



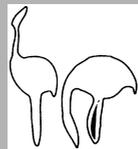
Religione senza fede

Barbaglio, Benzoni, Bolpin, Bovo, Burrascano, Corradini
Cortella, Favero, Ferrario, Garrone, Laurenzi, Meggiato, Molari
Morlin, Ricca, Sandri, Scrivanti, Stefani, Tom Michel, Vian, Vianello



Quaderni trimestrali dell'Associazione *Esodo*
n. 2 aprile-giugno 2005 - Anno XXVIII - nuova serie
Sped. in abb. postale, art. 2 comma 20/C, legge 662/96
Filiale di Venezia - Tassa pagata (Taxe perçue)

SOMMARIO



Religione senza fede

Editoriale *L. Meggiato, L. Scivoanti* pag. 1

PARTE PRIMA: Religione senza fede

Il problema

"Modernità" della religione	<i>L. Cortella</i>	pag. 4
Fede cristiana, fondamento della laicità?	<i>G. Benzoni</i>	pag. 8
Quale laicità è possibile nell'Islam?	<i>T. Michel</i>	pag. 13
Cristianesimo e Stati nel Novecento: appunti	<i>G. Vian</i>	pag. 17

Il ritorno degli dèi

Non possiamo non dirci cristiani	<i>F. Ferrario</i>	pag. 21
Essere nel mondo senza essere del mondo	<i>A. Favero</i>	pag. 26
Teologia della gloria, teologia della croce	<i>D. Garrone</i>	pag. 31
Il fascino della mondanità	<i>V. Burrascano</i>	pag. 35
Cristianesimo senza Vangelo?	<i>L. Sandri</i>	pag. 39

Il cuore della fede

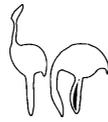
Riflessioni teologiche sulla religione civile	<i>C. Molari</i>	pag. 44
Il ritorno degli dèi e la parola della croce	<i>G. Barbaglio</i>	pag. 49
Rivelazione cristiana e cultura	<i>M. C. Laurenzi</i>	pag. 52
La kenosi dell'identità	<i>P. Stefani</i>	pag. 57
"La verità vi farà liberi..."	<i>P. Ricca</i>	pag. 61
Pensieri e incisi per una Chiesa radicata	<i>B. Bovo</i>	pag. 65

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Echi di Esodo

Il 60° della Liberazione e il clero trevigiano	<i>G. Morlin</i>	pag. 68
L'assemblea annuale dei soci	<i>F. Vianello</i>	pag. 71
Referendum sulla legge 40/04	<i>G. Corradini</i>	pag. 72
La vita di un prete	<i>C. Bolpin</i>	pag. 78

I disegni, di J. Batista da Cruz, sono tratti da "Saudade do Sertao", a cura di Sandro Spinelli, Verona



Editoriale

La problematicità del "cristianesimo civile" emerge con forza da alcuni avvenimenti recenti: la richiesta - e il dolore per il mancato esaudimento - di introdurre nella carta costituzionale europea il richiamo alle "radici cristiane"; il rapporto tra valori etico-religiosi e società, quale fondamento della vittoria di G. W. Bush nelle ultime elezioni USA; la richiesta, da parte dei cosiddetti "ateo-clericali" o "ateo-devoti", di una egemonia sociale ed ideologica del cristianesimo per frenare la deriva verso un mondo senza valori, per rilanciare la missione civilizzatrice dell'Occidente, per fronteggiare il "pericolo islamico" (considerato "in blocco" come fondamentalista ed omogeneo - Tom Michel); l'ora di religione nelle scuole italiane "appaltata" nei fatti alla CEI.

E ancora: il servizio religioso per i soldati italiani, vittime dell'attentato a Nassirija si è trasformato in un funerale di Stato. L'omelia del card. Ruini "era una legittimazione morale e politica della scelta del governo Berlusconi e, sullo sfondo, della stessa guerra, voluta per esportare finalmente a Baghdad la democrazia (L. Sandri).

Il nostro mondo occidentale, preda di una spiritualità evangelica sempre più debole, ricerca una identità forte attraverso un cristianesimo efficiente e presenzialista, scivolando quindi verso una sorta di "religione civile".

La realtà americana manifesta in modo chiaro le caratteristiche della "religione civile". Ogni presidente degli Stati Uniti conclu-

de i discorsi principali (per esempio, quello dell'Unione) con l'espressione: "Dio benedica l'America". Ma quale Dio? "Il Dio al quale si rivolge è quello cristiano, ma senza esserlo in forma esclusiva" (F. Ferrario). Egli, infatti, svolge una funzione di integrazione ideologica, realizzando etimologicamente la *religio* (D. Garrone), cioè "lega" indissolubilmente. Anziché spingere alla costante ricerca di un Regno mai realizzato (M. C. Laurenzi), diviene il cemento della *societas*, paradossalmente la "ragione di stato".

In questa religione, le traduzioni e i simboli sacri vanno frammischiandosi: non sono più riconoscibili nella loro diversità, unico fondamento del dialogo inter-religioso vero. In essa non può esservi più spazio per un rinnovato rapporto Stato/Chiesa, tra società e religione.

La "religione civile" tende ad assumere una forte connotazione di eticità da offrire a tutti, come afferma il Grande Inquisitore; si preoccupa della felicità universale perché, a differenza di quanto afferma S. Agostino, il suo scopo è originare un "*cor quietum*": non ascolta Dio, non lo ricerca ma, pretendendo di possedere la verità, preclude la possibilità di lasciarsi faticosamente liberare (P. Ricca). Propone la consolazione "facile", non la veritiera domanda di Giobbe.

I Vangeli sinottici iniziano la "testimonianza" della vita pubblica di Gesù con il racconto delle tentazioni: "Se prostrandoti mi adorerai, ti darò tutti i regni della terra". Ma Gesù rispose: "Adora il Signore Dio tuo e a lui solo rendi culto" (Mt 4,9-10).



I testi evidenziano come Gesù abbia subito la tentazione di diventare il "grande benefattore" del mondo. Gli era proposto di lasciarsi sedurre, di fare di se stesso il centro di tutto, di ricondurre a sé il Regno. La sua risposta svela la forte tentazione del successo - anche religioso, di ieri e di oggi - che esige il prezzo di rinnegare il proprio centro vitale (V. Burrascano). Ma decentrandosi da Dio, dal Padre, Gesù non sarebbe più stato in grado di imparare la via del riconoscimento dell'Altro, degli altri, la via dell'abbandono all'Altro, agli altri.

Gesù sa distinguere, ed invita a tenere ben distinti i piani della relazione con Dio e della relazione con Cesare (Mt 22,15-22; Mc 12,13-17). I testi citati definiscono con esattezza il motivo della domanda, le categorie che pongono il quesito, e la risposta notissima: "Date a Cesare quello che è di Cesare, e a Dio quello che è di Dio".

In termini attuali: potremmo azzardare che il gruppo "religiosissimo" (i farisei) e quello "ateo" (gli erodiani) si uniscono per confondere e quindi delegittimare colui che non rispetta le "regole della religione", le "alleanze politiche".

La risposta di Gesù smaschera il progetto unitivo (falso), stabilendo una dialettica irriducibile tra i due soggetti (Dio e Cesare), sempre presenti nel panorama storico. Denuncia sia la commistione teocratica - Cesare divinizzato - sia l'interferenza del religioso nel politico. La fedeltà all'opzione religiosa è la migliore garanzia per una sana laicità della prassi politica e, nello stesso tempo, offre la piattaforma per fondare la libertà religiosa (G. Benzoni).

La religione cristiana, per non scadere in "religione civile", è richiamata a confrontarsi con le lusinghe idolatriche del potere civile che, in continuità, dopo la svolta costantiniana, sempre la seducono (C. Molari). Per resistere ed arrendersi al Dio di Gesù Cristo, essa non può non trovare il proprio fondamento nella preghiera che le svela il volto dell'unico Signore.

L'essere Chiesa oggi (A. Favero) richiede la continua conversione della religione cristiana, la *kenosi* della sua stessa identità: "Una celebre immagine virgiliana parla di un ramo d'oro che pone un'invincibile resistenza a chi vuole svellerlo con la forza, mentre si consegna da sé quando ci si accosta ad esso con mano arrendevole. Ciò vale anche per ogni identità storico-culturale: tanto più la si vuole afferrare, tanto più sfugge; quando non ci si preoccupa di essa, invece, viene da sé. Tuttavia il discorso dell'evangelo è più drammatico; non è domandata solo un'arrendevolezza, è chiesto un rinnegamento, una *kenosi* della propria identità affinché essa sia, a un tempo, perduta e salvata" (P. Stefani).

La *kenosi*, lo svuotamento di se stessi, è la condizione per la pienezza della vita. L'annuncio di Gesù Cristo morto e risorto - ucciso perché disubbidiente ai poteri che schiavizzano la libertà, pienamente dal Padre riconosciuto come Figlio per la sua obbedienza senza pretese, nella totale logica della gratuità - è il compito affidato oggi alla Chiesa, "chiamata a farsi araldo non solo e non tanto a parole, ma soprattutto con la vita dell'evento della risurrezione del crocifisso" (G. Barbaglio).

Tutto ciò non costringe la comunità dei credenti a vivere nel silenzio. Essa può "mostrarsi" come una risorsa di senso, in grado di indicare un *oltre* rispetto ad un esistente senza *punto di riferimento*: "Ciò che soprattutto viene in luce in questa vicenda conclusiva della modernità è la straordinaria capacità della religione, e in particolare del cristianesimo, di parlare al di là della stretta cerchia dei credenti, di comunicare valori e idee, di fornire motivazioni e ideali per cui vivere, di incontrare bisogni ed esigenze laiche" (L. Cortella). Senza, per questo, fornire legittimazione alla ri-sacralizzazione di un disegno neo-imperiale o semplicemente "mondano".

Il Regno annunciato da Cristo "non è di questo mondo".

PARTE PRIMA

Religione senza fede



*Oggi, in Occidente, la religione "si è spogliata di tutti gli elementi della vecchia trascendenza, anch'essi passati al setaccio di quel processo di secolarizzazione, che non è passato invano. Una religione secolare, civile, politica: questa sembra la tendenza del cristianesimo in questo inizio di secolo. Siamo verosimilmente di fronte a un nuovo costantinianesimo".
L'autore è docente di filosofia presso l'Università di Venezia.*

"Modernità" della religione

L'idea della "fine" della religione accompagna tutte le grandi ideologie e utopie moderne. Non serve scomodare i soliti Marx, Nietzsche e Freud per trovare sostegno a questa tesi. A darle forza non sono teorie filosofiche più o meno sofisticate ma è un'ideologia più brutale e meno astratta, quella sottesa all'universo tecnico-scientifico e al capitalismo moderno.

L'estinguersi della religione risulta una conseguenza inevitabile dell'espandersi illimitato della ragione, la quale, sotto forma di sviluppo tecnico-scientifico ed economico, mette sempre più a disposizione di tutti nuovi beni e nuove opportunità, togliendo da sotto i piedi il terreno da cui attingevano le grandi religioni. Non c'è alcun bisogno di "lottare" contro la religione perché essa sparisca. Si tratta, al contrario, di un fenomeno quasi naturale, la logica conseguenza dell'espandersi del razionalismo occidentale in tutti gli ambiti di vita.

La religione si consuma parallelamente all'avanzare del processo di modernizzazione della società. Certo possono darsi sacche di resistenza, ma esse si manifestano soprat-

tutto in quelle società non ancora pienamente attraversate dall'incessante avanzare della modernizzazione o in quegli strati sociali non ancora beneficiati dallo sviluppo economico o dalle nuove opportunità del progresso tecnico-scientifico. Il fondamentalismo islamico lo starebbe a dimostrare: solo l'arretratezza economica e civile di quelle società darebbe ancora sostegno ad una religiosità integrale, destinata a scomparire nel momento in cui quelle società e quegli strati sociali dovessero entrare a pieno titolo nel circuito della modernizzazione.

Il cristianesimo nelle sue diverse varianti ha da tempo preso atto di questo processo. L'idea, che si è affermata progressivamente nei paesi protestanti, di una religiosità solo individuale, caratterizzante solo la sfera interiore e privata, è un tentativo di venire a patti con un "mondo" - dalla cultura alla vita professionale, dall'etica alla politica, dalla scienza all'arte - ormai regolato secondo imperativi del tutto estranei all'universo religioso. La distinzione, non a caso maturata e sviluppata all'interno della teologia protestan-



te, fra "religione" e "fede", sembra prendere atto che ormai non c'è più alcuno spazio per la religione, che quello spazio è stato ormai occupato da altri universi (la scienza, la tecnica, la politica moderna) e che l'unica possibilità di salvezza per il cristianesimo è di tener accesa ancora la fiammella della fede, senza peraltro essere in grado di dire quale possa essere la conseguenza di quel riferimento di fede sul piano della vita concreta, tanto più che impossibilitati a tradurre praticamente il radicalismo implicito nella "sequela" di Gesù, quella fede sembra ridursi ad un puro riferimento ideale, una opzione fondamentale senza alcuna capacità di influenzare nemmeno le scelte minime della vita.

Il cattolicesimo romano ha accettato con molta più fatica il compromesso col mondo moderno. Per secoli ha avversato il progetto della modernità, accentuando particolarmente questa sua avversione nel corso dell'Ottocento. Proprio perché il processo della modernità, nelle sue varie componenti - da quelle scientifiche a quelle politiche, dalla teoria dell'evoluzione alla libertà religiosa, dal liberalismo ateo al socialismo - era intrinsecamente anti-cristiano, andava combattuto fino in fondo.

Il tradizionalismo intransigente cattolico mostrava di comprendere con molta lucidità che qualsiasi cedimento e qualsiasi compromesso su questo terreno avrebbe aperto una falla che poi si sarebbe necessariamente allargata fino a far crollare tutto l'impianto del cattolicesimo. Ma questa idea - a lungo dominante nel cattolicesimo romano - ha, alla fine, perduto la sua battaglia.

Col Concilio Vaticano II il mondo moderno ha acquisito pieno diritto di cittadinanza anche all'interno della Chiesa cattolica. Certo, la religione non diventa - come nel protestantesimo - un fatto privato, perché la Chiesa cattolica non intende certo abdicare al suo ruolo "visibile" nel mondo. Ma ormai essa ha accettato la sostanziale "positività del creato", ha cioè accettato l'autonomia delle realtà mondane e la loro indipendenza dalla tutela

religiosa.

Anche le società a maggioranza cattolica si sono rapidamente secolarizzate nella seconda metà del secolo scorso, e con ciò anche in esse è cominciata la frana che ha portato alla progressiva emarginazione del "religioso" dagli stili di vita, dai principi ispiratori e dalla percezione dei problemi quotidiani dei cattolici contemporanei. La resistenza della Chiesa cattolica su alcuni terreni (la sfera sessuale e dell'educazione, nonché quella relativa alle questioni attinenti la sfera della "vita") è in realtà un arretramento vistoso rispetto all'idea di "cristianità" che ha caratterizzato lunghi secoli del cristianesimo storico.

Ma questo processo è stato radicalmente messo in discussione in questo passaggio di secolo. Già il Novecento aveva mandato alcuni segnali inequivocabili, smentendo l'idea nietzscheana che il nichilismo accompagnato al processo di modernizzazione dovesse concludersi con la morte di Dio. Paradossalmente proprio l'accentuarsi dei processi nichilistici di desertificazione del senso e di distruzione progressiva di ogni valore riproponevano un nuovo bisogno di Dio e di religione. Perciò già nella seconda metà del Novecento le intelligenze più attente avevano cominciato a rivedere la tesi classica sulla irreversibilità del processo di secolarizzazione.

Tuttavia solo con l'accentuarsi dei processi di globalizzazione e sotto la spinta di innovazioni tecnologiche (in particolare quelle attinenti la sfera biologico-genetica) che sembrano mettere radicalmente in discussione la percezione dell'identità umana, si sta riproponendo non tanto l'idea tradizionale della trascendenza quanto l'esigenza di valori forti che sappiano dare sostegno a un'identità fortemente scossa. Perché questa è la sfera minacciata dal processo di modernizzazione: il radicamento degli individui all'interno delle loro comunità, delle loro storie condivise, delle loro identità convissute.

