

Parrocchia di san Simpliciano - Ciclo di catechesi su
«Laici e cattolici, Chiesa e politica»

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio - febbraio 2008

Schede

Programma.....	3
1. L'enciclica Spe salvi e la sua ricezione pubblica.....	6
Introduzione al ciclo	6
I mutamenti recenti	6
Liberalesimo e laicità.....	6
La crisi delle evidenze elementari.....	6
Ritorno alla religione?	7
La <i>Spe salvi</i> e la sua ricezione	7
Le critiche	7
Meriti del magistero di Benedetto XVI.....	7
La speranza nella storia europea	7
Ritorno al Nuovo Testamento.....	8
2. Il “progetto culturale”: un eccesso di presenza pubblica della Chiesa?	9
Il progetto culturale.....	9
3. Lo sfondo: ritorno della religione nella stagione postmoderna	12
I segni di un tempo nuovo.....	12
Il giudizio della Chiesa sull'epoca.....	12
Il giudizio della cultura laica sull'epoca	13
I nuovi saperi, o i nuovi intellettuali	13
Il ritorno della religione	13
La riposta della Chiesa.....	14
4. Oltre il conflitto tra fede e ragione: la questione del costume	15
L'immagine dottrinalistica della fede	15
L'immagine evangelica: la fede che salva	15
La fede che si professa.....	16
La “ragione” della fede e la dottrina	16
Il sapere del senso	16
Crisi del costume e crisi del senso	17
5. Laici e cattolici: un conflitto politico.....	18
La sfera dei rapporti familiari	18
Agire spontaneo e cultura	19
La questione del genere	19
I compiti della riflessione cristiana	20

Parrocchia di san Smpliciano - Ciclo di catechesi su
«Laici e cattolici, Chiesa e politica»

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio - febbraio 2008

Testo

1. L'enciclica Spe salvi e la sua ricezione pubblica.....	21
Introduzione al ciclo	21
La divisione tradizionale.....	21
I mutamenti recenti	21
Liberalesimo e laicità.....	22
La crisi delle evidenze elementari.....	23
Ritorno alla religione?	24
La Spe salvi e la sua ricezione	24
Le critiche a Benedetto XVI	25
I meriti del magistero di Benedetto XVI.....	25
La speranza nella storia europea	26
Ritorno alla speranza	27
Ritorno al Nuovo Testamento.....	28
La vita eterna	29
I tre luoghi di esercizio della speranza.....	29
2. Il “progetto culturale”: un eccesso di presenza pubblica della Chiesa?	31
Il progetto culturale.....	32
La prima obiezione	34
Una seconda obiezione: Martini	35
La mia valutazione.....	36
3. Lo sfondo: ritorno della religione nella stagione postmoderna	39
I segni di un tempo nuovo.....	39
La lettura dell'epoca ad opera della Chiesa	40
Il giudizio della cultura laica sull'epoca	41
I nuovi saperi e il postmoderno.....	42
Il ritorno della religione	43
La riposta della Chiesa alla nuova domanda di religione.....	46
4. Oltre il conflitto tra fede e ragione: la questione del costume	47
L'immagine <i>dottrinalistica</i> della fede	47
L'immagine evangelica: la fede che salva	48
La fede che si professa.....	50
La ragione della fede e la nascita della dottrina.....	50
Il sapere del senso	51
La crisi del senso	52
5. Laici e cattolici: un conflitto politico.....	54
Laici e cattolici: il contenzioso politico	54
La sfera dei rapporti familiari	55
Agire spontaneo e cultura	56
La questione del genere	57
I compiti della riflessione cristiana	59

Parrocchia di san Simpliciano - Ciclo di catechesi su
«Laici e cattolici, Chiesa e politica»

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio - febbraio 2008

Programma

Il **conflitto tra laici e cattolici** accompagna la vicenda politica e culturale italiana con ostinazione fastidiosa. L'impressione diffusa è che tale conflitto, come rappresentato dalle voci pubbliche, sia alimentato da pregiudizi inveterati, che avrebbero bisogno d'essere verificati. Troppe cose sono cambiate dai tempi del primo insorgere di tale conflitto, quelli dunque della nascita dello stato laico e liberale, perché si possano usare oggi ancora gli argomenti allora concepiti. La stessa idea di "laicità" per riferimento alla politica avrebbe bisogno di essere ripensata. Gli stereotipi del passato pesano più di quanto la consistenza reale dei problemi attuali giustifichi. Alimenta tale inerzia la nota inclinazione degli strumenti della comunicazione pubblica a esasperare i conflitti. Per altro lato alimenta l'inerzia il carattere troppo precipitoso e approssimativo degli "aggiornamenti" cattolici prodotti da quarant'anni a questa parte.

Mi riferisco in specie all'aggiornamento realizzato (per molti aspetti solo auspicato) dal **Concilio ecumenico Vaticano II**. Esso ha riconosciuto il principio fondamentale dello stato liberale, e cioè la libertà di coscienza (*Dignitatis humanae*); ha in molti modi indicato nel "dialogo" e non nella polemica ideologica lo stile della presenza della Chiesa nel mondo (*Gaudium et spes*); ha incoraggiato i cattolici stessi a realizzare individualmente una presenza all'interno di una società secolare, attraversata da una pluralità di convinzioni religiose e morali, informata alla tolleranza e al dialogo.

Il **dialogo** auspicato è possibile per altro soltanto a procedere da uno sfondo di certezze condivise. Ora tali certezze apparivano un tempo garantite dalla tradizione di costume, che rimaneva largamente condivisa al di là delle divisioni ideologiche e religiose. Quelle certezze erano interpretate quasi fossero il riflesso della comune natura umana, a tutti nota mediante la ragione, a prescindere dunque da motivazioni di fede. Come espressione della natura o della ragione erano intesi valori elementari, come sono la libertà, l'uguaglianza, la solidarietà, la pietà per i sofferenti, e altri simili; come espressione della natura erano intesi anche e soprattutto i diritti dell'uomo. Le **trasformazioni recenti** mettono però in evidenza sempre più chiara quanto poco univoche siano ormai queste certezze comuni. L'avvento di una società multietnica d'altra parte mette in luce quanto poco "naturali" siano quei principi, che la tradizione umanistica e liberale dell'Occidente si era abituata invece a considerare come scontati.

Non a caso, nei tempi più recenti si sono moltiplicati le voci del pensiero "laico" che riconoscono il rilievo decisivo che ha avuto la **tradizione cristiana** sull'affermazione dell'umanesimo in Occidente; alla Chiesa è accordato un compito fino ad oggi in ordine alla difesa della persona. A questo riconoscimento si accompagna il nuovo credito concesso da molte parti alla Chiesa, in ordine all'educazione morale della persona, e più in generale alla tutela dei valori fondamentali.

Concorre ad alimentare questa nuova attenzione alla Chiesa e alla religione la simultanea **crisi delle grandi ideologie**, che hanno segnato profondamente lo scambio politico e culturale del paese nei primi quarant'anni di storia repubblicana. La vita comune appare ormai come orfana di grandi

agenzie pubbliche, capaci di alimentare i riferimenti ideali dei quali pure la vita comune ha bisogno per non diventare un grande supermercato.

L'attenzione alla Chiesa e la preoccupazione di avere il suo consenso minacciano per altro di assumere volti sospetti. Non si tratta forse di strategie strumentali, volte soltanto all'obiettivo meschino di guadagnare consensi? Proprio questa **ricerca del consenso** della Chiesa ad opera di parti politiche estranee a ogni serio interesse per la causa della religione minaccia di rinforzare nei cattolici atteggiamenti di segno intransigente, mai scomparsi del tutto.

Al polo opposto, molti **cattolici liberali**, presenti in specie negli strati di popolazione più colti, mostrano di guardare con grande sospetto le prese di posizione recenti della Chiesa italiana in materia di cultura, di politica, e soprattutto di legislazione; vedono in quelle prese di posizione i segni di un progetto discutibile: riaffermare il primato civile della Chiesa, dunque tornare ad atteggiamenti "intransigenti". Normativi per la produzione di leggi ad opera del parlamento dovrebbe offrire la norma morale così come essa è interpretata dal magistero della Chiesa.

Il sospetto è elevato, in particolare, nei confronti del "**progetto culturale**" della Chiesa italiana, formulato fin dal 1994; esso prevedeva e prevede un impegno della Chiesa e di ciascun credente a riguardo degli indirizzi e degli sviluppi della cultura. La nozione di *cultura* a cui qui si fa riferimento, è quella antropologica e non quella che si riferisce alla cultura letteraria e colta; la cultura si identifica in tal senso con il costume e con i modi di pensare in genere sottesi alla vita comune. L'impegno sul terreno della cultura esige che la Chiesa si occupi di «quegli ambiti nei quali maturano le condizioni dei modi di pensare, delle scelte e dei comportamenti religiosi e morali, oltre che civili e sociali» (da una prolusione del Card. Ruini del 1994). La poca chiarezza dell'idea di cultura, e soprattutto la poca chiarezza dei complessi rapporti tra fede e cultura, espongono il «progetto culturale» a interpretazioni temporalistiche e intransigenti, che appaiono effettivamente dubbie. E tuttavia il progetto culturale ha una sua pertinenza di fondo, che merita d'essere chiarita. A tale chiarimento giova un confronto serio e ragionato con le espressioni del pensiero laico.

Nei tempi a noi più vicini, il sospetto di un nuovo temporalismo è stato ripetutamente espresso anche a margine del **magistero di Benedetto XVI**; egli molto insiste certo sulla responsabilità della fede nei confronti della cultura, e più in generale sulla crisi presente della cultura occidentale; e tuttavia non pare affatto astiosamente antimoderno, invece come la pubblicistica corrente spesso lo fa apparire. La difficoltà a comprendere il magistero di Benedetto XVI sono un sintomo chiaro della confusione che regna sul tema dei rapporti tra cattolici e laici, tra fede e cultura.

La recente reviviscenza della **questione dell'aborto** costituisce un caso esemplare; essa illustra lo scompiglio che lo schema convenzionale e troppo semplicistico dell'opposizione tra laici e cattolici conosce a seguito delle trasformazioni recenti. La permissione dell'aborto non può certo configurarsi come garanzia di un diritto della donna; non era questo il senso della legge 194; di fatto così minaccia d'essere interpretata la legge, non tanto dal pensiero laico in generale, ma da un certo pensiero che – assai più che laico – appare fanatico. Ancor più gravi, complesse e poco istruite appaiono le molteplici questioni legate all'**identità di genere** (maschio o femmina) e al rilievo che la polarità sessuale ha per apporto alle forme della vita comune.

A procedere da alcune emergenze recenti cercheremo di istruire un tema certo assai complesso, che trova insieme molta risonanza nella sensibilità diffusa di cattolici e laici.

Programma degli incontri

14 Gennaio *Un Papa conservatore? L'enciclica Spe salvi e la sua ricezione pubblica*

21 Gennaio *Il "progetto culturale": un eccesso di presenza pubblica della Chiesa?*

28 Gennaio *Lo sfondo: il ritorno della religione nella stagione postmoderna*

4 Febbraio *Oltre il conflitto tra fede e ragione: la questione del costume*

11 Febbraio *Un'illustrazione concreta: la questione "genere"*

Gli incontri si terranno in Facoltà, via dei Chiostrì, 6 inizieranno alle ore 21 e termineranno entro le ore 22.30.

Parrocchia di san Simpliciano - Ciclo di catechesi su
«Laici e cattolici, Chiesa e politica»

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio - febbraio 2008

1. L'enciclica Spe salvi e la sua ricezione pubblica

Introduzione al ciclo

Un tema antico, anche noioso, che esige di essere svecchiato: il rapporto tra laici e cattolici nella politica e in genere nella vita civile del paese.

Le cronache e la saggistica impegnata procedono oggi ancora spesso dalla supposizione che laici e cattolici siano portatori di visioni alternative della politica, delle leggi, della vita sociale tutta. I due termini sono usati non per riferimento alle convinzioni religiose (credenti e non credenti), ma per riferimento al fatto che alla religione sia o non sia riconosciuto un rilievo nei rapporti sociali. Il passaggio dal moderno al postmoderno comporta mutamenti che consumano il modello tradizionale del conflitto tra laici e cattolici. Questa la tesi che mi propongo di mostrare.

I mutamenti recenti

Alcuni di essi sono facili da identificare; altri invece rimangono sfuggenti e non detti. Tra i primi:

* La fine della Democrazia Cristiana, espressione più visibile dell'*unità politica dei cattolici*.

* La *fine delle ideologie*, di quelle "grandi narrazioni" della storia umana e della sua direzione di marcia, che un tempo presiedevano alla aggregazione del consenso politico. Quella marxista è ormai desueta; rimane quella liberale, che tutti accomuna.

Liberalesimo e laicità

Si deve distinguere tra *liberalesimo* politico e *liberismo* economico. Solo il secondo divide tra sinistra e destra. Le ragioni di conflitto tra laici e cattolici riguardano la sfera delle libertà personali, e non la libertà dei mercati. La cultura liberale più autorevole tuttavia, sensibile ai valori della persona, in molti casi riconosce la necessità di un *ethos* perché ci sia libertà della persona.

Legge morale e legge umana: quando il costume teneva, si poteva pensare che la coscienza morale fosse questione privata; oggi diventa evidente il suo nesso con una tradizione storica determinata. Il mutamento sociale scalza il costume e compromette le basi morali della vita comune. Nella società del benessere sono prodotti i bisogni, e non solo beni e servizi. Il mercato, per allargarsi, abbatte gli intralci dell'*ethos*.

La crisi delle evidenze elementari

Principi, che un tempo erano ovvi, oggi non sono più tali. Non è più ovvia l'unità tra uomo e donna nel matrimonio; la necessità che un figlio ha per crescere di un padre e una madre che vivano insieme. Non è più ovvio neppure che cosa voglia dire maschio e femmina; si diffonde la casistica di identità incerte sotto il profilo del genere; è affermata addirittura l'idea che il *gender* sia altra cosa dal sesso; i sessi sono due, ma i generi sono di più e meno definiti; in ogni caso solo culturalmente definiti, e quindi assegnati alla discrezionalità del singolo.

Questa accelerazione suscita allarme non solo nei cattolici, ma in molti intellettuali tradizionalmente noti come *laici*, che tuttora si qualificano tali. Suscita allarme in tutte le persone di buon senso. Ma che cos'è il buon senso? La società complessa vede una separazione sistemica tra saperi pubblici e sapere della coscienza. La coscienza, tendenzialmente condannata a condizione solitaria e privata, diventa incerta. Per questo diventa difficile dire che cos'è buon senso. A fronte della nuova emergenza le tesi della cultura liberale mostrano il loro limite.

L'avvento della società multi-etnica concorre a mettere in rilievo il nesso tra umanesimo liberale e tradizione cristiana. Non stupisce che anche esponenti di cultura liberale e illuministica riconoscano il nesso.

Ritorno alla religione?

La vita comune, orfana di grandi agenzie pubbliche capaci di alimentare i riferimenti ideali dei quali pure la vita comune ha bisogno per non diventare un grande supermercato, concede nuovo credito alla Chiesa. La ricerca del suo consenso assume talora volti sospetti: solo una strategia strumentale per guadagnare consensi? La ricerca del consenso della Chiesa ad opera di partiti estranei a ogni vero interesse per la religione produce talora un effetto perverso: rinforzare atteggiamenti intransigenti nei cattolici stessi.

Al polo opposto, i cattolici liberali guardano con crescente sospetto le prese di posizione della Chiesa in materia di politica, di cultura, soprattutto di legislazione; vedono in esse i segni di un discutibile progetto, riaffermare il primato civile della Chiesa, dunque tornare ad atteggiamenti “intransigenti”.

Questo è lo sfondo sul quale riprendiamo il contenzioso tra laici e cattolici. Non cominciamo dai principi generali, ma da episodi concreti.

La *Spe salvi* e la sua ricezione

Tra questi, pare interessante la recezione avuta dalla *Spe salvi*, segno della questione più generale: la valutazione che la cultura laica dà del magistero di questo Pontefice. Egli spiazza i media: è teologo, è un papa che pensa, poco esperto di comunicazione pubblica, refrattario agli schermi. In molti modi rompe le convenzioni del *politically correct*. È interessato ad aspetti della vita personale, che la cultura pubblica invece censura. È spesso accusato d'essere conservatore, addirittura fautore di un progetto di restaurazione.

La *Spe salvi* in particolare è stata accolta con commenti di segno contraddittorio. Positive o negative senza riserve, esse paiono tutte molto retoriche; non entrano nel merito. Sostanzialmente assenti sono gli interventi “critici”, segnati dal desiderio di capire, dunque dal cimento con le cose di cui l'enciclica parla. Le reazioni dipendono da scelte pregiudiziali.

Le critiche

Uno degli argomenti più usati per accusare Benedetto XVI di restaurazione è il fatto che non citi i testi del Vaticano II, né i teologi del post Concilio, ma solo i Padri della Chiesa e i filosofi moderni. Che non citi il Concilio non sorprende: il Concilio infatti ha espresso soprattutto auspici, salutari, ma solo auspici; non un pensiero maturo. Il suo compito era soprattutto di *Abbatere i bastioni*, che avevano paralizzato il pensiero teologico nell'arco storico tra Vaticano I e Vaticano II. In tal modo era disposto lo spazio per un franco dibattito teologico. La teologia successiva si è spostata in fretta dal confronto scientifico alla comunicazione pubblica. Anche per questo è stata approssimativa e fragile. Ratzinger, partecipe dei lavori del Concilio, fautore del rinnovamento, fu poi deluso dagli sviluppi teologici dei decenni successivi.

Meriti del magistero di Benedetto XVI

I commenti all'enciclica ignorano l'aspetto del magistero di Benedetto XVI più qualificante: l'ampio ricorso alle Scritture, non solo citate ma anche interpretate; il suo impegno *ermeneutico* corregge la spiccata inclinazione solo filologica dell'esegesi contemporanea e sottrae i testi a una cattura retorica, che li riduce ai luoghi comuni correnti.

Il cliché del Papa restauratore non ha plausibilità. Per nulla convenzionale, egli propone apprezzamenti e riflessioni decisamente originali. Mai adotta toni polemici e criminalizzanti. Denuncia ceduto derive preoccupanti della cultura contemporanea, ma che sono sotto gli occhi di tutti. Soprattutto, porta alla luce aspetti profondi dell'esperienza umana, che la pubblicistica laica preferisce censurare. Uno dei tratti caratteristici della cultura secolare è la rimozione della coscienza privata, e dunque della questione morale. La laicità, intesa in un primo momento come emancipazione della cultura da ogni riferimento a Dio, in un secondo momento assume i tratti di emancipazione della cultura dalla coscienza.

La speranza nella storia europea

Il tema della speranza appare emblematico. Il papa ne tratta nella prospettiva della fede, ma insieme si cimenta con il tema della speranza quale forma necessaria della vita di ogni uomo, e della stessa cultura.

In tale prospettiva disegna uno schema della crisi della speranza nella stagione moderna. *Eurocentrismo*? Così è spesso obiettato. Ma non c'è nulla di così eurocentrico come la denuncia di eurocentrismo.

Il pensiero della speranza è cristiano, e dunque europeo. E tuttavia in Europa la speranza, come tutte le categorie cristiane, ha conosciuto un processo di secolarizzazione. Occorre distinguere due momenti: (a) la

speranza è prima rinchiusa nell'anima del singolo, e così separata dalla vita civile; (b) solo poi è secolarizzata. Benedetto XVI si occupa più diffusamente del secondo momento. Accenna però al primo. Pensiamo al cenno a Lutero, e poi all'appello che fa alla necessaria *autocritica* della concezione intimistica della speranza (un «puro individualismo, che avrebbe abbandonato il mondo alla sua miseria e si sarebbe rifugiato in una salvezza eterna soltanto privata», n. 13). L'accusa riprende il motivo originario della teologia politica e della teologia della speranza.

È da ricordare che la speranza in epoca moderna è divenuto tema escluso dalle competenze della filosofia *laica*; è stata assegnata alla competenza esclusiva della religione (le tre domande di Kant). C'è un nesso obiettivo tra negazione luterana del rilievo dell'agire in ordine alla salvezza e la negazione kantiana del nesso tra morale e speranza:

Non è che la fede, con ciò, venga semplicemente negata; essa viene piuttosto spostata su un altro livello – quello delle cose solamente private ed ultraterrene – e allo stesso tempo diventa in qualche modo irrilevante per il mondo.

Questa visione programmatica ha determinato il cammino dei tempi moderni e influenza pure l'attuale crisi della fede che, nel concreto, è soprattutto una crisi della speranza cristiana. (n. 17)

Benedetto XVI vuole restituire il senso della speranza cristiana sullo sfondo della crisi che essa conosce nel mondo moderno. La sua lettura della crisi della speranza nella storia moderna alimenta l'accusa di tornare a toni veterocattolici (Scalari).

Il Papa sembrava revocare in dubbio il messaggio conciliare e scavalcare a ritroso almeno due dei pontificati precedenti, quello di papa Roncalli e quello di papa Montini, tornando piuttosto alla Chiesa pacelliana e anche più indietro. [...] La Chiesa, la sua dottrina elaborata a dir poco dall'800 dopo Cristo, non ha in molta simpatia la privatezza individuale.

Ritorno al Nuovo Testamento

* L'uomo pagano *senza speranza e senza Dio nel mondo* (Ef 2,12): la fatta parlare per riferimento alla tempo di allora diventa eloquente anche per oggi.

* La definizione di *Ebrei* («La fede è *substantia* delle cose che si sperano e *argumentum* di quelle che non si vedono» (11,1) e sua spiegazione.

- La vita eterna oltre la salvezza dell'anima

- I tre luoghi di esercizio della speranza:

- La *preghiera*, professione di attesa nei confronti del Signore riconosciuto come un Presente.
- L'*agire* e il *patire*: l'attesa non va ai risultati delle nostre opere previsti, ma a ciò che sfugge ad ogni possibilità nostra e solo giustifica le nostre opere.
- Il pensiero del *giudizio*: l'iconografia delle basiliche antiche illustra il rilievo della prospettiva del giudizio per rapporto alle opere quotidiane; rilettura esistenziale, e non mercenaria del giudizio.

Parrocchia di san Simpliciano - Ciclo di catechesi su
 «Laici e cattolici, Chiesa e politica»

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio - febbraio 2008

2. Il “progetto culturale”: un eccesso di presenza pubblica della Chiesa?

Il contenzioso tra laici e cattolici, prima che dal pontificato di Benedetto XVI, è stato riaccessso dalla fitta rete di interventi del Cardinal Ruini. La figura del presidente della CEI (1991-2007), molto nota perché insistentemente proposta dai mezzi della comunicazione pubblica, non è certo molto popolare. Probabilmente alla diffusa “antipatia” per il cardinale ha concorso la qualità della immagine proposta dai media. Ha inciso anche lo stile “freddo” della sua comunicazione, poco attenta a curare la “complicità” con l’ascoltatore. Ma certo c’entra anche la sostanza del messaggio (le famose “prolusioni”¹) e delle iniziative della Chiesa da lui promosse. La più nota e discussa è stata l’indicazione di astenersi dal voto in occasione del referendum del 2005 sulla legge 40.

Meno noto al grande pubblico è il programma più qualificante, il “progetto culturale della Chiesa italiana”, proposto nella Prolusione del 19 settembre 1994². In esso deve essere cercata la filosofia di fondo della sua strategia pastorale. Mi sia consentito esprimere subito un apprezzamento di carattere sintetico: al progetto culturale deve essere riconosciuta una ragione di fondamentale pertinenza, anche se esso è espresso con un lessico discutibile e soprattutto è stato realizzato in forme che non paiono all’altezza del disegno originario³.

Il progetto culturale

La cultura costituisce il terreno fondamentale di crescita, o invece di alienazione e deviazione, delle persone e delle comunità, e così anche lo spazio privilegiato di incarnazione del Vangelo e di confronto con altre e diverse visioni della vita. Per la Chiesa e per ciascun credente la sollecitudine e l’impegno riguardo agli indirizzi e agli sviluppi della cultura non è dunque una forma di evasione da più concrete responsabilità pastorali o sociali; vuol dire invece farsi carico di quegli ambiti nei quali maturano le condizioni dei modi di pensare, delle scelte e dei comportamenti religiosi e morali.

Per intendere tali affermazioni occorre precisare il senso del termine *cultura*, divenuto di uso corrente nel lessico ecclesiastico. All’uso insistente non corrisponde purtroppo un’adeguata precisazione della idea. Il termine è inteso nella nuova e solo recente *accezione antropologica*, non invece in quella convenzionale che riferiva il termine alla cultura letteraria e in genere alla cultura alta. La cultura non si riferisce dunque solo o subito ai saperi, ma ai modi di vivere, al costume, alla mentalità. I modi di vivere comportano corrispondenti modi di vedere, di sentire, e addirittura di sapere. Occorre però distinguere il sapere della *scienza* da quello della *coscienza*.

Il sapere della scienza è per sua natura “astratto”. Illustro tale astrattezza per riferimento alle scienze per eccellenza, le *scienze della natura*: esse sono astratte perché sospendono l’interrogativo sul *senso* di tutte le cose. Le scienze non si chiedono: che cos’è? ma solo misurano spazi e tempi, movimenti, velocità, accelerazioni. Non ingombrate da questioni di senso, le scienze progrediscono e accumulano i loro risultati, a

¹ Esse sono state pubblicate in tre volumi: C. RUINI, *Chiesa del nostro tempo. Prolusioni 1991-1995*, Piemme, Casale Monferrato 1996; *Prolusioni 1996-2001*, vol 2, 2001; 3. *Prolusioni 2001 – 2007*, ibid. 2007; .

² Per una documentazione si può vedere la raccolta di scritti C. RUINI, *Per un progetto culturale orientato in senso cristiano*, Casale Monferrato, Piemme Editrice, 1996, pp. 91 (contiene i testi delle prolusioni del card. Camillo Ruini, ma anche la relazione del sociologo Franco Garelli al Convegno ecclesiale di Palermo (1995) e la relazione di sintesi fatta per la CEI dal card. Carlo Maria Martini sui gruppi laicali che hanno lavorato al progetto culturale).

³ Al tema è stato dedicato un convegno da parte della nostra Facoltà teologica, *Il progetto culturale della Chiesa italiana e l’idea di cultura*, con contributi di G. Ambrosio, G. Angelini, R. Cipriani e altri, Prefazione del Card. Camillo Ruini, Glossa, Milano 2000.

differenza del sapere della coscienza che ricomincia sempre da capo. Il carattere progressivo è pagato al prezzo della insignificanza. Un esempio: la generazione/produzione di un figlio.

La scienza è sapere a proposito del *fare*, una forma dell'agire che mira solo al risultato non impegna invece l'identità del soggetto. Di fatto, al di là della sua consapevolezza, l'uomo è di necessità sempre coinvolto nelle forme della tecnica. Un bambino, pure "fabbricato", è sempre un figlio; come tale interpella i suoi genitori; eleva attese nei loro confronti e a lui propone le questioni più radicali del senso del vivere. La scienza, che non sa di significati, ha obiettivamente un significato. Il significato della scienza propone una questione alla quale la scienza stessa non sa dare risposta.

La rappresentazione del sapere della scienza quale sapere della ragione, in ipotesi contrapposto al sapere della fede, è semplicistica. Sapere in senso autentico, e cioè sapere della verità di cui si vive, è possibile sempre e solo a procedere dalla fede. Non subito e sempre dalla fede cristiana, ma in ogni caso sempre a procedere da una fede, iscritta nelle forme immediate della vita comune.

