «cambiare il

modello di sviluppo globale» e di “ridefinire il progresso”: «Il problema è che non disponiamo ancora della cultura necessaria per affrontare questa crisi e c'è bisogno di costruire *leadership* che indichino strade».

Non disponiamo ancora della cultura necessaria e abbiamo bisogno di costruire *leadership* per questo compito. Davvero le pagine che seguono possono, senza presunzione alcuna, portare un contributo a questa sfida che ci troviamo ad affrontare, un piccolo mattone nella costruzione di un'altra cultura ecclesiale e l'indicazione delle attitudini necessarie per *leadership* all'altezza del compito.

Buona lettura, dunque. . . in attesa di altri mattoni per la costruzione di una casa che tutti ci possa ospitare.

Gennaio 2019

Introduzione

“Cristo sì, Chiesa no”: una formula ormai datata, eppure sempre viva e gravida delle sue provocazioni ineludibili. Nonostante il titolo di “secolo della Chiesa”¹ attribuito al Novecento, la questione dello statuto della Chiesa non è stata ancora completamente affrontata, rimanendo incandescente a tutt’oggi. All’inizio del secolo XXI, perciò, è ancora sempre rivolta al mondo del cristianesimo la stessa domanda provocatoria: se noi, cioè, esprimiamo il nostro “sì” al Cristo, fulcro della confessione cristiana, come si può, allo stesso modo e con la stessa persuasività, dare il proprio “sì” anche alla sua Chiesa? La questione sulla Chiesa è ancora al centro della riflessione teologica: *fides quarens ecclesiae intellectum*. Dal punto di vista della confessione della confessione cristiana cattolica, poi, questa non è una questione opzionale, secondaria, bensì un’esigenza ineluttabile, a maggior ragione in seguito alla scossa rivolta alla Chiesa dalla critica illuministica a qualsiasi istituzione/tradizione (in quanto nemica dell’individuo umano autonomamente sviluppantesi) e dopo il sospetto sulla credibilità delle istituzioni sociali a seguito dei drammi politici del secolo XX, i quali hanno ostracizzato queste come possibili germi di ideologie e di alienazione di soggetti umani. Di fronte a questi sospetti si affaccia quindi un’ulteriore urgenza: quella di proporre la credibilità della Chiesa a partire dal suo essere un ambiente di libertà donata, ovvero un ambiente capace di generare un’autenticità di coloro che partecipano alle comunità cristiana, essendo la Chiesa la mediazione dell’incontro immediato tra Gesù Cristo e il singolo credente.

Questa pretesa è una sfida a riflettere sulla Chiesa non soltanto nella sua qualità massima (un’istituzione *de iure divino*), ma anche di prendere sul serio il fatto dello sviluppo socio-culturale della Tradizione ecclesiale, laddove il termine “Tradizione” viene riferito ad una forma credibile e vivibile della partecipazione collettiva alla realtà ec-

1. Cf. Y. CONGAR, *Le siècle de l’Église*, in *L’Église de saint Augustin à l’époque moderne*, Cerf, Paris 1970, 459–477.

clesiale. Questa svolta copernicana si è instaurata nella Chiesa cattolica — lungo le sessioni del Concilio vaticano II — a partire dal rigetto di un'autocomprensione gerarchico-istituzionale impressa nell'immagine della *societas perfecta* e mettendo all'ordine del giorno una coscienza rinnovata della propria missione e — conseguenza di ciò — della propria strutturazione². Il Concilio Vaticano II è il primo a non mettere al centro il “contenuto” della confessione cristiana. Gli sforzi delle singole sessioni e dei suoi documenti finali, invece, tendono verso una proposta focalizzata su una “forma” della vita delle comunità cristiane. Tale approccio, del resto, è stato abbozzato dal discorso Giovanni XXIII al momento di apertura dei lavori conciliari, nel quale il pontefice esprimeva il suo desiderio che il concilio assumesse un “indole pastorale”³. Il principio della pastoralità, poi, indirizza la Chiesa al comprendersi come un soggetto della fede (capovolgendo quell'autopresentazione — dai tratti prevalentemente apologetici — cui traguardo è stata la Chiesa “oggetto di fede”) il quale media — sviluppando se stesso — la missione del suo Maestro. Questa coscienza ecclesiale del proprio essere il soggetto al servizio del Regno di Dio diventa il nuovo punto di partenza: ci espone ad essere attenti alla “forma” della sequela del Cristo, al necessario ri-apprendimento della propria missione e, perciò, della propria identità.