La scommessa della modernità stava nello sradicare gli individui dalle tradizioni,



dagli usi e costumi dei padri, nel renderli autonomi e indipendenti rispetto al passato, nel renderli responsabili di fronte a loro stessi prima che all'autorità e alle tradizioni. La dissoluzione delle identità locali si è ben presto allargata alla messa in discussione delle identità regionali e poi di quelle nazionali. La conseguenza più importante della *globalizzazione culturale* (processo su cui non si riflette mai abbastanza, accecati dalla globalizzazione economica e finanziaria) sta nello sradicare ogni uomo dalla propria terra, dalle proprie case e nel farne un cittadino del mondo, i cui stili di vita vengono determinati da modelli esterni ed estranei (spesso veicolati dai *mass-media* e da un'industria culturale sempre più mondializzata).

L'identità tradizionale, messa in discussione, doveva qui essere sostituita da una di tipo nuovo: non più *l'ethos* tradizionale ma uno fondato sull'appartenenza ai nuovi stili di vita, liberali e democratici. Ai valori tradizionali della patria, dell'onore, dell'autorità e dell'obbedienza dovevano sostituirsi quelli nuovi della convivenza globale, della tolleranza, del rispetto dei diritti e della partecipazione democratica. Ma questa sostituzione non sta funzionando. L'identità post-tradizionale non sta rispondendo ai bisogni dell'individuo globalizzato.

In altri termini: i nuovi valori democratici si rivelano ancora deboli, incapaci di sorreggersi da soli. Non è la democrazia ad essere in pericolo, non almeno nello stesso senso in cui è avvenuto durante la prima parte del Novecento. Anzi, proprio perché non è la democrazia ad essere in discussione, è essa stessa a farsi interprete di un nuovo bisogno e a richiedere quasi un *surplus di fondamento*. È come se la convivenza civile e la cultura dei diritti non bastassero da soli, ed avessero bisogno di una base più solida per ricostituire su di essa la nostra identità dissolta.

Ma quella base, quel fondamento, non si trovano dietro ad ogni angolo. C'è un solo luogo nel mondo attuale capace di fornirlo e quel luogo è la religione. In essa è sedimenta-

ta una risorsa di senso e di valori che non ha eguali e da cui può attingere il nuovo bisogno di identità.

Qui la religione torna a riconciliarsi con la modernità che pure l'aveva respinta e messa da parte. Si fanno sempre più insistenti le richieste di una *nuova religione civile* che sola sembra dare sostegno agli ideali democratici e alla cultura dei diritti. I neo-conservatori americani ne stanno facendo la loro nuova battaglia: la ripresa della religione cristiana come segno distintivo della nostra civiltà, come "sostanza" della democrazia e come nuova solida identità dell'Occidente. La rinascita della religione non è dunque un rigurgito del passato ma è la nuova frontiera della modernità avanzata.

Ovviamente si tratta di una religione che si è spogliata di tutti gli elementi della "vecchia" trascendenza, anch'essi passati al seccaccio di quel processo di secolarizzazione, che non è - evidentemente - passato invano. Una religione secolare, civile, politica: questa sembra la tendenza del cristianesimo in questo inizio di secolo. Siamo verosimilmente di fronte a un *nuovo costantinianesimo*, ad un nuovo decisivo incontro tra cristianesimo e politica.

Ma sarebbe riduttivo leggere questa vicenda solo nei termini di una giustificazione religiosa del potere. Non è il potere ciò che qui è in gioco, ma l'identità minacciata del cittadino democratico contemporaneo. La stessa religione viene invocata infatti non solo per dare sostegno ai progetti neo-imperiali dell'America di Bush ma anche per dare gambe e valori ai movimenti pacifisti, alle nuove coscienze ecologiche, agli ideali dei nuovi movimenti che lottano e sperano in una società migliore e diversa da questa. Proprio l'idea di un al-di-là del mondo, di un al-di-là da "questo" mondo e da "questo" presente, trova nella religione un serbatoio inesauribile di risorse e di tesori nascosti.

La contaminazione della fede con i valori e la cultura del mondo non è mai la neutrale



traduzione di quella fede, ma ne è sempre anche il tradimento. Certamente qualcosa va irrimediabilmente perduto. Molto spesso quella fede tende a trasformarsi in idolatria, cioè nella propria radicale perversione. Senza quella traduzione però la fede non saprebbe "parlare" al mondo, non sarebbe in grado di farsi storia.

Ciò che soprattutto viene in luce in questa vicenda conclusiva della modernità è la straordinaria capacità della religione, e in particolare del cristianesimo, di "parlare" al di là della stretta cerchia dei credenti, di "comunicare" valori e idee, di fornire "motivazioni" e "ideali" per cui vivere, di incontrare bisogni ed esigenze "laiche".

Questa *chance* non può essere ignorata, o

peggio rifiutata. Il bisogno di identità è un bisogno cui è necessario rispondere, magari con i migliori strumenti della religione. Che adesso forse si trova nuovamente di fronte a un'*antica alternativa*: quella di fornire la base legittimante per una nuova santificazione dell'esistente (o, peggio, per la ri-sacralizzazione di un disegno neo-imperiale) oppure quella di mostrarsi come una risorsa di senso in grado di indicare *al di là* dell'esistente e dell'immediato, ma che, proprio per questo, sa mostrarsi capace di ridare motivazione e ideali a un rinnovato impegno *dentro il quadro e le compatibilità* di questo nostro mondo.

Lucio Cortella





"La pacificata affermazione e pratica del valore dell'autonomia dell'uomo che, a mio parere, sono liberanti per la fede cristiana e responsabilizzanti per ogni singolo essere umano in una società democratica, non è detto che siano dati di fatto, elementi acquisiti una volta per tutte e per un numero considerevole di persone (credenti o non credenti che sia), cioè per la maggioranza". Per questo si cercano le identità forti.

Fede cristiana, fondamento della laicità?

1. Si può scrivere: "che noia"?

La laicità come la fede sono termini stravolti e sotto dominio: termini esauriti ed esauratori, nessuna possibilità di un rapporto, in qualche modo, "produttivo". Si tratta dell'edizione aggiornata della figura *trono & altare*; se e quando laicità e fede ritornano in ballo, con una qualche autonomia, è solo per frizioni all'interno di un ordine del tutto consegnato al potere, sotto la logica del potere demoniaco, del potere che confligge con la croce - per un cristiano, il segno della vittoria sulla morte.

Ribadisco: i neodevoti (qualunque sia la loro provenienza, credente o non credente) possono avere un tale successo da indurre anche *Esodo* ad occuparsene; rappresentano una variante al passo con i tempi dell'alleanza trono/altare che non riguarda - a differenza di quelle lunghe e consolidate dei secoli passati - né la fede cristiana né la laicità; non rappresentano nemmeno l'alleanza storicamente consegnata di cui faccio cenno nella figura sottostante.

È, l'odierna alleanza, un mercato dalle vacche grasse: metteteci dentro cardinali, preti

e laici paciosi, uomini e donne bisognose di protezione, il risultato non cambia. Il fascino forse resta, magari ci saranno le moltitudini, gli intellettuali da comparsata televisiva. Sì, va bene: ma il male e il peccato che cosa sono, oggi, se non anche questo? La scelta del dominio (essere dominati per dominare) anziché della liberazione (essere liberati per liberare) anima e sostiene l'odierno affaccendarsi per la religione civile in terra cristiana.

Lo so che il processo non è proprio così semplice e lineare, ma una chiesa (cattolica) che fatica ad uscire dalla logica costantiniana, trova sempre le appaganti scorciatoie lobbistiche (che, se non altro, servono a coprire i costi delle opere buone accumulate nel tempo); scorciatoie che raggiungono l'apoteosi se ottengono quel riconoscimento mondano di essere il tassello (mancante) di senso al bisogno di religione civile in cui annaspa più l'istituzione statale che la società.

A me pare che tutto ciò stia avvenendo proprio quando, attraverso un processo complesso e secolare - quasi sempre contro la chiesa - si è affermato la laicità così come la si intende comunemente.



In buona sostanza, laicità è l'affermazione dell'autonomia dell'uomo nel determinare il proprio destino, ed in questa autonomia non c'è necessariamente perdita, smarrimento etico, come sostiene chi nella chiesa è persuaso della storica necessità della religione civile. La pacificata affermazione e pratica del valore dell'autonomia dell'uomo che, a mio parere, sono liberanti per la fede cristiana e responsabilizzanti per ogni singolo essere umano in una società democratica, non è detto che siano *dati di fatto*, elementi acquisiti una volta per tutte e per un numero considerevole di persone (credenti o non credenti che sia), cioè per la maggioranza.

Per cui noia, sì, ma come in un campionato di calcio che è sempre uguale e sempre diverso. Un campionato con picchi di eccesso, di degenerazione delle tifoserie: eccoci, allora, alla ricerca delle identità forti (meglio ancora se animate dalle identità nascoste, alla *Opus Dei*), alle mobilitazioni per i segni di civiltà da ostentare, agli incitamenti a mostrare muscoli, crocifissi da mettere e togliere in nome di un po' di tutto, compresa la fede, compresa la laicità. Questa è la religione coltivata dall'impero, che civile non è.

2. C'erano (una volta) lo Stato liberale e le famiglie perbene

Per tentare di indicare il passaggio che, a mio parere, è alla base dell'attuale dibattito mediatico, mi soffermo su due *esiti* della secolare vicenda della nascita della laicità intesa come autonomia dell'uomo:

- lo *Stato liberale* che, non a caso, ha fatto della scuola statale (in Francia, in particolare) il luogo della formazione del cittadino; Stato contro il quale gran parte dei cattolici ha praticato per qualche decennio un'opposizione organizzata (l'intransigentismo), con esiti anche di grande creatività ed intelligenza. Il pubblico, per così dire, è diventato laico prima della realtà della società e delle famiglie in particolare;

- l'*essere perbene* - una famiglia perbene - è l'espressione che per più di un secolo ha segnato il terreno di riconciliazione tra laicità e

fede cristiana, ecclesiasticamente certificata. La fede diviene un fatto privato; il laico e il credente, nello Stato liberale, avevano in comune l'*essere perbene* (in sostanza una moralità condivisa, un modello sociale ordinato, in cui ciascuno aveva un proprio ruolo professionale, civile); i fatti fondamentali della vita: nascita, matrimonio, morte, celebrati in forma religiosa (per la stragrande maggioranza) per convinzione o per convenienza.

Quando questi due fatti (Stato ed *essere perbene*) cominciano a fare acqua da tutte le parti, e alla nostra generazione è dato di vivere alla grande questa situazione, non ci sono più né laicità, né laicismo, siamo alla secolarizzazione e al secolarismo. Uso termini - soprattutto quelli contrassegnati con l'*ismo* finale - sentiti come pesantemente negativi e limitativi all'interno della riflessione e pratica cristiana.

Continuando nell'azzardo proposto, direi che chi ha espresso al meglio, dal punto di vista della consapevolezza di un cristiano, la accettazione della rottura dell'alleanza trono/altare e la proposta di un equilibrio faticosamente costruito nella ritrovata fecondità dei valori della laicità e di quelli della fede cristiana, è stato Paolo VI. Spero che l'evocazione della distinzione dei gradi e degli ambiti proposti da Maritain, e il riferimento alla "Chiesa come maestra di umanità", il motivo guida del discorso di Paolo VI all'assemblea dell'ONU, presieduta da Amintore Fanfani, il 4 ottobre 1965, siano suggerimenti che chiariscono quanto tento di sostenere.

"Nel momento in cui prendiamo la parola davanti a questo consesso unico al mondo... vi esprimiamo il nostro cordiale omaggio personale e vi offriamo quello dell'intero concilio ecumenico Vaticano II (...). Questo incontro segna un momento semplice e grande. Semplice perché avete voi davanti un uomo come voi (...) rivestito pure lui (...) di una minuscola, quasi simbolica sovranità popolare, quanto gli basta per essere libero di esercitare la sua missione spirituale e per assicurare chiunque tratti con lui, che egli è indipendente da ogni sovranità di questo mondo".



Altre due citazioni di un discorso, a mio parere, tutto da rileggere: "Voi sapete chi siamo; e, qualunque sia l'opinione che voi avete sul pontefice di Roma, voi conoscete la Nostra missione; siamo portatori di un messaggio per tutta l'umanità, e lo siamo non solo a Nostro nome personale e dell'intera famiglia cattolica, ma lo siamo pure di quei fratelli cristiani (...). Il Nostro messaggio vuol essere (...) una ratifica morale e solenne di questa altissima istituzione".

E dopo una serie crescente di riconoscimenti, culminati nell'affermazione che l'ONU sta compiendo una grande opera, "l'educazione dell'umanità alla pace", Paolo VI esorta: "Dobbiamo abituarci a pensare in maniera nuova l'uomo; in maniera nuova anche la vita in comune degli uomini; in maniera nuova infine le vie della storia e i destini del mondo, secondo le parole di s. Paolo: Rivestire l'uomo nuovo, creato a immagine di Dio nella giustizia e santità della verità (Ef 4,23)".

È un discorso da rileggere anche perché contiene aperture a strade diverse, alcune, come quelle suggerite dai passi citati, non molto praticate nei lustri successivi.

3. Lot e la statua di sale

Venerdì 1 aprile 2005 a Subiaco, al monastero di santa Scolastica, è stato consegnato al cardinal Ratzinger il premio san Benedetto "per la promozione della vita e della famiglia in Europa". In quella circostanza, il cardinale ha tenuto una conferenza: "Riflessioni su culture che oggi si contrappongono" (vedi www.chiesa.espressonline.it, il sito gestito da Sandro Magister - 7 aprile 2005) che mi pare esemplare di uno sguardo strabico.

Coglie il cardinale, con precisione e chiarezza, i problemi della società, nel contempo pretende dei riconoscimenti e indica delle soluzioni che ripercorrono le vecchie vie dell'alleanza trono-altare. Dato il tema, la questione del mancato riconoscimento delle radici cristiane nell'ambito del prologo della Costituzione europea - fatto anche per non offendere la sensibilità "dei molti non cristiani che ci sono in Europa" - il risultato è giudicato dall'oratore di "un cinismo di una cultura

secolarizzata che nega le proprie basi". Rifugge l'oratore dall'idea che "soltanto la cultura radiale... potrebbe essere costitutiva dell'identità europea". Alla fine vi è "una confusa ideologia della libertà, (che) conduce ad un dogmatismo che si sta rivelando sempre più ostile verso la libertà".

Questa conclusione è posta dopo un allarmato elenco: "Ben presto non si potrà più affermare che l'omosessualità, come insegna la Chiesa cattolica, costituisce un obiettivo disordine nello strutturarsi dell'esistenza umana. Ed il fatto che la Chiesa è convinta di non aver il diritto di dare l'ordinazione sacerdotale alle donne viene considerato, da alcuni, fin d'ora inconciliabile con lo spirito della Costituzione europea".

Molti altri argomenti sono toccati con analogo, penetrante strabismo. La circostanza che il discorso sia stato letto un giorno prima della morte di Giovanni Paolo II, mi ha suggerito il titolo: Giovanni Paolo II è sicuramente Lot, mentre il cardinal Ratzinger, per questo suo strabismo, è assimilabile alla moglie di Lot, destinato a diventare statua di sale (cfr. *Gen* 19,1- 26). Infatti sono stato travolto, come tutti, da un fiume crescente di immagini e parole su Giovanni Paolo II; travolto da un fenomeno di popolo e mediatico ad un tempo (con una circolarità da manuale sul come si formano oggi il sentire, il vedere, il credere) che hanno proposto il papa morente come il santo del nostro tempo, l'uomo del "non abbiate paura", Karol il Grande, l'unica voce contro la barbarie della guerra (inceppato, handicappato - per dirla con lo sbrigativo linguaggio giovanile, tuttavia, secondo quegli stessi media osannanti - dal [discorso sul] sesso e da quello sull'aborto).

Del resto, basta leggere il bailamme che laici e credenti tra i più titolati sono riusciti a mettere insieme su *MicroMega* (2/2005), per potermi perdonare questo accostamento all'apparenza poco riguardoso.

Paolo Flores d'Arcais, il direttore che fa professione di laicità ad ogni pie' sospinto, è riuscito a condurre un serrato dibattito sulla figura e il peso storico dello scomparso Giovanni Paolo II, titolando le oltre cinquanta



pagine della rivista: "Wojtyla il Grande: santo o oscurantista?". L'interrogativo è il frutto, come è evidente, di una aggettivazione che condensa e rilancia secoli di rapporto conflittuale tra fede cristiana e pensiero laico.