Occorre correggere il pregiudizio antico dei filosofi, quello che presume la possibilità di un sapere della pura ragione. La fede di cui l'uomo vive, prima che dalla predicazione cristiana, è resa possibile dalla lingua, dal costume e in genere dalla cultura di un popolo. La cultura – il complesso dei significati elementari della vita di fatto iscritti nelle forme della vita comune – è mediazione necessaria della coscienza.

La necessaria mediazione culturale del sapere di ogni uomo s'impone alla consapevolezza soltanto quando la cultura effettiva entra in crisi e mostra una difficoltà crescente a valere quale principio di configurazione della coscienza individuale. Alla crisi della cultura il pensiero liberale e illuminista cerca di rimediare appellandosi a un sapere della ragione, o magari al sentimento, in ogni caso senza dipendere dal rapporto sociale. Il pensiero liberale è oggi in profonda crisi. Sotto la pressione della trasformazione civile, viene meno la pretesa chiarezza "razionale" delle evidenze elementari della vita. Si determina una crescente dipendenza della coscienza individuale dai luoghi comuni. La stessa coscienza credente è a rischio di una dipendenza crescente dai luoghi comuni della koinè pubblica, per ciò che si riferisce alla vita secolare quotidiana. La fede minaccia di ritirarsi nel tempio, o addirittura nell'anima sola. Assume la forma di una religione invisibile del sentimento. Il trend impone con urgenza il problema del rapporto tra fede e cultura; impone alla Chiesa e rispettivamente alla coscienza di ogni cristiano di elaborare una comprensione cristiana e critica della cultura. Appunto questo è il nucleo pertinente del "progetto culturale".

a) Il progetto culturale apparve subito esposto a un sospetto prevedibile: esso sarebbe un mero stratagemma per giustificare l'intervento della Chiesa in materie secolari, dopo la perdita del braccio secolare (democrazia cristiana). In tal senso, esso fu da molti espressamente respinto. Il progetto culturale - si disse a livelli autorevoli - non intendeva affatto essere la riedizione a livello culturale della unità civile dei cattolici, dissolta a livello politico. Ma non fu sufficiente respingere nominalmente il sospetto; esso tornò a fronte delle singole scelte successive.

b) Sospetti nei confronti del progetto culturale vennero anche da cattolici qualificati, soprattutto dal card. MARTINI. La Chiesa non deve fare progetti culturali – egli disse – ma solo pastorali. La prospettiva cristiana di Martini appare più "spirituale" di quella di Ruini, e più "liberale". Si connette alla "scelta religiosa" dell'Azione Cattolica degli anni precedenti.

Movendo dalla "serena accettazione di essere minoranza, la "scelta religiosa" oggi va intesa (in continuità con il discorso fatto a Palermo) come scelta evangelica e profetica, cioè "come affermazione del primato di Dio e dell'Evangelo e delle sue conseguenze per il bene della comunità umana"; essa suggerirà ai cattolici, di volta in volta, forme e modi di presenza nella società, "che siano rispettosi del metodo democratico e che meglio corrispondano ai bisogni del momento e meglio servano al bene complessivo dell'uomo"⁴.

Martini diede alle sue riserve anche la forma di un suggerimento lessicale; *progetto pastorale con valenza culturale*. Le questioni sottese non erano solo lessicali, ma sostanziali. La prospettiva "spirituale" di Martini suppone, se non una radicale separazione tra fede e cultura, certo la sostanziale resa alla impossibilità di dare espressione oggettiva e pubblica a un giudizio della fede sui fatti di cultura. La fede rimane racchiusa nell'anima e opera a livello sociale soltanto come un lievito, attraverso l'ispirazione che l'intuizione credente suggerisce al singolo (cfr. la dottrina del *discernimento* degli spiriti di Ignazio).

c) La prospettiva di Ruini riconosce un compito obiettivo, che la prospettiva di Martini invece bypassa. E tuttavia l'idea di un progetto culturale presa alla lettera appare effettivamente impropria. La Chiesa non

⁴ C. M. MARTINI, *C'è un tempo per tacere e un tempo per parlare*, Discorso per S. Ambrogio, Centro Ambrosiano, Milano 1995, in *Chiesa e comunità politica*.

elabora un progetto di cultura; partecipa invece della cultura del tempo e del luogo entro il quale realizza la propria testimonianza; ne promuove però la ripresa critica e interpretante ad opera del credente. Suggestiva l'indicazione della lettera a Diogneto:

I cristiani infatti non si distinguono dagli altri uomini né per il paese, né per la lingua, né per il vestito. Non abitano città che siano loro proprie, non si servono di qualche gergo particolare, il loro genere di vita non ha nulla di singolare. La loro dottrina non deve la propria scoperta alla immaginazione o ai sogni di spiriti agitati; non si fanno, come tanti altri, campioni di una dottrina umana. Essi [...] si conformano agli usi locali per quanto riguarda vestito, cibo e modo di vivere, pur manifestando le leggi straordinarie e veramente paradossali della loro cittadinanza (*politeia*). (V,1-4). Essi obbediscono alle leggi, ma con il loro genere di vita vincono [superano] le leggi» (V,10)

La pratica della legge, che supera la legge, incrementa il senso della legge stessa; mediante la pratica i cristiani partecipano all'incremento della cultura di cui sono partecipi. Occorre una chiarificazione teorica, sul complesso rapporto che lega la cultura (oggettiva) e le forme della sua ripresa soggettiva (dunque in particolare la ripresa ad opera della coscienza credente).

Meglio che di progetto culturale, si dovrebbe parlare di un progetto pastorale qualificato dalla scelta programmatica di accordare attenzione più assidua e critica ai fatti di cultura, a quelle forme civili del vivere dunque che concorrono a plasmare modi di pensare, sentir ed agire dell'uomo, che presiedono in genere alla percezione significativa del reale. tale attenzione è imposta da una precisa circostanza: quei fatti incidono sulle stesse forme della fede.

Il vangelo, che la Chiesa deve annunciare, non è infatti un progetto civile, né può mai in alcun modo concretarsi nella forma di un qualsivoglia progetto civile. Il compito della Chiesa deve riguardare in prima battuta le forme della coscienza e il suo essenziale riferimento a Dio; deve riguardare dunque la ripresa che tale coscienza di necessità deve realizzare delle forme simboliche della cultura nella prospettiva del rapporto credente con Dio. A tale titolo appunto la pastorale deve occuparsi della stessa cultura»⁵.

⁵ «Teologia» 20 (1995) 211-222, 212.218s.

Parrocchia di san Simpliciano - Ciclo di catechesi su
«Laici e cattolici, Chiesa e politica»

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio - febbraio 2008

3. Lo sfondo: ritorno della religione nella stagione postmoderna

I segni di un tempo nuovo

Il tema del rapporto tra laici e cattolici conosce nei tempi recenti una recrudescenza di interesse: si acuisce il conflitto, ma anche si assiste a uno scompiglio delle posizioni. La rinnovata attualità del tema è legata a ragioni che paiono raccomandare il riferimento alla religione come rimedio a una situazione civile divenuta molto problematica.

I laici più radicali deprecano le posizioni di nuovi laici, i quali paiono invece concedere alla religione, e addirittura alla Chiesa, un credito fino a pochi anni assolutamente insospettabile; il credito si riferisce alla possibilità che la Chiesa offra indicazioni utili per la risposta ai nuovi problemi della vita comune.

Quali nuovi problemi? (a) Quelli connessi ai nuovi poteri medicali: terapie intensive e conseguente (inesorabile) “artificializzazione” del processo di morte; fabbricazione del figlio; clonazione; produzione di tessuti di ricambio (cellule staminali) per gli organi invecchiati; e simili. (b) Ma anche quelli legati ad ambiti dell’esperienza civile, che non sono così nuovi, e tuttavia propongono oggi problemi ieri insospettati.

Un caso maggiore: il problema educativo.

La stagione civile è segnata da grande incertezza. Su questo sfondo si produce un rimescolamento dei rapporti tra laici e cattolici.

Il giudizio della Chiesa sull’epoca

Le diagnosi del tempo proposte nei discorsi pubblici della Chiesa appaiono assai allarmate; inclinano addirittura ai toni apocalittici. Non è cosa nuova.

- Le radici remote sono già nella stagione medievale; da sempre nella predicazione ecclesiastica grande spazio ha avuto l’esortazione alla *fuga mundi*, e quindi una descrizione apocalittica del mondo (esempio tratto dall’*Imitazione di Cristo*).

- Toni apocalittici ha conosciuto la descrizione cattolica del contesto civile nell’Ottocento, nella stagione che vede l’insorgenza dello stato laico; la separazione dello stato dalla Chiesa, la negazione quindi dell’autorità religiosa e morale della Chiesa a livello civile, alimenta una descrizione catastrofica (vedi Pio IX, enciclica *Quanta cura*, 1864)

- Con il Vaticano II il magistero ha riconosciuto il principio della libertà religiosa; è stato così accettato il principio della laicità politica; si sono moltiplicati i pronunciamenti irenici nei confronti della società pluralista, e le affermazioni ottimistiche di principio circa la collaborazione tra gli uomini di buona volontà.

Ma il dialogo tra laici e cattolici è rimasto difficile. È rimasta infatti operante l’affermazione cattolica della necessaria subordinazione delle leggi umane alla legge naturale, interpretata dal magistero della Chiesa. Il giudizio sulle leggi umane che riguardano i comportamenti umani oggetto di pronunciamenti normativi della Chiesa (sessualità in specie) è molto severo; si esprime in termini di obiezione di coscienza; quelle leggi sono dichiarate non soltanto inopportune, ma illegittime e immorali. Questo massimalismo morale è l’equivalente “laico” dei precedenti giudizi apocalittici che si riferivano alla materia religiosa. Rimane non approfondito il tema della differenza e insieme della necessaria correlazione tra legge morale e cultura. La separazione tra *fatti* e *valori* è tipica di tutta la cultura scientifica moderna: essa separa tra oggettività dei fatti e giudizio di valore, ineluttabilmente legato a opzioni soggettive inverificabili. Di contro occorre riconoscere che i *valori* non possono essere affermati che per riferimento a comportamenti, che ne offrano illustrazione concreta.

Espressione tipica di tale mediazione storica e pratica dei valori è la *cultura*. L’epoca che viviamo è di trapasso culturale rapido; fa emergere in maniera inesorabile appunto la questione teorica della cultura. È insieme epoca di crisi culturale: non va in crisi soltanto una cultura storica determinata; pare invece in crisi la circolarità dei rapporti tra coscienza e società. In relazione a tale aspetto si prospetta la figura della religione quale anti-cultura.

Il giudizio della cultura laica sull'epoca

Una formula sintetica e facile: il tempo presente come passaggio dal moderno al postmoderno. Segnala anzi tutto come nei tempi più recenti sono divenuti evidenti tratti problematici della cultura pubblica che ha dominato nell'arco della storia moderna.

a) Già abbiamo parlato della crisi delle *ideologie*, che hanno caratterizzato i decenni del Novecento, dunque la prima stagione successiva all'avvento della democrazia di massa, a suffragio universale.

b) Ma la stagione moderna, prima che dalle ideologie, è stata caratterizzata da un grande mito, quello del *progresso*: liberazione dalla scarsità, dal bisogno, dalla malattia, anche dall'ignoranza, dalla dipendenza dell'uomo nei confronti dell'uomo strettamente connessa alla ignoranza. Oggi a tale riguardo sussiste un ottimismo decisamente minore.

Il mito del progresso è stato alimentato dalla "pre-sunzione" che il progredire della scienza sarebbe stato garanzia di spirito critico e di libertà; libertà, uguaglianza e fraternità (o solidarietà) erano i valori laici a cui si affidava il progresso. In questi valori forti oggi si crede molto meno.

Il postmoderno abdica soprattutto alla fiducia nella scienza e nella sua magica capacità liberatoria. Di contro alla ragione, va al potere l'invenzione, la fantasia, la trasgressione. Il campo della produzione artistica appare assai eloquente.

I nuovi saperi, o i nuovi intellettuali

Anche la filosofia e i saperi di carattere umanistico in genere, dall'antica egemonia delle scienze (positivismo di fine Ottocento, fiducia alta nelle scienze storico-critiche) passano alla apologia di saperi fluidi, di carattere ermeneutico o linguistico, meno univoci, più "creativi", spesso sognanti; decisamente poco scientifici. I nuovi saperi propongono conseguenze assai problematiche.

(a) Non producono processi di cumulazione, né discussione e confronto argomentato. Il nuovo intellettuale è interprete, assai più che critico della cultura (vedi la diagnosi di).

(b) Non riguardano gli aspetti elementari della vita (amare, promettere, generare, educare, decidere, soffrire, morire): un tempo andavano da sé, mentre oggi occorre che se ne occupi il pensiero responsabile.

(c) Teorizzano l'irrelevanza della cultura per rapporto alla coscienza. Essa non sarebbe un codice, ma un repertorio di simboli ai quali attingere per inventare la vita, che sta sempre oltre la cultura.

La nuova cultura colta rende gli intellettuali sempre meno affidabili. Illustrazione per riferimento al caso Italia: gli intellettuali negli anni Sessanta/ottanta erano soprattutto di sinistra (PCI); il pensiero cattolico ha prodotto molto poco. Oggi essi sono diventati molto meno attendibili. Si configura una domanda alla Chiesa. Ma ha la Chiesa i sapere cercato?

Il ritorno della religione

L'accelerazione civile recente alimenta anche un fenomeno di ritorno di interesse per la religione; non subito e solo per la Chiesa come agenzia sociale, ma per la religione personale. Le tre figure:

a) la *religione invisibile*, spiccatamente soggettiva, riserva esclusiva dell'*anima*, senza Chiesa e senza pratica morale corrispondente; protesi dell'identità assente. senza riferimenti alle forme della cultura.

b) il ritorno di movimenti *fondamentalisti*, aggregazioni religiose con la figura della setta (movimenti); essi alimentano il nuovo contenzioso laici e cattolici.

c) il ritorno della *religione civile*.

La religione dell'*anima* ha presenza egemone sullo scenario europeo; propone problemi consistenti alla Chiesa, e prima alla coscienza di ogni cristiano, che non paiono fino ad oggi percepiti.

La religione dell'*anima* trova obiettive complicità nella tradizione cristiana (Agostino, Lutero, pietismo; prestigio della *mistica* nella storia della spiritualità in epoca moderna). La categoria di *postmoderno* prospetta un'antitesi che appare sbrigativa, raccomandata dall'attenzione esclusiva ai mutamenti nei discorsi riflessi; la comprensione delle trasformazioni antropologico culturali indotte dalla recente accelerazione civile propone compiti più complessi rispetto a quelli della transizione politica e istituzionale. Delle forme della *coscienza* la riflessione recente si occupa assai meno che di teorie, istituzioni e movimenti collettivi.

Spiccata difficoltà dei processi di identificazione personale; *crisi del soggetto* moderno. Riflesso della difficoltà dei processi di identificazione, è l'accresciuta *ansietà*, la diffusione di fenomeni di patologia nervosa vera e propria. A livello di cultura pubblica il riflesso è la progressiva diffusione di ideali di vita segnati da un tratto decisamente *adolescenziale*; le forme diffuse della comunicazione pubblica offrono al riguardo documenti a tutti evidenti.

Su questo sfondo complesso va collocata la comprensione della *religione postmoderna*. Essa minaccia di assumere figura di religione immaginaria. La coscienza individuale mediante il libero assemblaggio dei simboli dalle grandi tradizioni immagina una identità personale, che il contesto biografico stenta a definire. La simbolica dell'*anima* assai ricca, di cui quelle tradizioni dispongono, si candida ad adempiere tale funzione; le tradizioni di senso a cui attinge la società tecnologica, burocratica e secolare, non propongono nulla di simile.

La figura assunta dalla religione pone problemi obiettivi. In particolare, per rapporto al ministero della Chiesa. Il chiarimento di tali problemi esige la previa comprensione del fenomeno: nelle sue determinanti obiettive, nei riflessi sulla coscienza individuale e rispettivamente sulle forme del ministero. In questo caso come sempre, il giudizio storico non può assumere la forma della comparazione della *religione postmoderna* con un modello universale di religione, in ipotesi noto una volta per tutte. Neppure può assumere la forma della comparazione di quella religione con la figura cristiana della relazione religiosa, in ipotesi resa manifesta dal *kerygma*. Le figure storiche non sono mai la ripetizione tautologica di un modello concettuale noto; attraverso le evidenze dischiuse da tali figure deve invece sempre da capo essere ripreso il compito di pensare l'universale. Il compito del discernimento storico suscita in tal senso interrogativi di consistenza teorica.

La risposta della Chiesa

La tentazione consistente della Chiesa è quella di intendere il fenomeno del ritorno alla religione in senso regressivo, come una nuova opportunità per il cattolicesimo civile. In tal senso appunto minaccia di essere interpretato il progetto culturale.

Mentre il compito obiettivo che si propone alla Chiesa è invece quello di curarsi della coscienza dei singoli e di attrezzare la coscienza individuale per il compito di governare la complessità.

Parrocchia di san Simpliciano - Ciclo di catechesi su
 «Laici e cattolici, Chiesa e politica»

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio - febbraio 2008

4. Oltre il conflitto tra fede e ragione: la questione del costume

Il conflitto tra laici e cattolici è interpretato quale riflesso del conflitto tra la ragione e la fede, tra sapere della scienza (pubblica e progressiva) e mera credenza privata. Reggono tale opposizione assunti previi tutti da verificare, ai quali una la storia europea ha conferito ingiustificata plausibilità.

L'immagine dottrinalistica della fede

Crederne significherebbe ritenere per vero questa o quell'altro affermazione, non per la sua evidenza intrinseca, ma sul fondamento dell'autorità che la propone. Illustra in maniera efficace questa concezione la formula del catechismo di Pio X:

Mio Dio, perché siete verità infallibile, credo tutto ciò che voi avete rivelato e la santa Chiesa ci propone a credere. Ed espressamente credo ...

Sottesa è l'idea di una rivelazione verbale; essa trasmetterebbe una dottrina. Dio non rivela proposizioni, verità "astratte" suscettibili d'essere affermate in generale prescindendo dal rapporto tra lui e chi ascolta; rivela se stesso; la sua rivelazione è colta soltanto da chi risponde ed entrare in sua presenza. La fede non ha certo la figura di assenso ai dogmi.

L'immagine evangelica: la fede che salva

Che cosa vuol dire credere nel vangelo di Gesù? Procediamo dal caso più semplice, la fede dei personaggi che Gesù incontra sul suo cammino e dei quali loda la fede.

Un esempio illuminante: la **donna emorroissa** (Mc 5, 25-34): il suo gesto appare superstizioso; Gesù lo corregge, ma insieme lo interpreta come atto di fede; quella donna si affida alla grazia di Dio riconosciuta prossima attraverso l'incontro con Gesù; mediante la persona di Gesù Dio passa per la strada, è vicino a lei. La sua risposta all'accadere di Dio nella sua vita vale come fede nel regno di Dio vicino; non è risposta alle parole di Gesù; piuttosto le parole di Gesù si riempiono di verità attraverso la sua fede. Essa rimane sotto certo profilo "imperfetta"; non è pronta per predicare a tutti; è però perfetta agli occhi di Dio; è fede che salva.

Per rapporto alla distinzione tra fede che Dio solo conosce e fede che si professa è interessante il caso della **donna straniera** (Mt 15, 21-28), che chiedeva la guarigione della figlia. Gesù *non le rivolse neppure una parola*. Ma i discepoli lo sollecitavano, mossi più che dalla compassione dal desiderio di liberarsi dalla sua presenza; *Non sono stato inviato che alle pecore perdute della casa di Israele*; Gesù rifiuta un miracolo che sia semplice rimedio a una sofferenza; soltanto coloro che attendono il Messia possono apprezzare i segni che egli compie. La donna *venne e si prostrò dinanzi a lui dicendo: «Signore, aiutami!»*. Gesù ripete il rifiuto: *Non è bene prendere il pane dei figli per gettarlo ai cagnolini* (gli Ebrei chiamavano cani i pagani); la donna consente, ma insiste: *È vero, Signore, ma anche i cagnolini si cibano delle briciole che cadono dalla tavola dei loro padroni*. A quel punto Gesù non può più resistere e le rispose: *Donna, davvero grande è la tua fede! Ti sia fatto come desideri*. Gesù dunque, istruito dai gesti e dalle parole della donna, cambia parere a proposito di ciò che possono o non possono i pagani; in altro caso (il **centurione**) Gesù espressamente dice: presso nessuno in Israele ho trovato una fede così grande (Mt 8, 10ss).

La fede in Gesù non è discriminante; consente di capire gli altri, addirittura lo esige; attraverso il riconoscimento dell'estraneo trova la propria verità.

La fede non consiste prima di tutto in un modo di pensare, ma nella risposta pratica all'accadere di Dio. Una fede sussiste anche fuori dei confini di Israele, e oggi anche fuori dei confini della Chiesa. Non solo sussiste anche fuori, ma dovunque si realizzi concorre a illustrare la verità della parola di Gesù. La missione della Chiesa è obiettivamente impegnata a dare voce alla fede dovunque si realizzi.

La fede che si professa

La fede mostrata da interlocutori occasionali concorre a determinare il compito dei discepoli seguaci, ai quali Gesù affida il compito di portare a compimento la sua missione.

Anche per loro il cammino comincia da un atto di fede, e anche in quel caso la prima forma della fede è imperfetta. La promessa di Gesù, *vi farò pescatori di uomini*, è quella di farli interpreti della chiamata di Dio rivolta a tutti. A loro non basta una fede che salva; occorre una fede capace di attestarsi davanti a tutti. Il tirocinio, attraverso la quale apprendere l'arte di pescare uomini, sarà la **sequela** di Gesù: *Ne fece Dodici che stessero con lui e anche per mandarli a predicare* (Mc 3, 14-15). La scuola si produce mediante una pratica di vita. La circostanza efficacemente illustra un principio generale: la verità del vangelo non si apprende mediante parole, ma mediante un cammino.

La consuetudine di vita con Gesù dispone condizioni propizie perché emerga sempre da capo la contraddizione tra il disegno di Gesù e la loro attesa. Vedi lo schema narrativo molto chiaro di *Marco*: lungo il cammino verso Gerusalemme per tre volte Gesù annuncia la passione del *Figlio dell'uomo*; per tre volte i discepoli mostrano di non capire; per tre volte emerge un conflitto tra di loro; per tre volte Gesù li corregge, proponendo l'immagine di sé paziente come modello della loro vita. Per esempio, il primo annuncio della passione suscita l'opposizione di Pietro, che porta Gesù da parte, lontano dagli altri; Gesù riporta Pietro tra gli altri e insieme gli ordina di andare lontano, perché i suoi pensieri non sono quelli di Dio ma degli uomini; poi Gesù dice a tutti: *chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del vangelo, la salverà* (Mc 8, 34-35), che è una verità "di ragione".

La correzione dei discepoli è resa possibile dalla consuetudine di vita con loro; quelli che Gesù incontra per un attimo non possono essere corretti. Ad essi è annunciato il vangelo; magari è anche lodata la loro fede; non è istruita però la loro vita; questo può accadere soltanto nel caso dei seguaci; per essi deve accadere; la loro istruzione consente a Gesù di fare della sua storia il principio di un giudizio universale.

La "ragione" della fede e la dottrina

Voi sapete che coloro che sono ritenuti capi delle nazioni le dominano, e i loro grandi esercitano su di esse il potere. Fra voi però non è così; ma chi vuol essere grande tra voi si farà vostro servitore, e chi vuol essere il primo tra voi sarà il servo di tutti. Il Figlio dell'uomo infatti non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti». (Mc 10, 42-45)

In un testo così già si vede come la fede nel vangelo di Gesù diventi principio di giudizio sulla storia universale; diventa principio di "dottrina", di verità che può e deve essere detta i termini universali. La fede ha una sua "ragione"; può diventare fede che si confessa solo se accetta il compito di rendere ragione di sé davanti a ogni coscienza.

Le due forme della predicazione apostolica: il *kerygma* e la *didaché*; l'*annuncio* e la *dottrina*. La memoria della vicenda di Gesù inizia alle forme che assume la vita a procedere dalla fede in Lui; essa è indispensabile per intendere la dottrina.

La *ragione della fede* ha tratti diversi da quelli della ragione aristotelica. Questa infatti è definita come la facoltà che presiede al concetto, dunque è facoltà dell'universale. Verità di ragione sarebbe in tal senso una verità affermata a prescindere da ogni riferimento alla storia; una verità *logica*, solo formale, incapace di istruire la vita e ciò che nella vita importa.

Il sapere del senso

Per intendere il rapporto tra fede e conoscenza occorre notare come per tutti gli uomini la conoscenza cominci non dalla ragione, ma dalla meraviglia. E le prime forme della meraviglia, più originarie e destinate a rimanere per sempre più determinanti, che sole consentono l'accesso alla parola, sono quelle connesse all'esperienza della prossimità reciproca: tra uomo e donna, tra bambino e genitori. Appunto alla promessa espressa da tali incontri dà voce la parola, e così nasce la lingua.

La parola non designa, ma significa, esprime il *senso*. Il senso è la ragione di prossimità delle cose alla vita umana. Tutte le cose mi riguardano, mi guardano, manifestano un'attenzione a me; esprimono una promessa e insieme un'attesa nei miei confronti. Secondo ogni verosimiglianza, la parola nasce dall'incontro tra uomo e donna; la polarità maschio/femmina trova riflesso nella lingua, che assegna il nome di tutte le cose secondo la polarità maschile/femminile.

La lingua, d'altra parte, nasce religiosa: il senso di tutte le cose è articolato riferendo tutte le cose all'iniziativa dei divini; in tal senso al fondamento del *logos* è il *mito*, il racconto dunque di ciò che i divini fecero *in quel tempo*, un tempo altro da quello nostro, ma insieme fondamento del nostro. All'iniziativa dei

divini sono ricondotte tutte (quelle che oggi si chiamano) le istituzioni umane, e quindi anche le leggi della vita degli umani.

Il legame tra sapere e meraviglia è dimenticato dai filosofi. Essi hanno cercato in fretta nella ragione (*logos*) la radice del sapere vero della scienza (*episteme*) opposto alla opinione (*doxa*); hanno perseguito il programma di sostituire la scienza alla poesia e al mito. Questa è la radice remota del conflitto tra fede e ragione. Ma finché la lingua e il costume condivisi svolgevano una funzione configurante della coscienza, la separazione tra scienza e coscienza non faceva grandi danni.

Crisi del costume e crisi del senso

Soltanto a procedere dal riconoscimento del nesso tra sapere e cultura (costume) è possibile capire anche la ragione critica della fede (la dottrina credente della sapienza bene illustra il rapporto polemico tra sapienza dell'esperienza (o meglio dell'esperimento) e sapienza che nasce dal timore di Dio. Il fallimento di ogni programma umano di sapienza (che frana davanti alla questione del male) dispone a comprendere che e come la testimonianza di Gesù giudichi la tradizione universale della sapienza umana.