Questa nuova coscienza pone davanti alle comunità cristiane una sfida epistemologica che deve sfociare in una soluzione strutturale e funzionale: da dove e con quali modalità trarre nuovi luoghi di conoscenza del sé, i quali non risulteranno come un mero appoggio apologetico-difensivo del mistero della Chiesa, bensì diverranno degli strumenti interpretativi efficaci del suo sviluppo? La riflessione ecclesiale all'altezza del suo tempo, però, deve anche contribuire a far fronte alle inclinazioni postmoderne, covate nei fenomeni del pluralismo, dell'individualismo e del relativismo. È la stessa “provvisorietà” della Chiesa rispetto alla realtà del Regno di Dio che spinge il cristiano a cercare — attraverso un processo di “aggiornamento” — la pro-

2. Cf. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento alla Costituzione Lumen Gentium*, Jaca Book, Milano 1975; S. MAZZOLINI, *La chiesa è essenzialmente missionaria. Il rapporto natura della chiesa. Missione della chiesa nell'iter della costituzione De Ecclesia (1954-1964)*, Editrice PUG, Roma 1999.

3. Cf. GIOVANNI XXIII, *Discorso di Giovanni XXIII all'apertura del concilio*, Gaudet mater Ecclesia, 11 ottobre 1962, *Enchiridion Vaticanum I*, EDB, Bologna 1993, 32-63, qui 47.

pria forma del vissuto cristiano la quale concentrerà un potenziale generativo nel nostro tempo segnato dal pluralismo di culture e di religioni.

Essendo la Chiesa come comunità di credenti un caso particolare di intersoggettività umana, la riflessione sulla Chiesa è obbligata ad entrare in dialogo — per farsene arricchire ulteriormente — con le scienze sociali: esse prestano aiuto nell'indagine integrale di realtà sociali e la Chiesa è un caso di questo tipo. Una riflessione davvero scientifica sulla Chiesa, di conseguenza, non può girare le spalle al contributo offerto da quegli ambiti del sapere umano che studiano, in maniera sistematica, l'organizzazione sociale degli uomini⁴. L'invito a questo arricchirsi della riflessione teologica, inoltre, deriva dalla stessa costituzione pastorale sulla Chiesa del Concilio Vaticano II, dalla *Gaudium et Spes*⁵. Questo approccio metodologico farà sì che la Chiesa possa riconoscere se stessa come un progressivo processo di apprendimento e autocostituzione al servizio del Regno di Dio. La capacità di far illuminare e rendere ragionevole la realtà ecclesiale, ovvero la sua intelligibilità, è una condizione inaggirabile per accogliere la Chiesa al servizio dell'uomo e di Dio come una proposta credibile, sensata e vivibile. A partire dal nuovo paradigma ecclesiale, invocato attraverso la coscienza della Chiesa in quanto «sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»⁶, bisogna procedere verso una riscoperta di quegli elementi ecclesiali che raccolgono la capacità generativa delle comunità cristiane come servitori della potenza redentiva donata da Cristo, come portatori di uno stile d'esistenza effettivo e condiviso il quale, rispettando l'autenticità degli uomini, la orienta verso un traguardo escatologico.

Il suddetto nuovo paradigma ecclesiale richiede, d'altra parte, di andare a cercare un modello rilevante dal quale si sarà capaci di avviare un'implementazione strutturale della nuova autocoscienza ecclesiale. Per adempiere il suo compito, la teologia — in quanto sapere critico della fede cristiana — deve assumere un ruolo interpretativo di come si possa procedere verso una più piena comprensione e verso

4. J.A. Komonchak sintetizza i presupposti di uno studio sistematico della realtà ecclesiale in: J.A. KOMONCHAK, *Ecclesiology and Social Theory: A Methodological Essay, Foundations in Ecclesiology*, Boston College, Boston 1995, 57-75.

5. Cf. GS 62.

6. Cf. LG 1.

un ulteriore sviluppo della Rivelazione cristiana proprio attraverso nuove conoscenze fatte proprie da altri ambiti scientifici — e non diversamente ciò accade anche nella comprensione della realtà ecclesiale. Come nota la teologa statunitense Sallie McFague (nata 1933) nel suo volume *Metaphorical Theology*⁷, la teologia è invitata ad arricchirsi nella propria ricerca attraverso l'assunzione di modelli scientifici il cui potenziale gnoseologico è molto di più rispetto ad una semplice illustrazione della realtà studiata. Ciò che offre la via della modellazione è il loro potenziale nell'afferrare una conoscenza finora inedita della realtà studiata per mezzo di una ri-elaborazione, un "altro sguardo" capace di superare un prospetto schiettamente religioso sulla realtà e abbracciare, invece, tutte le dimensioni inerenti al mondo della vita, reclamate per uno sviluppo coerente dell'individuo nonché della società. Quanto più vale quest'urgenza per l'ambito del sapere religioso che oltrepassa le scorciatoie razionalistiche e deve, in nuovi impulsi e in nuove scoperte, percepire la guida dello Spirito di Dio.