In simile contesto, perché aver timore di dichiarare che una delle cose peggiori che possono capitare oggi agli esseri umani è di vivere in un contesto, soprattutto se non riflesso, di religione civile?

4. Ad usum Delphini

Cito un ultimo esempio tratto dalla conferenza di Ratzinger: "È vero che oggi esiste un nuovo moralismo, le cui parole-chiave sono giustizia, pace, conservazione del creato, parole che richiamano dei valori morali essenziali di cui abbiamo davvero bisogno. Ma questo moralismo rimane vago e scivola così, quasi inevitabilmente, nella sfera politico-partitica. Esso è anzitutto una pretesa rivolta agli altri, e troppo poco un dovere personale della nostra vita quotidiana. Infatti, cosa significa giustizia? Chi lo definisce? Che cosa serve alla pace? Negli ultimi decenni abbiamo visto ampiamente nelle nostre strade e sulle nostre piazze come il pacifismo possa deviare verso un anarchismo distruttivo e verso il terrorismo".

Per concludere, 'si inventa' il "moralismo politico degli anni Settanta (...) privo di serena razionalità perché, in ultima analisi, metteva l'utopia politica al di sopra della dignità del singolo uomo".

È un modo di argomentare che, in qualche misura, crea sintesi di comodo favorenti un discorrere serrato ma pure astratto, che salva (forse) l'onore, ma non entra nel travaglio della storia.

Altra cosa, rispetto alla novità della lettura dei segni dei tempi cui ci aveva abituati la confidente cordialità nell'uomo, in ogni essere umano, di Giovanni XXIII. Non ci sono segni dei tempi da leggere, ci sono solo geometriche costruzioni di un ordine da sovrapporre, anzi da riconoscere (nella visione della riflessione dettata dalla fede cristiana); ma questo, a mio parere, è la riproposizione di una modalità che fa quanto meno velo alla fede, intesa come fede in Gesù Cristo morto,

risorto e veniente.

Per dirla usando i medesimi procedimenti adottati da Ratzinger, siamo di fronte all'autosufficienza ecclesiale, che scambia il compito di custodia con quello sostitutivo, vicario. Dov'è il "Non abbiate paura" ripetuto all'inizio del suo pontificato da Giovanni Paolo II? Ma di più, e soprattutto, se voglio attenermi - come guida al discernimento per l'oggi - dove sono quel provare timore, meraviglia, stupore, quel rendimento di grazie che, secondo Luca, ad esempio (cfr. *Lc* tutti i primi due capitoli e i capitoli conclusivi 23 e 24), sono segno del riconoscimento da parte dell'uomo della presenza e dell'opera di Dio?: qui, in questa modalità dottrinale, non trovo molti appigli, devo andare in artificiale.

Ma c'è pure un altro ordine di considerazioni: di quale Stato, di quale politica si tratta? A quale supposto Delfino si sta rivolgendo il paterno sguardo del Prefetto della Congregazione per la dottrina e la fede? Lo Stato con le sue leggi, senza dubbio, ma questa istituzione relativamente recente e che contrasta gli ultimi cinque secoli dell'Occidente è davvero ancora oggi misura della possibile universalità, o altra universalità è possibile che contrassegni un altro mondo possibile?

Me la cavo, dopo aver evocato a iosa la categoria della possibilità che definisce in modo leggero e del tutto poliforme la necessità di uscire dall'orizzonte di morte nel quale siamo veicolati, con un ultimo sintetico rimando: Marco Revelli, *La politica perduta* (Einaudi, Torino 2003); cito, per chi non lo avesse presente, il succo tratto dalla copertina - prima e quarta: "*La politica riproduce il male da cui dovrebbe proteggerci: disordine, violenza, paura. Per un nuovo modello della vita pubblica occorre: una rigorosa critica della potenza, una rinuncia consapevole del mito della forza*".

È un saggio che indica i tratti "dell'esaurimento della politica dei moderni, di quel vero e proprio paradigma fondato sull'idea che dall'uso monopolistico del male - la forza concentrata nelle mani del sovrano - possa derivare un bene collettivo: la sicurezza, la pace, l'ordine sociale".



Sinteticamente, mi si passi la battuta: il Delfino non sta più qui, nello Stato (laico).

5. Sacro Cuore e cuore

C'è uno scarto di meno di un secolo tra la nascita dello Stato moderno e l'affermarsi della devozione del Sacro Cuore (una ricostruzione tutta politica in Daniele Menozzi, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società* - Viella, Roma, 2001).

Forse nessuno dei lettori sa che il bel quindicinale *Il Regno* sia uno degli esiti di questo potente movimento devozionale che animò, ad esempio, il fondatore dei Dehoniani, alla fine del XIX, e sicuramente a tutti sfugge che l'Università cattolica di Milano è l'Università del Sacro Cuore, e che tale devozione ha molto a che fare con la regalità, al punto da creare una sorta di corto circuito tra Sacro Cuore e regalità di Gesù Cristo, dalle concrete applicazioni alle realtà degli Stati cristiani della prima metà del secolo scorso. Talora un po' di toponomastica ecclesiale ci guida a capire le mappature che poi hanno direttamente a che fare con la laicità. Dalle commissioni più insidiose solo una fede spoglia ci dona la sufficiente distanza critica. Il che implica una fede determinata dall'unica signoria che siamo in grado di riconoscere: quella nel Crocefisso, per mezzo del quale siamo già liberati dalla schiavitù di troni e dominazioni.

Sempre per aggiungere un altro azzardo: da un luogo, da una circostanza, da una persona del tutto al di fuori della plurisecolare devozione per il Sacro Cuore ci è stata consegnata la più efficace comprensione del cuore. Comprensione singolarmente sintetica, e tale da ricomprendere la vicenda storica del secolo XX: la risposta al silenzio di Dio in Auschwitz ci viene da Etty Hillesum (*Diari e Lettere*, nell'economica delle edizioni Adelphi, Milano), una giovane e sbarazzina ebrea, che ha pure "dovuto" abortire. Lei che conosce l'ospitalità e l'ospitalità di Dio e si preoccupa di rendere ospitale almeno un frammento

di questo mondo da consegnare alle generazioni future, vuole essere "il cuore pensante" della baracca, anzi di tutto il campo di concentramento dove si trova.

Sostengo che questa lettura della realtà che Etty Hillesum con la sua scrittura documentata, sia la cifra più singolarmente pertinente per attraversare, come lei ha attraversato, le prove peggiori e senza apertura del secolo scorso. Da cifre di questo genere traggio la persuasione che la fede cristiana è il fondamento più certo della laicità.

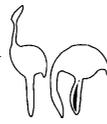
6. Basterà?

A noi è dato di confessare che la croce ha vinto la morte, e di riconoscere il peccato; questa è la nostra antropologia creaturale che ha vinto, per ora e per sempre, la natura. Oggi siamo di fronte a una prova ancora più drammatica e singolare, che la religione civile occulta come non mai: l'autoriproduzione del mondo della tecnica in cui, almeno in immagine, non ci sono più né tempo né spazio, dove la morte è cancellata, dove regna la contemporaneità, dove tutto è la parodia di quello che abbiamo pensato essere il paradiso, dove non esistono più le creature, essendo altra cosa i mulatti (gli idoli della saggezza ebraica). La croce riuscirà in questa impresa di liberarci dalla signoria della *tecnè*?

Noi possiamo ancora domandare salvezza, e la fede si tempera e pervade la resistenza di questo uomo: francamente qualcosa di più in radice, rispetto alle esauste forme della laicità.

7. Postilla non richiesta

Ho concluso queste osservazioni due ore prima dell'elezione a papa di Benedetto XVI e, nel vespro del martedì della IV settimana dopo Pasqua - quando le campane suonavano a festa - ho trovato risposta a molte delle affermazioni fatte in forma di azzardi: "Mi si attacchi la lingua al palato se lascio cadere il tuo ricordo. Se non metto Gerusalemme al di sopra di ogni mia gioia" (*Salmo 136,6*).



Religione senza fede

*"La tesi di questo breve studio è che i musulmani non si siano ancora accordati su un solo modello di organizzazione politica e sociale che debba essere considerato obbligatorio per le società musulmane moderne. Hanno deciso modelli che variano da quello estremamente secolare (...), all'Arabia Saudita, dove non c'è un codice civile che va oltre la shari'a".
L'autore, gesuita, è esperto nel dialogo Cristianesimo/Islam.*

Quale laicità è possibile nell'Islam?

L'insieme di concetti relativi alla laicità che, da un lato, include secolarismo e secolarizzazione, democrazia e democratizzazione, modernità e modernizzazione e, dall'altro, la relazione tra religione e stato, fede e politica, libertà umana e convinzione religiosa, costituisce un dibattito centrale appassionatamente discusso oggi nel mondo musulmano. Contrariamente a quanto credono spesso i non musulmani circa l'uniformità tra i musulmani su tali temi, questioni sulla natura secolare della società e il ruolo della religione nello stato moderno, ci sono fautori musulmani su ambedue le sponde del dibattito.

In questo breve articolo, devo limitarmi ad una discussione di questi temi come sono apparsi nel mondo dell'Islam Sunnita, che costituisce più o meno 90% dell'insieme dei musulmani del mondo. La maniera particolare in cui gli Sci'iti affrontano le questioni di religione e il suo posto nella vita sociale e politica, è un tema importante che richiede la sua specifica elaborazione.

1. Din e dawla

La cornice della discussione è costituita

da sostenitori del movimento *Salafi* secondo cui "Nell'Islam *din* e *dawla* sono una sola cosa". Qui *din* indica l'Islam come uno stile di vita globale, e *dawla* indica lo stato, la struttura politica e di governo. La religione e lo stato quindi sono un tutt'uno. Questi punti di vista, che derivano dal pensatore arabo del XVIII secolo Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab, e che a loro volta si basano sul *siyâsa al-shar'iyya* (politica di base della shari'a) dello studioso siriano del XIV secolo, Ibn Taymiyya, sono stati interpretati di nuovo, all'epoca attuale, da movimenti come i Fratelli Musulmani in Egitto e i Paesi arabi ed il Jamiat-i Islami nel subcontinente indiano.

Questa prospettiva di unità tra *din* e *dawla* è intesa come un rimprovero ed un correttivo delle tendenze di molti regimi musulmani moderni che tendono a sviluppare le strutture e i valori dello stato senza riferimento alle ingiunzioni della Scrittura Coranica. Nell'affermare l'unità tra stato e religione in Islam, i pensatori di *Salafi* indicano l'esempio di Maometto quale *leader* incontestato della comunità musulmana ed anche capo e governato-



re della politica islamica. Sostengono che questo stato di cose non è continuato durante il periodo dei "quattro *Khalifah* guidati giustamente" che governarono la comunità tra il 632 ed il 661, nei primi decenni dopo la morte di Maometto. Da molti, questo periodo è considerato come l'età ideale della politica islamica, quando la teoria e la pratica formavano un ingranaggio perfetto. Si sono impiagliati nella rete di una indistinta unità.

Ci sono, comunque, molti altri musulmani che discutono questa versione romanizzata del primo periodo dell'Islam. Anche se il ruolo di Maometto, messaggero del Corano e modello musulmano degno di imitazione in tutte le sue azioni, non è messo in discussione, il suo ruolo presunto di capo di stato è considerato come un anacronismo. La società araba, formata da tribù indipendenti unite da Maometto mediante astute alleanze, non era una nazione nel senso moderno di separazione di poteri, politica di imposte, corpi rappresentativi, un meccanismo per formare e mantenere il potere militare o riconosciuto sistema di successione.

Mentre la comunità religiosa e tribale guidata da Maometto non offrì un modello particolareggiato alle strutture dello "stato islamico moderno", egli propose alle generazioni seguenti di musulmani un insieme di ideali etici che dovrebbero essere incarnati in qualsiasi politica musulmana. Oltre al famoso principio coranico della consultazione (*shurah*, *mushawarah*), un governo islamico dovrebbe essere giusto, onesto, efficiente nel provvedere al popolo e proteggerlo, dovrebbe rispondere alle necessità delle persone, promuovere ciò che favorisce il benessere generale e proibire ciò che è distruttivo.

Moderni pensatori politici musulmani propongono che qualsiasi forma di governo che riesca a personificare questi ideali può essere chiamata "islamica". Su questa base, il defunto studioso pakistano Fazlur Rahman affermò una volta che i sistemi democratici occidentali servirono gli ideali dello stato islamico più della monarchia saudita.

Uno dei più sagaci teorici politici musulmani del Medioevo, il giurista hanbali Ibn Taymiyya, notava che nelle questioni della *shari'a*, i musulmani devono distinguere, da un lato, le credenze (*aqîdât*) e gli atti di culto (*ibâdât*), che sono immutabili in tutti i tempi ed in tutti i luoghi e, dall'altro, le questioni etiche (*akhlâk*) e relazioni sociali (*mu'âmalât*) che sono più capaci di adattamento al contesto storico e culturale. Inoltre, notava che le prescrizioni del Corano non hanno lo scopo di legiferare in dettaglio l'organizzazione attuale della vita sociale, anche se tale organizzazione deve essere coerente con i valori delle prescrizioni rivelate.

2. Studio di un caso: il dibattito sulla secolarizzazione in Indonesia

La domanda su come i principi dell'organizzazione sociale moderna possano armonizzarsi con l'insegnamento islamico ha generato seri dibattiti in quasi tutti i paesi musulmani. Uno dei dibattiti più seri ed ancora in atto sul significato di modernizzazione, secolarizzazione e democratizzazione è avvenuto in Indonesia, nella remota regione orientale del mondo islamico. Col fallimento dell'alleanza classica del movimento per l'indipendenza (movimenti nazionalisti, islamici, comunisti), che Soekarno tentò inutilmente di far lavorare insieme nel NASAKOM, l'interrogativo che si posero musulmani impegnati in politica fu se i musulmani potevano e dovevano cooperare per il bene nazionale con coloro la cui visione della società (per esempio secolare, socialista) differiva dall'ideale islamico.

Già all'inizio degli anni '70, Nurcholish Madjid, presidente del Himpunan Mahasiswa Islam (Associazione di Studenti Musulmani) divenne il campione del *gerakan pembaharuan* (movimento di rinnovamento) di musulmani che cercarono di immergersi nel mondo sociale e politico, non come un blocco islamico ma come "lievito" portatore di valori islamici in ogni aspetto della vita della società. Il loro slogan era, "Islam sì, partito islami-



co no!". La loro idea, più tardi espressa da Abdurrahman Wahid, presidente dei 40 milioni di aderenti al *Nahdatul Ulama* (il Rinascimento degli Studiosi) e tra 1999-2002 Presidente della Repubblica dell'Indonesia, era che l'Islam è un modo di vita che può essere vissuto in qualsiasi società ed in qualsiasi sistema politico. In società pluralistiche, gli insegnamenti islamici sono questioni di etica, non prescrizioni legali: "Il clero dovrebbe agire sulla base della moralità, non della legge. Noi dobbiamo capire che le minoranze hanno i loro propri pensieri su legge e stato. Per questo dovremmo essere cauti. Dovremmo praticare il secolarismo senza chiamarlo secolarismo".

Nella prospettiva dello studioso malesiano M. Kamal Hassan, la debolezza delle posizioni dei suoi confratelli Indonesiani, partendo da una prospettiva islamica, è che loro tendono a negare che l'Islam offra precetti fondamentali che devono essere seguiti nell'organizzare la vita sociale e politica. Per Hassan, *tawhid* (unicità divina) indica la signoria assoluta di Dio sull'umanità ed implica non solo che Dio è il principio di unità che unisce tutti gli aspetti della vita, ma comporta anche "una sola fonte di valori che deve servire per valutare tutte le azioni, *sacre o profane*". Lasciare, quindi, qualsiasi sfera della vita umana, come la sociale e politica, fuori dall'ambito del giudizio divino presuppone una violazione del principio di *tawhid*.

3. Ampia varietà nei sistemi politici

All'inizio dell'era moderna, i musulmani avevano già un'ampia gamma di sistemi politici con cui si governavano. Durante l'interregno coloniale, sono state introdotte nuove forme di governo e di sistemi; il concetto occidentale di legge territoriale, invece di quello personale, fu applicato universalmente e prevalse quale modello giuridico dominante. Una volta terminato il periodo coloniale, dopo il 1945, e quando la maggior parte delle regioni musulmane, una dopo l'altra, raggiunsero l'indipendenza, i musulmani non segui-

rono un unico modello di ristrutturazione politica, né i costruttori della nazione furono tutti concordi sul ruolo che prevedevano per la religione nello stato indipendente.