La vicenda di Gesù riprende quella dei figli di Adamo; riprende la loro "sapienza", il loro sapere a proposito del senso; la stessa fede cristiana produce di necessità una ripresa delle tradizioni di senso dei figli di Adamo. Il progetto antico dei filosofi, di azzerare il sapere comune a procedere da una ragione senza tempo né luogo, è ripreso in epoca moderna. Cartesio esprime rammarico per il fatto d'essere stato bambino: «è quasi impossibile che i nostri giudizi siano così puri e intaccabili, come sarebbero stati se avessimo avuto l'intero uso della nostra ragione dal momento della nascita e ci fossimo fatti guidare sempre da essa». Pensiero sciocco, che bene dice la stoltezza dell'ideale del sapere scientifico. Il progetto di un sapere della ragione trova alimento nella crisi del costume e della cultura e nel crescente prestigio della scienza. Il confronto tra laici e cattolici deve prodursi a procedere dalla rinnovata consapevolezza: la vita umana, quella comune ma anche quella personale, ha bisogno di un *ethos*. Ha bisogno di ritrovare intesa sul senso del rapporto tra uomo e donna, tra genitori e figli, tra le generazioni, tra tutti gli uomini.

Parrocchia di san Simpliciano - Ciclo di catechesi su
«Laici e cattolici, Chiesa e politica»

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio - febbraio 2008

5. Laici e cattolici: un conflitto politico

La lettura del conflitto quasi fosse riflesso di quello tra **ragione e fede** appare assolutamente implausibile:

- Non solo perché dal punto di vista obiettivo non si dà conflitto tra fede e ragione; e prima ancora, né ragione né fede sono per se stesse principi di sapere;
- Ma anche perché le forme concrete, nelle quali quel conflitto si produce, non mette in gioco fede e ragione; mette semmai in gioco modi diversi di pensare la ragione; è in ogni caso ignorato il riferimento alla fede.
- Soprattutto, il conflitto si produce – questa è la nostra tesi – a procedere da diverse (opposte?) concezioni dell'umano, e anzitutto del rapporto tra individuo e società, assai più che a procedere da forme diverse del sapere: una concezione individualistica dell'umano di contro alla concezione dell'uomo come “responsabile”

Parlare di due concezioni dell'umano è troppo. Si tratta soltanto di due assunti pregiudiziali da cui procedere alla considerazione della realtà umana, e soprattutto dei rapporti sociali.

La distinzione laici/cattolici ha per riferimento alle questioni di carattere politico un valore dirimente che non mostra in altri campi della vita sociale. Tale rilievo è strettamente legato alla vivacità dei conflitti storici, rispettivamente alla delicatezza del rapporto tra **religione e polis**:

- a) L'approccio *laico* (liberale) procede dalla tesi pregiudiziale dell'autonomia del singolo rispetto ad ogni imperativo di carattere sociale per tutto ciò che si riferisce alla vita personale.
- b) L'approccio *cattolico* invece sottolinea che il soggetto individuale ha un originario debito nei confronti della rete dei rapporti umani in ordine alla realizzazione della propria identità.

Facili da prevedere i riflessi dei due approcci per rapporto alla concezione della **legge umana** appaiono:

- a) Il punto di vista *laico* vede la legge come criterio volto a rendere possibile la composizione degli arbitri individuali, senza entrare in alcun modo in un sindacato di merito della loro qualità (morale).
- b) Il punto di vista *cattolico* concepisce invece la legge umana come volta alla tutela della buona qualità delle relazioni umane. Requisito di tale buona qualità è anche la libertà del singolo, certo; non si può imporre al singolo di essere buono. E tuttavia i comportamenti del singolo hanno necessario rilievo per rapporto alla vita di altri, debbono quindi essere apprezzati e disciplinati con attenzione al bene comune.

La sfera dei rapporti familiari

La sfera di rapporti umani, nella quale si realizza nella forma più chiara questo secondo genere di implicazioni, è quella dei rapporti familiari.

Su questo tema si produce con evidenza massima la frattura tra laici e cattolici. Trattare queste materie in termini di diritti individuali, come intende fare la cultura laica, non corrisponde al punto di vista della ragione; né corrisponde al punto di vista cattolico avere in tali materie attenzione alle forme obiettive del rapporto; il riferimento al bene e al male in accezione morale non comporta che si impongano a livello sociale norme che – legittime se scelte dal singolo per se stesso – sarebbero indebite a quel livello. I *mores* suppongono una *morale*.

La tesi che un bambino per crescere bene ha bisogno di un padre e di una madre appare – anche se forse non propriamente “razionale” – del tutto “ragionevole”. La distinzione tra i due distinti aggettivi corrisponde alla distinzione tra la ragione intesa alla maniera dei filosofi e la ragione intesa come attitudine che consente al singolo di rispondere di sé di fronte ad altri; in particolare, di fronte a quegli altri che sono oggettivamente coinvolti dal mio comportamento.

“Ragionevole” è il padre che è in grado di rendere ragione della sua scelta di mettere al mondo il figlio davanti a figlio. Oggi è spesso considerato come più “razionale” chi si astiene. Rendere ragione della autorità

del padre non è compito che si realizzi mediante ragionamenti; la ragionevolezza si realizza mediante i comportamenti. Un padre che non assuma di fronte al figlio obiettivamente “irresponsabile” la responsabilità del comando appare latitante, e non invece rispettoso della sua libertà.

Agire spontaneo e cultura

Nei comportamenti più elementari della vita – quelli *primari*, e dunque quelli che si riferiscono al rapporto uomo/donna, genitori/figli e in genere ai rapporti tra i fratelli – il canone della ragionevolezza non è fissato da una supposta ragione senza tempo e senza luogo, concepita come facoltà dell’universale; è invece da sempre iscritto nelle forme pratiche effettive della vita comune.

Quei rapporti sono vissuti anzi tutto in maniera spontanea, come dire grazie a istruzioni offerte dai **sentimenti naturali**. Quei sentimenti per altro sono gravidi di una parola, e dunque di un senso: come i sentimenti così i comportamenti corrispondenti sono gravidi di un senso, o più precisamente di una promessa, che appunto mediante la parola si esprime.

La parola è possibile unicamente grazie alla lingua; i comportamenti sono possibili grazie al codice del costume; tra la lingua e il costume sussiste un nesso stretto. La parola detta dal singolo, così come il gesto da lui compiuto, pur derivando la sua attitudine a significare dal codice della lingua e del costume, non ha mai consistenza di mera ripetizione di leggi note in generale. La lingua e il costume rimandano per loro natura a una verità che essi non possono in alcun modo definire; quella verità, semplicemente segnalata dal codice culturale, può essere attestata univocamente soltanto attraverso le concrete parole e i concreti gesti del singolo.

Come tutti possono facilmente verificare, l’abilità nell’uso della lingua non serve soltanto a dire meglio; serve anche a mentire meglio e più facilmente; la perfetta conoscenza delle buone maniere non garantisce che i comportamenti del singolo siano effettivamente buoni; consente invece spesso di fare bella figura senza essere buoni.

Uno dei fenomeni più caratteristici della storia della cultura moderna è appunto la tendenziale sostituzione delle **buone maniere** al **costume**, dell’etichetta alla vera etica; della retorica pubblica alla verità. Proprio sullo sfondo del sospetto nei confronti delle buone maniere si è sviluppato all’inizio della stagione moderna (vedi moralisti francesi del Seicento) il sospetto nei confronti delle convenzioni sociali.

I **filosofi** hanno formulato il progetto di sostituire al costume – alla tradizione, al comando di padri e padroni – la ragione, dunque leggi in ipotesi suscettibili di enunciazione a prescindere da ogni riferimento alle forme effettive della vita comune. Il progetto è obiettivamente impraticabile; a fronte di tale impraticabilità, i filosofi si sono di fatto arresi alla pura e semplice **cancellazione della morale** dai loro interessi. I comportamenti non sono più giudicati sotto il profilo dell’alternativa bene/male (vedi il programma di Nietzsche, *Al di là del bene e del male*), ma per rapporto al *benessere*. La questione del senso, o della speranza, è rimossa; e con essa la questione della libertà, della possibilità o meno cioè per l’uomo di davvero *volere*, legare la propria identità all’agire.

La questione del genere

La recente questione del *genere* è l’espressione recente e suprema della separazione che il pensiero laico (o un certo pensiero laico) produce tra scienza e coscienza.

1) **Sullo sfondo** sta un fatto di civiltà: i processi di identificazione personale conoscono un processo di progressiva indeterminazione, di cui espressione cospicua è la difficoltà di identificazione sotto il profilo appunto del genere.

Le difficoltà sono avvertite con più evidenza da persone che non si riconoscono nei codici di comportamento suggeriti dalla configurazione convenzionale dei generi.

2) Si sviluppa un **pensiero critico** della **tradizione culturale**. La critica è realizzata soprattutto dal movimento femminile nelle sue varie espressioni.

a) Il **femminismo egualitario** (S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, 1949): la figura vera dell’umano è il soggetto autonomo, un modello secondo cui è pensato il “maschile; la donna è abusivamente pensata – questa l’accusa – come secondo sesso, sesso secondario, solo natura e non spirito; l’obiettivo della lotta civile è il riconoscimento dell’eguaglianza.

b) Il femminismo della differenza (L. IRIGARAY, *Speculum*, 1974): la denuncia è ora quella che accusa la cultura maschile e “razionalista” d’essere mortificante dell’umano; la donna, esattamente in quanto madre, mostra un volto dell’umano assolutamente imprescindibile e alternativo; quella che si esprime nell’etica della cura, anziché dell’efficienza.

c) Il femminismo della teoria del genere (J. BUTLER, corpi che contano del , *Disfatta del genere*, 2004) afferma che, al di là del potere maschile, il nemico da combattere è il *paradigma eterosessuale*; il genere sarebbe soltanto un costrutto culturale, un’elaborazione simbolica volta a un preciso obiettivo, rendere possibile il controllo dei poteri rispettivi nello scambio umano. Ma come la dualità dei sessi («Il sesso non è semplicemente quello che uno ha, una descrizione statica di ciò che si è; è invece una delle norme attraverso le quali il "soggetto" diventa possibile, quella che qualifica un corpo per tutta la vita all'interno del campo dell'intelligibilità culturale»), così anche la dualità dei generi sarebbe soltanto uno schema, la cui ovvietà è sostenuta soltanto dall’abitudine che crea pregiudizio. Obiettivo del movimento libertario è realizzare una cultura *transgender*, nella quale ciascuno potrà dedicarsi al compito di realizzare il difacimento (*undoing*) del genere che ineluttabilmente gli è assegnato dalla nascita.

Accomuna il femminismo nei tre stadi l’ignoranza della meraviglia originaria, suscitata dall’incontro tra uomo e donna, rispettivamente dalla nascita del bambino. L’immagine dell’umano rimuove la questione del senso e solo si occupa della praticabilità e della levità della vita, finché vita si dà.

I compiti della riflessione cristiana

- a) Una riflessione teorica sulla mediazione culturale attraverso la quale l’uomo accede alla propria verità;
- b) Una dottrina del peccato universale che assuma la forma di teologia della storia;
- c) Una figura della vita secondo la fede, che renda testimonianza responsabile (“ragionevole”) della speranza escatologica.
- d) Occorre evitare la tentazione della fuga mistica che diserta la responsabilità storica, così come la riduzione razionalistica a una pretesa legge naturale.

Parrocchia di san Simpliciano - Ciclo di catechesi su
«Laici e cattolici, Chiesa e politica»

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio - febbraio 2008

1. L'enciclica Spe salvi e la sua ricezione pubblica

Introduzione al ciclo

Affrontiamo un tema che certo non è nuovo, anzi è francamente vecchio, troppo vecchio e avrebbe bisogno d'essere decisamente svecchiato. Il tema è quello del rapporto tra laici e cattolici nella vita politica e nella vita civile.

Non è nuovo nella storia italiana; e non lo è neppure per ciò che si riferisce alla nostra parrocchia. Nel 2004 infatti lo abbiamo già trattato in un ciclo di incontri dedicato al tema «La democrazia, le religioni, il cristianesimo»; esso poneva una riflessione sul tema della laicità politica, un principio nominalmente riconosciuto da tutti, di fatto interpretato in maniere molto contraddittorie.

La divisione tradizionale

Le cronache quotidiane e anche la saggistica politica più impegnata fino ad oggi procedono spesso dalla supposizione che laici e cattolici siano portatori di visioni radicalmente alternative dell'istituzione politica, delle leggi civili, della vita sociale tutta. I due termini sono usati non per riferimento alle rispettive convinzioni religiose (quasi che i laici siano i non credenti), ma per riferimento al fatto che al fattore religioso sia riconosciuto un rilievo per riferimento alla qualità dei rapporti sociali, oppure esso sia escluso. Nei fatti mi pare che oggi sia assai difficile associare le due categorie, laici e cattolici, a distinte visioni della realtà politica e legislativa, che abbiano una sufficiente univocità. Il passaggio dalla società moderna alla società postmoderna comporta mutamenti che in linea di diritto consumano quelle ragioni di conflitto tra laici e cattolici, che avevano una certa plausibilità nella stagione precedente. Questa appunto è la delle tesi che mi propongo di mostrare.

E tuttavia l'opposizione tra laici e cattolici continua invece fino ad oggi a valere come una discriminante per rapporto alle diverse tesi sostenute, specie in materia di leggi che toccano i comportamenti personali legati a convincimenti religiosi.

Nella storia italiana, il conflitto tra laici e cattolici ha una storia particolarmente lunga e travagliata; pare addirittura il conflitto più antico e ingombrante che travaglia la storia nazionale nei suoi primi 150 anni. Proprio la lunghezza di questa storia minaccia di suggerire il ricorso, quasi per inerzia, a quello schema facile per intendere conflitti che in realtà hanno oggi consistenza decisamente più complessa. Di fatto a quel conflitto ci si riferisce invece per rinnovare sempre nuove accuse reciproche e sempre nuovi litigi.

I mutamenti recenti

Tra i fatti che sono intervenuti nei tempi a noi più vicini, che hanno profondamente cambiato la geografia politica italiana, e quindi anche la possibilità di parlare di un conflitto tra laici e cattolici, alcuni sono facilmente identificabili; altri invece rimangono non detti.

Tra i fatti facilmente identificabili sta la fine della Democrazia Cristiana, e dunque della espressione più visibile dell'*unità politica dei cattolici*; le posizioni dei cattolici in politica appaiono oggi assai disperse, e decisamente meno univoche rispetto a quanto non fossero un tempo.

Un altro fatto evidente – strettamente legato al precedente per altro, ma di carattere più generale – è la *fine delle ideologie*, dunque di quelle che sono state chiamate le “grande narrazioni”; le ideologie sono infatti quei grandiosi disegni sintetici a proposito della storia umana e della sua direzione di marcia, che un tempo presiedevano alla aggregazione del consenso politico.

Al tempo della prima affermazione dello stato liberale, e poi ancora la tempo della nascita dello stato sociale, il cattolicesimo aveva dovuto confrontarsi con la visione laica e liberale, scientifica e progressista della storia. Poi aveva dovuto confortarsi con il marxismo, o più genericamente con visione operistica della storia. Il cattolicesimo stesso aveva assunto la forma di un’ideologia, di un disegno politico cioè strettamente legato all’interpretazione complessiva della storia. Espressione più puntuale di tale disegno era la *dottrina sociale della Chiesa*; essa ispirava – o quanto meno presumeva di ispirare – un disegno storico politico preciso, normativo per i cattolici, e certo di segno diverso e alternativo rispetto ai due altri disegni, liberale e socialista e/o comunista. Il cattolicesimo è stato allora spesso qualificato come una *terza via*.

L’ideologia comunista e rispettivamente quella socialista – diversamente caratterizzate nei diversi paesi, e se non altro per questo difficili da distinguersi tra loro – sono sostanzialmente finite; sotto questo profilo, non sussiste più un consistente problema di rapporto tra cattolici e comunisti. Nei paesi occidentali tutti, e in Italia in particolare, la stessa distinzione tra sinistra e destra politica ha perso per molta parte la sua chiarezza. In ogni caso, sulle questioni qualificate come “sensibili” – e cioè sulle questioni di politica legislativa che toccano più da vicino gli aspetti più personali della vita del singolo – la distinzione tra laici e cattolici attraversa sia la destra che la sinistra.

Liberalesimo e laicità

Ricorrendo a una formula sintetica, potremmo dire che oggi ormai liberali sono tutti, anche i rappresentanti della sinistra politica. Anzi proprio loro rappresentano spesso la versione più radicale del liberalesimo. I rappresentanti della destra, se non altro a motivo del loro moderatismo, paiono più attenti ai valori della tradizione, e quindi a quei valori che di fatto sono debitori nei confronti della tradizione cristiana del paese.

Occorre certo distinguere tra liberalesimo culturale e liberismo economico. La distinzione tra sinistra e destra mantiene qualche univocità unicamente per riferimento al liberismo economico, non per riferimento al liberalesimo politico. Le questioni che oggi ancora attivano il conflitto tra laici e cattolici, d’altra parte, sono appunto quelle che riguardano la sfera delle libertà personali, e non la sfera della libertà dei mercati. Sotto questo profilo, pare conservare un vigore almeno virtuale il conflitto tra cattolici e visione liberale della legge e dei rapporti politici tutti. ma in realtà, la più autorevole cultura liberale, assai sensibile ai valori del persona, riconosce oggi in molti casi la necessità che la libertà della persona ha di un *ethos* sociale, che l’egemonia del mercato viceversa pare sistematicamente erodere.

Tradizionalmente, il cattolicesimo si distanziava dal disegno ideologico e politico liberale soprattutto a proposito di un tema preciso: il rapporto cioè tra leggi umane e legge morale. Nella prospettiva liberale il valore egemone era senz’altro la libertà personale; essa era intesa più precisamente come autonomia, e dunque come immunizzazione del singolo da ogni costrizione sociale. In tal senso era assai caro alla cultura liberale il principio della laicità politica; su di esso appunto si è prodotta la frattura storica tra il cattolicesimo e il moderno stato liberale. Il conflitto che ne è seguito è stato particolarmente aspro in Italia, per le complicazioni connesse alla questione romana, dunque alla presenza del Papa a Roma.

La *laicità* politica è intesa nella cultura liberale come un riflesso immediato della libertà del singolo. L’aspetto saliente della laicità politica è la laicità del diritto. Laicità vuol dire appunto negazione di ogni riferimento del diritto a Dio, e quindi anche alla legge che in ipotesi da Lui promana e all’istituzione ecclesiastica che la interpreta. La laicità del diritto comporta però insieme anche un’altra separazione, decisamente meno ovvia: quella del diritto dalla legge morale in genere.

Che viga per l’uomo una legge morale è certezza che certo la cultura liberale non nega; essa tuttavia intende la legge morale come cosa radicalmente altra dalla legge in senso giuridico e incomparabile con essa. La legge morale è legge promulgata dalla coscienza stessa del singolo e non può essere imposta al singolo da altri che non sia il soggetto stesso. La legge umana invece è per sua natura una legge pubblica, che s’impone

a tutti. Può imporsi a tutti, proprio perché si riferisce a ciascuno in maniera soltanto generica; non come a quel singolo, ma come a uno dei molti. Nella prospettiva del diritto l'altro è *alius*, e non *alter*. Detto in termini più perspicui forse, l'altro è il *socio* e non il *prossimo*. Il socio è colui che è legato a me in forza di leggi generali appunto, che prescindono dall'identità precisa mia e sua. Il prossimo invece è colui che è legato a me nella sua precisa identità biografica, in forza di rapporti stabiliti dalla contiguità che, prima di essere scelti, accadono.

La legge umana, proprio perché si riferisce al socio, non ha riguardi per i rapporti di prossimità più radicali, quelli che fin dall'origine legano il singolo ai suoi vicini. Essa considera il singolo come individuo, come soggetto cioè che avrebbe una sua precisa identità, e quindi anche suoi precisi principi di condotta morale, a monte rispetto al rapporto con altri e indipendentemente da quel rapporto.

Certo lo stato liberale produceva leggi anche in materia di matrimonio e di famiglia, di generazione e di educazione; dunque, in materia di quei rapporti primari, attraverso i quali sono poste le condizioni originarie della insorgenza del soggetto. Legiferava tuttavia a procedere da un assunto, la cui fragilità diventata oggi sempre più evidente. Mi riferisco più precisamente a questo assunto: le leggi morali relative a tali rapporti primari sarebbero naturali e/o razionali; sarebbero dunque immediatamente note a tutti, a prescindere dalle diverse convinzioni religiose. Quelle leggi sarebbero in tal senso operanti da sempre nella vita comune come del tutto ovvie.

Merita di ricordare che la giurisdizione in materia di matrimonio in Europa, fino alla rivoluzione francese, fu di competenza esclusivamente ecclesiastica. Appunto l'eredità ecclesiastica ereditò lo stato liberale moderno, salvi aggiustamenti marginali; pensiamo ad esempio alla possibilità del divorzio.

Sullo sfondo del mutamento storico e culturale degli ultimi quaranta anni acquista progressiva evidenza il nesso obiettivo che lega leggi morali – un tempo considerate come ovvie, imposte dalla ragione e/o dalla natura comune di tutti – a una tradizione determinata e a un costume determinato. Il mutamento sociale scalza il costume di un tempo. Rilevato determinate per rapporto a tale mutamento assume lo scambio mercantile. Nella società del benessere non sono prodotti soltanto i beni e i servizi; sono prima prodotti i bisogni. I consumi non corrispondono ai bisogni *naturali*, ma all'effetto emulativo; essere come gli altri. Il mercato, per allargarsi, ha bisogno di abbattere gli intralci di un *ethos* parsimonioso, previdente e anche puritano.

La crisi delle evidenze elementari

Fatto sta che principi, che un tempo parevano ovvi, non appaiono più tali. Non è più ovvia l'unità tra maschio e femmina nel matrimonio; non è più ovvia la necessità che un figlio per crescere abbia un padre e una madre che vivano insieme. Non è più ovvio neppure che cosa voglia dire maschio e femmina; tanto è vero che di questa materia molto si discute. Si diffonde la casistica di identità incerte sotto il profilo del genere; si afferma addirittura l'idea che il genere (*gender*) sia altra cosa dal sesso; i sessi sono due, ma i generi sono di più e meno definiti; in ogni caso solo culturalmente definiti, e quindi assegnati alla discrezionalità del singolo. Vengono quindi rivendicati uguali diritti per i diversi. La negazione di ogni rilievo della polarità sessuale per rapporto alle necessità della vita comune è l'espressione probabilmente più radicale della crisi della cultura liberale. È spesso citato a tale riguardo il caso estremo della recente legge spagnola sulla famiglia, che abolisce la dizione padre e madre, e per amore di correttezza politica designa i due genitori (biologici o solo culturali) come genitore 1 e genitore 2.

Questa accelerazione dei problemi suscita allarme ormai non solo nei cattolici, ma anche in molti intellettuali che tradizionalmente noti come *laici*, che tuttora si qualificano come laici. Al di là degli intellettuali, suscita allarme in tutte le persone di buon senso. Ma che cos'è il buon senso? Diceva Cartesio che il buon senso è la risorsa meglio distribuita nel mondo: nessuno si lamenta di non averne. La legge, per definire il buon senso, si riferiva un tempo al *buon padre di famiglia*. C'era una verità in questa definizione: per definire il buon senso non ci si deve riferire alle espressioni del pensiero ideologico, ma al modo di sentire e di giudicare della persona nei suoi concreti rapporti quotidiani.

La nostra società complessa è caratterizzata da una separazione sistemica tra vita pubblica e vita quotidiana, tra saperi pubblici e sapere della coscienza. La coscienza appare tendenzialmente condannata a una condizione solitaria e privata, a un regime di clandestinità sociale. Appunto per questo diventa difficile dire che cos'è buon senso.

Fatto sta che fino ad oggi sulla scena pubblica si ripetono come assiomi indiscussi formule di questo tipo: «Della propria vita ciascuno è libero di fare quello che vuole, finché non leda l'identica libertà di altri». Oppure: «Non sono d'accordo con il tuo modo di vedere, e tuttavia difenderò con tutte le mie forze la tua libertà di comportarti secondo principi che non condivido». Il postulato dubbio, che sta al fondo di queste formule, è che il singolo possa avere una sua vita, e anche suoi principi, a prescindere dalle evidenze a lui dischiuse dal rapporto di prossimità con altri. Il postulato è che l'individuo possa sussistere come soggetto autonomo al di fuori di ogni alleanza sociale. Il che francamente non è vero.

Il rapido mutamento sociale opera obiettivamente nel senso di erodere le condizioni indispensabili della vita comune. A fronte di questa nuova emergenza le tesi caratteristiche della cultura liberale convenzionale mostrano il loro limite. L'avvento della società multi-etnica, e dunque la prossimità di tradizioni culturali altre rispetto a quella umanistica e liberale dell'Occidente, concorrono a mettere in rilievo il nesso tra umanesimo liberale e tradizione cristiana. In tal senso, anche esponenti della cultura liberale e illuministica riconoscono il debito della cultura occidentale nei confronti della tradizione cristiana.

Ritorno alla religione?

Riflesso di tale riconoscimento è il nuovo credito che da molte parti sociali viene concesso alla Chiesa, anzi tutto in ordine alla tutela dei valori fondamentali, ma poi anche in ordine all'educazione morale della persona, e in ordine alla stessa disciplina giuridica dei rapporti umani fondamentali. Concorre ad alimentare questo nuovo credito concesso alla Chiesa e alla religione in genere la simultanea crisi delle grandi ideologie, che hanno segnato profondamente lo scambio politico e culturale del paese nei primi quarant'anni di storia repubblicana. La vita comune appare ormai come orfana di grandi agenzie pubbliche, capaci di alimentare i riferimenti ideali dei quali pure la vita comune ha bisogno per non diventare un grande supermercato.

L'attenzione alla Chiesa e la preoccupazione di avere il suo consenso minacciano per altro di assumere volti assai sospetti. Assume cioè facilmente la figura di mera strategia strumentale, volta all'obiettivo di guadagnare consensi. Proprio questa ricerca del consenso della Chiesa ad opera di parti politiche estranee a ogni serio interesse per la causa della religione minaccia poi di produrre un effetto perverso: quello di rinforzare nei cattolici stessi atteggiamenti intransigenti, che non sono mai scomparsi del tutto.

Al polo opposto, stanno molti cattolici liberali, presenti in specie negli strati di popolazione più colti, i quali mostrano di guardare con crescente sospetto le prese di posizione recenti della Chiesa italiana in materia di cultura, di politica, e soprattutto di legislazione; vedono in quelle prese di posizione i segni di un progetto discutibile: riaffermare il primato civile della Chiesa, dunque tornare ad atteggiamenti "intransigenti". Normativi per la produzione di leggi ad opera del parlamento dovrebbe offrire la norma morale così come essa è interpretata dal magistero della Chiesa.

Questo – detto in maniera sommaria – è lo sfondo sul quale ci proponiamo di riprendere e approfondire il contenzioso tra laici e cattolici. L'attenzione al concreto suggerisce di non cominciare dai principi generalissimi, ma da alcuni episodi concreti, che mettono in evidenza la persistenza di pregiudizi antichi e insieme permettono di apprezzarne la fragilità.

La Spe salvi e la sua ricezione

Tra gli episodi più recenti mi pare interessante considerare quello della ricezione che ha avuto l'enciclica *Spe salvi*. Si tratta soltanto di un segno della questione più generale: quale valutazione la cultura laica propone del magistero di questo Pontefice?

Lo stile di Benedetto XVI

Questo Pontefice spiazza i media: perché è teologo, è uomo di pensiero, è un papa che pensa; è poco esperto di meccanismi della comunicazione pubblica, poco congeniale agli schermi, e anche un poco incline alla sfida. Egli in molti modi rompe con le convenzioni del *politically correct*. È interessato soprattutto a quegli aspetti della vita personale, dei quali invece la cultura pubblica soprattutto tace.