La teologia cristiana è, perciò, obbligata ad allargare la propria ricerca attraverso ciò che I.T. Ramsey (1915–1972) ha chiamato "modelli di dischiudimento" (*disclosure models*⁸) capaci di rappresentare un sistema relativamente compatto di relazioni e dinamiche basilari di come funziona una realtà: tramite la loro appropriazione e indagine che, a loro volta guidano verso nuove esperienze, si può percepire nuovi impulsi della grazia divina. È l'apertura alla dimensione pneumatologica, costitutiva della Chiesa: l'offerta di Dio (cf. Rom 5,5) approda alla sua categorizzazione e concretizzazione attraverso uno sviluppo progressivo della pratica sociale della fede e della riflessione teologica su di essa. La comunità dei credenti si riconferma, in questo modo, di essere un soggetto fedele della Tradizione creativa la quale non è, in modo assolutistico, incatenata nel passato, bensì la Tradizione è — attraverso lo *Spiritus Creator* — guidata a riscoprire continuamente nuovi impulsi della propria missione, ad approfondire la conoscenza di elementi sostanziali del processo della trasmissione della fede "che è" la stessa comunità cristiana.

7. Cf. S. McFAGUE, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, Fortress Press, Philadelphia 1982.

8. Cf. I.T. RAMSEY, *Religious Language: An Empirical Placing of Theological Phrases*, SCM Press, London 1974.

Si pone sul tavolo della riflessione la questione decisiva: da dove trarre, sul campo ecclesiale, chiari criteri che attesteranno questi *disclosure models* come fonti rilevanti della conoscenza e dell'innovazione? È ovvio che questi criteri devono attingere alla sorgente costituita dai dibattiti del Concilio vaticano II e, innanzitutto, da ciò che afferma la costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* — all'interno del principio pastorale assunto dal Concilio — nel suo n. 1: la chiesa come sacramento di salvezza del mondo intero. Tra questi criteri⁹, per mezzo dei quali è legittimo autenticare la ragionevolezza e la credibilità, sono da annoverare — accanto al suo radicamento nella Sacra Scrittura e nella Tradizione della Chiesa — innanzitutto la capacità di includere e di interpretare in maniera significativa alcuni spunti antropologici, tra i quali: la coscienza della Chiesa come comunità missionaria, la capacità di contribuire a formare molte identità sociali sensate e stabili di credenti, la sensibilità al pluralismo dell'esperienza religiosa degli uomini e la loro esistenza effettiva nel mondo, cioè il loro essere “il sale della terra” e “la luce del mondo” (Mt 5,13-14).

In questo libro si cercherà quindi un modello nella riflessione ecclesiologicala capace di reggere alla prova di questi criteri. Questo modello giudicato abbastanza fecondo e adeguato strumento per guidare lo sviluppo strutturale di comunità cristiane, è un costrutto elaborato da Etienne Wenger (nato 1952), sociologo delle organizzazioni statunitense, in particolare quello che egli negli anni Novanta del secolo scorso ha definito: “comunità di pratica”¹⁰. Il punto di partenza di questo costrutto è l'apprendimento contestualizzato attraverso una comunità sociale e grazie alla partecipazione a questa come luogo di una formazione responsabile e di un'identità socialmente efficace dei partecipanti. L'appropriazione del modello nel campo della ricerca ecclesiologicala ci renderà chiaro come è possibile innovare e sviluppare la pratica sociale della fede come invito alla sequela di Gesù e come una trasformazione identitaria carica di potenziale sociale rivolto sia al di dentro sia al di fuori dello spazio ecclesiale. Per mezzo di questo approccio la Chiesa risulterà lo spazio di una grammatica del vissuto

9. Cf i sette criteri per un discernimento dei modelli scientifici nel campo ecclesiologicalo proposti in: A.R. DULLES, *Modelli di Chiesa*, “Messaggero”, Padova 2005, 227-228.

10. E. WENGER, *Comunità di pratica. Apprendimento, significato e identità*, Raffaello Cortina, Milano 2006.

efficace, di una vita riferita a Dio, significativa per l'uomo e pregnante di uno spessore costitutivo, sociale e missionario per l'umanità intera; ossia detto con altre parole, la fede cristiana come un “fare” e non soltanto un “dire”.

Per questo nel primo capitolo inizieremo il nostro discorso dalla questione dell'identità, che provi a reggere alle sfide di cui parlavamo all'inizio. Nel secondo e nel terzo capitolo faremo una sorta di carotaggio su due elementi strutturanti la comunità cristiana: il sacerdozio, nella sua complessità, e la tradizione: un dato (anche) visibile e un criterio processuale (con evidenti riflessi sulla visibilità). Nel quarto capitolo entreremo nel merito della “pratica” cristiana alla luce della quale ripensare l'identità come uno stile (capitolo quinto) e individuare le periferie come campo privilegiato (capitolo sesto).