Furono adottate molte varianti nell'orientamento e nell'interpretazione dell'Islam. Dal 1924, la Turchia aveva mantenuto un governo attivamente *laico* ed una società sul modello stabilito da Kemal Atatürk, un modello che influenzò governanti musulmani come lo Scià Reza in Iran, e Habib Bourghiba in Tunisia. Dopo il 1945, il socialismo divenne una scelta popolare per gente che aveva sperimentato l'ingiustizia sistematica e l'ineguaglianza durante il periodo coloniale, e gli stati socialisti che emersero nel mondo musulmano, dopo l'indipendenza, decretarono la loro propria forma di laicità.

A motivo del suo prestigio di centro culturale e formativo del mondo musulmano, l'Egitto del Partito Arabo Socialista di Gamal 'Abd al-Nassar' fu considerato dai suoi vicini come esemplare. Il "socialismo arabo" di Ghaddafi in Libia, il governo del Fronte di Liberazione Nazionale in Algeria, il partito Ba'ath in Siria ed in Iraq, la Lega Awami di Mujibur Rahman in Bangladesh, il NASAKOM proposto da Soekarno in Indonesia, e il Partito Popolare di Bhutto in Pakistan rappresentarono tutti lo sforzo di pervenire ad una visione laica della società attraverso principi socialisti. In molti casi, i musulmani andarono più lontano nella direzione della laicità. I governi comunisti dello Yemen e dell'Afghanistan furono considerati come consapevolmente avversi o incuranti della religione e si opposero attivamente a coloro che seguirono l'insegnamento islamico.

Altrove, i musulmani tentarono di adattare un'idea islamica della società all'interno delle strutture della democrazia moderna. Tanto la monarchia costituzionale della Giordania come la democrazia pluralistica della Malesia cercarono di integrare elementi della *shari'a*, principalmente quelli legati al matrimonio e all'eredità, in un sistema giuridico



fondamentalmente secolare. Molti musulmani erano ancora governati da monarchie autocratiche tradizionali, alcune delle quali, come in Arabia Saudita e in Marocco, si servivano di principi religiosi per giustificare i loro regimi.

La tesi di questo breve studio è che i musulmani non si siano ancora accordati su un solo modello di organizzazione politica e sociale che debba essere considerato obbligatorio per le società musulmane moderne. Hanno deciso modelli che variano da quello estremamente secolare, come la Turchia - dove alcuni giovani nel 2001 sono stati arrestati per aver recitato preghiere islamiche durante il periodo del loro servizio militare nazionale - all'Arabia Saudita, dove non c'è un codice civile che va oltre la *shari'a* e dove il *muttawā*, la polizia religiosa, può arrestare i sauditi che non recitano le preghiere quotidiane.

Politicamente, i musulmani hanno scelto modelli che variano dal comunismo intransigente a monarchie di destra dove i sindacati sono proibiti e molte variazioni dentro questi estremi.

4. Quale laicità - per il futuro?

Quale cammino in avanti, politicamente e socialmente, per il mondo musulmano? Per ripetere il titolo di questo articolo - "Quale laicità è possibile nell'Islam?" - credo che la risposta debba trovarsi in una democrazia pluralistica, dove partiti politici islamici partecipino su basi paritarie con partiti secolari di destra e di sinistra, proponendo tutti i loro programmi agli elettori in elezioni libere. Se i partiti religiosi possono dimostrare in modo convincente di potersi occupare meglio dei problemi di fondamentali relativi all'economia, alla corruzione, agli affari esteri, ai servizi sociali nel campo della salute e dell'istruzione, hanno lo stesso diritto all'elezione dei partiti non religiosi e secolari.

La prima esperienza di questo tipo è stata infelice. Nel 1991, il Fronte Islamico della Salvezza, in Algeria, entrò pienamente nella

campagna elettorale e, a sorpresa di molti, vinse. Comunque, prima che la coalizione potesse occupare il potere, un colpo di stato militare rovesciò il risultato elettorale ed immerse il paese in una sanguinosa guerra civile, da cui la nazione non si è ancora tirata fuori. Evidentemente, il problema fondamentale sta nel fatto che alcuni esponenti militari non erano convinti che una coalizione basata nella religione, come il F.I.S., potesse permettere la continuità della società secolare.

L'esperienza del partito islamico coinvolto nel mercato politico insieme con partiti secolari è stata più positiva in alcuni Paesi. In Giordania, il Fronte di Azione Islamica è uno tra gli oltre venti partiti politici. Di solito riceve approssimativamente il 20% dei voti. In Malesia, il PAS, di orientamento islamico, è rimasto all'opposizione da più di due decenni. In ambo i casi, il partito religioso compete con alternative secolari su un piano di uguaglianza ed i suoi candidati sono eletti o respinti sulla base di programmi e azioni concrete.

L'esperimento più interessante di questo tipo è ciò che accadde in Turchia nel 2003, con la comparsa del Partito di Sviluppo e Giustizia. Negando di essere un "partito politico islamico" o di voler stabilire uno "stato islamico" in Turchia, il partito di Recep Erdoğan e di Abdullah Gül ammette di rappresentare un movimento politico basato sui valori della fede. Cerca di uscire dalla netta dicotomia tra partiti "religiosi" e "secolari" per creare un raggruppamento politico unito da valori condivisi nella vita pubblica. Il partito, frutto di uno sviluppo secolare e consapevole dei fallimenti di raggruppamenti politici consapevolmente islamici, si considera ispirato ma non determinato dagli ideali e dai valori dall'Islam.

Resta da vedere se questo nuovo orientamento, che si è dimostrato piuttosto popolare nelle elezioni successive, possa offrire una via creativa in cui una *laicità* propriamente islamica possa realizzarsi in società moderne.



"Nell'insieme, va colto che nell'Europa occidentale, attraverso le convenzioni stabilite con gli Stati, alle Chiese cristiane sono state riservate condizioni di libertà, quando non di reale privilegio, rispetto alle altre comunità religiose", non di rado relegate in posizione subalterna, come accaduto in Italia e in Spagna, in base ai Concordati del 1929 e del 1953.

L'autore è docente di Storia del Cristianesimo e delle Chiese all'Università di Venezia.

Cristianesimo e Stati nel '900: appunti

Offrirò, in modo schematico (e per ciò stesso, a rischio di essere riduttivo), alcuni cenni sulle forme che sono state date al rapporto tra Cristianesimo e Stati nel Novecento, aggiungendovi pochi interrogativi nella parte finale che possano favorire un'eventuale discussione del tema.

Premetto che non mi sarà possibile trattare che delle forme istituite di Cristianesimo, cioè delle Chiese, sia per la loro maggiore rilevanza dal punto di vista storico, rispetto alla pur non trascurabile presenza di cristiani "liberi" o cristiani "anonimi", sia per il meno facilmente rilevabile rapporto instaurato da questi nei confronti delle istituzioni statuali (anche se indubbiamente segnato, in prevalenza, dalla scelta di non manifestare l'identità confessionale nella sfera della vita pubblica).

Un primo punto che mi pare importante richiamare riguarda il fatto che entrambi i soggetti, Stato e Chiesa, concorrono alla definizione del rapporto, anche se non sempre in termini equivalenti. Per accennare a due casi che stanno a estremi opposti nella scala del-

la qualità della collaborazione tra i due soggetti, ricorderei che nel corso del Novecento si sono avuti accordi paritetici, come il Concordato tra il Regno d'Italia e la Santa Sede, dell'11 febbraio 1929 (ma un'analogha convergenza paritetica si è avuta in occasione della revisione del Concordato stabilita il 18 febbraio 1984), e ridefinizioni del tutto unilaterali del rapporto tra Stato e Chiesa, come fu per l'introduzione del regime di separazione tra le due entità, imposto dal governo bolscevico alla Chiesa ortodossa russa, il 23 gennaio 1918.

Inoltre non va perso di vista che il rapporto formale tra Stati e Chiese è l'esito di un incontro fra concezioni diverse della medesima relazione e del ruolo di ciascuno dei due soggetti nei confronti del proprio interlocutore. Così, per fare un esempio, la Chiesa cattolica si è considerata a lungo come superiore alle istituzioni politiche sulla base della propria missione, che essa ritiene volta a un fine più alto di quello perseguito dai governi degli Stati, pur senza negare alcuni punti di convergenza tra i piani in cui i due soggetti operavano.



Nelle settimane in cui più accesa risultò la polemica suscitata da Mussolini in vista della ratifica del Concordato del 1929, Pio XI ricordava: "Anche nel Concordato sono in presenza, se non due Stati, certissimamente due sovranità pienamente tali, cioè pienamente perfette, ciascuna nel suo ordine, ordine necessariamente determinato dal rispettivo fine, dove è appena d'uopo soggiungere che la oggettiva dignità dei fini, determina non meno oggettivamente e necessariamente l'assoluta superiorità della Chiesa" (1).

Alla definizione del rapporto tra istituzioni ecclesiastiche e civili hanno concorso riflessioni di carattere filosofico-politico (hanno influenzato prevalentemente gli apparati statuali nell'elaborazione di una forma di relazione con le comunità religiose) e teologico: quest'ultime sono prevalse nella definizione delle modalità di rapporto con gli Stati, elaborate dalla Chiesa.

Un'altra considerazione riguarda i rapporti di fatto che si costituiscono tra la Chiesa e lo Stato. Nella storia, anche recente, talvolta essi non hanno corrisposto al dettato degli accordi che ne avrebbero dovuto regolare le relazioni. È noto il caso del III Reich e della Chiesa cattolica negli anni '30 dello scorso secolo.

Diverse e importanti disposizioni contenute nel Concordato, ratificato il 20 luglio 1933, pochi mesi dopo l'assunzione del potere in Germania da parte di Hitler, negli anni a seguire furono violate da parte tedesca in modo sempre più ampio, tuttavia senza che la Santa Sede si orientasse a denunciare gli accordi con il regime nazionalsocialista, nella convinzione, che trovava forza e ragioni in una tradizione diplomatica sedimentatasi nel corso di oltre un secolo, che in ogni caso il mantenimento del Concordato mantenesse una sua validità difensiva, concorrendo a limitare le violenze degli apparati repressivi polizieschi e dello Stato, nei confronti dei cattolici tedeschi (2).

Per quel che riguarda la Chiesa cattolica, una modalità di rapporto con gli Stati, che

nel corso del XX secolo ha avuto un particolare incremento, è stata costituita proprio dalla forma concordataria, una convenzione con le istituzioni politiche dotata di un carattere particolarmente solenne, che nel corso dei secoli precedenti (e in particolare dell'Ottocento) era servita ad assicurare alla Santa Sede condizioni di particolare privilegio negli Stati monoconfessionali o nei quali i governanti intendevano concedere alla Chiesa cattolica (e, in primo luogo, alle sue istituzioni e gerarchie) uno *status* di particolare vantaggio rispetto alle altre Chiese cristiane e comunità religiose.

La Santa Sede vi ha fatto ricorso in modo continuativo soprattutto durante i pontificati di Pio XI e di Pio XII, dopo che già nel secolo precedente Pio IX se ne era avvalso ripetutamente (3).

Il Vaticano II ha rinnovato tale forma di convenzione con gli Stati, raccomandandone l'utilizzo per un migliore raggiungimento dei propri fini peculiari: "La comunità politica e la Chiesa sono indipendenti e autonome l'una dall'altra nel proprio campo. Tutte e due, anche se a titolo diverso, sono a servizio della vocazione personale e sociale delle stesse persone umane. Esse svolgeranno questo loro servizio a vantaggio di tutti, in maniera tanto più efficace quanto meglio coltiveranno una sana collaborazione tra di loro, secondo modalità adatte alle circostanze di luogo e di tempo" (4).

Ma, memore del passato di privilegi che proprio le convenzioni con gli Stati avevano assicurato a uomini e strutture della Chiesa, la *Gaudium et spes* aggiungeva: la Chiesa "si serve delle cose temporali nella misura che la propria missione la richiede. Tuttavia essa non pone la sua speranza nei privilegi offertigli dall'autorità civile. Anzi essa rinunzierà all'esercizio di certi diritti legittimamente acquisiti, ove constatasse che il loro uso potesse far dubitare della sincerità della sua testimonianza o nuove circostanze esigessero altre disposizioni" (5).

Paolo VI e, soprattutto, Giovanni Paolo II se ne sono di nuovo serviti ripetutamente,



anche per aggiornare alcuni dei criteri adottati in relazioni stabilite prima del Concilio alla nuova situazione storica, oltre che alla più approfondita comprensione della propria missione da parte della Chiesa (a questo proposito, risulta particolarmente emblematico *l'incipit* del nuovo accordo tra la Santa Sede e lo Stato spagnolo del 28 luglio 1976: "La Santa Sede e il Governo Spagnolo, di fronte al profondo processo di trasformazione che la società spagnola ha conosciuto in questi ultimi anni, anche per quanto riguarda i rapporti tra la comunità politica e le confessioni religiose, e tra la Chiesa cattolica e lo Stato; considerando che il Concilio Vaticano II, a sua volta, ha stabilito come principi fondamentali, ai quali devono conformarsi le relazioni tra la comunità politica e la Chiesa, tanto la mutua indipendenza di entrambe le parti, nel proprio ordine, quanto una sana collaborazione tra loro..." (6).

Tuttavia, dai testi delle convenzioni raggiunte con gli Stati negli ultimi decenni affiora, talvolta, qualche tentazione di riaffermare una identità confessionale degli Stati contraenti. L'accordo tra la Repubblica di Lituania e la Santa Sede, sancito il 5 maggio 2000, nelle premesse sottolineava "un ruolo speciale della Chiesa cattolica, specialmente nel rafforzamento dei valori morali della nazione lituana"; e il Concordato tra la Santa Sede e la Polonia, redatto il 28 luglio 1993, rilevava "la missione della Chiesa cattolica, il ruolo che la Chiesa ha svolto nella storia millenaria dello Stato polacco, nonché il significato del pontificato di sua santità Giovanni Paolo II per la storia contemporanea della Polonia" (7).

Nell'insieme, va colto che nell'Europa occidentale, attraverso le convenzioni stabilite con gli Stati, alle Chiese cristiane sono state riservate condizioni di libertà, quando non di reale privilegio, rispetto alle altre comunità religiose. Nei paesi a larga maggioranza cattolica, poi, questa situazione di vantaggio per la Chiesa che godeva di un più consistente radicamento, ha non di rado portato a

un relegamento in posizione subalterna delle stesse altre Chiese cristiane, come a lungo è accaduto in Italia e in Spagna, sulla base rispettivamente dei Concordati del 1929 e del 27 agosto 1953 (quest'ultimo, all'art. 1, dichiarava: "La religione cattolica, apostolica, romana continua ad essere l'unica religione della Nazione spagnola e godrà dei diritti e delle prerogative che le spettano in conformità con la Legge Divina e il diritto canonico") (8).

Invece, in generale, nell'area controllata dall'Unione sovietica il regime staliniano ha imposto ufficialmente, nel corso del Novecento, una separazione tra Stato e Chiesa che, in realtà, si è tradotta in un tentativo di circoscrivere e controllare strettamente l'attività delle medesime, considerate come antagoniste all'affermazione del comunismo e depositarie di un messaggio - quello religioso - che era inteso come una forma di superstizione. Ne è conseguita una cruda messa a repentaglio della stessa sopravvivenza del Cristianesimo in gran parte dell'Europa orientale per molti decenni del secolo.

Sorte non migliore è spettata al patriarcato di Costantinopoli, dopo la prima guerra mondiale, quando, persa la quasi totalità dei propri aderenti (in conseguenza del trattato di Losanna, del 24 luglio 1923, che decise uno scambio delle popolazioni greche e turche lungo le nuove linee di confine), fu sottoposto allo stretto controllo del governo della nuova Turchia, di orientamento strettamente laico.