Egli è spesso qualificato come conservatore, o addirittura reazionario, fautore cioè di un progetto di restaurazione dell'egemonia civile della religione; ma insieme diviene spesso oggetto anche di apprezzamenti enfatici e imbarazzanti da parte degli stessi esponenti della cultura laica. Il suo pensiero è sottile, delicato, alieno dalle formule ad effetto; anche se spesso felice nelle immagini, addirittura poetico; rifugge dalla polemica. Per tutti questi aspetti il suo stile, assai poco convenzionale e ingessato, appare sorprendente per un Pontefice.

L'enciclica *Spe salvi* in particolare è stata accolta con commenti di segno decisamente contraddittorio. Ha prodotto una sorta di "polarizzazione" delle reazioni, pro o contro Benedetto XVI. Nell'un caso e nell'altro gli interventi appaiono tuttavia di carattere fondamentalmente retorico e non entrano invece nel merito del suo insegnamento.

Sostanzialmente assenti – a quanto vedo – sono gli interventi "critici". Per interventi critici intendo non certo interventi polemici, ma interventi segnati dal desiderio di capire il testo, dal cimento con le cose stesse di cui il Papa parla; di interventi segnati quindi – inevitabilmente – anche dalla formulazione di interrogativi che la lettura del testo obiettivamente propone. Le reazioni di segno opposto, pro o contro, paiono invece dipendere da una scelta pregiudiziale rispetto all'effettivo cimento con i temi dell'enciclica. La scelta pregiudiziale è appunto quella pro/contro la modernità; dunque quella tra laico e cattolico suggerita dalla polemica retriva, addirittura risorgimentale.

Le critiche a Benedetto XVI

Uno degli argomenti più usati, per giustificare l'accusa di restaurazione a Benedetto XVI, è il fatto che egli non citi i testi del Vaticano II; né citi i teologi del XX secolo; citi invece i Padri della Chiesa e – *in malam partem* – i filosofi moderni. A tale riguardo osservo che il lamento per il fatto che Benedetto XVI non citi il Concilio appare sorprendente. Il Concilio Vaticano II ha espresso soprattutto auspici e programmi. Salutari auspici e programmi; ma soltanto auspici e programmi; non ha espresso invece un pensiero proporzionalmente maturo. Non stupisce. Il compito del Vaticano II – felicemente realizzato – è stato soprattutto quello di *Abattere i bastioni*: s'intende, abbattere quei bastioni apologetici che avevano paralizzato il pensiero teologico nell'arco storico tra il Vaticano I e il Vaticano II. In tal modo esso disponeva lo spazio per un franco dibattito teologico negli anni successivi. Il Concilio per la sua natura (non si trattava di un'università degli studi) e anche per i tempi necessariamente brevi della sua celebrazione (tre anni, tra il 1962 e il 1965), non poteva certo riscrivere tutta la teologia.

Quanto alla teologia del periodo successivo, è da rilevare il suo spostamento rapido dal confronto scientifico alla comunicazione pubblica. Gli indirizzi della teologia, di cui i laici lamentano l'assenza nei documenti di Benedetto XVI – la teologia politica, la teologia della speranza, la teologia della liberazione – sono proprio quelli più segnati dalla impazienza della comunicazione pubblica.

Occorre notare che questi sono gli indirizzi della teologia più velocemente invecchiati. È vero che il teologo Ratzinger, al tempo del Vaticano II tra i 35 e i 38 anni, partecipe ai lavori come consulente del card. Frings, registrato dunque tra i fautori del rinnovamento conciliare, fu poi deluso dagli sviluppi della teologia dei decenni successivi.

I meriti del magistero di Benedetto XVI

I commenti all'enciclica ignorano in particolare un aspetto del magistero di Benedetto XVI, che invece a mio giudizio è quello più qualificante e interessante: egli molto cita le Scritture. Non le cita soltanto, le interpreta,

si cimenta in questioni esegetiche che talvolta sono abbastanza tecniche e complesse. Soprattutto molto si impegna sotto il profilo *ermeneutico*, e cioè nel senso di dare espressione al senso che le Scritture assumono per rapporto al presente e a i suoi pregiudizi. In tal modo egli corregge per un lato la spiccata inclinazione dell'esegesi contemporanea ad assumere un profilo solo filologico; per altro lato sottrae i testi della Scrittura a quella facile cattura retorica, che li riduce all'equivalenza con i luoghi comuni correnti.

Il cliché del Papa restauratore non ha alcuna plausibilità. Gli indici più obiettivi depongono in senso esattamente opposto. Egli non è affatto convenzionale. Le sue riflessioni e i suoi apprezzamenti sono decisamente originali e riflettono – prevedibilmente – la sua lunga consuetudine con la riflessione teologica e teorica in genere. Mai egli adotta toni polemici e criminalizzanti; certo non oppone un rifiuto al movimento complessivo della modernità. Spesso anzi, e in questa enciclica in particolare, esprime apprezzamenti sorprendenti nei confronti di figure di pensiero tradizionalmente stigmatizzate dal magistero ecclesiastico.

Certo egli denuncia derive della cultura contemporanea che appaiono preoccupanti. Ma si tratta di derive che sono sotto gli occhi di tutti, o quanto meno avrebbero di che essere sotto gli occhi di tutti. Soprattutto, egli porta alla luce aspetti profondi dell'esperienza umana universale, che la pubblicistica corrente della società laica e secolare preferisce censurare.

A tale riguardo, merita di ricordare uno dei tratti più caratteristici della presente civiltà secolare: la rimozione della coscienza privata. Tutto ciò che ha a che fare con la coscienza è tenuto rigorosamente fuori del discorso pubblico.

Espressione maggiore di tale censura della coscienza individuale è la rimozione della questione morale, e delle molte questioni morali. La laicità politica e civile è stata intesa in un primo momento come emancipazione della politica e della cultura da ogni riferimento a Dio. E tuttavia la laicità civile nella grande stagione liberale non comportava certo la negazione degli imperativi morali; anzi, per molto spesso la stagione liberale è stata caratterizzata da un alto senso della morale, anche se si trattava di una morale doveristica e laica. Proprio la laicità pareva imporre la necessità di emancipare l'imperativo morale da ogni riferimento alla ricompensa, dunque anche alla speranza. Mentre la cultura postmoderna tendenzialmente rifiuta ogni imperativo, che non si possa giustificare ponendosi in una prospettiva utilitarista, dunque nella prospettiva di ciò che serve alla realizzazione di sé. In tal senso gli imperativi propriamente morali – imperativi categorici – sono pregiudizialmente esclusi da ogni possibile considerazione.

La speranza nella storia europea

Il tema affrontato dall'ultima enciclica appare per rapporto a questo aspetto davvero emblematico. Essa tratta infatti della speranza. Ne tratta ovviamente nella prospettiva della fede, dunque guardando ad essa quale virtù teologale. E tuttavia per dire della speranza cristiana egli si cimenta a fondo con il tema della speranza quale forma necessaria della vita di ogni uomo. E anche con il tema della speranza quale forma necessaria della cultura, e cioè delle forme nelle quali il senso della vita umana trova espressione a livello sociale.

In tale prospettiva egli disegna uno schema della crisi della speranza nella stagione moderna. Una seconda critica rivolta all'enciclica, e in generale a tutto il magistero di Benedetto XVI, è quella di adottare un punto di vista *eurocentrico*.

L'eurocentrismo di Benedetto XVI è sconcertante anche nei dettagli, come quando parla della “scoperta dell'America”, senza la minima avvertenza che molti popoli indigeni di quel continente chiamano quell'evento “invasione” delle loro terre da parte dei “cristiani” europei. Manca, insomma, nell'enciclica, una prospettiva planetaria: non vi si parla dell'Islam; non vi è una riflessione sulle situazioni dei paesi che hanno subito il colonialismo; non vi è nessuna approfondita analisi del neoliberalismo, il vero sistema che, oggi, nei fatti, nega Dio, avendo solo fede nell'idolo del denaro. Nella stessa attenzione esclusiva all'Europa vi sono poi delle omissioni incomprensibili: sono ignorati il nazismo e le varie

manifestazioni del nazionalismo che pure, nel XX secolo, proposero grandi e fallaci speranze, cancellando e strumentalizzando Dio, e innescando due conflitti mondiali.⁶

Le ultime parole sono un efficace esempio del fatto che l'appello alla litania dei luoghi comuni si sostituisca al cimento con l'intelligenza dei fatti. La denuncia di eurocentrismo ha tuttavia anche declinazioni decisamente più discrete:

Come in genere accade nei documenti di questo Papa, il richiamo alle vicende dell'Occidente sembra prevalente nella sua visione della realtà e nel modo di trattare del cristianesimo. Anche in questo coraggioso testo sulla speranza cristiana (che richiama i credenti a essere fedeli ad una grande virtù pur in un'epoca fortemente segnata dalla sfiducia) il Papa teologo tende a fare i conti con la cultura prevalente nel vecchio Continente e con la sua storia. L'Occidente è stato certamente la culla del cristianesimo, dopo le sue fasi iniziali, e ha avuto e continua ad avere un indubbio influsso sulle vicende del mondo intero. Resta però da chiederci quale possa essere la ricezione di questo importante documento sulla speranza cristiana in un mondo cattolico che è sempre più globale, che si compone di molte storie e culture diverse da quella occidentale, visto che l'Europa cattolica attualmente pesa non più di un terzo sull'insieme della cattolicità. È anche di questa attenzione ai contesti e alle culture diverse che si alimenta la speranza cristiana.⁷

Garelli è sociologo; non stupisce che si affidi a criteri demografici anche per valutare la condizione storica del cristianesimo. Il fatto che i cattolici europei siano soltanto un terzo della cattolicità non basta a concludere che il cattolicesimo europeo vale un terzo. Esso di necessità vale molto di più. Appunto al cattolicesimo europeo infatti è assegnato, obiettivamente, il compito di custodire la memoria della verità cristiana e anche quello di "aggiornarne" la comprensione per rapporto alla nuova situazione civile. La teologia sudamericana della liberazione, non a caso, è nata in Europa; tutte le altre correnti liberazionistiche sono nate in Europa. I teologi del Latinoamerica, dell'Asia e dell'Africa vengono a studiare in Europa. Appellarsi alla teologia degli altri continenti minaccia in tal senso di essere un'operazione retorica. Piaccia o non piaccia, la causa storica del cristianesimo si decide fino ad oggi in Europa, come d'altra parte anche la causa della cultura planetaria. L'istanza di superare l'eurocentrismo è certo giusta, ma deve essere realizzata dalla stessa teologia europea.

Si capisce in tal senso come non ci sia nulla di così eurocentrico del pensiero laico. Lo ha dimostrato con evidenza Oriana Fallaci, laica per eccellenza, che si ridusse negli ultimi anni a farsi paladina violenta dei valori culturali cristiani, sempre – s'intende – contro la Chiesa.

Ritorno alla speranza

Il pensiero della speranza è effettivamente pensiero cristiano, e dunque europeo. E tuttavia in Europa la speranza, come tutte le categorie cristiane, ha conosciuto nella storia moderna un processo di secolarizzazione.

Più precisamente, occorre distinguere due momenti. In un primo momento la speranza, virtù radicalmente *religiosa*, è stata per così dire rinchiusa nell'anima del singolo, e così separata dalla vita civile e laica. In un secondo momento invece essa è stata appunto secolarizzata.

Benedetto XVI si occupa più diffusamente del secondo momento, delle forme secolari dunque che ha assunto la speranza e della loro crisi. Accenna per altro anche al primo momento della vicenda moderna, quello della privatizzazione della speranza. Mi riferisco al cenno a Lutero, e poi all'appello che egli fa ad un'*autocritica* cristiana a proposito della concezione intimistica della speranza: «si tratterebbe di puro individualismo, che avrebbe abbandonato il mondo alla sua miseria e si sarebbe rifugiato in una salvezza

⁶ "Noi Siamo Chiesa", Roma, 6 dicembre 2007

⁷ F. GARELLI, *Ma il mondo è ormai globale*, su «La Stampa», 1° dicembre 2007.

eterna soltanto privata» (n. 13). Quest'accusa di un processo di privatizzazione della speranza riprende il motivo originario della teologia politica e della teologia della speranza, pur senza citarle.

È da rilevare come la speranza in epoca moderna sia divenuto un tema rigorosamente escluso dalle competenze della filosofia, la quale intende se stessa appunto come forma rigorosamente *laica* di pensiero; la speranza è in tal senso assegnata alla competenza della religione.

Molto lucida e rappresentativa della cultura tutta dell'età liberale è la tesi di Kant. Tre sono le grandi domande alle quali l'uomo deve dare risposta:

- La prima è questa: *che cosa possiamo conoscere?* A tale domanda darebbe risposta la scienza; essa non sa del senso di tutte le cose, sa solo del loro funzionamento; appare dunque indispensabile per poter usare delle cose.
- La seconda domanda è quest'altra: *che cosa dobbiamo fare?* E ad essa dà risposta la filosofia, a procedere dalle evidenze della *ragione pura*, e cioè libera da ogni dipendenza dai referti dell'esperienza sensibile.
- La terza domanda è appunto quella che chiede: *che cosa ci è consentito di sperare?* Ad essa dà risposta la religione, e dunque la fede.

Appunto questo sequestro reciproco tra fede e agire, tra fede dunque e forme della vita comune nel tempo, segna non solo il pensiero dei filosofi, ma la vita sociale dei tempi moderni. C'è un nesso obiettivo tra la negazione luterana del rilievo che l'agire ha in ordine alla salvezza, come pure del rilievo che la fede ha in ordine all'agire, e la negazione kantiana del nesso tra morale e speranza. La fede e la speranza insieme sono confinate nel segreto dell'anima:

Non è che la fede, con ciò, venga semplicemente negata; essa viene piuttosto spostata su un altro livello – quello delle cose solamente private ed ultraterrene – e allo stesso tempo diventa in qualche modo irrilevante per il mondo. Questa visione programmatica ha determinato il cammino dei tempi moderni e influenza pure l'attuale crisi della fede che, nel concreto, è soprattutto una crisi della speranza cristiana. (n. 17)

Benedetto XVI si propone di restituire il senso della speranza cristiana sullo sfondo della crisi che essa conosce nel mondo moderno.

Appunto questa lettura della crisi della speranza nella storia europea alimenta la critica a Benedetto XVI di tornare ai toni vetero-cattolici dell'*antimoderno*.

Il Papa sembrava revocare in dubbio il messaggio conciliare e scavalcare a ritroso almeno due dei pontificati precedenti, quello di papa Roncalli e quello di papa Montini, tornando piuttosto alla Chiesa pacelliana e anche più indietro.

La Chiesa, la sua dottrina elaborata a dir poco dall'800 dopo Cristo, non ha in molta simpatia la privatezza individuale. Leggete ciò che dice questa enciclica quando parla della preghiera, concepita come mezzo di ascesa verso Dio.

Dovrei forse dire una parola sull'ennesima condanna (stavolta senza appello) che nell'Enciclica il Papa lancia contro l'Illuminismo, il relativismo, il marxismo? Contro la scienza se priva di fede? Contro il moralismo che si affida all'autonomia della coscienza individuale? Insomma contro la modernità, considerata in blocco come un abisso dal quale ritrarsi finché si è in tempo? Non credo che su questi temi valga la pena di ribattere. L'abbiamo già fatto più volte e ripetersi in questo caso non giova.⁸

Ritorno al Nuovo Testamento

Per realizzare questo obiettivo inizia dai testi del Nuovo Testamento. Fa prima di tutto riferimento a testi che oppongono la speranza cristiana alla condizione precedente dell'uomo pagano, *senza speranza e senza Dio*

⁸ Eugenio SCALFARI, *Il Papa che rifiuta il mondo moderno*, su «La Repubblica» 2 dicembre 2007.

nel mondo (Ef 2,12). La formula di Paolo è chiarita per riferimento prima alla gente comune, per la quale gli dei della religione imperiale era diventata ormai solo una favola. È chiarita poi per riferimento ai filosofi, che della religione pubblica e mitica avevano prodotto una critica, sostituendola con una religione *cosmologica*, che molto assomigliava all'astrologia. Religione che cambia la vita ("performativa") può essere soltanto quella che dice di un Dio al quale si può rivolgere la parola. tale è il Dio della rivelazione cristiana.

La figura della speranza cristiana è chiarita a procedere da un testo classico:

La fede è fondamento (*substantia*) delle cose che si sperano e prova (*argumentum, elenchos*) di quelle che non si vedono» (Ebr 11,1).

Esso ha la figura di una definizione della fede in termini di speranza. L'identificazione della fede quale *substantia* appariva ostica a Lutero, che traduce dunque *hypostasis* con *Feststehen* (costanza) ed *elenchos* con *Überzeugtsein* (convinzione); in tal modo conferisce alla fede la consistenza di mero atteggiamento soggettivo. In tal modo la fede è ricondotta effettivamente a speranza, ma a una speranza intesa in senso appunto solo soggettivo, come mera fiducia e aspirazione. La filologia raccomanda il senso oggettivo.

Ma come precisare l'oggettività della fede? Benedetto XVI lo fa in questi termini:

La fede non è soltanto un personale protendersi verso le cose che devono venire ma sono ancora totalmente assenti; essa ci dà qualcosa. Ci dà già ora qualcosa della realtà attesa, e questa realtà presente costituisce per noi una «prova» delle cose che ancora non si vedono. Essa attira dentro il presente il futuro, così che quest'ultimo non è più il puro «non-ancora». Il fatto che questo futuro esista, cambia il presente; il presente viene toccato dalla realtà futura, e così le cose future si riversano in quelle presenti e le presenti in quelle future. (n. 7)

L'espressione appare faticosa. In ogni caso pare che il qualche cosa che già ora ci è dato dalla speranza sia qui pensato in termini immediatamente ontici, quasi come una parte della realtà attesa. La logica chiederebbe che si mostrasse non che la fede già ci dà qualche cosa, ma che essa stessa è già qualche cosa, e non un semplice protendersi; la fede stessa infatti è qualificata come la sostanza delle cose sperate e argomento di quelle che non si vedono. L'aspetto per il quale la fede non si riduce a mera convinzione o aspirazione soggettiva è appunto il profilo dell'agire. Come già prima Benedetto XVI aveva precisato, la speranza cristiana è strettamente legata al carattere "performativo" del messaggio cristiano.

La vita eterna

Una conferma ulteriore del fatto che l'agire è obiettivamente al centro della argomentazione di Benedetto XVI è la trattazione successiva che egli propone dell'idea di *vita eterna*; in essa egli espressamente sottolinea che non si tratta affatto di un prolungamento all'infinito della vita presente; si tratta invece di un compimento di quella vita presente che oggi appare in molti modi incompiuta e minacciata. La vita eterna è in compimento pieno del presente; o meglio, di una attesa che già nel presente è iscritta. Quello che manca al presente non è aggiunto dalla tecnica, e quindi grazie alla scienza, come vorrebbe Bacone. Neppure è aggiunto dalla rivoluzione liberale o da quella marxista, le quali nulla sanno del singolo, ma si occupano soltanto – e in forme discutibili – di un bene collettivo. Quello che manca è aggiunto da Dio stesso, a condizione che noi speriamo nelle sue promesse e agiamo di conseguenza.

I tre luoghi di esercizio della speranza

In questa prospettiva Benedetto XVI si occupa dei tre luoghi di esercizio della speranza.

- La preghiera anzitutto, che è esplicita professione di attesa nel Signore riconosciuto come un Presente.
- L'agire e il patire, mediante i quali siamo sollecitati a rivolgere la speranza dai risultati previsti delle nostre opere a ciò che invece sfugge ad ogni possibile nostra opera e solo giustifica tutte le nostre opere. Sperare vuol dire dare la vita nel nome della promessa di Dio.
- Il terzo luogo è il pensiero del giudizio. Il rilievo del tema del giudizio nella vita cristiana è suggerito riferendosi alla iconografia delle basiliche antiche:

Nella conformazione degli edifici sacri cristiani [...] diventò abituale rappresentare sul lato orientale il Signore che ritorna come re – l'immagine della speranza –, sul lato occidentale, invece, il Giudizio finale come immagine della responsabilità per la nostra vita, una raffigurazione che guardava ed accompagnava i fedeli proprio nel loro cammino verso la quotidianità. Nello sviluppo dell'iconografia, però, è poi stato dato sempre più risalto all'aspetto minaccioso e lugubre del Giudizio, che ovviamente affascinava gli artisti più dello splendore della speranza, che spesso veniva eccessivamente nascosto sotto la minaccia. (n. 41)

Il pensiero giudizio offre dunque la prospettiva dell'agire quotidiano. Non guardo solo o soprattutto ai risultati dell'agire, ma al giudizio che egli darà. In questa prospettiva Benedetto XVI propone una rilettura esistenziale, e non mercenaria e cosmologica, del giudizio. La comparizione davanti al Figlio dell'uomo nell'ultimo giorno aprirà i nostri occhi sulla verità delle nostre opere. Gesù stesso sarà il fuoco del purgatorio, che brucia tutto ciò che nella nostra vita è stato costruito con paglia, e non con materiali preziosi come oro o argento:

Se, sopra questo fondamento, si costruisce con oro, argento, pietre preziose, legno, fieno, paglia, l'opera di ciascuno sarà ben visibile: la farà conoscere quel giorno che si manifesterà col fuoco, e il fuoco proverà la qualità dell'opera di ciascuno. Se l'opera che uno costruì sul fondamento resisterà, costui ne riceverà una ricompensa; ma se l'opera finirà bruciata, sarà punito: tuttavia egli si salverà, però come attraverso il fuoco » (1 Cor 3,12-15)

Parrocchia di san Simpliciano - Ciclo di catechesi su
«Laici e cattolici, Chiesa e politica»

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio - febbraio 2008

2. Il “progetto culturale”: un eccesso di presenza pubblica della Chiesa?

Nella stagione italiana più recente il contenzioso tra laici e cattolici si è riaperto, come vediamo in maniera clamorosa anche in questi giorni. È interessante notare come la sostanziale solidarietà espressa dalla gran parte delle voci pubbliche – anche laiche – a Benedetto XVI sia giustificata non per riferimento al suo messaggio, ma in nome della libertà di parola e dell'autorevolezza culturale e religiosa del personaggio. Anche nelle forme della solidarietà permane la censura degli argomenti. Così come è accaduto già per l'enciclica.

Il contenzioso tra laici e cattolici, prima ancora del pontificato di Benedetto XVI e del temuto suo disegno di egemonia civile della Chiesa, è stato riaperto dalla fitta rete di interventi del Cardinal Ruini in materia temporale (politica, culturale e civile).

La figura del Cardinale- presidente della CEI dal 1991 al 2007, e tuttora vicario per la città di Roma – è molto nota, perché insistentemente proposta dai mezzi della comunicazione pubblica; non è però certo molto popolare. Alla diffusa “antipatia” per il cardinale ha concorso

- probabilmente anche la qualità della sua immagine proposta dai media, e soprattutto l'insistenza con la quale tale immagine è stata proposta.
- Ha inciso poi anche l'obiettivo stile della sua comunicazione: essa appare “fredda” (i telegiornali ce lo hanno fatto vedere soprattutto nella posa della lettura, a testa bassa, di fogli) e poco preoccupata di curare la “complicità” con l'ascoltatore.
- Al di là dello stile dell'uomo dobbiamo tuttavia riconoscere che alla diffusa antipatia ha concorso anche la sostanza del suo messaggio.
- Ma certo ha concorso anche la qualità del suo messaggio e delle scelte concrete che a procedere dalla sua iniziativa ha fatto la Chiesa italiana.

Le iniziative più note sono – prevedibilmente – quelle di più immediato risvolto pubblico politico: la più clamorosa, quella di più larga risonanza pubblica, è stata l'indicazione di astenersi dal voto in occasione del referendum del 2005 sulla legge 40, *Norme in materia di procreazione medicalmente assistita e pratiche procreative*.

Molte perplessità hanno suscitato anche le sue periodiche *prolusioni* al Consiglio permanente della CEI, le quali sempre hanno dedicavano molto spazio e alle vicende della politica italiana, proponendone una quasi puntigliosa analisi con voto conclusivo⁹.

Meno nota al grande pubblico è l'iniziativa più importante e qualificante del suo ministero di Presidente della CEI, e cioè il “progetto culturale della Chiesa italiana”. Eppure proprio in quel progetto deve essere cercata la filosofia di fondo della sua strategia pastorale.

Mi sia consentito esprimere subito un apprezzamento di carattere sintetico: al progetto culturale deve essere riconosciuta una ragione di fondamentale pertinenza, anche se esso è espresso con un lessico discutibile e soprattutto è stato realizzato in forme che non paiono all'altezza del disegno originario¹⁰.

⁹ Esse sono state pubblicate in tre volumi: C. RUINI, *Chiesa del nostro tempo. Prolusioni 1991-1995*, Piemme, Casale Moferrato 1996; *Prolusioni 1996-2001*, vol 2, 2001; 3. *Prolusioni 2001 – 2007*, ibid. 2007; .

Il progetto culturale

Il senso fondamentale del cosiddetto “progetto culturale” è indicato in maniera sintetica nella Prolusione al Consiglio episcopale permanente del 19 settembre 1994, che introdusse il tema nella vita della CEI¹¹:

La cultura costituisce il terreno fondamentale di crescita, o invece di alienazione e deviazione, delle persone e delle comunità, e così anche lo spazio privilegiato di incarnazione del Vangelo e di confronto con altre e diverse visioni della vita. Per la Chiesa e per ciascun credente la sollecitudine e l’impegno riguardo agli indirizzi e agli sviluppi della cultura non è dunque una forma di evasione da più concrete responsabilità pastorali o sociali; vuol dire invece farsi carico di quegli ambiti nei quali maturano le condizioni dei modi di pensare, delle scelte e dei comportamenti religiosi e morali.

Per intendere tali affermazioni occorre anzi tutto precisare il senso di *cultura*. Il termine è divenuto di uso corrente nel lessico ecclesiastico recente, soprattutto a margine di una indicazione proposta con insistenza, e cioè la necessità di procedere all’*inculturazione* della fede, e anzi il riconoscimento che questo è il compito maggiore del ministero pastorale di oggi, sia per rapporto alla missione ai paesi del terzo mondo (dunque *inculturazione* del cristianesimo nelle culture non Occidentali), che per rapporto ai paesi europei (*inculturazione* come *aggiornamento* del cattolicesimo rispetto alla nuova cultura che si è andata affermando).

All’uso insistente del termine cultura non corrisponde purtroppo un’adeguata precisazione della idea. In primissima approssimazione diciamo che il termine cultura è inteso nella nuova e solo recente accezione antropologica, e non invece nella accezione convenzionale che riferiva il termine alla cultura letteraria e in genere alla cultura alta.

Come precisare il senso antropologico di *cultura*? Una prima approssimazione a tale obiettivo la possiamo realizzare indicando alcuni aggettivi che qualificano la cultura così intesa; si distingue per esempio una cultura europea da una cultura americana, o magari da una cultura africana o indiana; si distingue una cultura urbana da una cultura contadina; si distingue una cultura borghese da una cultura operaia; eccetera. In tutte queste espressioni cultura è il nome sintetico degli stili di vita, o del costume, o della mentalità propria dei popoli o delle classi sociali a cui di volta in volta ci si riferisce.

Se cerchiamo di chiarire concettualmente in che cosa consiste la cultura, occorre subito dire che essa non si riferisce solo o soprattutto ai saperi, ma ai modi di vivere, al costume o rispettivamente alla mentalità. Occorre però subito aggiungere che i modi di vivere comportano in realtà anche corrispondenti modi di vedere, di sentire, e addirittura di sapere. A tale riguardo appare necessario distinguere tra due figure del sapere; quello della *scienza* e quello della *coscienza*.