Abitare la propria identità

1.1. L'uomo moderno in ricerca di una "sicurezza ontologica"

«Che fare? Come vivere? Chi essere?» Queste ed altre questioni di simile formulazione sono parafrasi dell'iscrizione antica alla porta del tempio di Delfi: «Conosci te stesso!» Conoscere se stessi, conoscere la propria biografia, ciò che chiamiamo la nostra identità, diventa, dall'età moderna in poi e in particolare nel corso degli ultimi secoli, un'esigenza inaggirabile. Per lunghi secoli l'uomo è stato, in gran parte, predeterminato dalla propria posizione sociale nella quale l'individuo era (prevalentemente senza un'iniziativa propria e, verosimilmente, senza una possibilità realistica di cambiare il proprio *status*) socialmente "vestito". In quei tempi l'uomo non poteva essere considerato un proprietario del "sé" come di un progetto aperto in attesa di essere colmato da scelte libere e consce. Detto in altre parole, nella società premoderna non esiste la categoria dell'"individuo", dell'originalità personale, così come noi la conosciamo oggi¹.

Soltanto con l'età moderna e la trasformazione della civiltà occidentale verso gli stati nazionali, con la differenziazione della società in virtù della divisione del lavoro e delle funzioni nella società, si instaura una sfida finora inedita: l'"Io" personale è soggetto ad un'elaborazione attiva, l'identità personale diviene un progetto riflessivo del quale l'individuo assume la responsabilità. Questo progetto diviene una "scrittura" della propria storia, assistiamo alla creazione dell'autobiografia, sia nel senso metaforico (antropologico), sia nel senso letterario dato che il genere appare sulla scena storica proprio dall'età moderna in poi²: il genere autobiografico esalta e glorifica la singolarità, la particolarità di un individuo e della sua immersione nella

1. Cf. A. GIDDENS, *Modernity and Self-Identity*, Polite Press, Cambridge 1994, 70-108.

2. *Ibid.*, 76.

società; assume, quindi, il carattere di una riflessione sull’esistenza come un prodotto storico complesso che è costruito socialmente nel suo svolgersi spaziotemporale.

La scrittura della propria biografia, poi, mette sulla scena un fenomeno storicamente nuovo, categorizzato sotto il termine “identità”, inserito nel campo delle scienze umane dal psicologo d’origine tedesca Erik H. Erikson (1902–1994): è la categoria che coglie lo sviluppo personale umano influenzato da una sinergia di fattori diversi (biologici, sociali, culturali, storici) i quali sia condizionano sia contribuiscono alla formazione di un *continuum* umano, appunto d’identità personale³. Ciò che s’insinua sempre più, nel corso dello sviluppo della società moderna, è la necessità (e non più soltanto un’eccezione) di compiere un’opzione, una scelta di discernimento indirizzata a costituire «un dinamico modello di azione per la vita quotidiana»⁴. Ciò che sottosta a questa operazione è la trasformazione del vissuto da una figura (socialmente) predeterminata a quello stile di vita che prende la forma di una traiettoria dell’identità. Questa traiettoria fa sì che l’individuo possa percepire il proprio corpo e le sue espressioni come se stesso, come uno che si contrappone al mondo esterno, mentre la propria identità è percepita come un’estensione della memoria tra il passato, il presente e il futuro anticipato⁵.

Questo sviluppo d’identità non è un affare privatistico dell’individuo, bensì un’elaborazione liminale tra l’interiorità e l’esteriorità dell’uomo. Ciò che si richiede per uno sviluppo personale salubre è l’esigenza di una “sicurezza ontologica”⁶ la quale — come un’ancora sociale — apporta all’individuo la capacità d’affidarsi alla realtà, di avere fiducia in altre persone e cose del mondo della vita, dell’ambiente del proprio sviluppo. Questa sicurezza ontologica è la fonte di una fiducia nella propria esistenza e della sua rilevanza sociale, costituita dalla reciprocità di esperienze che sono collettivamente condivise e

3. Cf. E.H. ERIKSON, *Gioventù e crisi d’identità*, Armando, Roma 1980.

4. U. BECK, *La società del rischio*, Carocci, Roma 2000, 195. Per non perdere il potenziale linguistico celato nel seguente gioco di parole, si riporta qui la frase di A. Giddens nell’originale inglese: «We have no choice but to choose». A. GIDDENS, *Modernity and Self-Identity*, cit., 81.

5. Cf. M.L. FALORNI, *Identità personale*, *Enciclopedia filosofica*, Lucarini, Padova 1982, IV, 409–410.

6. A. GIDDENS, *The Consequences of Modernity*, Polite Press, Cambridge 1990, 101.