Occorre peraltro osservare che le Chiese della tradizione ortodossa, segnate da una millenaria convivenza con il potere politico, che aveva loro provvisto la necessaria tutela (anche sotto l'impero ottomano, in una situazione evidentemente meno favorevole che durante l'impero bizantino, la Chiesa ortodossa, con a capo la sede di Costantinopoli, aveva goduto di uno statuto speciale come rappresentante del *millet* cristiano, sotto però il controllo politico della sublime Porta), di fronte al crollo dell'impero ottomano si orien-



tarono, nel corso del Novecento, a una collaborazione con i governi dei nuovi Stati sorti nell'Europa centro-meridionale, che spesso spinse a confondere, almeno in parte, rivendicazioni nazionalistiche e istanze religiose.

La situazione delle Chiese protestanti, esse stesse tutt'altro che riconducibili ad un'unica dimensione confessionale e ad una condivisa organizzazione interna, di fronte agli Stati risulta invece molto diversificata, da Paese a Paese, e copre una serie di soluzioni che vanno dalle Chiese che liberamente accettano la condizione di separazione dallo Stato, a quelle che ricorrono ad accordi più o meno articolati con le autorità politiche o che da esse dipendono, almeno formalmente, per taluni aspetti (si pensi alla Chiesa anglicana d'Inghilterra), fino all'esito, drammatico, della Chiesa Evangelica Tedesca, creata nel settembre del 1933 come strumento di controllo esercitato dal potere nazionalsocialista, in un'ottica di germanizzazione del Cristianesimo.

A conclusione di queste scarse note vor-

rei porre un interrogativo finale, non so quanto ancora di attualità (lo fu senz'altro, in ambito cattolico, negli anni successivi al Vaticano II). Il ricorso ad accordi con gli Stati corrisponde in modo adeguato alla natura delle Chiese cristiane?

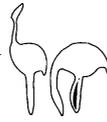
Certo, appare innegabile la condizione di grandi organizzazioni della religiosità che soprattutto alcune delle Chiese rivestono, con tutta una serie di ricadute sui piani culturale, sociale, economico, quando non anche politico, che esigono, per singoli aspetti e problemi, una forma di accordi con le istituzioni civili. Ma la stipula di convenzioni, che già nel 1936 la Corte di Giustizia dell'Aia riconosceva come "veri trattati di carattere internazionale" (9), mi sembra sollevi qualche problema a Chiese che intendono pensare se stesse non alla stregua di società transnazionali, ma come comunità caratterizzate dalla libera fede nel Cristo; un problema che a me pare ulteriormente complicato, dal punto di vista di società democratiche, dalla crescita di movimenti fondamentalisti, ancorché minoritari, all'interno del Cristianesimo (il caso degli Stati Uniti d'America è lampante).

Giovanni Vian



Note

- 1) Lettera *Ci si è domandato* di Pio XI al card. P. Gasparri, 30 maggio 1929, ora in *Enchiridion delle encicliche*, 5: *Pio XI (1922-1939)*, a cura di E. Lora e R. Simionati, Bologna, EDB, 1995, num. 1392.
- 2) Su questa vicenda si può vedere G. Miccoli, *I dilemmi e i silenzi di Pio XII*, Milano, Rusconi, 2000.
- 3) Uno strumento di ricerca indispensabile per la storia di questi accordi è rappresentato dal recente *Enchiridion dei Concordati. Due secoli di storia dei rapporti Chiesa-Stato*, a cura di E. Lora, Bologna, EDB, 2003.
- 4) *Costituzione sulla Chiesa nel mondo contemporaneo Gaudium et spes*, num. 76.
- 5) *Ibidem*.
- 6) Testo in *Enchiridion dei Concordati*, cit., num. 3214.
- 7) I due documenti *ibidem*, rispettivamente num. 5022 e num. 3962.
- 8) Cit. *ibidem*, num. 2387.
- 9) Cfr. *Introduzione, ibidem*, p. XXVII.



L'autore, pastore e teologo della chiesa evangelica, commentando positivamente la risposta di Ratzinger alla necessità di religione civile europea invocata da Marcello Pera, sottolinea: "Nemmeno il regime di cristianità è in sé evangelicamente positivo, comunque le chiese hanno tutte le ragioni di essere preoccupate del dissolvimento (...) dell'universo simbolico del cristianesimo. Il tentativo di arginarlo mediante la religione civile è tuttavia un abbaglio".

Non possiamo non dirci cristiani

La religione civile è di moda. Il nuovo successo elettorale di George W. Bush ha gettato legna su un fuoco che stava già ardendo con vigore anche in Europa, acceso dal dibattito intorno al preambolo al Trattato costituzionale e alla menzione o meno delle famose "radici cristiane". Di fronte alla babele di linguaggi e di valori che caratterizza la società multiculturale detta "postmoderna", diversi settori dell'opinione pubblica e forze politiche di vario orientamento esprimono l'esigenza di punti di riferimento ideali, o ideologici, condivisi, che si pensa richiedano un qualche tipo di fondazione "religiosa".

Ma che cosa si intende, precisamente, con l'espressione "religione civile"?

In God we trust

Conviene partire dall'esempio statunitense e dal suo centro, il dollaro: sulle banconote, come si sa, campeggia la scritta: *In God we trust*, "Confidiamo in Dio". Che cosa si cela dietro a questo motto che, per la sua collocazione, si presta fin troppo evidentemente alle più caustiche ironie?

Gli Stati Uniti sono un'invenzione prote-

stante. I Padri pellegrini che sbarcano in quella che diverrà la nuova Inghilterra e poi il nucleo dell'Unione, sono puritani, cristiani di orientamento calvinista che cercano un luogo dove poter vivere in libertà la loro fede. Anziché fondare, tuttavia, una repubblica cristiana, essi pongono la radicale separazione tra stato e chiesa, e la connessa pari dignità delle diverse chiese, alla base del loro progetto. La teologia calvinista del patto (*covenant*) è alla base di un progetto di stato laico e democratico.

L'analogia politica del patto che Dio stringe con l'umanità non è individuata in una società ierocratica, governata dai ministri di culto e dalla religione, bensì un patto tra i cittadini e le cittadine, fondato su regole condivise da tutti. L'accettazione di tali regole è la condizione per entrare nel patto. Questa è la radice della grande capacità mostrata dalla società statunitense di integrare componenti molto diverse.

Naturalmente, questa vicenda non può essere idealizzata: la storia dell'emigrazione negli USA è altamente drammatica, per molti aspetti tragica. È un fatto, tuttavia, che nes-



sun altro paese si è dimostrato disposto a favorire un simile processo in misura anche solo lontanamente paragonabile a quella americana.

Il regime di separazione tra chiesa e stato ha permesso a chiese e comunità religiose, diverse da quelle protestanti e anche da quelle cristiane, di insediarsi e svilupparsi con grande vigore, tanto che oggi il cattolicesimo è la confessione maggioritaria. Il secolare predominio dei cosiddetti WASP (*White, Anglo-Saxon, Protestant*) resta un fatto, che però non ha impedito un pluralismo reale e fecondo, per quanto non privo di tensioni anche estreme: l'esempio più drammatico è costituito dalla questione razziale, ma non è il solo.

Quello che Furio Colombo ha chiamato "il Dio d'America" è dunque, sotto l'aspetto teologico-religioso, un Dio pluralista. La matrice è certo cristiana, ma di un cristianesimo fortemente rielaborato. Già un uomo come Benjamin Franklin, del resto, si ispira a una prospettiva deista, che intende lasciarsi alle spalle le fedi rivelate, mantenendo ed enfatizzando il riferimento monoteista. Quest'ultimo appare in grado di fondare una costellazione di valori che costituisce il quadro entro il quale il patto sociale può funzionare.

Un dato importante, tuttavia, è che questo singolare pluralismo religioso non esclude, bensì in qualche modo presuppone, una permanente forte incidenza delle chiese cristiane. La situazione attuale negli Stati Uniti, vista dall'Europa, appare assai singolare.

Da un lato, come si è detto, le chiese sono radicalmente separate dallo Stato e non godono dei privilegi che ancora oggi, in forme diverse, esse detengono in molti paesi (di tradizione sia cattolica, sia protestante) nella secolarizatissima Europa; dall'altro, la crisi violentissima che sconvolge il cristianesimo europeo, soprattutto protestante, è molto meno avvertibile negli USA.

Alcuni fenomeni, certo, sono comuni: il radicale pluralismo, le altre religioni, comprese quelle "nuove" di ispirazione pseudoorientale o *new age* e, all'interno del cristianesimo, la forte ondata carismatica e pentecostale. Le

chiese tradizionali, tuttavia, resistono alle difficoltà molto meglio che in Europa. Le recenti elezioni hanno dimostrato quanto importante sia il loro appoggio. Esso si esprime più in un consenso diffuso che in dichiarazioni delle dirigenze: queste non mancano, ma sono assai più discrete di quelle alle quali eravamo abituati, ad esempio, in Italia fino a quindici anni fa.

Il cristianesimo è un elemento forte del quadro di valori americano. Quando il presidente (non solo Bush) conclude i suoi discorsi più solenni, come quello annuale sullo stato dell'Unione, con l'invocazione "*God bless America*", Dio benedica l'America, il Dio al quale si rivolge è quello cristiano senza esserlo necessariamente in forma esclusiva. È il Dio nel nome del quale si giura la fedeltà al patto, e che affida al paese una missione mondiale; è il Dio che ha sostenuto gli Stati Uniti consentendo loro di svolgere una funzione storica innegabilmente positiva, pur con tutte le contraddizioni, anche devastanti. Si tratta della feuerbachiana proiezione celeste degli stessi USA?

Non vorrei rispondere a tale domanda in modo semplicisticamente affermativo. Le chiese americane hanno ripetutamente espresso una vigile coscienza critica nei confronti della cultura e della politica del loro paese, e anche questa capacità di dissenso fa parte del quadro: quaccheri e mennoniti, con il loro pacifismo radicale, sono anch'essi integrati.

Anche negli ultimi anni non sono certo mancate voci cristiane critiche nei confronti della politica di aggressione dell'amministrazione repubblicana. È vero però che in questa fase il Dio d'America svolge una funzione di integrazione ideologica particolarmente evidente e pericolosa. Mediante la propria religione civile, cioè appunto l'universo ideologico condiviso e fondato in questa religiosità di matrice cristiana ma più ampia del cristianesimo, viene giustificata un'ideologia messianica e unilateralista che spaventa più d'uno.

Il viaggio in Europa del presidente Bush, nel mese di febbraio 2005, ha, secondo molti,



aperto una nuova era nella politica estera americana. Non è semplice cogliere su che cosa si fondi tale ottimismo, peraltro così largamente condiviso (da Chirac a Schroeder, da Prodi a Berlusconi). Gli Stati Uniti hanno una coscienza del proprio ruolo nel mondo (o, che è lo stesso, dei propri interessi) sconosciuta altrove, e le vicende della cosiddetta "guerra al terrorismo" l'hanno rafforzata. Non sembra ci siano ragioni perché essa si evolva nel breve periodo.

L'Europa "sradicata"

L'Europa ha una storia diversa. Lo sviluppo della democrazia liberale europea ha avuto tra i suoi elementi propulsori l'eredità del protestantesimo riformato, cioè di matrice calvinista, in diversi paesi. Nella stessa Inghilterra che ha costretto all'esilio i padri pellegrini, il puritanesimo, il battismo, il metodismo, hanno offerto contributi importanti; lo stesso si può dire del cristianesimo riformato svizzero e olandese. Il luteranesimo tedesco, per contro, e il cattolicesimo romano nell'Europa del Sud non hanno aiutato lo sviluppo della democrazia, anzi l'hanno aspramente combattuto.

La Germania luterana ha vissuto come un trauma la fine del II Reich, sviluppando un atteggiamento impaurito nei confronti della democrazia e del socialismo, che ha contribuito non poco a creare un terreno favorevole per la tragedia nazionalsocialista; il cattolicesimo non ha esitato a stringere concordati con tutti i fascismi a ciò disponibili, convinto di trovare in loro il necessario appoggio contro i bacilli sovvertitori della libertà di coscienza e, naturalmente, del famigerato "comunismo ateo". Il risultato è una forte polarizzazione, soprattutto nei paesi di forte tradizione cattolica, tra chiese e settori anticlericali della società.

La laicità dello stato, in Europa, è stata conquistata contro le chiese di maggioranza. Questa è anche la ragione, evidentemente, dell'atteggiamento spesso marcatamente laicista delle chiese minoritarie, come il protestantesimo italiano. La lotta contro l'ingeren-

za ecclesiastica, contro l'ora di religione a scuola, contro la *longa manus* dei vescovi costituita per decenni dalla Democrazia Cristiana e, al contrario, la simpatia per l'anticlericalismo liberale e radical-socialista, è una costante della vicenda protestante italiana: è stato il liberalismo secolarizzante a garantire il diritto all'esistenza del protestantesimo nella terra del papa.

Gli ultimi quindici anni hanno visto l'esplosione di fenomeni nuovi, che hanno considerevolmente complicato il quadro. Almeno due sono vistosissimi, la caduta del Muro di Berlino, con la conseguente ridefinizione della geopolitica europea e mondiale, e i flussi migratori. A ciò si è aggiunto lo sconvolgimento determinato dall'11 settembre.

In questo contesto, il dibattito sulle "radici cristiane" ha assunto un interesse che forse, in altre fasi della storia europea, sarebbe stato impensabile. Finora ha prevalso il tradizionale approccio laico-liberale. Le chiese però, interessate alla difesa delle "radici", hanno trovato sostegni di una certa consistenza, almeno in alcune situazioni, come quella italiana. Può essere utile esaminare, sia pure schematicamente, questo intreccio di fattori.

In prima approssimazione, il riferimento alle "radici cristiane" avrebbe dovuto svolgere appunto la funzione di un sia pur debole elemento di religione civile. Di fronte alla penetrazione islamica all'interno e al confronto politico e anche militare con i paesi musulmani all'esterno, un'identità "cristiana" dell'Europa avrebbe dovuto funzionare in senso ideologicamente aggregante. Anche settori non inclini a paventare come imminente lo "scontro delle civiltà" hanno ritenuto di dover sostenere l'esigenza di serrare i ranghi non solo sul piano politico, ma anche su quello ideale.

L'osservatore italiano dovrebbe fare uno sforzo per resistere alla tentazione di condannare immediatamente tale operazione, come banale e strumentale. Certo, chi abbia assistito all'improvviso zelo crociato di personaggi e partiti reduci da riti pagani di adorazione



nei confronti del fiume Po avrà qualche difficoltà a prendere sul serio gli argomenti dei sostenitori delle "radici". Il problema di un'identità culturale europea forte, tuttavia, esiste, ed è anche vero che la realtà islamica lo sottolinea in modo incisivo.

Proprio i settori non reazionari della società non dovrebbero ignorare la complessità delle sfide create dall'esigenza di convivere con una realtà che ha un'identità e una storia così diverse da quelle dell'Occidente di matrice cristiana. Se il tema viene rimosso dalle correnti di pensiero e dalle forze politiche democratiche, esso rimane monopolio dei gruppi di interesse reazionari, con le conseguenze che già si sono viste.

Le chiese europee storicamente radicate hanno interpretato l'embrione di religione civile connesso alle "radici" come una possibilità di arginare la loro crisi. In un'Europa drammaticamente cristianizzata, la menzione del cristianesimo nel preambolo al Trattato costituzionale avrebbe significato affidare (più o meno direttamente, certo) alle chiese il ruolo di custodi di tale eredità ideale. Ciò avrebbe anche implicato, naturalmente, legittimare poteri e privilegi che, da più parti, sono messi in discussione in termini sempre più minacciosi.

Ma l'interesse delle chiese va assai al di là del calcolo politico di breve periodo. In una fase in cui una ripresa della loro influenza spirituale nel continente appare, per dirla eufemisticamente, poco probabile, le "radici" avrebbero, se non altro, garantito un punto d'aggancio tra l'eredità delle chiese e l'ideologia condivisa. La religione civile dovrebbe costituire, nel pensiero di molti, la "linea del Piave" sulla quale arrestare la grande ritirata delle chiese, e sulla quale preparare, chissà, una riscossa spirituale.

Leggerei in questa prospettiva, ad esempio, l'atteggiamento del Vaticano e dei vescovi italiani; ma anche quello del presidente del consiglio della chiesa evangelica in Germania, Wolfgang Huber. Studioso di Bonhoeffer, coautore di una importante *Teologia della pace*, tradotta anche in italiano, questo vescovo

della chiesa territoriale di Berlino Brandeburgo non solo si è battuto per la "radici", ma è anche noto in Germania come uno dei più autorevoli oppositori dell'ingresso della Turchia nell'Unione Europea.