Il sapere della scienza è per sua natura “astratto”. In che senso astratto? Nel senso di non definito dal punto di vista proprio del soggetto singolare che sa, ma dal punto di vista del generale.

Per chiarire tale astrattezza, possiamo riferirci in prima battuta al caso emblematico, a quelle che sono le scienze per eccellenza, e cioè le *scienze della natura*. Esse sono astratte nel senso che sospendono l’interrogativo a proposito del *senso* di tutte le cose. Non si chiedono, a proposito delle cose della natura, che cos’è questo e che cos’è quest’altro? Esse invece semplicemente misurano: spazi e tempi (naturalmente

¹⁰ Al tema è stato dedicato un convegno da parte della nostra Facoltà teologica, *Il progetto culturale della Chiesa italiana e l’idea di cultura*, con contributi di G. Ambrosio, G. Angelini, R. Cipriani e altri, Prefazione del Card. Camillo Ruini, Glossa, Milano 2000.

¹¹ Per una documentazione si può vedere la raccolta di scritti C. RUINI, *Per un progetto culturale orientato in senso cristiano*, Casale Monferrato, Piemme Editrice, 1996, pp. 91 (contiene i testi delle prolusioni del card. Camillo Ruini, ma anche la relazione del sociologo Franco Garelli al Convegno ecclesiale di Palermo (1995) e la relazione di sintesi fatta per la CEI dal card. Carlo Maria Martini sui gruppi laicali che hanno lavorato al progetto culturale).

quelli dell'orologio, e non i tempi della vita umana), movimenti, velocità, accelerazioni. Proprio perché non ingombrate da fastidiose questioni di senso, le scienze progrediscono e accumulano i loro risultati; in ciò si differenziano dal sapere della coscienza, e anche da quello dei saperi umanistici come la filosofia e la stessa religione; esse ricominciano sempre da capo.

Il carattere progressivo del sapere della scienza è pagato al prezzo – molto alto – della sua insignificanza.

Mi servo di un esempio, offerto da una materia sulla quale i rapporti tra scienza e coscienza appaiono particolarmente difficili e gravi di conseguenze. La scienza, e la tecnica che è sua figlia legittima, insegnano come si fa a fabbricare un bambino, e tuttavia non sa che cosa voglia dire essere figlio, essere padre e madre, che cosa sia generazione. Il progetto di fabbricare un bambino nasce ovviamente sullo sfondo della volontà di avere un figlio. Si tratta davvero di una volontà? oppure soltanto di una voglia capricciosa? Come distinguere la volontà vera dalla voglia capricciosa? La scienza non sa dire nulla a questo proposito, naturalmente. Quella differenza riguarda la coscienza del singolo, e non l'apparato medico che aiuta la donna e l'uomo a fare un bambino – così dice la cultura laica. Essa in tal modo abbandona la coscienza del singolo alla sua solitudine.

La scienza è astratta nel senso che essa non è sapere a proposito del *sensu* di tutte le cose, ma sapere a proposito del *fare*. Il fare poi è quella forma dell'agire umano la quale mira soltanto al risultato, e non prevede che nelle forme dell'agire in questione sia coinvolta la stessa identità del soggetto. Al di là della sua prima consapevolezza, l'uomo di necessità è di fatto sempre coinvolto nelle forme del suo fare, o della tecnica. Nel caso ricordato sopra, un bambino, anche se "fabbricato" ricorrendo alle risorse della tecnica, diventa pur sempre un figlio; e come tale interpella i suoi genitori; ha attese nei loro confronti; rivolge ad essi addirittura le questioni più radicali del vivere e del suo senso. La scienza, che per sé non conosce significati, ha tuttavia essa stessa un significato obiettivo. Come già ricordavamo nel precedente incontro, il significato che la scienza assume nella vita umana propone una questione alla quale la scienza stessa non sa dare risposta, ma che l'uomo invece non può ignorare.

Qualche cosa di simile a ciò che accade nel caso delle scienze della natura si realizza anche nel caso delle scienze umane. Esse ancora meno delle scienze della natura possono essere qualificate come saperi della ragione. Esse nascono da un interesse cognitivo che può essere definito soltanto sullo sfondo delle forme concrete dell'esperienza, e quindi della cultura. E tuttavia ignorano questo sfondo; si configurano invece come teorie generali della realtà umana, elaborata a procedere da un punto di vista altro rispetto a quello proprio della coscienza dell'uomo che vive. Nel caso della psicologia si tratta del punto di vista della cura della sofferenza; nel caso della sociologia si tratta del punto di vista della funzionalità del rapporto sociale. La rappresentazione del sapere della scienza quale sapere razionale, contrapposto al sapere religioso che sarebbe appunto sapere a procedere dalla fede, è molto semplicistica. Un sapere in senso autentico, un sapere della coscienza del quale si possa vivere, è sempre sapere a procedere dalla fede. Non subito e non sempre sapere a procedere dalla fede cristiana, ma pur sempre sapere a procedere dalla fede. Non c'è invece sapere senza fede. La fede di cui l'uomo vive è reso possibile, molto prima che dalla predicazione cristiana, dalla lingua, e dalla cultura in genere di un popolo. La cultura – intesa appunto come il complesso dei significati della vita iscritti nelle forme obiettive della vita comune – è mediazione necessaria della coscienza.

In tal senso occorre correggere anche il pregiudizio antico proprio dei filosofi. Essi, fin dall'inizio della storia della filosofia, hanno presunto la possibilità di un sapere incontrovertibile, capace di stare fermo a prescindere dalla qualità delle scelte del soggetto. appunto questo sapere è qualificato come scienza (*episteme*) opposto a opinione, come sapere della ragione pura. In realtà, un sapere così non è possibile, affidarsi ad esso condanna a un punto di vista supremamente astratto e formale.

La necessaria mediazione culturale di ogni vero sapere dell'uomo, di ogni sapere dunque che si riferisca al senso di tutte le cose, s'impone alla consapevolezza riflessa soltanto nel momento in cui la cultura effettiva entra in crisi. Mostra cioè una difficoltà sempre maggiore a valere come principio di configurazione della coscienza individuale.

Alla crisi della cultura il pensiero liberale e illuminista cerca di rimediare in prima battuta appellandosi appunto al sapere della ragione, o magari del sentimento; in ogni caso a un sapere che sarebbe indipendente

dalle forme del rapporto sociale. Il pensiero liberale e illuminista è oggi ormai entrato in una profonda crisi. La pretesa chiarezza “razionale” delle evidenze morali elementari della vita vengono infatti meno, a misura che procede la trasformazione civile.

I fattori che stanno all’origine di questa eclisse delle evidenze morali sono di carattere materiale e sono per altro aspetto connesse alle nuove forme del pensiero.

a) I fattori materiali sono di qualità assai disparata. Possiamo solo nominare i più rilevanti:

- Pensiamo ai fattori connessi alla moltiplicazione dei consumi, delle possibilità cioè di comportamenti offerti dal mercato che la coscienza individuale non è in grado di apprezzare.
- Pensiamo alla lievitazione dei *poteri*, dunque all’emergenza di possibilità tecniche nuove, a fronte delle quali la coscienza del soggetto non dispone di criteri offerti dalla cultura convenzionale per decidere.
- Pensiamo alla distanza tra famiglia e società, e dunque al tendenziale azzeramento della mediazione familiare della tradizione culturale.

b) I fattori ideali o di pensiero sono quelli legati in genere alla progressiva dominanza a livello di vita pubblica dei saperi riflessi sul sapere originario della coscienza. I saperi riflessi (le scienze) d’altra parte sono per un lato disparati e auto-referenziali, dunque difficilmente governabili ad opera della coscienza individuale; sono per altro lato muti a proposito delle questioni di senso.

Fatto sta che la trasformazione sociale alimenta una crescente dipendenza della coscienza individuale dai luoghi comuni. La stessa coscienza credente appare sempre più esposta al rischio di una dipendenza succube dai luoghi comuni della *koinè* pubblica, almeno per ciò che si riferisce alla vita quotidiana, la quale è di necessità segnata dal confronto sociale, e dunque dal riferimento a quella *koinè*. La fede minaccia di ritirarsi nel tempo, o addirittura – sempre più frequentemente – a ritirarsi soltanto nell’anima sola. Assume in tal senso la forma di quella *religione invisibile* e affidata soltanto ai criteri dell’emozione, di cui più volte ho parlato.

Questo *trend* impone come sempre più urgente appunto il problema del rapporto tra fede e cultura; più precisamente impone alla Chiesa e rispettivamente alla coscienza di ogni cristiano il compito di elaborare una comprensione cristiana e critica della cultura antropologica del nostro tempo. Appunto questo è il nucleo pertinente del “progetto culturale”. Ne ascoltiamo una definizione sintetica offerta dallo stesso card. Ruini:

La cultura costituisce il terreno fondamentale di crescita, o invece di alienazione e deviazione, delle persone e delle comunità, e così anche lo spazio privilegiato di incarnazione del Vangelo e di confronto con altre e diverse visioni della vita. Per la Chiesa e per ciascun credente la sollecitudine e l’impegno riguardo agli indirizzi e agli sviluppi della cultura non è dunque una forma di evasione da più concrete responsabilità pastorali o sociali; vuol dire invece farsi carico di quegli ambiti nei quali maturano le condizioni dei modi di pensare, delle scelte e dei comportamenti religiosi e morali.

La prima obiezione

Il progetto culturale apparve subito esposto a un sospetto prevedibile: quello che esso sia un semplice stratagemma – o una “ideologia” – per giustificare il rinnovato intervento della Chiesa nelle materie secolari – politiche, sociali e culturali – dopo che essa ha perso il suo tradizionale braccio secolare, costituito dal partito dei cattolici, la democrazia cristiana. Alla fine dell’unità politica dei cattolici la CEI ha tentato di fatto in molti modi di resistere; ma i modi erano deboli e sono stati di fatto condannati alla sconfitta. Tra gli altri motivi di tale sconfitta è da registrare questo: l’elaborazione sui temi di carattere culturale, specie negli ultimi quindi anni (dopo il ’68), è stata pressoché nulla. In tal senso il sospetto era prevedibile. Tale sospetto ha frenato non poco l’avvio del progetto culturale, creando intorno ad esso tanta diffidenza.

Il sospetto fu certo espressamente respinto, in molti modi. Mi riferisco – a titolo di esempio – a un discorso di mons. Betori¹². Egli dichiara espressamente che il progetto culturale non intende essere in alcun modo la riedizione, a un livello culturale, di quella unità civile dei cattolici, che si è dissolta a un altro livello, e cioè a livello politico. E tuttavia insieme riconosce che la rilevanza sociale e civile dei cattolici è un elemento costitutivo del progetto: tra le altre sue finalità, esso si propone anche quella di restituire rilevanza sociale e anche civile ai cattolici italiani in questo particolare momento storico, segnata da una profonda transizione che vive la nazione. Ma la ricerca di tale rilevanza avrebbe avuto altro che una funzione strumentale rispetto alla prospettiva di fondo del progetto; esso concerne l'identità stessa del cristiano nel tempo, in quanto testimone del vangelo per l'umanità.

Non è stato certo sufficiente respingere nominalmente il sospetto che il progetto culturale fosse lo strumento per ricompattare i cattolici a livello civile, perché quel sospetto si spegnesse; esso invece ritornò, specie a fronte delle singole scelte che successivamente furono fatte dalla CEI per dare corpo al progetto stesso.

Una seconda obiezione: Martini

Il sospetto nei confronti del progetto pastorale venne anche da cattolici decisamente più qualificati, e addirittura da vescovi. Soprattutto rilevante è il sospetto di un vescovo autorevole come il card. Martini. Quel sospetto non è stato certo formulato in maniera troppo esplicita; e tuttavia esso è stato rilevato da molta parte dell'opinione pubblica cristiana. La sua freddezza e il suo scetticismo nei confronti del progetto sono stati d'altra parte abbastanza espliciti. Essi erano sottesi da una precisa obiezione: compito della Chiesa non è quello di fare progetti culturali, ma solo progetti pastorali. La prospettiva cristiana di Martini appare decisamente più "spirituale" rispetto a quella di Ruini; sotto altro profilo, essa appare molto più "liberale", segnata cioè da una spiccata discrezione nei giudizi in materie di cultura e di vita sociale. Egli plaude alla "scelta religiosa" dell'Azione Cattolica degli anni precedenti; con quella espressione si alludeva a una "specializzazione" in senso religioso dell'ACI, accompagnata dalla rinuncia a pronunciamenti di carattere pubblico in materie politiche e culturali in genere (con riferimento alla accezione antropologica di cultura)

Movendo dalla "serena accettazione di essere minoranza, la "scelta religiosa" oggi va intesa (in continuità con il discorso fatto a Palermo) come scelta evangelica e profetica, cioè "come affermazione del primato di Dio e dell'Evangelo e delle sue conseguenze per il bene della comunità umana"; essa suggerirà ai cattolici, di volta in volta, forme e modi di presenza nella società, "che siano rispettosi del metodo democratico e che meglio corrispondano ai bisogni del momento e meglio servano al bene complessivo dell'uomo"¹³.

Egli formalizzò le sue riserve suggerendo anche una variazione lessicale; anziché di un *progetto culturale* meglio sarebbe stato parlare di *progetto pastorale con valenza culturale*". Le questioni sottese non sono ovviamente solo lessicali, ma sostanziali.

La prospettiva "spirituale" di Martini suppone – se non certo una radicale separazione tra fede e cultura – una sostanziale resa fronte della impossibilità di dare espressione oggettiva e pubblica a un giudizio della fede sui fatti di cultura. La fede a suo giudizio rimane in tal senso racchiusa nell'anima del cristiano, opera soltanto come un lievito a livello sociale attraverso l'ispirazione che l'intuizione credente suggerisce al singolo. La prospettiva è sostanzialmente fedele alla dottrina del discernimento degli spiriti della tradizione ignaziana. Sarebbero assolutamente impensabili da parte di Martini analisi storiche e culturali tanto precise e impegnative come quelle di Benedetto XVI. Certo la differenza è possibile anche a motivo del fatto che Ratzinger ha una consuetudine con la storia del pensiero filosofico e del pensiero europeo in genere spiccatamente maggiore rispetto a quella di Martini. Ma non si tratta soltanto di competenze culturali.

¹² Relazione tenuta all'Incontro Nazionale dei Responsabili per l'Insegnamento della religione cattolica, sul tema: *L'insegnamento della religione cattolica: tra laicità e aconfessionalità*, Palermo, 18-21 marzo 1998.

¹³ C. M. MARTINI, *C'è un tempo per tacere e un tempo per parlare*, Discorso del Cardinale Arcivescovo per la festa di S. Ambrogio, Centro Ambrosiano, Milano 1995, riportato *Chiesa e comunità politica*, alle pp. 167-176, 172).

Diverso è il disegno teologico di fondo. Benedetto XVI ha, in questo in comune con Ruini, una visione della fede che riconosce ad essa l'attitudine a divenire matrice di cultura, e rispettivamente di critica della cultura. Martini invece pensa la fede per riferimento al nudo evangelo. In materia civile appare assai più possibilista, liberale e tollerante.

La mia valutazione

Mi pare che la prospettiva di Ruini colga un compito obiettivo della fede e della Chiesa, la quale appare invece come bypassato nella prospettiva propria di Martini. E tuttavia l'idea di un progetto culturale presa alla lettera appare effettivamente impropria.

Mi spiego. La Chiesa non può certo elaborare un proprio progetto di cultura; essa partecipa invece della cultura propria del tempo e del luogo entro il quale realizza il proprio ministero. E tuttavia la sua testimonianza del vangelo comporta di necessità una ripresa interpretante e critica della cultura vigente ad opera del credente. In tal modo essa mediante la pratica di vita dei cristiani, certo partecipa all'incremento della cultura del tempo e del luogo. Cerco di precisare queste formule troppo concise.

La Chiesa non può elaborare un proprio progetto di cultura, perché essa non ha la consistenza propria di un popolo in senso etnico; mentre solo entro un popolo così inteso – attraverso le forme della vita sociale, e del costume che essa genera – per natura sua nasce e si sviluppa una cultura. Suggestive in tal senso sono le formule sempre da capo citate della lettera a *Diogneto*:

I cristiani infatti non si distinguono dagli altri uomini né per il paese, né per la lingua, né per il vestito. Non abitano città che siano loro proprie, non si servono di qualche gergo particolare, il loro genere di vita non ha nulla di singolare. La loro dottrina non deve la propria scoperta alla immaginazione o ai sogni di spiriti agitati; essi non si fanno, come tanti altri, campioni di una dottrina umana. Essi si distribuiscono nelle città greche e in quelle barbare secondo la sorte toccata a ciascuno; si conformano agli usi locali per quanto riguarda vestito, cibo e modo di vivere, pur manifestando le leggi straordinarie e veramente paradossali della loro cittadinanza (*politeia*). (V,1-4)

E tuttavia, pur assumendo la cultura delle città in cui vive, i cristiani ne incrementano il senso. La stessa lettera *A Diogneto* è scritto infatti anche questo: «essi obbediscono alla leggi, ma con il loro genere di vita vincono [superano] le leggi» (V,10); appunto questa pratica della legge che supera la legge incrementa il senso della legge. In tal senso mediante la loro pratica di vita, e anche attraverso il loro pensiero, i cristiani partecipano allo sviluppo e all'incremento della cultura di cui sono partecipi.

Per chiarire questo pensiero occorre chiarire a livello di riflessione teorica l'*idea di cultura*. Attraverso i simboli, i modelli, le leggi stesse definite da una cultura il singolo è obiettivamente rimandato a una verità che supera ogni cultura e ha qualità religiosa. Si comprende in tal senso come possa essere accaduto che – in società pure cristiane, ma non segnate come quelle europee da un lungo contenzioso tra potere ecclesiastico e potere politico – possa avere ottenuto riconoscimento abbastanza facile il principio secondo il quale il fondamento della vita civile è religioso. Penso ovviamente agli USA. Tale riconoscimento non costituisce affatto una ferita della laicità dello stato; tale laicità infatti deve essere intesa non quasi corrispondesse a un'irreale autonomia della istituzione politica rispetto alla prospettiva religiosa, che di fatto è sempre all'origine del patto sociale; è da intender invece soltanto come il riconoscimento da parte della istituzione politica che la determinazione ultima del senso del sacro (di Dio) è rimandata alla libera decisione del cittadino; il sacro, attestato dalla stessa cultura comune, non è però da essa definito.

Il difetto di una precisa riflessione a proposito del nesso circolare che lega la fede e la cultura pare pregiudicare la auspicata chiarezza a proposito del cosiddetto progetto culturale.

Io stesso sono intervenuto sul tema con un editoriale di «Teologia» nel 1995. In esso sottolineavo il primato che il ministero della Chiesa deve accordare alla formazione delle coscienze. La stessa attenzione di quel ministero al tema o ai temi della cultura deve realizzarsi attraverso l'attenzione alle coscienze, e dunque ai modi nei quali la cultura è ripresa dalla coscienza credente. Il titolo del mio intervento – che era "*Progetto*

culturale”. Il senso pertinente di una formula ambigua¹⁴ –sottolineava alcune perplessità a proposito del progetto culturale. In tal senso la formula progetto culturale appare impropria, se intende investire il ministero della Chiesa del compito di progettare addirittura una cultura; appare pertinente soltanto se intende suggerire la necessità che il ministero della Chiesa accordi una esplicita attenzione alle forme della cultura contemporanea per poter provvedere alle necessità della coscienza credente e alla sua facile soggezione a luoghi comuni della cultura pubblica del nostro tempo. Solo a tale condizione la Chiesa rimane nel suo ambito proprio, senza invadere spazi di cui non aveva competenza, senza cioè fare del suo progetto un progetto civile, e addirittura un progetto politico; a tale progetto il credente partecipa, con il suo apporto originale e non tautologico, insieme a tutti gli altri abitanti dello spazio pubblico.

«Meglio che di progetto culturale, si dovrebbe parlare di un progetto pastorale qualificato dalla scelta programmatica di accordare attenzione più assidua e critica ai fatti di cultura, a quelle forme civili del vivere dunque che concorrono a plasmare modi di pensare, sentir ed agire dell'uomo, che presiedono in genere alla percezione significativa del reale. tale attenzione è imposta da una precisa circostanza: quei fatti incidono sulle stesse forme della fede» (Ivi, p. 212).

«Quando dunque la formula progetto culturale fosse intesa quasi indicasse un progetto civile, essa non potrebbe servire a definire il progetto pastorale della Chiesa italiana. Il vangelo, che la Chiesa deve annunciare, non è infatti un progetto civile, né può mai in alcun modo concretarsi nella forma di un qualsivoglia progetto civile. Il compito della Chiesa deve riguardare in prima battuta le forme della coscienza e il suo essenziale riferimento a Dio; deve riguardare dunque la ripresa che tale coscienza di necessità deve realizzare delle forme simboliche della cultura nella prospettiva del rapporto credente con Dio. A tale titolo appunto la pastorale deve occuparsi della stessa cultura» (Ivi, pp. 218-219).

Betori stesso riconobbe il positivo apporto della mia riflessione alla chiarificazione dell'idea di progetto culturale, e in genere al dibattito acceso da quel progetto; quella riflessione – riconobbe - aiutava «a centrare con maggiore rigore il senso e le finalità del progetto culturale». E tuttavia riteneva che la mia riflessione dovesse essere ulteriormente chiarita, «o se si vuole corretta, aiutando a capire che la dimensione culturale non esclude quella pastorale».

I suoi suggerimenti mi paiono però viziati dalla mancata considerazione dello scarto tra forme oggettive e pubbliche della cultura e forme delle loro ripresa ad opera della coscienza individuale. Non a caso, egli usava l'espressione «inculturazione del vangelo», una formula che suppone l'univoca precedenza del vangelo – della conoscenza dunque della verità cristiana da parte della coscienza – rispetto alla partecipazione della coscienza stessa alle forme della cultura. Il «compito primario della Chiesa, che si colloca al centro della sua missione» sarebbe quello di evangelizzazione: se la Chiesa vuole come deve evangelizzare, essa «non può non inculturare il vangelo, e quindi fare azione di cultura». Questo modo di esprimersi mi pare distorto.

Il nesso strutturale che sussiste tra fede e cultura giustifica poi anche l'altro volto del progetto culturale, quello per cui stimolando, sostenendo e integrando la pastorale ordinaria con iniziative specificamente culturali, il progetto vuole provocare i laici a diventare protagonisti di cultura, a fare cultura, avendo come ambienti privilegiati, la famiglia, il lavoro, la scuola, la società, i luoghi cioè in cui essi sono coinvolti nel vivo della loro professionalità. Il progetto sorpassa in questo senso i confini della pastorale, e diventa realtà propriamente laicale, ricade sotto la responsabilità dei laici, sia come singoli, sia come associati; assume la varietà delle opzioni che legittimamente si manifestano nel rispetto dell'autentica autonomia delle realtà.

Le iniziative di fatto promosse (o solo “sponsorizzate”) dal progetto culturale sono consistite soprattutto in seminari e convegni di confronto sui grandi temi del dibattito ecclesiale contemporaneo, che hanno coinvolto soprattutto intellettuali laici; poco hanno impegnato i teologi; soprattutto non hanno istruito e propiziato un confronto teorico sulle complesse questioni antropologiche sottese alla questione dei rapporti tra fede e cultura, tra chiesa e cultura.

Un importante uomo di cultura, il prof. Aldo Schiavone, in un articolo del 24 dicembre, tra l'altro scriveva: “Quel che chiamiamo famiglia è infatti una costruzione sociale che non ha al suo interno nulla di prestabilito

¹⁴ «Teologia» 20 (1995) 211-222.

in eterno. Tutto in essa è solo storia ...”. Individuando in un simile assunto la tipologia di tante affermazioni, talora anche strampalate, ci permettiamo con rispetto di obiettare radicalmente a questa posizione: certamente le forme culturali hanno il loro peso nell’espressività dell’uomo e persino nella definizione che l’uomo riesce a dare di sé, ma non arrivano al punto di manomettere la figura umana tipica e distintiva. La struttura della famiglia non è paragonabile ad un’invenzione stagionale, e questo almeno per due motivi. Il primo, è relativo alla indubitabile complementarità tra i due sessi; il secondo, riguarda il bisogno che i figli hanno, e per lunghi anni, di entrambe le figure genitoriali, quanto meno per il loro equilibrio psichico e affettivo. Il nostro Paese ha bisogno della struttura che è garantita dalle famiglie vere per continuare a dare a se stesso un impianto di solidità e di slancio in avanti. È una problematica questa che, per la verità, non investe solo l’Italia, anzi per certi versi la investe meno di altri Paesi. Il che spiega, ad esempio, perché c’è stato nell’ottobre scorso, a Fatima, un incontro dei Presidenti delle Conferenze episcopali d’Europa che hanno messo a fuoco la loro convergente preoccupazione sul futuro della famiglia, svanendo la quale si metterebbe peraltro a repentaglio il futuro dell’Europa stessa.

Parrocchia di san Simpliciano - Ciclo di catechesi su
«Laici e cattolici, Chiesa e politica»

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio - febbraio 2008

3. Lo sfondo: ritorno della religione nella stagione postmoderna

Rallegratevi nel Signore, sempre; ve lo ripeto ancora, rallegratevi. La vostra affabilità sia nota a tutti gli uomini. Il Signore è vicino! Non angustiatevi per nulla, ma in ogni necessità esponete a Dio le vostre richieste, con preghiere, suppliche e ringraziamenti; e la pace di Dio, che sorpassa ogni intelligenza, custodirà i vostri cuori e i vostri pensieri in Cristo Gesù.

In conclusione, fratelli, tutto quello che è vero, nobile, giusto, puro, amabile, onorato, quello che è virtù e merita lode, tutto questo sia oggetto dei vostri pensieri. Ciò che avete imparato, ricevuto, ascoltato e veduto in me, è quello che dovete fare. E il Dio della pace sarà con voi! (Fil 4, 4-9)

I segni di un tempo nuovo

Il tema del rapporto tra laici e cattolici è tornato a destare interesse negli ultimi tempi: talora conosce una recrudescenza il conflitto tra laici e cattolici; altre volte invece sembra di assistere a uno strano scompiglio delle posizioni.

Per intendere le ragioni della rinnovata attualità del tema occorre interrogarsi a proposito del fenomeno soggiacente: diverse circostanze paiono raccomandare il riferimento alla religione come rimedio, o forse solo via di fuga, per una situazione civile divenuta estremamente problematica.

I laici convenzionali e più radicali stigmatizzano le posizioni di questi nuovi laici, i quali paiono concedere alla religione un credito che fino a pochi anni fa sarebbe apparso assolutamente insospettabile; il credito è concesso addirittura anche alla Chiesa; si riferisce cioè alla possibilità che la Chiesa offra indicazioni utili per la risposta ai nuovi problemi della vita comune. Quali sono i nuovi problemi?

Quelli più tipici, che più vivacemente colpiscono l'immaginario pubblico, sono quelli connessi all'avanzamento dei poteri medicali: terapie intensive e conseguente (inesorabile) "artificializzazione" del processo di morte; fabbricazione del figlio; clonazione; produzione di tessuti di ricambio (cellule staminali) per gli organi invecchiati; e simili.

Ma il credito concesso alla religione riguarda anche ambiti dell'esperienza sociale, che non paiono affatto così nuovi, e tuttavia propongono oggi interrogativi e problemi, che ieri non si immaginavano.