La battaglia sulle "radici" è andata come sappiamo. Ma la partita continua, non mancheranno occasioni per ribaltarla. Il dato interessante è che i settori cristiani che abbiamo ricordato hanno trovato, ultimamente, nuovi alleati. Da parte di esponenti del mondo che in Italia è detto "laico" si levano voci che chiedono alle chiese di collaborare all'edificazione di una religione civile europea articolata intorno al nucleo cristiano. Ancora una volta scopriamo che "non possiamo non dirci cristiani".

Nel nostro paese questa linea di pensiero è stata presentata in modo molto interessante da Marcello Pera in dialogo col card. Ratzinger, in un libretto dal titolo *Senza radici* (Milano, Mondadori, 2004). Pera articola la propria tesi intorno a due elementi di convergenza tra gli interessi dell'Europa in quanto tale (come egli la concepisce) e le chiese (in particolare, naturalmente, quella cattolica).

Il primo punto è la battaglia contro il relativismo, che distrugge ogni certezza e ogni valutazione di merito e, alla fine, impedisce di dire che la cultura occidentale è migliore di quella islamica. I relativisti sono legione, dai postmoderni alla Derida, ai pluralisti religiosi come Hick e Knitter, che andrebbero bacchettati in nome dell'assolutezza della rivelazione (alla quale Pera, peraltro, non crede) e del papa che la custodisce. Il loro peccato principale è di disarmare intellettualmente la cultura occidentale nella sua lotta contro la barbarie.

C'è qualcosa di umoristico in un discepolo di Popper, che richiama il card. Ratzinger all'importanza dell'infalibilità. Pera ha un'idea stereotipata e convenzionale di tutto ciò che ha a che vedere con la fede e la teologia: in ogni caso ritiene che queste ultime possano essere valide alleate nella difesa delle certezze. Quali esattamente esse siano (a par-



te la superiorità dell'Occidente sull'islam) non è sempre chiarissimo, e nemmeno molto importante: ma ci devono essere, altrimenti, appunto, non c'è più religione.

E invece - questo è il secondo punto - di religione c'è bisogno, precisamente di quella civile. Le chiese possono collaborare a plasmarla anche in Europa, visto che altrove funziona così bene. Che sia anche nel loro interesse è evidente. Certo, bisognerà fare qualche concessione, ad esempio sulla bioetica; e la chiesa cattolica dovrebbe forse interrogarsi sull'atteggiamento assunto nei confronti della guerra in Iraq. Con queste e alcune altre piccole correzioni, una nuova alleanza tra i difensori dell'Occidente cristiano rappresenta una prospettiva di grande fascino.

Ratzinger getta (assai educatamente, peraltro) molta acqua sul fuoco dell'entusiasmo di Pera. Nessuna concessione, intanto: dell'Iraq meglio non parlare, se non si vuol litigare subito, visto come Bush e i suoi corifei hanno trattato il papa; quanto alla bioetica, su di essa è in gioco la verità, la quale non è negoziabile (Pera se l'è cercata: se si è contro il relativismo, bisogna essere coerenti, e su questo il *tandem* Woityla-Ratzinger non prende lezioni da nessuno).

Ma veniamo all'essenziale. Ratzinger, lo si vede chiaramente, non disdegna il possibile appoggio dei settori rappresentati da Pera (sempre meglio di Borghezio o Calderoli, in ogni caso...) per quanto riguarda le "radici" e le loro conseguenze, compresi crocifissi e presepi. Però, egli nota, la "religione civile", che in ogni caso nasce in suolo protestante, il che già non deve rassicurare il cardinale, funziona solo se ci sono "minoranze creative" che ci credono sul serio. Come dire: la priorità della chiesa cattolica è di nutrire e incoraggiare tali minoranze, e solo secondariamente di contribuire all'ideologia cara al Presidente del Senato.

Riflessione conclusiva

Poiché mi capita raramente, non mi lascerò sfuggire l'occasione: sono d'accordo con

Ratzinger. In parte, si capisce. Sono un pastore della chiesa evangelica: dal mio punto di vista, la scristianizzazione è un fatto, ma non è un bene. Certo, nemmeno il regime di "cristianità" è in sé evangelicamente positivo, comunque le chiese hanno tutte le ragioni di essere preoccupate del dissolvimento, un po' a tutti i livelli, dell'universo simbolico del cristianesimo. Il tentativo di arginarlo mediante la "religione civile" è tuttavia un abbaglio.

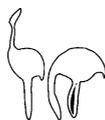
È comprensibile che chiese che godono, nella società, di forti rendite di posizione siano suggestionate da queste sirene: esse dovrebbero però imparare dal sobrio distacco del cardinale, il quale non è disposto a vendere ciò in cui crede per un piatto di lenticchie in termini di riconoscimento e di sostegno politico. Nel futuro prevedibile, il cristianesimo sarà minoranza in Europa. È più che dubbio che esso possa difendersi mediante battaglie di retroguardia. Può essere che per un tempo il potere abbia interesse a tutelarne i simboli. Ma quanto a lungo? E soprattutto, a che prezzo?

La vicenda del crocifisso nei luoghi pubblici è in proposito istruttiva. Un simbolo di valori universali di pace e di tolleranza, si dice. In realtà, per molti suoi non disinteressati difensori, un vessillo politico-culturale da innalzare, precisamente, in spirito di crociata. La croce di Gesù diventa, ancora una volta, quella di Costantino: di "Costantini" di piccolissimo, meschino cabotaggio, più precisamente.

Il futuro del cristianesimo europeo sarà proprio delle "minoranze significative"; anche su questo Ratzinger ha ragione. Se poi saranno quelle che egli ha in mente, non lo so e comunque non me lo auguro.

Ma questo è un altro discorso.

Fulvio Ferrario



Nella Chiesa cattolica - afferma l'autore, teologo cattolico - domina "il criterio dell'essere maggioranza e per questo insorge la paura, il rifiuto, al massimo un'accoglienza blanda. È la paura della perdita di potere perché si ha la netta sensazione che non ci sia la capacità di sostenere l'urto del confronto attraverso una comunità di credenti forti della propria fede in Gesù Cristo (...); il Cristianesimo occidentale è spesso ridotto a formalità sociale".

Essere nel mondo senza essere del mondo

Si può ipotizzare che "questa chiesa" abbia i tempi contati? Cristo ha assicurato la sua presenza *usque ad consummationem saeculi* (cfr. Mt 28,20) alla Chiesa, ma non ha assicurato la prosecuzione perenne a questo modello di Chiesa. Di fronte all'inesorabile deperimento della Chiesa, almeno di quella europea, l'interrogativo diventa necessario ed ineludibile. Ci sono segni evidenti che il modello tradizionale di Chiesa subisce con grande rapidità segni di abbandono; basti pensare al calo progressivo e costante della frequenza della Messa domenicale, alla diminuzione dei battesimi non legata alla diminuzione delle nascite quanto piuttosto al rifiuto o al disinteresse per il sacramento base della vita cristiana, all'aumento delle coppie di fatto e dei matrimoni civili con corrispondente diminuzione dei matrimoni religiosi, alla separazione tra modalità di vita coniugale e insegnamento del magistero pontificio, alla divaricazione tra sentimento religioso vissuta da molta gioventù e ricerca di propria identità attraverso esperienze di libertà non condivise dalla gerarchia ecclesiastica. La domanda, allora, è inevitabile: che sia proprio qui, nella

vecchia Europa, il futuro della Chiesa?

La storia di duemila anni di vita della Chiesa cristiana sta ad indicare che la presenza del Cristianesimo non è assicurata in nessuna parte del mondo; basti pensare alle zone del Nord-Africa, ove si trovavano chiese talmente fiorenti da aver dato origine a grandi padri della Chiesa come Agostino e Cipriano. Oggi portano solo pallide tracce di Cristianesimo, e nulla più. Quel terribile interrogativo di Cristo, che troviamo nel vangelo di Luca 18,8: "ma il Figlio dell'uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra?" è una domanda posta a tutta la Chiesa nel suo complesso, e alle singole coscienze cristiane.

Non fa certamente problema l'incoerenza pratica della Chiesa, che storicamente appare come inevitabile poiché l'intreccio tra la Parola di Dio, l'evento dell'Assoluto che appare nella storia umana, e le strutture mondane costituisce il suo modo proprio di essere. Questo modo è ovviamente fonte di tutte le sue inevitabili contraddizioni, ma è proprio questo il modo di essere e di svolgersi nella storia della Chiesa di Cristo: vivere l'evento divino nel compromesso con il mon-



dano. Per capirsi meglio, è quanto mai utile usare il linguaggio giovanneo: si tratta dell'essere nel mondo senza essere del mondo (cfr. Gv 17,15-16).

Sembra che la sopravvivenza della Chiesa sia strettamente collegata a quell'essere nel mondo senza essere del mondo. A tale proposito vale la pena di riferirci ai grandi principi dell'ultimo Concilio che, a quarant'anni di distanza, risuonano di una chiarezza estrema.

Lumen gentium n. 1: "Cristo è la luce delle genti: questo santo Concilio, adunato nello Spirito Santo, desidera dunque ardentemente, annunciando il Vangelo ad ogni creatura (cfr. Mc 16,15), illuminare tutti gli uomini con la luce del Cristo che risplende sul volto della Chiesa. E siccome la Chiesa è, in Cristo, in qualche modo il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano...".

Gaudium et spes n. 1: "Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore. La loro comunità, infatti, è composta di uomini i quali, riuniti insieme nel Cristo, sono guidati dallo Spirito Santo nel loro pellegrinaggio verso il regno del Padre, ed hanno ricevuto un messaggio di salvezza da proporre a tutti. Perciò la comunità dei cristiani si sente realmente e intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia".

Dignitatis humanae n. 1: "Nell'età contemporanea gli esseri umani divengono sempre più consapevoli della propria dignità di persone e cresce il numero di coloro che esigono di agire di loro iniziativa, esercitando la propria responsabile libertà, mossi dalla coscienza del dovere e non pressati da misure coercitive. Parimenti, gli stessi esseri umani postulano una giuridica delimitazione del potere delle autorità pubbliche, affinché non siano troppo circoscritti i confini alla onesta libertà, tanto delle singole persone, quanto

delle associazioni. Questa esigenza di libertà nella convivenza umana riguarda soprattutto i valori dello spirito, e in primo luogo il libero esercizio della religione nella società. Considerando diligentemente tali aspirazioni, e proponendosi di dichiarare quanto e come siano conformi alla verità e alla giustizia, questo Concilio Vaticano rimedita la tradizione sacra e la dottrina della Chiesa, dalle quali trae nuovi elementi in costante armonia con quelli già posseduti".

Oggi la Chiesa appare stanca, affaticata, arrancante, e Giovanni Paolo II sembra essere un simbolo di tale situazione della Chiesa. Per molti versi si tratta di una Chiesa fortemente preoccupata dell'apparire più che dell'essere, attenta fino all'ossessione di difendere e di difendersi, e soprattutto poco disposta all'esercizio di umanizzazione che consiste prevalentemente nel credere profondamente che la libertà è la radice più autentica per cui l'uomo è autenticamente uomo. In fondo si ha l'impressione che si tratta non tanto della Chiesa lievito e sale del mondo, preoccupato di essere servizio di evangelizzazione, servizio di umanizzazione, servizio fino a scomparire in modo tale che la sua stessa sinistra non sappia quello che fa la destra, ma di quella Chiesa che è tentata dall'apparato e dalla struttura, che difende la propria tradizione senza il coraggio di mettere a confronto la fede nel vangelo di Cristo con lo sviluppo della scienza e della ricerca, che gli uomini stanno faticosamente mettendo in atto. È la Chiesa che spesso ha le paure delle scoperte galileiane, come se la ricerca scientifica compromettesse la fede nel suo Signore. Una simile fede è forse talmente timida da rasentare la scarsità di fede di cui Cristo rimprovera i suoi discepoli (cfr. Mc 4,40).

Di particolare significato appare oggi l'assalto che viene dall'Islam e che la Chiesa oggi teme anche quando sembra mettersi in dialogo o mostra forme di comprensione e di accoglienza. Il Musulmanesimo, provenendo da Paesi poveri del Medio Oriente, si sta estendendo a macchia d'olio nell'Occidente soprat-



tutto attraverso l'immigrazione di tante persone, alcune penetrate in modo illegale ma tante altre richieste dall'incapacità dello stesso Occidente di trovare manodopera per progredire nella propria economia. Si ha la sensazione che si stia realizzando in Occidente, nell'epoca contemporanea, la previsione hegeliana del servo-padrone; si tratta di una di quelle figure con cui Hegel interpreta lo svolgimento dialettico della storia. Nella fattispecie si tratta del fatto per cui lo spirito della razionalità nel progresso storico rovescia dialetticamente l'esistente nel suo contrario, per cui avviene che il servo, che inizialmente dipendeva dal padrone in quanto compratore del suo lavoro, con il proprio lavoro diventa di fatto padrone del padrone.

L'Occidente ha sempre più bisogno di questa manodopera che risulta necessaria per la sua stessa sopravvivenza. Ed è su questo punto che la storia appare come rovesciata: quell'Islam, che non era riuscito a penetrare nell'Europa cristiana attraverso la forza e la violenza della guerra e che anzi tra la fine del 1500 e la prima parte del 1600 con la battaglia di Lepanto e con la sconfitta presso le mura di Vienna sembrava completamente relegato a Paesi poveri ed ignoranti del Medio Oriente, si ritrova in posizione quasi dominante in quanto importato dalla necessità del nostro sistema economico.

La Chiesa, in particolare quella Cattolica, si trova inevitabilmente a dover fare i conti con questa nuova realtà. Non c'è dubbio che nella Chiesa, sempre quella Cattolica, domina ancora in modo evidente il criterio dell'essere-maggioranza e per questo insorge la paura, il rifiuto, al massimo un'accoglienza blanda. È la paura della perdita di potere perché si ha la netta sensazione che non ci sia la capacità di sostenere l'urto del confronto attraverso una comunità di credenti forti della propria fede in Gesù Cristo, ma anzi si capisce facilmente che il Cristianesimo occidentale è spesso ridotto a formalità sociale.

Che sia proprio così ci sono alcuni elementi che ce lo fanno pensare. Proviamo ad

individuare alcuni.

Guardiamo al mondo dei preti: l'età media sale sempre più, di preti giovani se ne vedono pochi e quei pochi sembrano essere stati forgiati in modo da avere una mentalità da vecchi, si importano preti da terre in cui si dice che le vocazioni siano fiorenti come la Polonia, l'Africa, ma di fatto si tratta di Paesi in cui, come un tempo qui da noi, il diventare preti vuole dire acquisire uno *status* sociale di buon livello; ma si capisce facilmente che anche in quei Paesi presto o tardi quelle vocazioni spariranno, appena i modelli del mondo consumistico del capitalismo occidentale invaderanno le menti ed i cuori.

Perché allora non porsi la domanda, sincera una buona volta, se il modello di prete, uscito dal Concilio di Trento, non debba trovare conclusione nell'impatto con questa società? Eppure il Vangelo va annunciato "qui ed ora", va fatto risuonare sui tetti in questa società, come avvenne nelle generazioni precedenti. Perché legare in modo indissolubile l'ordine sacro con il celibato? Che significa chiedere a Gesù Cristo vocazioni, se poi questa Chiesa impone a Dio stesso il modello di sacerdote che deve essere prodotto per la Chiesa? Riesce quasi impossibile proporre oggi ad un giovane la vita sacerdotale secondo questo modello che appare striminzito, sterile e di scarsa realizzazione umana.

Guardiamo il mondo delle Suore; le troviamo sempre più vecchie, non ci sono più quelle belle suore giovani, dal volto terso e fortemente femminile, quelle che si vedevano un tempo e che facevano sospirare il mondo maschile come se la loro scelta fosse uno spreco di umanità. Ma come si può proporre a delle ragazze giovani, oggi, la vita consacrata per entrare in queste comunità religiose asfittiche, senza quel respiro universalistico che dovrebbe essere aspirazione radicale della Chiesa, con sulle spalle un'obbedienza spesso gretta a delle superiori a propria volta grette? Il carisma dei fondatori oggi è ridotto a sterile regolamento interno, per cui risulta del tutto distante dall'ispirazione iniziale. Basterebbe pensare al mondo dell'edu-



cazione dei fanciulli e dei ragazzi, spesso oggetto unico dei padri fondatori, oggi ridotto a servizio di alunni di famiglie abbienti e per lo più disinteressate alla formazione religiosa dei propri figli.

Ed il mondo laicale come lo vediamo? C'è un ceppo antico che non abbandona la religiosità dei padri, anzi ne cerca le ragioni, vive in profondità la fede e si accosta alla Parola di Dio, sente il desiderio di trasformare la propria esistenza in operatività di amore caritativo. Ma si tratta dell'ultima generazione di credenti.

Le nostre comunità cristiane, le nostre Chiese, le nostre associazioni appaiono sempre più prive della fascia che assicura il futuro; mancano quasi del tutto i giovani dai 18 ai 35/40 anni. Eppure questo è il periodo di massima energia, quello in cui si vanno formando le famiglie e si gettano i semi per il futuro della società, come della Chiesa. Questa fascia è sempre più assente. E non lasciamoci incantare dalle grandi manifestazioni giovanili attorno al Papa; spesso lasciano un lontano ricordo, ma nulla più; non sono fondanti una vita di fede perché non risolvono i problemi posti dalla nostra società di oggi al mondo giovanile.

Eppure il Concilio era stato chiaro nel definire la Chiesa come popolo di Dio; la scelta di questo termine stava ad indicare come per capire l'essere e l'operare della Chiesa era necessario partire dalla base dei battezzati.

Lumen gentium n. 9: "In ogni tempo e in ogni nazione è accetto a Dio chiunque lo teme e opera la giustizia (cfr. At 10,35). Tuttavia Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse secondo la verità e lo servisse nella santità".

E la medesima Costituzione afferma dei laici cose splendide, che avrebbero dovuto sconvolgere l'intera Chiesa riconoscendo la responsabilità che ad laicato deriva da quella sorgente che è il battesimo.

Lumen gentium n. 31: "Con il nome di laici

si intende qui l'insieme dei cristiani ad esclusione dei membri dell'ordine sacro e dello stato religioso sancito nella Chiesa, i fedeli cioè, che, dopo essere stati incorporati a Cristo col battesimo e costituiti popolo di Dio e, nella loro misura, resi partecipi dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo, per la loro parte compiono, nella Chiesa e nel mondo, la missione propria di tutto il popolo cristiano".

Di fatto oggi la Chiesa nel mondo occidentale si trova a fare i conti con una grande apostasia. Ed allora che cosa si cela dietro a questo sostanziale rifiuto della Chiesa o della sua appartenenza? Che cosa comporta questa grande indifferenza di fronte all'annuncio di fede cristiana?

Se l'annuncio di Cristo è di grazia e di salvezza, varrà la pena di riscoprire l'asserto medievale della grazia che non cancella la natura, come del resto appartiene alla teologia più tradizionale della Chiesa che la fede non toglie alcunché del valore della razionalità. Purtroppo queste cose si dicono e si ripetono, ma si ha la sensazione netta che nella Chiesa ci sia sempre la paura di una autentica umanizzazione e di un autentico uso della razionalità.

L'impatto con la modernità sta comportando un fatto ormai irrinunciabile: la Chiesa ha di fatto perso quel ruolo di maggioranza per cui poteva sostenere in ogni occasione di essere "esperta di umanità", di avere dalla sua il consenso quasi della totalità della gente, di rappresentare il popolo, con l'eccezione di piccole frange. Occorre dire con chiarezza che oggi non è più così per cui sarebbe urgente assumere con tutta la consapevolezza e la criticità possibile una mentalità di minoranza. È offerta oggi alla Chiesa la possibilità di recuperare il senso più vero ed autentico del Vangelo, quello di essere sale della terra, ed il sale non occupa l'intera minestra per non divenire oggetto di rifiuto, luce del mondo, e la luce è sorgente di irradiazione e di visibilità ma non invade il mondo tanto da far scomparire gli oggetti anzi è a servizio



degli oggetti, è lievito che dà sviluppo a tutta la pasta ma non trasforma tutta la pasta in lievito. Insomma, la Chiesa ha la preziosa occasione, in questa situazione in cui stiamo vivendo, di rivedere radicalmente il proprio senso di esserci per cui chi invocava ed invocava il Vaticano III trova mille ragioni per insistere su questa linea.

La *Gaudium et spes* del Vaticano II ci ha indicato un metodo, non quello dell'opposizione al mondo ma quello del dialogo con il mondo e con i suoi problemi, ed è stata una cosa esaltante poiché negli anni '60 la Chiesa ha saputo interloquire e parlare con il mondo di allora. Ma oggi, occorre riconoscerlo, il mondo in cui viviamo è radicalmente cambiato, nel bene e nel male. Come risponde oggi la Chiesa?

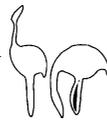
L'incapacità di dialogare con questo mondo sta portando ad un pauroso declino:

a) nel campo delle strutture, la Chiesa appare sempre più appartenente ad un mondo del passato, arroccata nella difesa di un modello che ha corrispondenza con le esigenze del nostro mondo. Gli appelli del Papa contro la guerra destano un consenso momentaneo ma non risultano convincenti. Che prospettive offre la Chiesa, in concreto, in questo mondo del consumismo capitalistico per essere un autentico progetto di umanizzazione? Purtroppo l'annuncio evangelico appare spesso come un mondo che soffre di decrepitezza e quasi in attesa di conclusione;

b) le parrocchie sono quasi totalmente carenti del mondo adolescenziale e giovanile. Queste fasce di età non trovano la Chiesa come un punto di riferimento, come avveniva un tempo, perché sotto il profilo umano vengono proposti dei modelli decisamente obsoleti. Non ci lasciamo fuorviare dalla risposta del mondo giovanile agli incontri con il Papa; spesso hanno un carattere folkloristico e comunque appartengono sempre ad una ristretta minoranza, anche se i *media* ce li fanno apparire enormi. Di fatto, il mondo giovanile ha bisogno di una proposta umanizzante che ricomprenda, da parte della Chiesa, quelle te-

matiche che si trovano come domande radicali per le scelte dell'età giovanile. Amore, sesso, lavoro non si possono affrontare con il fiato corto della visione che calcola tutto sul metro del peccato o non peccato, ma in una visione complessiva che rientri in un progetto di vita. La stessa vita sponsale e matrimoniale va proposta con un orizzonte di maggior ampiezza, in grado di comprendere la faticosa ricerca che oggi una coppia deve fare per giungere ad una reciproca comprensione, per evitare i facili scioglimenti matrimoniali; appare sempre più evidente il rifiuto di un metodo di interpretare la sessualità calcolata sul prima e sul dopo il sì liturgico del rito matrimoniale;

c) e poi appare sempre più difficile accettare questa Chiesa in cui prevale l'insistenza sulla morale piuttosto che sull'annuncio di fede, come se la Chiesa fosse il cane da guardia della moralità pubblica. L'evangelizzazione andrebbe effettuata verso tutti, la proposta di salvezza attraverso la croce di Cristo anzi è diretta verso i peccatori, senza che nessuno, nemmeno la Chiesa, possa in questo mondo assumersi il ruolo di giudicare. La Chiesa getta nel mondo il seme del Vangelo come luce, lievito, sale; e del seme non sa né dove né come fruttificherà, ma possiede la certezza della fede nel Dio che, ad insaputa degli uomini, lo farà fruttificare. Se la Chiesa assumesse sempre più il ruolo di annunciatrice di speranza, e molto meno quello di gendarme della morale, molto probabilmente risulterebbe inutile tanta rigidità nei confronti di tanta gente come i separati, i divorziati, che assumono nella Chiesa il ruolo degli emarginati. La grazia di Cristo umanizza e rende liberi; ma non appare certo umanizzante una Chiesa che su tutto sentenzia, su ogni situazione ha una parola definitiva da dire, che si espone con definizioni dogmatiche su tantissime interpretazioni di situazione di vita che hanno bisogno di essere studiate ed approfondite.



L'autore, pastore e teologo della chiesa valdese, denuncia la pesante amplificazione mediatica della retorica confessionale, "al punto che nei salotti televisivi sembra disdicevole introdurre voci fuori dal coro, posizioni critiche che incrinino l'armoniosa convergenza di credenti e non credenti intorno all'immagine del papa e del Vaticano. Soprattutto, si evita con ogni accuratezza (...) di presentare una dialettica intracristiana".

Teologia della gloria, teologia della croce

Come spesso accade in questo nostro paese, che su tante questioni - sociali, politiche e religiose - ha una storia diversa da altre nazioni, anche per il concetto di *civil religion* è difficile un'applicazione automatica ad interpretare i fenomeni che qui viviamo. Questa nozione si presta male a definire ciò che avviene in Italia. Qui non c'è una "religione civile" nella forma del deismo ecumenico e repubblicano degli Stati Uniti, non c'è nella forma di un "culto della laicità" che individua nel patto costituzionale il vero legame tra i cittadini. È però vero che il cattolicesimo romano sembra riempire, sempre più spesso in questi ultimi anni, questo vuoto. Intendo qui il cattolicesimo nelle sue espressioni gerarchiche, e nelle manifestazioni esteriori e direi quasi "rappresentative", non certo il cattolicesimo come complesso di dottrine, tanto meno il cattolicesimo come confessione di fede cristiana.

Per farmi intendere bene, faccio subito un esempio della cronaca relativamente recente: in occasione della strage di Nassirija, il Card. Ruini ha officiato i funerali di stato, non i funerali religiosi dei militari di confessione

cattolica caduti in Iraq, e il Presidente della Repubblica ha partecipato alla Messa "di stato", ma non ha presieduto lui una cerimonia che esprimesse il legame degli italiani con quei loro concittadini che lo stato aveva mandato in missione. Una circostanza che esprime bene i due versanti della stessa questione: da un lato manca la consapevolezza (e forse anche la sostanza) di una *religio* che faccia da *legame*, appunto, fra individui che la condividono sulla base della *cittadinanza*; dall'altro crescono la determinazione della chiesa cattolica a presentarsi come l'unico elemento di coesione, al di sopra delle "parti" (sociali e politiche) e capace di fornire un sistema di "valori" condivisi, da un lato, e, dall'altro, l'accettazione di questa funzione anche da parte di chi cattolico non si confessa.

Non è possibile (e forse non sarebbe necessario) ripercorrere le ragioni storiche di questa situazione. La quale però - occorre affermarlo con chiarezza - ci distingue da tutti gli altri paesi, persino da paesi per certi versi "confessionali", come quelli scandinavi o la Gran Bretagna. È un *deficit* storico che l'Italia



eredita dal fatto di essere stata toccata solo marginalmente da un fenomeno che altrove è stato decisivo per plasmare la modernità, cioè il pluralismo delle confessioni cristiane, e dal fatto di aver ricevuto invece un'impronta profondissima dalla controriforma.

Con questa esperienza alle spalle, né la società civile ha costruito a sufficienza la sua autonoma e condivisa identità ideale (rimanendo più volte vittima, invece, di contrapposizioni di parte che l'hanno dilaniata), né la chiesa romana ha imparato a misurarsi alla pari con altre espressioni religiose.

Tutto questo non è nuovo, e si è espresso nel corso del secolo e mezzo dall'Unità in fenomeni storici anche molto diversi fra loro (dal *non expedit* al Concordato, dai partiti cattolici alle grandi organizzazioni sociali di massa).

Relativamente nuove, invece, sono le forme in cui si esprime quella vecchia subordinazione, prima governata dalla presenza, appunto, di un partito che si definiva cattolico, e come tale assorbiva e insieme moderava le esigenze e le richieste della chiesa nei confronti dello stato e della società civile. Dispersa quell'identità nella crisi della "prima repubblica" (dislocata, sul piano parlamentare, addirittura su due fronti contrapposti!), essa si è sganciata dalla sua espressione immediatamente politica, e si è resa pervasiva, occupando - con una funzione a questo punto mutata - spazi che, pur se mai erano stati sordi alle sue pressioni, non avevano però mai conosciuto una simile dipendenza da esse.

Nella speranza di non essere frainteso, credo di dover definire questa nuova situazione, come un clericalismo di tipo nuovo, che coinvolge il ceto politico anche più distante, per antecedenti ideologici, dal cattolicesimo, e soprattutto i *mass-media*, in particolare quelli di stato, che ne hanno dato una dimostrazione senza freni in occasione dell'agonia, della morte e dei funerali di Giovanni Paolo II, sviluppando una retorica papalina che la stessa curia avrebbe avuto difficoltà a sostenere con la stessa intensità, e giun-

gendo persino a censurare l'innocuo culto evangelico radiotrasmeso.

E non è solo l'emozione ad alimentare il nuovo clericalismo; basti pensare alla discussione sul crocifisso. Ed esso non è sempre politicamente strumentale, come la crociata antiislamica della *Lega*. È una sorta di devozione senza fede, di ossequio per la chiesa senza che a questo corrisponda un altrettanto evidente interesse per l'annuncio cristiano.

Se proviamo, sia pure in modo sommario, ad analizzare le ragioni di questo clericalismo, troviamo in gioco diversi fattori:

- Il potere val bene una messa: c'è la convinzione (fino a che punto fondata? certo di più con il Card. Ruini alla presidenza della CEI che in altri momenti) che non si governa senza un *placet* ecclesiastico; così, più ci si sente lontani da questo *placet*, più ci si prodiga in ossequio.

- La cosiddetta fine delle ideologie e l'insicurezza che nasce nel pluralismo e nel relativismo spingono a rifugiarsi all'ombra di quella che presenta se stessa come l'unica istituzione portatrice di certezze.

- La teologia della gloria continua a produrre fraintendimenti (tanto più dopo le applicazioni woitiliane del concilio Vaticano II): l'ecclesiologia romana alimenta l'idea che il rispetto per la chiesa, l'ossequio alle sue autorità siano di per sé espressioni di fede, in quanto la chiesa non si limita ad annunciare l'incarnazione, ma, più che questo, la prolunga e la stabilisce nel mondo.

Questa sovrarappresentazione pubblica di una confessione religiosa assunta a discorso unificante e pervasivo (anche a fronte della reale secolarizzazione della maggior parte dei suoi aderenti) preoccupa per molte ragioni. Innanzitutto se si ha a cuore la difesa della laicità: lo spazio pubblico non dovrebbe assumere come unico il discorso, religioso o ideologico, di una sola delle parti che sono presenti nella realtà del paese, in proporzioni magari quantitativamente diverse, ma con pari dignità sul piano qualitativo.



Al contrario, sarebbe compito dei *mass-media* pubblici e poi soprattutto dello stato, non già enfatizzare e sempre rilanciare un discorso tra i tanti, ma assicurare la possibilità che tutti siano pronunciati. Invece assistiamo ad una lenta e progressiva amplificazione di una vera e propria retorica confessionale, al punto che nei salotti televisivi sembra disdicevole introdurre voci fuori dal coro, posizioni critiche che incrinino l'armoniosa convergenza di credenti e non credenti intorno all'immagine del papa e del Vaticano. Soprattutto, si evita con ogni accuratezza - salvo rare eccezioni, e mai nelle TV di stato - di presentare una dialettica intracristiana.

Potrei fare molti esempi. In tutta la *querelle* sul crocifisso, dove i protestanti avrebbero introdotto una posizione originale che non è né quella del laicismo anticlericale né quella delle "radici cristiane", nessuno ne ha mai invitato uno. Lo stesso vale per la varietà di posizioni all'interno del mondo cattolico: le televisioni danno un'immagine unificante e universale (questo, è diventata la *religio!*) di un cattolicesimo, tanto universale da ricevere il plauso anche di non credenti ed esponenti di altre religioni.

Questo tentativo di ricompattamento identitario pervade certo i mezzi di informazione di massa; tuttavia c'è da chiedersi se esso abbia radici profonde nelle coscienze; certo corrisponde alla strategia di chierici influenti, ma probabilmente esso non avrebbe l'impatto che ha, se non fosse portato avanti da così tanti zelanti chierichetti, la cui devozione supera, a mio avviso, le attese degli stessi chierici.

Anche qui un esempio, più ridicolo che drammatico, illustra bene la situazione: la domenica dopo la morte di Giovanni Paolo II la Rete Uno della Rai ha creduto bene di sopprimere il culto evangelico, trasmesso regolarmente da quasi cinquant'anni; e qualche giorno dopo è stata censurata la pubblicità radiofonica (a pagamento!) dell'8 per mille alla Chiesa Valdese, con motivazioni talmente risibili che hanno dovuto essere smentite appena è intervenuta l'opinione pubblica più

avveduta (radicali in testa).