Un esempio banale: oggi i giornali parlano del coinvolgimento delle Chiese locali per il problema della spazzatura in Campania. Ovviamente non c'entra alcuna competenza specialistica della Chiesa nei problemi della spazzatura. Il problema vero è lo scollamento del consenso civile; le autorità civili perdono credito; il litigio generalizzato rende la decisione degli organi responsabili sempre meno autorevole; non stupisce che alla Chiesa sia chiesto un compito di supplenza; la sua autorità dovrebbe o potrebbe generare il consenso che manca.

Ma ci sono esempi ben più seri. Forse l'esempio maggiore è quello offerto dall'*educazione*. Questo non è certo un compito nuovo nella storia sociale e civile. E tuttavia esso oggi si prospetta in termini per molti aspetti inediti. Lo sanno bene i genitori: nelle stagioni passate – ancora in quella immediatamente precedente alla mia – non si proponevano sostanzialmente alcun problema a proposito dell'educazione dei genitori; essi educavano senza neppure accorgersene, in maniera "automatica"; oggi invece il compito si propone con evidenza e i modi per realizzarlo appaiono difficili da precisare.

Occorre andare più alla radice. Oggi non è soltanto difficile educare, ma ci si accorge che neppure si sa bene che cosa voglia dire educare. Nelle nostre università la categoria di educazione è stata ormai cancellata; solo si parla di formazione (professionale). Il capitolo della filosofia che se ne occupava, la *pedagogia*, poi è stato in ogni caso cancellato. Oggi si parla ormai, più modestamente, di *scienze* (al plurale) *della formazione*, le quali di fatto si occupano di didattica e di tecniche dell'apprendimento, non di educazione. Basterebbe un'ispezione anche sommaria nel settore degli studi prodotti su questo campo per accorgersi che effettivamente nella nostra cultura laica non c'è un'idea scienza di educazione.

Si dirà: ma neppure nei tempi passati c'era una precisa nozione di educazione; non c'era nella cultura comune, e neppure il quella cattolica. Questo è vero, nella sostanza; e tuttavia, pur senza che ci fosse il pensiero, c'era la cosa.

Si potrebbe ancora obiettare: una precisa nozione di educazione non c'è stata proprio mai nella storia del pensiero europeo, neppure nella stagione che pure ha visto la nascita della pedagogia. È vero. E tuttavia allora pareva che l'idea di educazione fosse per se stessa perspicua, come invece oggi non è. Il mutamento rapido dell'assetto convenzionale della vita comune fa apparire meno ovvie – o addirittura francamente oscure – cose che un tempo apparivano invece chiare e scontate.

In questa luce appunto occorre intendere il fatto che la cultura laica da capo si rivolga alla religione, e addirittura alla predicazione della Chiesa, per trovare luce a proposito del mestiere di vivere, anche quando si tratta degli aspetti più elementari della vita.

La stagione civile che stiamo vivendo è segnata da grande incertezza. Appunto su questo sfondo si produce un rimescolamento dei rapporti tra laici e cattolici. Al lettura che la Chiesa cattolica ne dà è strettamente legata alla lettura che essa dà della situazione civile che sta sullo sfondo.

La lettura dell'epoca ad opera della Chiesa

Le diagnosi del tempo proposta dagli analisti appaiono spiccatamente divergenti, nei contenuti e nei toni. Le diagnosi proposte nei discorsi pubblici della Chiesa appaiono frequentemente assai allarmate; inclinano addirittura ai toni apocalittici. Per apprezzare questi toni occorre per altro rilevare che essi non sono affatto una novità dei tempi recenti; sono invece tendenzialmente una costante, accentuata nella storia moderna.

- Le radici remote sono già nella stagione medievale; da sempre nella predicazione ecclesiastica grande spazio ha avuto l'esortazione alla *fuga mundi*, correlativa a una descrizione apocalittica del mondo. Cito a titolo di esempio soltanto una formula emblematica, particolarmente dura, tratta dall'*Imitazione di Cristo*, che per altro riprende la saggezza stoica di Seneca:

Cerca il tempo adatto per pensare a te e rifletti frequentemente sui benefici che vengono da Dio. Tralascia ogni cosa umanamente attraente; medita argomenti che ti assicurino una compunzione di spirito, piuttosto che un modo qualsiasi di occuparti. Un sufficiente spazio di tempo, adatto per dedicarti a buone meditazioni, lo troverai rinunciando a fare discorsi inutilmente oziosi e ad ascoltare chiacchiere sugli avvenimenti del giorno. I più grandi santi evitavano, per quanto possibile, di stare con la gente e preferivano stare appartati, al servizio di Dio. E' stato detto: ogni volta che andai tra gli uomini ne ritornai meno uomo di prima (Seneca, Epist. VII, 3).

- L'adozione di toni decisamente apocalittici nella descrizione del contesto civile ha trovato rinnovati motivi per proporsi in epoca moderna; mi riferisco in specie all'Ottocento, e dunque alla stagione dell'insorgenza dello stato laico e liberale. Nuovo argomento per la lettura apocalittica dell'epoca moderna offriva allora il programma della separazione tra stato e Chiesa, dunque la negazione da parte dello stato laico dell'autorità religiosa e morale della Chiesa. Citiamo anche a tale riguardo un testo emblematico:

In questo tempo si trovano non pochi, che applicando alla convivenza civile l'empio e assurdo cosiddetto principio del naturalismo, osano insegnare che “il migliore ordinamento della società pubblica e il progresso

civile esigono assolutamente che la società umana sia costituita e governata senza alcun riguardo per la religione, come se essa non esistesse, o almeno senza fare alcuna differenza tra la vera e le false religioni. (Pio IX, enciclica *Quanta cura*, 1864)

- Soltanto nel Vaticano II il magistero ecclesiastico ha francamente riconosciuto il principio della libertà religiosa; è stato dunque accettato il principio della laicità politica. In tal senso si sono moltiplicati i pronunciamenti irenici nei confronti della società pluralista, e ottimistiche affermazioni di principio a proposito della collaborazione di tutti gli uomini di buona volontà.

In realtà il dialogo laici e cattolici rimane molto difficile. Rimane infatti operante da parte cattolica l'affermazione di una necessaria conformità delle leggi umane alla legge naturale; e tale legge naturale d'altra parte è assegnata alla competenza del magistero della Chiesa; esso presume di proporre l'interpretazione autentica della legge naturale per tutti. Per rapporto a tale modello il giudizio sulle leggi umane effettive che riguardano i comportamenti oggetto di pronunciamenti normativi della Chiesa (sessualità in specie) non può essere altro che molto severo; specie nelle leggi che toccano le questioni più sensibili la lingua del magistero ecclesiastico si esprime in termini di obiezione di coscienza. Quelle leggi sono cioè dichiarate non soltanto inopportune, ma senz'altro illegittime e immorali. Questo massimalismo in materia morale è l'equivalente laico dei precedenti giudizi apocalittici che si riferivano immediatamente alla materia religiosa.

Per intendere tale situazione è utile osservare come la lingua della Chiesa – e al di là della lingua, le forme del pensiero ecclesiastico – tradizionalmente è stata attenta soltanto ai principi generali e astratti dell'agire buono, e dunque alla *legge*; non si è mai attrezzata invece per giudicare del concreto, soprattutto dei fatti di cultura. Quei fatti sono fatti obiettivi, suscettibili di descrizione spassionata; e tuttavia comportano insieme un'attestazione di valore, la quale come tale può essere compresa altro che da un testimone complice. Mentre la ragione teologica nettamente separa *fatti* e *valori*. Tale separazione è tipica di tutta la cultura scientifica moderna: essa separa tra oggettività dei fatti rilevati e giudizio di valore, che sarebbe ineluttabilmente legato alle opzioni soggettive inverificabili. Le distinzioni sono virtualmente iscritte nelle forme stesse del pensiero filosofico convenzionale, che era intellettualistico e separava tra fatti e valori in termini astratti.

Di contro occorre rilevare che i cosiddetti valori non possono essere affermati se non per riferimento a corrispondenti comportamenti, i quali soli offrono dei valori in questione illustrazione concreta.

Espressione tipica di tale mediazione dei valori ad opera delle forme storiche della vita è la *cultura*.

- a) L'epoca nella quale noi viviamo, che è epoca di trapasso culturale rapido, fa emergere in maniera inesorabile appunto la questione teorica della cultura.
- b) Insieme è epoca di crisi culturale; non va in crisi soltanto una cultura storica determinata; pare invece andare in crisi quella scontata circolarità di rapporti tra coscienza e società, che un tempo consentiva di non mettere a tema la categoria di cultura. Appunto in relazione a tale aspetto il tempo presente si prospetta come propizio a una presenza di una religione che assume addirittura i tratti dell'anti-cultura.

Il giudizio della cultura laica sull'epoca

Per istruire una diagnosi più sobria, che non assuma subito i toni del giudizio, a proposito della nostra epoca, occorre fare riferimento agli scritti di psicologi, sociologi e anche filosofi; essi sempre più spesso si occupano del mutamento culturale recente.

Ha incontrato grande fortuna soprattutto una formula sintetica e facile, come sono sempre le formule, che tuttavia mi pare possa metterci sulla strada giusta per chiarire l'accelerazione recente.

La formula è quella che definisce il tempo presente come il tempo del *passaggio dal moderno al postmoderno*. La formula è certo assai imprecisa, se non altro perché imprecisa è la figura stessa del *moderno*. E tuttavia ha un'indubbia ragione di pertinenza.

Segnala anzi tutto come nei tempi più recenti siano divenuti molto evidenti alcuni tratti problematici della cultura pubblica che ha dominato nell'arco della storia moderna dell'Occidente.

a) Già abbiamo parlato della **crisi delle ideologie**, che hanno caratterizzato i decenni del Novecento, dunque la prima stagione successiva all'avvento della democrazia di massa, a suffragio universale. Ideologie sono quelle interpretazioni sintetiche della storia recente, prodotte dal movimento operaio e rispettivamente dal movimento cattolico; che giustificavano nel primo caso la rivoluzione, nel secondo caso la restaurazione (s'intende, di una società cristiana).

b) Ma la stagione moderna, molto prima che dalle ideologie, è stata caratterizzata da *un grande mito*, quello del **progresso**. I laici alla Giorello, Veronesi o Odifreddi accusano la Chiesa di essere appunto contro il progresso. Di che progresso si tratta? Di quello tecnologico? Certo prima di tutto di quello; ma poi accanto a quello e a seguito di quello anche di un più generale progresso nella umanità. La scienza e la tecnica sua figlia prometterebbero la liberazione dalla scarsità, dal bisogno, dalla malattia; poi addirittura la liberazione dall'*ignoranza*, dunque dalla dipendenza succube dell'uomo nei confronti di prestesi sapienti di questo mondo, primi tra i quali i custodi della verità religiosa. Un tempo (illuminismo) si riteneva ci fosse un nesso stretto tra il progresso e la fine dell'ignoranza. Oggi a tale riguardo sussiste meno ottimismo (i giovani sono sempre più ignoranti e sempre più abili tecnicamente).

Il mito moderno del progresso molto è stato alimentato dalla "pre-sunzione" (dall'assunzione dunque troppo precipitosa) che il progredire delle conoscenze sarebbe stato garanzia di spirito critico e di libertà. Questi appunto sono stati i valori per eccellenza del moderno: la *libertà* e l'*uguaglianza* – terza defilata la fraternità (o la solidarietà). Appunto a questi valori, laici, si affidava il progresso. In questi valori forti oggi si crede molto meno.

Il postmoderno abdica soprattutto alla fiducia moderna nei confronti della scienza, e/o della ragione confusa con la scienza; abdica alle magiche capacità liberatorie che la scienza avrebbe. Di contro alla ragione, va al potere l'invenzione, la fantasia, la trasgressione. Il campo della produzione artistica appare assai eloquente.

I nuovi saperi e il postmoderno

Nel campo della filosofia e in genere in quello dei saperi di carattere umanistico, all'antica egemonia delle scienze (pensiamo al positivismo di fine Ottocento, alla fiducia in ogni caso alta nelle scienze della natura, e nelle scienze storico-critiche) è succeduta l'egemonia di saperi molto più *fluidi*, di carattere *ermeneutico* e/o *linguistico*, che si occupano soprattutto delle tradizioni culturali. Tali saperi sono molto meno univoci, più "creativi" (come si dice), spesso fantasiosi e un po' sognanti; sotto tutti i profili decisamente poco scientifici.

I nuovi saperi propongono diversi ordini di conseguenze, che paiono assai problematiche.

(a) Anzi tutto essi *non producono processi di cumulazione*; non prevedono la discussione, il confronto argomentato tra i diversi saperi; ma soltanto declamazione retorica. L'*intellettuale* dal suo compito di un tempo, critico della cultura e ispiratore del governante, diventa mero interprete di saperi molteplici e scomposti¹⁵; ha una funzione retorica più che di giudizio. A livello di grandi proclami pubblici gli intellettuali trovano prontamente l'accordo; ma si tratta di accordo solo retorico.

(b) Inoltre questi saperi non riguardano gli *aspetti elementari* della vita (amare, promettere, generare, educare, decidere, soffrire, morire). Ma quando mai i saperi scientifici si sono occupati di queste cose? Mai, effettivamente. E tuttavia un tempo queste cose andavano da sé, mentre oggi non vanno affatto da sé e occorre che il pensiero più responsabile se ne occupi.

(c) È da registrare un terzo ordine di conseguenze, strettamente connesso al secondo, che ne radicalizza il difetto: i nuovi saperi postmoderni teorizzano l'*irrelevanza della cultura per rapporto alla coscienza del singolo*. Più precisamente, non si tratta di vera e propria irrilevanza della cultura, ma della negazione del suo

¹⁵ Vedi la tesi di Zygmunt BAUMAN, *La decadenza degli intellettuali* (1987), Bollati Boringhieri, Torino 1992.

valore di codice. Non conta più il *sistema* dei significati fissati dalla cultura, né tanto meno è possibile prevedere che la cultura possa proporre *imperativi* alla vita del singolo. La cultura è il deposito di simboli ai quali attingere per inventare la vita, che sta sempre oltre la cultura. Questo terzo ordine di caratteri dei nuovi saperi comporta la conseguenza più eversiva, e tuttavia anche quella meno facilmente rilevata.

La *vague* della nuova cultura colta rende gli intellettuali sempre meno affidabili. Lo vediamo con particolare chiarezza in Italia. Gli intellettuali negli anni Sessanta/ottanta in Italia sono stati soprattutto di sinistra. La cura che il pensiero politico di Gramsci prima, e la politica del PCI poi, hanno accordato all'intelligenza ha fatto sì che la cultura italiana fosse in quegli anni soprattutto di sinistra. Se ne lamentano oggi ancora i rappresentanti della destra, giudicando che l'egemonia della cultura di sinistra sia ormai solo una rendita di posizione. Checché si debba dire del presente, mi pare che noi cattolici dobbiamo riconoscere per riferimento a quegli anni che effettivamente il pensiero cattolico ha prodotto molto poco. Il tema della scuola è caratteristico. I corsi di aggiornamento delle agenzie di sinistra erano molto più aggiornate rispetto a quelle cattoliche. La cosa aveva di che sorprendere. Il cattolicesimo in quegli anni – ma anche oggi, forse – si è affidato assai più a un *ethos* che a un sapere.

In ogni caso gli intellettuali tutti nel frattempo sono diventati molto meno attendibili. Su questo sfondo, si configura appunto una domanda rivolta alla Chiesa. La corsa all'ecclesiastico suscita una critica prevedibile soprattutto ad opera degli esponenti della cultura laica di sinistra.

Il ritorno della religione

L'accelerazione civile recente alimenta non subito e solo interesse per la Chiesa quale agenzia pubblica, di catalizzazione del consenso sociale, ma per la religione personale, ma anche e prima un ritorno di interesse per la religione ad opera della coscienza individuale.

Ci sono motivi per temere che questo ritorno alla religione, quanto alla sua obiettiva consistenza, sia di valore assai dubbio; è in ogni caso abbastanza appariscente. Anche il ritorno della religione è uno dei segni della crisi di quella cultura moderna, laica e liberale, la quale pareva condannare la religione alla clandestinità sociale, e insieme ad essa l'anima del singolo.

La rimozione sociale della religione era alimentata soprattutto da due fattori: il primato riconosciuto al sapere scientifico e la separazione tra le sfere del pubblico e del privato.

a) Il *primato della scienza* alimentava il sospetto sistemico nei confronti della religione, per sua natura propensa ai miti, alle leggende, alla narrazione, alla poesia, a forme solo simboliche e non concettuali del discorso. La pretesa della scienza di valere addirittura come forma di sapienza, dunque di sapere che istruisce a proposito del mestiere di vivere, conosce oggi una netta caduta di prestigio; dispone in tal senso lo spazio per un ritorno di interesse per quelle tradizioni religiose, che la cultura moderna pareva confinare entro la sfera dell'esoterico.

b) La *separazione delle due sfere*, del pubblico e del privato, poi, alimenta una visibile crisi del soggetto individuale; appunto a tale crisi è cercato rimedio nel ritorno alla religione.

La religione che ritorna attinge le proprie risorse di dottrina e di morale alle grandi tradizioni del passato, certo; non si configura però certo come ritorno al passato; sarebbe impensabile. Il nuovo volto della religione che ritorna è decisamente diverso da quello della religione tradizionale. Come precisare questo nuovo volto? Si può davvero parlare di *una* nuova religione, oppure occorre invece registrare una pluralità irriducibile di figure, tanto disparate e contraddittorie da rendere impossibile la riconduzione ad un unico tipo ideale?

Le forme del ritorno della religione sono certo varie. E tuttavia è possibile individuare in esse alcune *costanti*. La costante di fondo della religione postmoderna è quella per la quale tale religione ha la fisionomia di fondo di una religione spiccatamente soggettiva, sostanzialmente senza riferimenti alle forme della cultura comune sottesa alla vita sociale; è una religione intesa e vissuta come riserva esclusiva dell'*anima*.

a) Illustra tale figura della religione postmoderna la sua figura più caratteristica, quella della cosiddetta *religione invisibile*.

L'identità personale diventa, essenzialmente, un fenomeno privato. È questo forse l'aspetto più rivoluzionario della società moderna. Il frazionamento istituzionale ha lasciato non strutturate ampie zone della vita dell'individuo e non determinato il contesto biografico globale della significanza. Dagli interstizi della struttura sociale derivanti dal frazionamento istituzionale è sorta quella che potremmo chiamare la *sfera privata*. La *liberazione* della consapevolezza individuale dalla struttura sociale e la *libertà* nella *sfera privata* costituiscono la base per quel senso alquanto illusorio di autonomia che caratterizza la persona tipica della società moderna¹⁶.

Si potrebbe obiettare che questa non è affatto una novità! Per sua natura ogni religione è cosa dell'anima. Certo, ma che la religione sia cosa dell'anima non significa affatto di necessità che essa sia *invenzione* dell'anima. Mentre proprio questa pare la fisionomia della nuova religione: essa è soprattutto un'*invenzione*, alla quale un'anima senza mondo, e dunque anche senza figura, ricorre per darsi una figura.

Il repertorio simbolico al quale attinge la religione che ritorna per molta parte è quello delle grandi tradizioni religiose, e della tradizione cristiana in specie. A tale repertorio tuttavia accade che l'*anima* attinga oggi in maniera selettiva, refrattaria ad ogni ortodossia, guidata da un segreto intento di fondo: dare espressione a ciò che essa porta dentro e non ha lingua per esprimere. Proprio perché religione espressiva, la religione postmoderna è religione irresponsabile; essa esonera il singolo dal compito di rendere ragione di sé e delle proprie credenze di fronte ad altri. Il fatto che le convinzioni religiose siano cosa soltanto dell'anima, e non siamo invece un modo di riprendere interpretare e giudicare le leggi che stanno alla base della vita comune di tutti, consente di scorporare la religione dal confronto sulle relazioni sociali e secolari. Questa religione si raccomanda alla coscienza del singolo non attraverso la sua attitudine a offrire un lettura illuminante e convincente della vita comune; ma unicamente attraverso la forma del contagio emotivo.

Questo *identikit* assai sommario della religione postmoderna deve essere ovviamente precisato, e anche in radice discusso nel merito. Sembrano smentire il ritratto proposto due altri fenomeni, che indubbiamente concorrono a definire il ritorno recente della religione:

b) il ritorno di nuovi movimenti *fondamentalisti*, o in ogni caso di aggregazioni religiose con la figura della setta (movimenti); essi alimentano il nuovo contenzioso laici e cattolici.

Che stiamo entrando in una nuova "età dello Spirito", come alcuni osservatori più entusiasti sperano, può essere vero oppure no. In ogni caso ci troviamo certamente in un periodo di rinnovata vitalità religiosa, un altro "grande risveglio" se vogliamo chiamarlo così, con tutte le promesse e i pericoli che i risvegli religiosi portano sempre con sé, questa volta tuttavia su scala mondiale.¹⁷

Chi scrive è Harvey Cox; egli corregge in tal modo con confessato imbarazzo la previsione da lui stesso fatta trent'anni prima, ne *La città secolare*¹⁸. La religione non pare affatto destinata all'estinzione nella società secolare; al contrario, conosce oggi nel mondo intero, e nella stessa vecchia Europa – sia pure con tratti diversi rispetto al Nuovo Mondo –, un sorprendente risveglio. Il fenomeno è attestato soprattutto dal successo della *sfida pentecostale* in ambito nord americano¹⁹; interessa però, sia pure in misura decisamente più marginale, la stessa Chiesa cattolica.

¹⁶ Th. LUCKMANN, *La religione invisibile* (1963), Il Mulino, Bologna 1976, p. 137; *cf.* in generale il cap. VI, pp. 107-152, dedicato a «Religione e identità personale nella società moderna».

¹⁷ H. COX, *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, Addison-Wesley, Reading (Massachusetts) 1995, p. XVI; deriviamo la citazione da una recensione che di questo saggio propone il più assiduo studioso italiano delle trasformazioni in atto nel campo delle religioni, M. INTROVIGNE, "Fuoco dal cielo". Harvey Cox, *il pentecostalismo e la "fine della "secolarizzazione"*, in «Cristianità» n. 245 (1995).

¹⁸ H. G. COX, *La città secolare* (1965), Vallecchi, Firenze 1968.

¹⁹ Il pentecostalismo protestante, secondo stime attendibili del 1997, raccoglierebbe circa quattrocento milioni di fedeli nel mondo, contro i trecento milioni di protestanti non pentecostali; vedi per un approfondimento M. INTROVIGNE, *Il sacro postmoderno*, Gribaudi, Milano 1996; M. INTROVIGNE (cur.), *La sfida pentecostale*, LDC, Torino-Leumann 1999; il fenomeno ha qualche riscontro anche nel nostro paese, dove le «Assemblee di Dio» raccolgono circa 100.000

c) Il ritorno della stessa *religione civile*.

Se e come le figure b) e c) si rapportino alla religione dell'*anima*, se si tratti di tendenze solo divergenti, o segretamente complici, è questione che deve essere discussa.

In ogni caso è difficile mettere in dubbio che la religione dell'*anima* ha una presenza egemone sullo scenario presente dell'Europa. Essa propone problemi consistenti alla responsabilità della Chiesa, e prima ancora alla coscienza di ogni cristiano. Essi non paiono fino ad oggi adeguatamente percepiti, né tanto meno studiati. La tentazione forte è di salutare il ritorno della religione con entusiasmo indiscriminato, senza avvertire la necessità di un discernimento.

La religione dell'*anima* trova, d'altra parte, obiettive complicità nella tradizione cristiana. Pensiamo alla linea che da Agostino giunge fino a Lutero e al pietismo; al prestigio che ottiene la *mistica* nella storia della spiritualità cattolica già in epoca moderna. Sotto questo profilo la formula che oppone moderno e postmoderno ha di che apparire affrettata.

La categoria di *postmoderno*, come configurata dalla riflessione teorica, dai filosofi in specie, prospetta un'antitesi che appare sbrigativa. Essa è raccomandata dall'attenzione prevalente, o addirittura esclusiva, ai mutamenti che si producono a livello di discorsi riflessi, o di comunicazione pubblica. Perdono decisamente credito le *grandi narrazioni*, le pretenziose interpretazioni sintetiche della vicenda storica (*ideologie*), alle quali si era affidata la ricerca di consenso sociale nella stagione dell'avvento delle masse al potere. Il *declino delle ideologie* non interessa certo solo le forme del confronto pubblico, ma anche quelle della coscienza personale, dunque della percezione significativa del reale tutto ad opera del soggetto individuale. E tuttavia la comprensione delle trasformazioni antropologico culturali indotte dalla recente accelerazione civile propone compiti più complessi rispetto a quelli della transizione politica e istituzionale in genere. Delle forme della *coscienza* la riflessione recente si occupa assai meno che di teorie, istituzioni e movimenti collettivi.

La circostanza concorre per la sua parte ad alimentare la solitudine della coscienza, e dunque anche la religione soggettiva. La presa di distanza nei confronti del moderno, e quindi dell'ambizione da esso nutrita di sostituire la scienza alla coscienza, minaccia di alimentare un'apologia ingenua, neoromantica, delle magiche capacità creative della coscienza, che potrebbero e dovrebbero affermarsi contro le forme della cultura, dell'oggettivazione sociale dei significati del vivere, piuttosto che grazie ad esse. A giustificazione di questa irrealità della coscienza è invocato spesso il primato del singolare rispetto all'universale, del momento estetico rispetto a quello etico, del sentimento rispetto alla ragione, e così via. Appunto questo è l'*humus* sul quale cresce la religione postmoderna.

Il riferimento troppo affrettato alle grandi cifre sintetiche minaccia di confondere il quadro, piuttosto di chiarirlo. La transizione civile recente, prima di poter essere determinata in forma concettuale o teorica, ha bisogno d'essere identificata in termini descrittivi. Occorre una fenomenologia della coscienza, una descrizione attenta ai riflessi che le trasformazioni sociali in atto hanno sulle forme della coscienza.

La frammentazione sociale opera nel senso di rendere l'identità personale assai incerta. Più *libera*? Così pare a prima vista. Certo essa è meno univocamente assegnata al singolo dalle forme dell'appartenenza sociale. Tale libertà è però illusoria; assume facilmente i tratti dell'arbitrio, dunque anche del difetto di identità. L'identità, divenuta questione privata, appare insieme questione difficilmente solubile.

Risvolto prevedibile di tale libertà è la spiccata difficoltà dei processi di identificazione personale. Il tema della *crisi del soggetto* moderno, assai noto alla letteratura recente, trova su questo sfondo la sua chiave di lettura. La figura dell'identità del soggetto propone certo anche rilevanti problemi teorici, poco consueti alla

aderenti; esse costituiscono dunque la terza formazione religiosa organizzata, dopo la Chiesa Cattolica e i Testimoni di Geova; i movimenti pentecostali in genere raccoglierebbero in Italia circa 300.000 fedeli, più degli stessi Testimoni di Geova; vedi anche M. INTROVIGNE, *Aspettando la Pentecoste. Il quarto ecumenismo. Intervista a Matteo Calisi e Giovanni Traettino*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1996; E. STRETTI, *Il Movimento pentecostale. Le Assemblee di Dio in Italia*, Claudiana, Torino 1999.

tradizione filosofica; sullo sfondo della crisi civile, essi si impongono oggi come inevitabili al pensiero teorico.

Riflesso della difficoltà dei processi di identificazione, è l'accresciuta ansietà, la diffusione di fenomeni di patologia nervosa vera e propria. A livello di cultura pubblica il riflesso è la progressiva diffusione di ideali di vita segnati da un tratto decisamente *adolescenziale*; le forme diffuse della comunicazione pubblica offrono al riguardo documenti a tutti evidenti.

Su questo sfondo complesso va collocata la comprensione critica dalla *religione postmoderna*. Essa minaccia di assumere anzitutto la figura di religione immaginaria. La coscienza individuale procede ad un libero assemblaggio delle immagini proposte dalle grandi tradizioni religiose, al fine di immaginare quell'identità personale, che il contesto biografico stenta a definire. La simbolica dell'*anima* assai ricca, di cui quelle grandi tradizioni dispongono, si candida ovviamente ad adempiere tale funzione; le tradizioni di senso, a cui attinge la società tecnologica, burocratica e secolare, non propongono nulla di simile. In questa prospettiva deve comprendersi, secondo ogni verosimiglianza, il ritorno alla religione, in tutte le sue diverse forme individuali o collettive.

Tratto qualificante della figura postmoderna della religione è il rapporto *immediato* tra vissuti personali inespressi (emotivi) e immagini religiose. *Immediato* è quel rapporto, nel senso di non mediato dalle forme pratiche della vita, dunque dai rapporti umani. Non mediato quindi dalle forme culturali sottese alla vita comune. La nuova religione è *interiore*, cosa dell'*anima*, appunto. Tale tratto di immediatezza trova riscontro nel suo carattere *invisibile*; la nuova religione non comporta tipicamente appartenenza ecclesiastica, pratica rituale, né pratica di alcun altro genere. Il tratto giustifica la definizione di religione *psicologica*.

La figura assunta dalla religione pone problemi obiettivi, da diversi punti di vista. In particolare, per rapporto al ministero della Chiesa. Il chiarimento di tali problemi esige la previa comprensione del fenomeno: nelle sue determinanti obiettive, nei riflessi sulla coscienza individuale e rispettivamente sulle forme del ministero. In questo caso come sempre, il giudizio storico non può assumere la forma della comparazione della *religione postmoderna* con un modello universale di religione, in ipotesi noto una volta per tutte. Neppure può assumere la forma della comparazione di quella religione con la figura cristiana della relazione religiosa, in ipotesi resa manifesta dal *kerygma*. Le figure storiche non sono mai la ripetizione tautologica di un modello concettuale noto; attraverso le evidenze dischiuse da tali figure deve invece sempre da capo essere ripreso il compito di pensare l'universale. Il compito del discernimento storico suscita in tal senso interrogativi di consistenza teorica.

La riposta della Chiesa alla nuova domanda di religione

La tentazione consistente della Chiesa è quella di intendere il fenomeno del ritorno alla religione in senso regressivo, quasi come una nuova opportunità per il cattolicesimo quale religione civile.

In tal senso appunto minaccia di essere interpretato il progetto culturale, di cui abbiamo parlato la volta scorsa.

Mentre il compito obiettivo che si propone alla Chiesa è invece quello di curarsi della coscienza dei singoli e di attrezzare la coscienza individuale per il compito di governare la complessità. Non è possibile pensare a un ritorno di una società cristiana; occorre invece pensare a una fede cristiana che sia capace di abilitare la coscienza del singolo a interpretare le grandi derive sociali e prendere dunque le proprie distanze da essa.

Parrocchia di san Simpliciano - Ciclo di catechesi su
«Laici e cattolici, Chiesa e politica»

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio - febbraio 2008

4. Oltre il conflitto tra fede e ragione: la questione del costume

Il conflitto tra laici e cattolici nelle forme del dibattito pubblico è normalmente interpretato quasi fosse il riflesso del conflitto tra la ragione e la fede, tra il sapere vero e universale e un preteso sapere che nasce dall'autorità, o in ogni caso da una scelta. Il sapere della ragione è inteso poi facilmente come il sapere della scienza, illuminata, pubblica e cumulativa; mentre il sapere della fede è inteso come un solo preteso sapere che interessa in ogni caso soltanto la coscienza privata.

Sullo sfondo di tale interpretazione stanno assunti previi relativi ai due saperi, che sono tutti da verificare. Anzi, si tratta di comprensioni che – occorrerà alla fine francamente riconoscere – sono decisamente insostenibili. Se tuttavia tali assunti hanno potuto essere sostenuti e sono anzi addirittura difesi con intransigenza nelle precedenti stagioni della storia europea, questo è potuto accadere non in base al loro presunto merito teorico, ma unicamente perché sussistevano precise condizioni storico sociali che conferivano a tali assunti una certa plausibilità.

L'immagine dottrinalistica della fede

Consideriamo anzi tutto gli assunti relativi alla fede e alla conseguente nozione di sapere della fede; essi veicolano un'immagine della fede decisamente distante dalla realtà, e tuttavia sostenuta anche e anzi prima di tutto proprio dalla teologia cristiana.

La tradizione teologica – quella cattolica in specie – propone infatti una concezione della fede che oggi è correntemente qualificata (o squalificata) come *intellettualistica*; tale concezione in epoca moderna viene recepita anche dalla filosofia nel momento in cui essa si distacca dalla fede; appunto a tale concezione si alimenta il famoso conflitto tra fede e ragione.

Chiamiamo concezione intellettualistica della fede quella per la quale credere significherebbe ritenere per vero questa o quell'altro affermazione, non per la sua evidenza intrinseca, ma sul fondamento dell'autorità che la propone.

Illustra in maniera assai efficace questa concezione della fede una formula del vecchio catechismo detto di san Pio X, l'*atto di fede* appunto:

Mio Dio, perché siete verità infallibile, credo tutto ciò che voi avete rivelato e la santa Chiesa ci propone a credere. Ed espressamente credo in voi, unico vero Dio in tre persone uguali e distinte, Padre e Figlio e Spirito Santo, e nel Figlio incarnato e morto per noi, Gesù Cristo, il quale darà a ciascuno, secondo i meriti, il premio o la pena eterna. Conforme a questa Fede voglio sempre vivere. Signore accrescete la mia fede.

Sottesa a questa formula sta una concezione della rivelazione la quale la riduce alla figura di rivelazione verbale; o più precisamente, la riduce alla figura di rivelazione di una dottrina. In realtà la rivelazione non ha affatto come suo oggetto una dottrina, come dovrebbe essere assai facile per tutti verificare. Dio non rivela delle verità suscettibili di essere formulate mediante proposizioni; non rivela, a proposito di sé stesso e di noi, verità "astratte", suscettibili cioè d'essere affermate in generale prescindendo dal rapporto tra lui e noi. Dio rivela se stesso; e la sua rivelazione può essere colta soltanto da chi accetta di entrare nella sua presenza. Credere nel Dio rivelato da Gesù Cristo non significa certo riconoscere la verità di una serie di affermazioni che, in ipotesi rivelate da Dio stesso, sarebbero poi insegnate dalla Chiesa; quelle verità corrisponderebbero poi ai dogmi della Chiesa. In tal senso la fede avrebbe la figura di assenso ai dogmi. Questa immagine della fede appare decisamente semplicistica.

L'immagine evangelica: la fede che salva

Come tratteggiare in maniera più pertinente l'immagine della fede, e di riflesso quella della rivelazione di Dio, secondo il vangelo? Che cosa vuol dire credere nel vangelo di Gesù?

Non è ovviamente facile rispondere in poche parole. Per farlo, occorrerebbe riprendere la considerazione diffusa di tutti i vangeli, di tutti gli scritti del Nuovo testamento, e addirittura di tutta la Bibbia; e rispettivamente la considerazione distesa della nostra esperienza credente. La complessità del compito tuttavia non deve scoraggiare. Tentiamo qualche suggerimento essenziale, capace di suggerire quanto meno la direzione complessiva che deve prendere la riflessione sulla fede.

Conviene procedere dalla considerazione del caso più semplice, la figura che assume la fede di tanti personaggi che Gesù incontra nel suo cammino e dei quali loda appunto la fede. Un esempio molto illuminante, per rapporto al nostro obiettivo, è quello offerto dalla donna emorroissa:

Or una donna, che da dodici anni era affetta da emorragia e aveva molto sofferto per opera di molti medici, spendendo tutti i suoi averi senza nessun vantaggio, anzi peggiorando, udito parlare di Gesù, venne tra la folla, alle sue spalle, e gli toccò il mantello. Diceva infatti: «Se riuscirò anche solo a toccare il suo mantello, sarò guarita». E subito le si fermò il flusso di sangue, e senti nel suo corpo che era stata guarita da quel male.

Ma subito Gesù, avvertita la potenza che era uscita da lui, si voltò alla folla dicendo: «Chi mi ha toccato il mantello?». I discepoli gli dissero: «Tu vedi la folla che ti si stringe attorno e dici: Chi mi ha toccato?». Egli intanto guardava intorno, per vedere colei che aveva fatto questo. E la donna impaurita e tremante, sapendo ciò che le era accaduto, venne, gli si gettò davanti e gli disse tutta la verità. Gesù rispose: «Figlia, la tua fede ti ha salvata. Va' in pace e sii guarita dal tuo male».

In che cosa consiste dunque la fede di quella donna, che Gesù apprezza riconoscendo in essa la sorgente della sua salvezza? Nel fatto di credere che Gesù potesse guarirla? Sotto questo profilo la donna pare si ingannasse; le sue parole – *Se riuscirò anche solo a toccare il suo mantello, sarò guarita* – appaiono documento abbastanza chiaro della sua superstizione piuttosto che della sua fede; la sua fede assumeva nella sua consapevolezza forma molto imprecisa, se non addirittura francamente sbagliata. In tal senso non è un caso che Gesù la corregga. Di fronte alla sua domanda perentoria – *chi mi ha toccato?* – la donna si sente addirittura accusata, per questo *impaurita e tremante, sapendo ciò che le era accaduto, venne, gli si gettò davanti e gli disse tutta la verità*.

In che cosa consiste dunque la fede che Gesù riconosce in lei e apprezza come principio della sua salvezza? che porta alla luce, correggendo le espressioni superstiziose della donna? Forse nella sua fiducia in Dio? Nella sua ribellione alla condizione di esclusione dalla vita comune alla quale la sua malattia sembrava condannarla? Nell'attesa audace che Dio potesse liberarla da tale condizione? Sì certamente anche questo. Ma è indispensabile avere attenzione a questo fatto: quella donna cerca la grazia di Dio precisamente attraverso l'incontro con Gesù; mostra dunque che la sua fede non si riferisce genericamente a Dio; ma al Dio che passa per la strada, che è vicino a lei, mediante la persona di Gesù. La sua fede è risposta al concreto accadere di Dio nella sua vita; ella riconosce che il regno di Dio è vicino, si è fatta vicina a lei la signoria di Dio che vince tutte le potenze del male. In questo senso la sua fede corrisponde al preciso messaggio di Gesù, *il regno di Dio si è fatto vicino*. Ma la sua fede non è risposta alle sue parole; occorre piuttosto dire che le parole di Gesù si riempiono di verità attraverso la fede della donna.

La fede di quella donna rimane, sotto certo profilo, assai "imperfetta". A quella donna – come in genere a tutti i miracolati, lodati per la loro fede – Gesù proibirà di predicare, di parlare in pubblico della sua persona. Non è precisato espressamente in questo caso, ma è implicito. Sotto altro profilo invece la sua fede è assolutamente perfetta; da lei tutti possiamo e dobbiamo imparare che cosa voglia dire credere, e che cosa voglia dire che il regno di Dio si è fatto vicino. È imperfetta la forma che assume la professione della sua fede; è invece perfetta la fede che sta al fondo del suo cuore e che Dio solo (e Gesù insieme a Lui) conosce.

Per rapporto a questa distinzione – tra fede che Dio solo conosce e fede che si professa e che anche gli uomini conoscono – è interessante considerare il caso di un'altra donna, straniera, Cananea (Mt 15, 21-28, o

siro-fenicia in Mc 7, 24-29). Essa chiedeva la guarigione della figlia. Gesù lì per lì *non le rivolse neppure una parola*. Ma i discepoli lo sollecitavano: *Esaudiscila, vedi come ci grida dietro*; i discepoli sembrano mossi, più che dalla compassione per la donna, dal desiderio di liberarsi da una presenza fastidiosa. Gesù ad essi dice: *Non sono stato inviato che alle pecore perdute della casa di Israele*; in tal modo Gesù manifesta il proprio rifiuto di un miracolo destinato ad assumere la semplice figura di rimedio a una situazione di sofferenza; soltanto *le pecore perdute di Israele* meritano i suoi segni; soltanto gli Ebrei che paiono aver perso il contatto con il Dio di Mosè e dei profeti, sono in grado di apprezzare i segni che egli compie, non i pagani. Ma la donna non desiste, *venne e si prostrò dinanzi a lui dicendo: «Signore, aiutami!»*. Anche a lei Gesù ripete il rifiuto e lo giustifica così: *Non è bene prendere il pane dei figli per gettarlo ai cagnolini*; è da ricordare che gli Ebrei chiamavano *cani* i pagani. La cosa sorprendente è che a quell'affermazione di Gesù la donna consente, e tuttavia insiste: *È vero, Signore, ma anche i cagnolini si cibano delle briciole che cadono dalla tavola dei loro padroni*. A quel punto Gesù non può più resistere e le rispose: *Donna, davvero grande è la tua fede! Ti sia fatto come desideri*.

È sorprendente questo fatto: che Gesù cambi parere a proposito della donna e delle ragioni che ispirano la sua richiesta della guarigione per la figlia istruiti dai suoi gesti e dalle sue parole. Ella mostra di sapere a proposito di Dio anche più di quanto sanno di lui i figli di Israele; questo appunto vuol dire che *grande è la sua fede*. A proposito di un altro personaggio, il centurione, Gesù espressamente dice:

In verità vi dico, presso nessuno in Israele ho trovato una fede così grande. Ora vi dico che molti verranno dall'oriente e dall'occidente e siederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli, mentre i figli del regno saranno cacciati fuori nelle tenebre (Mt 8, 10-12)

È interessante rilevare come Gesù possa riconoscere la presenza della fede presso coloro che non conoscono Mosè e i profeti, e addirittura di una fede più grande rispetto a quella dei figli di Israele.

La fede nel vangelo di Gesù non è discriminante, consente invece di capire gli altri, di capire addirittura tutti; non è gelosa, ma generosa e aperta all'accoglienza; anzi, non è soltanto aperta ad accogliere, ma ha addirittura bisogno di accogliere; attraverso l'accoglienza dell'estraneo trova la propria verità. Questo tratto della fede è bene illustrato da una parola con la quale Gesù corregge la gelosia dei discepoli:

Giovanni prese la parola dicendo: «Maestro, abbiamo visto un tale che scacciava demòni nel tuo nome e glielo abbiamo impedito, perché non è con noi tra i tuoi seguaci». Ma Gesù gli rispose: «Non glielo impedite, perché chi non è contro di voi, è per voi». (Lc 9, 49-50)

Chi non è contro, è per: questo principio deve essere inteso come riconoscimento del fatto che alla missione cristiana – all'annuncio dunque del vangelo – può venire un apporto anche di coloro che non sono seguaci; anzi, deve venire questo apporto; soltanto mediante questo apporto trova configurazione la verità alla quale la fede mira fin dal principio, ma non sa giungere da sola.

Certo in altra occasione Gesù fa un'affermazione che pare contraria alla precedente: *Chi non è con me, è contro di me; e chi non raccoglie con me, disperde* (Lc 11,23); Gesù precisa in tal modo che chi non è con, è contro; nei suoi confronti non è possibile la neutralità. Come mettere insieme le due affermazioni? La prima affermazione significa che c'è una *fede anonima* la quale deve essere riconosciuta dai discepoli come complice; la seconda affermazione invece significa che, di fronte alla proclamazione esplicita del vangelo di Gesù, non è in alcun modo possibile l'astensione.

La fede non consiste dunque prima di tutto nel fatto di pensare in un certo modo, ritener per vero questa o quell'altra proposizione; consiste invece nella risposta pratica all'accadere di Dio; nella risposta pratica che accorda credito ai segni della sua benevola attenzione all'invocazione dell'uomo. Così interpretata, la fede sussiste certo anche fuori dei confini di Israele, così come sussiste oggi anche fuori dei confini della Chiesa. Non basta dire che essa sussiste anche fuori; occorre riconoscere che, dovunque essa si realizzi, di fatto concorre a illustrare la verità della parola di Gesù. La predicazione cristiana, dunque la missione della Chiesa, impegna a dare parola cristiana alla fede dovunque essa si realizzi.

La fede che si professa

La fede mostrata dagli interlocutori occasionali di Gesù concorre a determinare quale sia il compito dei discepoli seguaci, quale figura debba assumere dunque la loro fede, alla quale Gesù affida il compito di portare a compimento la sua missione.

Certo anche per i discepoli seguaci il cammino comincia attraverso un atto di fede, e anche in quel caso si tratta di una fede vera, ma ancora informe. La promessa di Gesù è quella di fare di essi *pescatori di uomini*, che è come dire interpreti della chiamata di Dio rivolta a tutti. Nel loro caso non basta una fede che salvi; occorre una fede capace di attestazione obiettiva e universale.

Il tirocinio, attraverso la quale essi apprenderanno l'arte di pescare gli uomini, o il loro "seminario", sarà la scuola costituita dalla sequela di Gesù:

Salì poi sul monte, chiamò a sé quelli che egli volle ed essi andarono da lui. Ne fece Dodici che stessero con lui e anche per mandarli a predicare. (Mc 3, 13-15)

La loro scuola dunque si produce mediante una pratica di vita, la pratica della sua compagnia. Questa circostanza efficacemente illustra un principio generale: la verità che essi dovranno annunciare a tutti non s'impara mediante le parole, ma mediante un'esperienza vissuta.

Appunto la consuetudine di vita con Gesù dispone condizioni propizie perché emerga sempre da capo la contraddizione tra il disegno di Gesù e la loro attesa. Tale contraddizione è messa in luce con estrema evidenza da Marco attraverso uno schema narrativo molto chiaro: lungo il cammino verso Gerusalemme Gesù per tre volte annuncia la passione del *Figlio dell'uomo*; tutte tre le volte i discepoli (Dodici?) mostrano di non capire e di non volere capire; per tre volte emerge poi un conflitto tra di loro; e per tre volte Gesù li corregge, proponendo l'immagine di se paziente come modello della loro vita.

Valga come modello la prima istruzione, dopo il primo annuncio della passione. Pietro si oppone; ma può farlo soltanto portando Gesù da parte, lontano dagli altri. Gesù riporta Pietro tra gli altri e insieme gli ordina di andare lontano perché i suoi pensieri non sono i pensieri di dio ma degli uomini; poi Gesù dice a tutti:

Se qualcuno vuol venire dietro di me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Perché chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del vangelo, la salverà. (Mc 8, 34-35)

La correzione dei discepoli da parte di Gesù è resa possibile soltanto dalla sua consuetudine di vita con loro; quelli che Gesù incontra per un attimo non possono essere corretti. Il vangelo è loro annunciato; magari è lodata la loro fede; ma non istruita la loro vita. Mentre questo può e deve accadere nel caso dei discepoli seguaci. Proprio l'istruzione pratica dei discepoli consente a Gesù – e anzi impone – di fare del suo vangelo il principio di un giudizio universale, di un giudizio cioè su *questo mondo* e la sua pretesa sapienza.

La ragione della fede e la nascita della dottrina

In risposta a uno dei fraintendimenti nati tra i discepoli e che genera tra di loro un litigio, Gesù propone una comparazione tra la legge che vige presso i capi delle nazioni e la legge che deve vigere invece tra di loro:

Voi sapete che coloro che sono ritenuti capi delle nazioni le dominano, e i loro grandi esercitano su di esse il potere. Fra voi però non è così; ma chi vuol essere grande tra voi si farà vostro servitore, e chi vuol essere il primo tra voi sarà il servo di tutti. Il Figlio dell'uomo infatti non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti». (Mc 10, 42-45)

In un testo come questo già si comincia a scorgere come accada che la fede nel vangelo di Gesù diventi progressivamente principio di un giudizio universale. In tal senso, diventa principio di una "dottrina", di una verità che può e rispettivamente deve essere espressa in termini universali. Potremmo qualificarla una dottrina di "ragione". La fede infatti ha una sua propria "ragione"; non può diventare una fede che si confessa se non accetta il compito di rendere ragione di sé davanti a ogni coscienza.

Uno esegeta inglese (Ch. DODD, *Vangelo e legge*, del 1951) ha suggerito per rapporto alla predicazione apostolica primitiva la distinzione di due forme fondamentali: il *kerygma* e la *didaché*; l'*annuncio* per un lato e la *dottrina* per altro lato. L'annuncio si riferisce alla narrazione della vicenda di Gesù; la dottrina all'illustrazione invece delle forme che la vita umana assume a procedere dalla fede in Lui. L'annuncio è indispensabile per intendere la dottrina. L'annuncio è la memoria di tutto ciò che Gesù ha detto e fatto; quella memoria è indispensabile, perché Gesù è incompreso. Non solo incompreso, ma contraddetto e oggetto di condanna; la notizia di Lui che già allora tutti avevano, che fino ad oggi tutti hanno, è falsa; ed è falsa perché gli uomini – i figli di Adamo, hanno fatto finta che non ci fosse. L'annuncio della passione morte e risurrezione di Gesù è un giudizio del mondo, che impone al singolo la conversione. Appunto a procedere dalla fede in Lui la coscienza del credente, e della comunità credente tutta, produce una rinnovata comprensione della realtà sociale tutta; in tal modo sviluppa una sua propria ragione.

Questa *ragione della fede* ha per altro tratti abbastanza diversi da quelli propri della ragione aristotelica. Questa infatti è definita come la facoltà che presiede al concetto, dunque alla conoscenza universale; più brevemente, la ragione è la facoltà dell'universale. Verità di ragione sarebbe in tal senso una verità che può essere affermata a prescindere da ogni riferimento alla storia; una verità in tal senso *logica*, solo formale, e non invece una verità che si riferisca alla vita e a ciò che nella vita importa.

La verità professata dalla fede non nasce certo da parole udite dal cielo in maniera arcana e inverificabile. Quella verità trova la propria radice, certo, nella predicazione di Gesù; ma la stessa predicazione di Gesù è possibile unicamente sul fondamento dei suoi gesti: *insegnava nelle loro sinagoghe e predicava buona novella del regno e curando ogni sorta di malattie e di infermità nel popolo* (Mt 4, 23). L'annuncio del regno mediante la parola era reso possibile dai segni da lui compiuti.

Il sapere del senso

Per intendere il rapporto che sussiste nella coscienza del credente tra fede e conoscenza occorre mettere in luce come per tutti gli uomini la conoscenza della verità non cominci dalla ragione, ma dalla meraviglia. E le prime forme della meraviglia, quelle più originarie e destinate a rimanere per sempre le più determinanti, quelle che sole consentono l'accesso alla parola, sono appunto quelle connesse all'esperienza originaria della vita. All'esperienza, in particolare, della loro prossimità reciproca: dell'uomo con la donna, del bambino con la madre e il padre, ma anche della madre e del padre con il bambino. In quelle esperienze è scritta una verità esuberante, una promessa grandiosa. Appunto a tale verità da espressione la parola, e quindi la lingua, che appunto dalla parola nasce.

La parola non designa, ma significa. e che cosa vuol dire significare? Esprimere il *senso* di tutte le cose. Che cos'è il senso? È la ragione di prossimità di tutte le cose alla vita umana. Tutte le cose mi riguardano, addirittura mi guardano, manifestano un'attenzione a me; esprimono in tale senso una promessa alla mia vita. Bisogna intendere bene queste esperienze di prossimità: evitare la loro comprensione intimistica, che le intende dunque come esperienze di reciprocità delle *anime*. In tal senso si esprime invece la retorica moderna e romantica del rapporto io/tu.

Un bambino nel rapporto con la mamma – appunto questo è, secondo ogni probabilità, l'esempio più facile da intendere per tutti – non conosce la mamma; non solo e non soprattutto la mamma, ma il mondo intero.

La stessa verità vale però anche per il rapporto uomo/donna: nel loro incontro essi non conoscono semplicemente se stessi; conoscono il senso di tutte le cose. Secondo ogni verosimiglianza la parola nasce appunto dall'incontro tra uomo e donna, non certo dall'incontro tra madre e bambino. Il fatto che la polarità maschio/femmina trovi il proprio riflesso nella lingua, che assegna il nome di tutte le cose secondo la polarità maschile/femminile, è documento di tale nesso stretto tra incontro maschio/femmina e rivelazione del senso di tutte le cose.

La lingua, d'altra parte, nasce religiosa: il senso di tutte le cose è articolato riferendo tutte le cose all'iniziativa dei divini; in tal senso al fondamento del *logos* è il *mito*, il racconto dunque di ciò che i divini fecero *in quel tempo*, un tempo altro da quello nostro, ma insieme fondamento del nostro. All'iniziativa dei

divini sono ricondotte tutte (quelle che oggi si chiamano) le istituzioni umane, e quindi anche le leggi della vita degli umani.

Il legame tra sapere e meraviglia, rispettivamente tra sapere e religione, è certo noto anche ai grandi maestri del pensiero filosofico classico; sia Platone che Aristotele hanno riconosciuto questo nesso: il sapere nasce dalla meraviglia²⁰. E tuttavia essi non lo hanno approfondito; questo riconoscimento rimane nel loro pensiero soltanto accidentale. Essi in fretta hanno cercato nella ragione (nel *logos*), e dunque nella capacità di conoscere il concetto, la radice del sapere vero, quello della scienza (*episteme*) opposta alla opinione (*doxa*). A seguito del programma dei sofisti hanno perseguito il programma di sostituire la scienza alla poesia e al mito. Questa è la radice remota del conflitto tra fede e ragione. Lo stralcio della ragione dalla fede, o della scienza dalla coscienza, conduce inesorabilmente la scienza al formalismo.

È da rilevare per altro che, finché la lingua da tutti parlata insieme al costume da tutti condiviso continua a svolgere la sua funzione configurante la coscienza, la separazione della scienza dalla coscienza non produce grandi danni. Platone avrebbe voluto una *polis* governata dai filosofi; ma per fortuna le cose non andarono così, neppure nell'Atene dell'età di Pericle.

È da rilevare anche questa circostanza: la parola *logos* ha nelle nostre lingue moderne una traduzione incerta; può essere tradotta con ragione, ma anche e anzi prima di tutto con parola. *In principio era il logos*: l'inizio del vangelo di Giovanni si traduce in latino *in principio erat verbum*, e non *erat ratio*. Quando Benedetto XVI insiste sul provvidenziale matrimonio tra fede cristiana e *logos* greco non risolve questa incertezza del senso del *logos* greco.

La crisi del senso

Potrà essere mantenuta la promessa iscritta nella meraviglia degli inizi? Non è affatto così ovvio. Una tesi fondamentale affermata dalla rivelazione biblica molto presto è appunto quella della compromissione dell'opera buona di Dio ad opera degli umani, dei figli di Adamo. La verità della promessa originaria, attestata dalle stesse forme arcaiche della lingua, per essere determinata chiede la fedeltà degli umani a quella promessa.

L'esperienza del male è documentata da tutte le grandi tradizioni culturali. E che cos'è *il male*? Non certo ciò che fa male; questa è una nozione assai superficiale e solo moderna. *Male* è ogni esperienza la quale, realizzandosi, mette in crisi il senso scontato di tutte le cose. Male è la morte – per dire subito dell'esperienza radicale – non perché interrompe una vita che appariva grata; male è la morte perché, quando interviene, e prima ancora quando si approssima alla vita, strilla nei loro orecchi e nella loro mente e nel loro cuore questo messaggio: tutta la fatica che fate per vivere è inutile; la vita è assurda.

Appunto per rispondere a questa questione del male nasce il racconto di Adamo. Prima ancora nasce la ricerca della *sapienza*, in Israele come presso tutti gli altri popoli. Che cosa cerca infatti la sapienza? La *via della vita*; e cioè un sapere a proposito del senso di tutte le cose che non sia esposto alla smentita dei fatti. Cerca tale sapere attraverso un supplemento di prove, redigendo cataloghi puntigliosi di tutti i casi della vita, alla ricerca di leggi generali. Ma tale ricerca non si conclude. Una tale sapienza, che dovrebbe venire da un supplemento di esperienza, sfugge sempre da capo; l'esperienza del male appare inevitabile. La risposta che

²⁰ Registrano tale nesso sia Platone che Aristotele: «Infatti, è tipico del filosofo proprio quello che tu provi, l'essere pieno di meraviglia: il principio della filosofia non è altro che questo, e chi ha detto che Iride è figlia di Taumante sembra che non abbia tracciato una cattiva genealogia» (PLATONE, *Teeteto*, 155D, trad. it. di G. Reale, in Platone, Tutti gli scritti, Rusconi, Milano 1991); «Che poi essa [la scienza] non tenda a realizzare qualche cosa, risulta chiaramente anche dalle affermazioni di coloro che per primi hanno coltivato la filosofia. Infatti gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia [...]. Ora, chi prova un senso di dubbio e di meraviglia riconosce di non sapere; ed è per questo che anche colui che ama il mito è, in un certo qual modo, filosofo; il mito, infatti, è costituito da un insieme di cose che destano meraviglia» (ARISTOTELE, *Metafisica*, A 2, 982 b 12ss, trad. it. di G. Reale in ARISTOTELE, *Metafisica*, Rusconi, Milano 1994); la citazione di questi due testi apre un saggio di S. PETROSINO, *Platone e Aristotele: passione della vista* (in Idem, *Lo stupore*, Interlinea Edizioni, Novara 1997, pp. 9-19), dedicato appunto al primato del vedere in ordine alla genealogia della conoscenza.

alla domanda della sapienza dà la fede mosaica è molto essenziale e nitida. Essa suona così: *il principio della sapienza è il timore di Dio*.

Questa risposta, espressa dalla fede, è in realtà un'evidenza di ragione. Non certo della ragione concepita come facoltà del concetto; ma della ragione intesa come aderenza sobria della mente umana alle evidenze della vita. Non è possibile sfuggire all'esperienza dello scacco se non credendo a una promessa che, pur essendo segnalata dalle prime esperienze della vita, non reggerebbe alla decisione dell'uomo di metterla alla prova. I figli di Adamo conoscono l'esperienza del male come destino ineluttabile perché non credono; perché per decidersi attendono un'evidenza che dovrebbe esonerarli dal credere. Questo è il senso della metafora dell'albero della *conoscenza del bene e del male*.

Dall'inizio la Genesi dice del conflitto tra la donna/madre e il serpente, tra il bambino e il mondo, che sarebbe la discendenza del serpente. La madre è artefice di una promessa che lei stessa non è in grado di mantenere. Su questo sfondo appunto si comprende la figura di Maria e il messaggio buono (vangelo) espresso dalla vicenda tutta di Gesù.

Quella vicenda riprende la vicenda dei figli di Adamo. Riprende la loro "sapienza", i cioè il loro sapere a proposito del senso. La fede cristiana genera appunto una ripresa delle tradizioni di senso dei figli di Adamo. Che è come dire della cultura che sta alla base della vita comune.

Il progetto antico dei filosofi, di azzerare il sapere comune a procedere da una ragione senza tempo né luogo, è ripreso in epoca moderna, sullo sfondo di una crisi di plausibilità del senso della cultura. Proprio all'inizio della storia del pensiero moderno Cartesio ha potuto esprimere un pensiero tanto sciocco come questo: il suo rammarico cioè per il fatto d'essere stato un tempo bambino; proprio a motivo dell'infanzia «è quasi impossibile che i nostri giudizi siano così puri e intaccabili, come sarebbero stati se avessimo avuto l'intero uso della nostra ragione dal momento della nascita e ci fossimo fatti guidare sempre da essa»²¹. Sciocco è questo pensiero, perché occorre al contrario riconoscere come il senso delle cose si dischiuda nella vita umana soltanto grazie alla magia dell'esperienza infantile e alla magia dell'esperienza del rapporto tra uomo e donna.

Il progetto di un sapere della ragione trova alimento nella crisi del costume e della cultura. Trova per altro lato alimento nel crescente prestigio della scienza. Essa nasce e si sviluppa grazie alla sospensione dell'interrogativo sul senso. La scienza progredisce e conferisce all'uomo poteri straordinari sulla natura; ma a questo prezzo, assai alto, di sospendere la domanda a proposito del senso. Nasce il modello di comprensione della storia umana quale progressivo dominio della terra. Benedetto XVI richiama a tale riguardo il pensiero di Bacone; mette insieme in luce come quel pensiero rimuova la questione della speranza, e cioè del senso di tutte le cose.

Il confronto ragionevole del credente e del laico deve oggi proporsi appunto a procedere da questo rinnovata consapevolezza: la vita umana, quella comune ma anche quella personale, ha bisogno di un *ethos*. Ha bisogno di una ritrovata intesa a proposito del senso del rapporto tra uomo e donna, tra genitori e figli, tra le generazioni, tra tutti gli uomini.

²¹ Lettera a Chanut, del 20 novembre 1647, in CARTESIO. *Opere filosofiche*, 4: *Le passioni dell'anima, Lettere sulla morale, Colloquio con Burman*, trad. di E. e M. Garin, Laterza, Bari 1986, p. 140.

Parrocchia di san Simpliciano - Ciclo di catechesi su
«Laici e cattolici, Chiesa e politica»

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio - febbraio 2008

5. Laici e cattolici: un conflitto politico

Laici e cattolici: il contenzioso politico

La lettura del conflitto tra **laici e cattolici** quasi fosse il riflesso di un presunto conflitto tra **ragione e fede** appare assolutamente ingiustificato:

- Anzitutto perché il conflitto tra fede e ragione appare inimmaginabile dal punto di vista obiettivo; prima ancora, né la ragione né la fede possono essere intese quasi fossero per se stesse principi di due distinti ordini di sapere;
- Poi anche perché le forme concrete, nelle quali quel conflitto di fatto si produce, non mette affatto in gioco il punto di vista della fede e la sua presunta contraddizione con la ragione; i cattolici si appellano alla ragione; il conflitto mette semmai in gioco i modi di pensare la ragione rispettivamente propri dei laici e dei cattolici; il conflitto ignora in ogni modo il riferimento alla fede;
- In realtà il conflitto si produce – questa è la nostra tesi – a procedere da due opposte concezioni dell'umano, e anzitutto del rapporto tra individuo e società, assai più che tra due forme del sapere.

In primissima battuta, possiamo caratterizzarle in questi termini: a una concezione “individualistica” dell'umano si oppone una concezione “responsabile”. La prima concezione considera il soggetto individuale come sottratto a ogni possibile sindacato di merito per ciò che si riferisce al suo personale disegno di vita. La seconda concezione vede invece ogni singola persona in debito nei confronti del suo prossimo; il debito è, più precisamente, quello di rendere ragione di sé di fronte all'altro. Il debito scaturisce dal legame (dall'*alleanza* originaria) che lega tutti gli umani. Come riflesso di quel legame è da intendere la legge; si intende, la legge morale della vita, non (subito) la legge in senso civile.

Parlare addirittura di due concezioni dell'umano appare per altro eccessivo. Meglio è parlare di due distinti assunti pregiudiziali, dai quali alternativamente si procede alla considerazione della realtà umana, e soprattutto alla considerazione dei rapporti sociali.

Come è facile verificare, la distinzione tra laici e cattolici ha, per riferimento alle questioni di carattere politico, un valore dirimente che non mostra invece di avere per riferimento ad altri ambiti della vita comune o della cultura; i cultori delle scienze, di quelle “dure” (fisica, chimica, biologia) come di quelle umane (psicologia e sociologia), non si distinguono certo secondo il criterio laico o cattolico; e neppure gli insegnanti, tanto meno manager, impiegati o operai.

Il rilievo che la distinzione tra laici e cattolici assume per rapporto alla vita politica appare strettamente legato alla storia e alla vivacità dei conflitti che nella storia sono stati vissuti; qui conflitti sono da ricondurre alla delicatezza obiettiva del rapporto tra religione e *polis*.

- c) Il primo approccio (quello *laico*) procede dalla tesi che afferma pregiudizialmente l'assoluta autonomia del singolo rispetto ad ogni possibile imperativo di carattere sociale per tutto ciò che si riferisce alla sua vita personale.
- d) Il secondo approccio (*cattolico*) è invece quello che sottolinea l'originario debito del soggetto individuale nei confronti della rete dei rapporti umani in ordine alla realizzazione della propria identità.

I riflessi che i due diversi approcci hanno per rapporto alla concezione della legge umana appaiono facili da prevedere:

a) Il punto di vista *laico* concepisce la legge come il criterio inteso a rendere possibile la composizione delle scelte individuali; essa non può entrare in alcun modo nel sindacato di merito circa la qualità (morale) dei comportamenti individuali.

Sotto questo profilo il riferimento obbligato è il pensiero di Kant; il più grande filosofo moderno della morale, e anche l'ultimo. Egli certo distingue nettamente tra morale e diritto; addirittura separa le due leggi; la legge in senso giuridico è da lui concepita quale regola volta alla composizione degli arbitri individuali; la legge in senso morale invece (*l'imperativo categorico*) è concepita come la norma richiesta perché il soggetto possa davvero volere quello che fa, possa volerlo dunque in maniera incondizionata. La sua tesi è che incondizionato può essere solo l'imperativo espresso dalla *ragione a priori*, dunque dal soggetto in assoluta autonomia rispetto alle condizioni sociali della sua esistenza. Una tale autonomia appare in realtà irrealistica; essa può essere proclamata con qualche plausibilità unicamente fino a che una tradizione culturale relativamente univoca e forte provvede a formare le coscienze. Ma quando quella cultura entra in crisi, emerge con innegabile evidenza il tratto decisamente formale dell'imperativo categorico, e rispettivamente il tratto irrealistico dell'autonomia che Kant postula per la coscienza individuale.

Il luogo comune che proclama la *naturale* autonomia delle coscienze domina fino ad oggi a livello di comunicazione pubblica. Ma se si considerano le forme effettive dell'esperienza esistenziale dei singoli, paiono in realtà lievitare sindromi di sostanziale eteronomia del soggetto individuale contemporaneo; egli conosce condizionamenti sociali dei comportamenti, che non è assolutamente in grado di governare.

Molta ragione dev'essere riconosciuta in tal senso alla denuncia aspra di Nietzsche contro l'uomo democratico; nei confronti degli interrogativi supremi della vita egli si difende ricorrendo alla costituita barriera dell'ammiccamento complice; mediante l'irrisione si sbarazza della legge.

«Che cos'è amore? E creazione? E anelito? E stella?» – così domanda l'ultimo uomo, e strizza l'occhio.

[...]

«Noi abbiamo inventato la felicità» – dicono gli ultimi uomini, e strizzano l'occhio [...]

Nessun pastore e un solo gregge! Tutti vogliono le stesse cose, tutti sono eguali: chi si sente diverso, va da sé al manicomio.

«Una volta erano tutti matti» – dicono i più raffinati, e strizzano l'occhio.

Oggi si è intelligenti e si sa per filo e per segno come sono andate le cose: così la materia di scherno è senza fine.

Sì, ci si bisticcia ancora, ma si fa pace presto – per non guastarsi lo stomaco.

Una vogliuzza per il giorno e una vogliuzza per la notte, salva restando la salute.

«Noi abbiamo inventato la felicità» – dicono gli ultimi uomini, e strizzano l'occhio.²²

b) Il punto di vista *cattolico* è caratterizzato invece dalla attenzione al profilo per il quale la legge umana deve tutelare la buona qualità delle relazioni umane. Uno dei requisiti di questa buona qualità delle relazioni umane è certo anche l'autonomia del singolo, e dunque la tutela della sua libertà; non si può certo imporre al singolo di essere buono; e tuttavia la libertà del singolo, prima ancora d'essere tutelata, deve essere promossa. In tal senso i comportamenti del singolo che hanno necessario rilievo per rapporto alla vita di altri (e alla fine si dovrà riconoscere che sono tutti) debbono essere considerati e disciplinati dalla legge umana anche con attenzione al bene comune.

La sfera dei rapporti familiari

La sfera di rapporti umani nella quale si realizza nella forma più chiara l'intreccio del comportamento dei singoli con la libertà di altri è la sfera dei rapporti familiari; è con la massima evidenza la sfera dei rapporti tra genitori e figli.

Non sorprende che proprio su questo tema si produca con la massima evidenza una frattura sistemica tra laici e cattolici. E tuttavia appare assai dubbia la tesi che intende il conflitto come riflesso della distanza tra punto

²² “Prologo di Zarathustra”, § 5, citiamo da F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, Colli - Montinari, Adelphi, Milano 1968, Vol. VI*, pp.

di vista della ragione e rispettivamente della fede. Assai dubbio è che corrisponda al punto di vista della ragione trattare queste materie in termini di meri diritti soggettivi del singolo; l'attenzione cattolica al profilo del bene e del male in accezione morale, d'altra parte, non può essere intesa quasi corrispondesse a convinzioni che – magari anche legittime se scelte dal singolo per se stesso – appaiono in ogni caso congetturali se imposte a livello pubblico; la relazione tra genitori e figli comporta in ogni caso che il genitore accetti di rendere ragione dei propri comportamenti davanti ai figli; la disciplina giuridica di quel rapporto deve fare riferimento a un 'immagine del buon padre e della buona madre, non può riferirsi invece come a suoi criteri esclusivi ai diritti soggettivi dei genitori. Il rapporto tra moglie e marito è una delle risorse simboliche indispensabili in ordine alla crescita del figlio.

La tesi che un bambino per crescere bene ha bisogno di un padre e di una madre appare magari non propriamente "razionale", ma certo del tutto "ragionevole". La distinzione insinuata mediante i due distinti aggettivi, razionale e ragionevole, corrisponde a una distinzione che andrebbe approfondita: quella tra la ragione come intesa dai filosofi e la ragione intesa invece come attitudine che consente al singolo di rendere ragione di sé, dunque di rispondere, di fronte ad altri; in particolare, di fronte a quegli altri che sono oggettivamente coinvolti dal mio comportamento.

Faccio un esempio, tratto sempre dalla sfera dei rapporti familiari: "ragionevole" è quel padre che è in grado di rendere ragione della sua scelta di mettere al mondo il figlio davanti a figlio; non solo è in grado, ma lo vuole, e si impegna a farlo. Oggi è spesso considerato come più "razionale!" colui che si astiene. Rendere ragione della autorità del padre non è compito che si realizzi mediante ragionamenti; la ragionevolezza (diversamente della razionalità) si realizza mediante i comportamenti. Un padre che non assuma di fronte al figlio obiettivamente "irresponsabile" la responsabilità del comando appare latitante, e non invece rispettoso della sua libertà.

Agire spontaneo e cultura

Nei comportamenti più elementari della vita – quelli qualificati in tal senso come *primari*, e dunque quelli che si riferiscono al rapporto uomo/donna, genitori/figli e in genere ai rapporti tra i fratelli – il canone della ragionevolezza non è fissato da una supposta ragione senza tempo e senza luogo, concepita come facoltà dell'universale. Il canone è invece quello obiettivamente iscritto nelle forme pratiche effettive della vita comune. Quei rapporti sono vissuti anzi tutto in maniera spontanea, che è come dire grazie a istruzioni offerte dai sentimenti naturali. Tali sentimenti tuttavia sono obiettivamente gravidi di un senso, e dunque di una parola. Come i sentimenti così i comportamenti corrispondenti sono gravidi di un senso, o più precisamente di una promessa, che appunto mediante la parola si esprime.

La parola è possibile unicamente grazie alla lingua; e i comportamenti tutti del singolo possono essere realizzati in maniera responsabile unicamente grazie al codice disposto dal costume. Tra la lingua e il costume sussiste un nesso stretto, come è facile intuire, ma occorrerebbe analiticamente mostrare. Le parole dette dal singolo, come i gesti da lui compiuti, pur derivando la loro attitudine a significare dal codice della lingua e del costume, non hanno mai la mera consistenza di applicazione tautologica di una legge generale prevista dal codice; essi hanno sempre un tratto di singolarità e obiettiva originalità per rapporto al codice. La verità stessa alla quale rimanda il codice – rimandano la lingua e il costume dunque – è verità che essi non possono in nessun modo definire; quella verità, semplicemente segnalata dal codice, può essere attestata unicamente attraverso le concrete parole e i concreti gesti del singolo. E d'altra parte, l'abilità nell'uso della lingua non serve soltanto a dire meglio, come tutti possono facilmente verificare; serve anche a mentire più facilmente; così si dica della perfetta conoscenza delle buone maniere: essa non garantisce che i comportamenti siano buoni, consente invece spesso di fare bella figura senza essere buoni.

Uno dei fenomeni più caratteristici della storia della cultura moderna è appunto la tendenziale sostituzione delle *buone maniere* al *costume*, dell'etichetta all'etica; e insieme della retorica alla verità. Sullo sfondo del sospetto nei confronti delle buone maniere si è sviluppato fin dall'inizio dell'epoca moderna il sospetto nei confronti delle convenzioni sociali.

I filosofi all'inizio della vicenda moderna (nel Seicento) hanno addirittura formulato il **progetto di sostituire la ragione al costume** – dunque alla tradizione, all'autorità dei padri e dei padroni – quale criterio dell'agire; la ragione avrebbe dovuto dettare leggi di comportamento suscettibili di enunciazione a prescindere da ogni riferimento alle forme effettive della vita comune, e dunque da ogni riferimento alla cultura, trattata dal pensiero illuminista quasi fosse soltanto pregiudizio.

Il progetto dei filosofi moderni è obiettivamente impraticabile; di fatto, a fronte di tale constatata impraticabilità, i filosofi si sono di fatto arresi alla pura e semplice **cancellazione della morale** dai loro interessi. I comportamenti non sono più giudicati sotto il profilo dell'alternativa bene/male (vedi il programma di Nietzsche, *Al di là del bene e del male*), ma subito e solo per rapporto al cosiddetto *benessere*.

La questione del senso, o della speranza della vita, è obiettivamente rimossa; con essa è rimossa insieme la questione della libertà, della possibilità o meno cioè per il singolo di davvero *volere* quello che fa, di legare dunque la propria identità alle forme effettive del suo agire.

La questione del genere

La recente questione del *genere* appare come l'espressione suprema di quella separazione che il pensiero *laico* moderno (o un certo pensiero laico) produce tra ragione e costume, dunque tra scienza e coscienza.

Sullo sfondo della questione sta un dato di fatto caratteristico della civiltà tardo moderna (giustamente qualificata civiltà del benessere): i **processi di identificazione personale** conoscono un processo di progressiva indeterminazione; espressione cospicua di tale accresciuta difficoltà dei processi di identificazione è in particolare la laboriosità dei processi identitari per rapporto al profilo del genere, appunto.

Tali difficoltà assumono rilievo più evidente nel caso di quelle persone che stentano a riconoscere la pertinenza per riferimento a se stessi dei codici di comportamento suggeriti dalla configurazione convenzionale dei generi. Ci riferiamo ai gay, alle lesbiche, ai transessuali, o magari *transgender*, i cosiddetti *queer*. Ad opera di costoro, e dei loro *fans*, si sviluppa un pensiero critico – radicalmente critico, dunque rivoluzionario – nei confronti della tradizione culturale relativa ai sessi. La causa dei gay e delle lesbiche è assunta come bandiera dalla protesta che il singolo marginale in genere muove alla società convenzionale e borghese. Non è forse questa la verità più essenziale del '68? La protesta del singolo disadattato...

La critica della tradizione culturale relativa ai sessi è realizzata in prima battuta e con più successo dalle varie espressioni del movimento femminile. Alle diverse fasi del femminismo contemporaneo corrispondono diverse forme della contestazione alla società maschilista convenzionale. Schematicamente possiamo distinguere questi tre stadi.

d) Il primo stadio è quello del femminismo *egalitario*. Precorritrice in tal senso è stato il saggio di S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, 1949: la figura vera dell'umano a suo giudizio è quella del soggetto autonomo; tale modello dell'umano è quello secondo cui è stato di fatto pensato il maschio; la donna invece è stata abusivamente pensata – questa l'accusa – appunto come *secondo sesso*, che è come dire sesso secondario, sesso relegato alla vincolo del corpo e della natura, incapace di ergersi alla figura di puro spirito; obiettivo della lotta femminile a suo giudizio deve in tal senso essere il riconoscimento dell'eguaglianza della donna con l'uomo; neppure per la donna il corpo è un destino; il progetto libero del soggetto strappa il soggetto stesso ad ogni destino biologico.

Nella stessa linea di muove – in maniera più retorica e pubblicitaria – il manifesto del neofemminismo americano la *Mistica della femminilità* di B. FRIEDAN, del 1963; l'irrisione della mistica sponsale e materna è al servizio dell'obiettivo della causa egalitaria.

e) Il secondo momento è invece quello del femminismo della *differenza*; l'opera maggiore è quello di una studiosa francese, L. IRIGARAY, *Speculum. L'altra donna*, 1974): la denuncia è ora rivolta non solo contro la discriminazione della figura femminile, ma contro la cultura occidentale tutta, giudicata maschilista

e proprio per questo “razionalista”; mortificante per rapporto all’immagine vera dell’umano; proprio la donna infatti, esattamente in quanto madre, mostrerebbe un volto dell’umano dal quale non è assolutamente possibile imprescindibile e che appare alternativo rispetto all’immagine maschile e razionalista; espressione tipica di questo altro volto dell’umano sarebbe l’etica della cura, contrapposto all’etica della efficienza (vedi C. GILLIGAN, *Con voce di donna*, del 1991).

La tesi della fecondità della differenza è sostenuta anche da Sylviane AGACINSKI, *La politica dei sessi*, del 1996: «Cos’è questa differenza di sesso che fonda una differenza di genere e fa sì che mai, in nessuna cultura, si confonda maschile e femminile non più di quanto si confondano uomini e donne?» 'Agacinski scompone la domanda attorno a due differenze. Una prima differenza, quella sessuale, è fondata sulla natura, dunque sul ruolo che compete alla donna nella procreazione, che costituisce l'essenza della femminilità. A torto, sostiene l'autrice, gran parte della teoria femminista, a cominciare da Simone de Beauvoir, ha individuato in questa l'ostacolo delle donne verso la liberazione: "la vergogna del femminile ha ossessionato il femminismo". Sono proprio gli effetti di questa vergogna che hanno portato alla ricerca della liberazione attraverso la parificazione dei diritti. Le donne si sono appropriate in maniera acritica di valori e modelli maschili; esse cioè, "pretesero di liberarsi dall'alienazione storica e naturale non con la loro femminilità ma contro di essa" (pag. 81). La seconda differenza, detta di genere, invece è quella costituita dalle molteplici versioni possibili della differenza naturale dei sessi. Tra queste versioni sono da registrare e condannare quelle che leggono la differenza come gerarchia. Da dove nasce questa gerarchia? Secondo la teorica francese da un'angoscia metafisica della divisione: "Il pensiero in genere, e specialmente il pensiero occidentale, sente la nostalgia dell'uno. L'uno è il riposo del pensiero, in esso si può sostare. Si desidera l'uno come sfondo immobile che assicura la chiusura del tutto...il tutto del pensiero, o il tutto del mondo. L'uno si chiude su se stesso". Se dunque in materia di sesso, il bisogno di unicità ci costringe a scegliere, il perfetto incastrarsi della logica della mancanza e del principio gerarchico chiudono il cerchio: alla donna manca qualcosa, e questa mancanza la rende seconda di due, entro una gerarchia unitaria. La nuova politica dei sessi deve introdurre la differenza ed escludere la gerarchia, rinunciare alla logica del centro e invece basarsi sulla commistione. L'altro sesso costringe a prendere atto del fatto che l'umanità è un insieme misto, basato su un'interna alterità, un'asimmetria essenziale. Dunque il concetto di parità sostituisce quello di uguaglianza e lo supera, nel momento in cui opera una politicizzazione della differenza dei sessi. La parità infatti "costituisce un nuovo approccio alla *differenza dei sessi*, dandole un senso politico, e un nuovo approccio alla *democrazia* imponendole di realizzare l'uguaglianza dei sessi non soltanto meglio ma anche in un altro modo". Il teorema centrale è il riconoscimento della differenza sessuale come differenza 'prima' e naturale degli esseri umani, da considerarsi una ricchezza e non, come da sempre si è cercato di dimostrare, una mancanza.

f) Soltanto la terza forma del femminismo porta in primo piano la questione del genere; si propone appunto come *teoria del genere*. La teoria, nella sua più incisiva interprete (J. BUTLER, *Disfatta del genere*, 2004; ma vedi già *Corpi che contano*, del 1993), afferma che il nemico da combattere, al di là del potere maschile, è il *paradigma eterosessuale*. Per uscire dalla subalternità femminile occorrerebbe uscire addirittura dallo schema dei due generi. Il genere è soltanto un costrutto culturale, un’elaborazione simbolica dunque volta a un obiettivo preciso, quello di rendere possibile lo scambio sociale, e quindi anche il controllo dei poteri rispettivi. Del genere, delle forme simboliche cioè mediante le quali il soggetto amministra il proprio corpo nella relazione sociale, non si può prescindere; ma dello schema eterosessuale, dallo schema cioè che afferma la dualità dei generi e la loro essenziale correlazione reciproca, si può invece prescindere. La dualità dei generi sarebbe soltanto uno schema, la cui ovvietà è sostenuta soltanto dall’abitudine che crea pregiudizio. Essa è suggerita certo dalla dualità dei sessi (biologici), ma anche i sessi come generi hanno una plasticità storica; si dispongono lungo un asse progressivo, e non si oppongono invece in maniera polare (c’è un po’ di maschio e un po’ di femmina in ciascuno).

Obiettivo del movimento libertario è realizzare una cultura *transgender*, nella quale ciascuno potrà dedicarsi al compito di realizzare il disfacimento (*undoing*) del genere che ineluttabilmente gli è assegnato dalla nascita.

Possiamo individuare alcuni **tratti che accomunano** il femminismo attraverso questi tre stadi

- l’ignoranza della meraviglia originaria, suscitata dall’incontro tra uomo e donna, rispettivamente dalla nascita del bambino.

- L'immagine dell'umano proposta nei tre casi rimuove la questione del senso o della speranza, rispettivamente della libertà; essa appare solo attenta al profilo della praticabilità della vita e della sua proporzionale levità, finché vita si dà.

I compiti della riflessione cristiana

- e) Occorre anzi tutto una riflessione teorica sulla essenziale mediazione culturale attraverso la quale l'uomo accede alla propria verità;
- f) La dottrina teologica del peccato universale deve svilupparsi nella forma di teologia della storia;
- g) Solo così è possibile elaborare una figura della vita secondo la fede, che renda testimonianza responsabile ("ragionevole") della speranza escatologica.
- h) Occorre evitare la tentazione della fuga mistica che diserta la responsabilità storica, così come anche la riduzione razionalistica a una pretesa legge naturale.