Non credo che queste *gaffes* siano state l'esaudimento di richieste di "oltre Tevere": non ce n'è neanche più bisogno, tanto è alto il livello di ossequio, e tanto è basso il senso della dimensione pubblica in una società laica, pluralista e democratica.

Sarebbe anche interessante analizzare le caratteristiche di questa nuova devozione, che non nasce nell'ambito dell'impegno nella comunità cristiana, ma sul fronte di una cultura disorientata e incapace di tenere a mente uno dei motti della modernità, il monito kantiano "*sapere aude*" e l'invito ad uscire dalla minorità. Ma con questo torniamo alla riflessione dell'inizio: ciò è possibile in una cultura poco "europea", in un paese che è forse l'unico nel continente in cui si possa continuamente scambiare "cattolico romano" per "cristiano".

È doveroso però sviluppare alcune considerazioni, anche a partire da categorie teologiche. La questione principale è sollevare degli interrogativi critici sulla pertinenza teologica e sulla efficacia pastorale di questa nuova devozione pubblica.

Credo ci siano delle ragioni che stanno al centro della testimonianza cristiana, per le quali i cristiani, per primi, dovrebbero essere spinti a prendere le distanze da questo modo di interpretare il ruolo e l'immagine della chiesa; esso non solo non favorisce ma anzi contraddice il messaggio di cui la chiesa dovrebbe essere portatrice, non ne è nemmeno un veicolo moderno ed efficace, al contrario costituisce un ostacolo alla testimonianza.

Vorrei cercare di argomentare queste affermazioni rivolgendomi idealmente ad un fratello cattolico romano, non per opporgli la mia visione protestante, ma per chiedergli se non pensa anche lui, come cristiano, che alcune questioni vadano poste urgentemente. Procedo per esempi.

L'ossequio tributato al Papa, al momento dei suoi funerali, ha visto riunite masse di gente comune e potenti della terra, con tutto il dispiego di forza e pompa, che il potere



comporta. Riconoscimento e plauso universali. Ma il Cristo, a cui Giovanni Paolo II ha chiesto di spalancare le porte, è morto su una croce, nell'abbandono e nel rifiuto. Come non vedere qui una contraddizione?

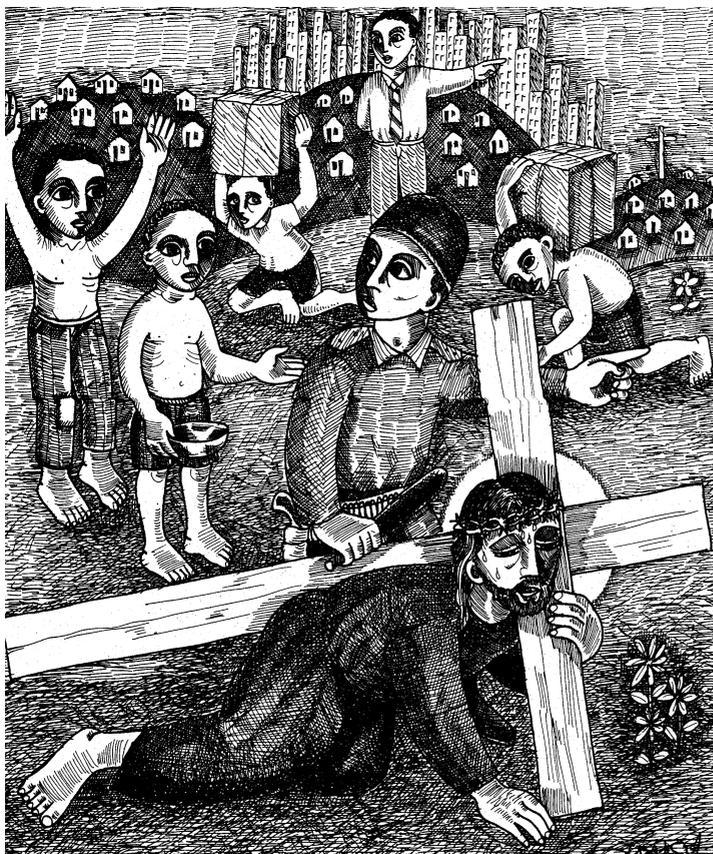
Lo dico non come rimprovero moralistico, rispetto al quale varrebbe l'ammonimento di Gesù "Guarda la trave che è nel tuo occhio e non la pagliuzza che è nell'occhio del tuo fratello"; non si tratta della nostra incoerenza di discepoli, della difficoltà a prendere la propria croce nel seguire Gesù. Si tratta, invece, del fatto che la devozione e l'ossequio al Papa di cui parliamo sono intesi come una necessaria e auspicabile conseguenza del ruolo che la chiesa ha in rapporto a Cristo, non come una debolezza o una tentazione. Se la Chiesa è riconosciuta, se esercita influenza, anche politica e diplomatica, se riesce a far adottare la sua scelta morale come avente valore per

tutti, se i religiosi figurano tra le autorità, allora la causa di Cristo è promossa ed attuata. Invece è proprio l'accentuazione di questi aspetti che ostacola il movimento dell'annuncio cristiano, che è per sua natura paradossale, che deve statutariamente indirizzare il suo sguardo e l'attenzione dei suoi interlocutori *extra nos*, alla croce del Golgota.

Per questa ragione, la devozione clericale della post-modernità disorientata mette una grande tristezza al cristiano: la docilità - non importa se sentimentale o politicamente interessata - nei confronti della chiesa è cosa ben diversa dalla fede. Ci interessa che uomini e donne si lascino mettere sotto tutela o che odano la parola della crisi e del perdono? Ci interessa guadagnare terreno sul piano istituzionale e del prestigio sociale, o ci interessa parlare "da fede a fede"? Perché rivendicare per la chiesa ciò che Cristo ha escluso nel

percorrere il suo cammino messianico che egli ha vissuto nella contraddizione e nell'opposizione, e non riunendo le autorità del mondo ad ascoltare le sue lezioni di morale?

So che molti cattolici romani, laici e religiosi, teologi e pastori, si pongono gli stessi interrogativi e guardano con la stessa preoccupazione alla devozione clericale post-moderna, e al trionfalismo curiale con la stessa preoccupazione. Solo che queste voci, certamente non qui in Italia, non sono percepite; si sente solo il "fortissimo" dei salotti televisivi e dei telegiornali, dove viene volentiersamente offerta al clericalismo una ribalta che solo alcuni decenni fa nessuno avrebbe immaginato sarebbe mai esistita. "Ma quando il Figlio dell'uomo verrà, troverà la fede sulla terra?" (Lc 18,8).





L'autore, filosofo e studioso di teologia, ripensando il lungo papato di Wojtyła, cerca di interpretare criticamente il ruolo che lentamente la Chiesa cattolica sta assumendo nel contesto mondiale: "A noi pare che la Chiesa di oggi si esprima secondo criteri troppo vicini a precise logiche mondane, palesemente diverse da un evangelico ritiro sulla montagna che fu l'insegnamento del suo Maestro".

Il fascino della mondanità

1. Figura complessa e affascinante, papa Wojtyła ha rappresentato un punto di riferimento al di là della sua specificità di pastore universale della Chiesa di Roma, calamitando intorno alla sua persona l'attenzione di milioni di uomini e donne, oltre le barriere nazionali, culturali e religiose; già in vita, una icona del nostro tempo; santo a furor di popolo, non appena deceduto. La sua morte, e ancor prima i suoi ultimi anni gravati dalla sofferenza fisica, hanno infine oltremodo incrementato la diffusa percezione che egli fosse ormai l'ultima grande personalità politico-religiosa vivente.

Al di là delle indubbie capacità comunicative e dell'innato carisma dell'uomo, il fenomeno Wojtyła non finisce di stupire per il coinvolgimento "globale" che è riuscito a innescare. In realtà, una rapida ma distaccata analisi del contesto in cui si è sviluppato ci consente di mettere a fuoco due fattori che hanno giocato in tal senso a suo favore:

a. Il papato di Giovanni Paolo II ha coinciso con la fine definitiva delle ideologie. Che egli abbia giocato una partita decisiva nel crollo del comunismo ci sembra francamente

eccessivo (il sistema infatti era ormai notevolmente minato al suo interno). È vero piuttosto che Wojtyła ha assunto, all'interno di quel processo storico, un ruolo di rilievo, che ha coinciso con la sua capacità di occupare il posto ormai vacante delle ideologie e delle utopie politico-rivoluzionarie e liberatrici protagoniste del Novecento: la Chiesa si presentava così, all'indomani di quella crisi, come tutt'oggi del resto, quale unica istituzione legittimata a proporre valori forti, accanto ad un rinnovato senso della *communitas* e dell'appartenenza.

b. Il suo papato è stato deliberatamente incentrato sulla forza derivante da un preciso progetto di potenziamento della esposizione e della comunicazione mediatica della sua figura, che ha fatto di Giovanni Paolo II, attraverso l'utilizzo massiccio di tutti i *mass media*, dalla televisione alla carta stampata, dalla letteratura al cinema, da *internet* fino ai veri e propri eventi oceanici (concerti, raduni, etc.) il fenomeno mediatico e di massa più rilevante del nostro tempo, fino all'esplosione emotiva e partecipativa della sua morte.

Ora, il combinarsi di questi due fattori sto-



rico-culturali ha fatto del papa - colui che *in primis* dovrebbe incarnare, perché vicario di Pietro, l'unità dei credenti nella fede in Cristo - l'unica figura universalmente autorevole in quegli ambiti che meno gli attengono, da un punto di vista teologico: quello civile ed etico-politico, del resto storicamente ritenuti legittimi campi di azione "missionaria" dalla Curia vaticana e dai sommi pontefici.

Questo papa è così divenuto sempre più l'unica figura "politica", in senso lato, capace di accogliere e riunire sotto il mantello di una straordinaria fascinazione collettiva, e in nome di un imperativo di unità e aggregazione a tutti i costi, al di là anche dei differenti approcci culturali, le identità e i credo religiosi. Tutto in nome di una polarizzazione personalistica che ha catalizzato l'attenzione e l'interesse di masse eterogenee, diverse e disparate tra loro, persino estranee alla comunità cattolica. Una sorta di nuova *cattolicità* dell'era mass-mediatica, basata essenzialmente sul carisma personale e sulla comunicatività di una grande personalità del nostro tempo.

Tutto ciò, se ha da una parte aumentato il ruolo politico della Chiesa, non ha comportato né nuove e promettenti conversioni di massa o l'aumento anagrafico del numero dei cattolici, né tantomeno un rinnovato senso di obbedienza in campo dottrinario o etico da parte di quei credenti (praticanti o meno) che continuano a sentirsi distanti dalle ingiunzioni gerarchiche.

Un elemento, sia detto per inciso, che dovrebbe far riflettere sul significato che oggi ha assunto nell'era dei *media* la forza non tanto del messaggio quanto del messaggero: non si sottolinea del resto da più parti la pressante diminuzione delle vocazioni, dei matrimoni religiosi, così come la lontananza dei giovani (così attenti al fenomeno Woytjla) dai severi dettami della morale cattolica, che peraltro proprio questo papa ha contribuito a irrigidire? Accanto a tutto ciò, come spiegare l'attenzione concentrata sulla persona di Woytjla, più che sul suo ruolo di pastore della Chiesa?

2. Il lungo papato di Giovanni Paolo II ha comportato una rilevante sovraesposizione della Chiesa cattolica, oltre che della sua persona. Ma ciò non ha avuto come conseguenza il consolidamento della comunità ecclesiale, se con questa intendiamo una comunità vivente in cammino lungo la storia e che, nonostante i suoi fallimenti, tenta comunque di ascoltare il messaggio del Cristo. Le forze centrifughe e disgregatrici operanti specie in Europa e Nord-America, del resto, ne sono evidenti controprove.

Alla continua, ricercata e intelligente, perché studiata, sovraesposizione, ha corrisposto un ruolo che definirei meramente *religioso* della Chiesa medesima: il potenziamento istituzionale del corpo ecclesiale, d'altro canto sempre più gerarchizzato (vedi la crisi della prospettiva sinodale del Concilio Vaticano II) così come una sclerotizzazione del suo annuncio, cioè l'irrigidimento intorno alle proposte etiche e valoriali di carattere contingente, che finiscono per isterilire una prospettiva di fede viva, vissuta e partecipata e non meramente liturgico-istituzionale, per nulla in grado di incidere nella vita del credente.

Un *mix* esplosivo, o piuttosto implosivo: quel combinato di potenza mediatico-comunicativa e di incidenza etico-politica, se da un lato ha incrementato il ruolo civile della Chiesa, dall'altro, conseguentemente all'isterilimento di cui sopra, ha ridotto drasticamente la credibilità dell'annuncio di un Altro, oltre che il senso ultimo del servizio del vicario di Pietro.

3. Si potrebbe obiettare che Woytjla come pochi, oggi, ha saputo guardare alla passione di Cristo facendo proprio il "Vangelo del dolore": quella sua lunga, ostinata, talvolta esibita testimonianza del martirio corporale, il suo ultimo eloquente silenzio, non rimanderebbero forse all'incarnazione del Cristo sofferente? Proprio qui sta il pericoloso, scivolosissimo crinale su cui, anche da questo punto di vista, ha corso la vicenda storica e personale di questo papa: Woytjla ha infatti, non certo inconsapevolmente, rischiato di



sovrapporre la propria, per quanto rispettabilissima e degna di ogni compassione, umana sofferenza a quella della figura *unica e irripetibile* - perché Uomo-Dio - di Gesù. Tra l'altro, in questa riscoperta di un Vangelo *del* dolore ritroviamo gli echi di teologie che credevamo superate: esaltazione del martirio e mortificazione del corpo, che nulla hanno a che fare con il Vangelo che è, al contrario, liberazione *dal* dolore e *dalla* morte.

4. In un interessante articolo ("*Sfida per la Chiesa*", in *La Repubblica* del 9/4/05), uscito nei giorni delle esequie solenni e televisive del papa, Pietro Scoppola ha posto in chiaro un paio di punti. Il nucleo del suo discorso è presto detto: non v'è dubbio che la Chiesa d'oggi sia capace di manifestazioni di potenza politica e mediatica, capace di raccogliere attorno a sé tutti i grandi della terra, venuti ad assistere ai funerali del suo pontefice. Eppure, paradossalmente, proprio questa forza ne palesa l'intrinseca debolezza, epifenomeno della sua incapacità di parlare al popolo di Dio con le parole, i gesti, i segni che furono di Cristo.

Teologicamente rilevante ci sembra la sottolineatura che Scoppola fa di un elemento centrale nei Vangeli: la solitudine di Cristo. Cristo non ricerca la gloria, il consenso, la folla entusiasta e clamante. È nella solitudine, nella lontananza dalle folle osannanti che risalta non solo il rapporto stretto con il mistero del Padre, ma anche la risoluta negazione di ogni espressione di potenza e idolatria, di ogni inutile, vacuo compromesso con le logiche di questo mondo.

Possiamo affermare che sia questa la direzione lungo la quale si è mossa la Chiesa di Woytjla? A noi pare che la Chiesa di oggi si esprima secondo criteri troppo vicini a precise logiche mondane, palesamente diverse da un evangelico ritiro sulla montagna che fu l'insegnamento del suo Maestro. E se appare sempre più quale unica istituzione in grado di dare senso e corpo ad una rinnovata percezione della *communitas* umana, ciò è anche e soprattutto merito di Woytjla. Ma questo

inevitabilmente ha un prezzo: la Chiesa diventa o ri-diventa principalmente, come scrive Cacciari ("*Woytjla il grande: santo e oscurantista?*", in *MicroMega* 2/05), "forma politica", l'unica istituzione ancora in grado di elaborare e proporre prospettive di valori, significati e verità con la maiuscola. E forse proprio per questo è - aggiungiamo noi - di fatto incapace di parlare ai cuori dei fedeli. Manifestamente potente e, proprio per questo, intimamente fragile.

5. L'uomo di oggi, oltrepassata la crisi del *sensum*, il mero e semplice relativismo o nichilismo, ha nuovamente bisogno di una prospettiva che ridia significato alla sua vita, al suo bisogno di futuro. Chi è ancora in grado di offrire qualcosa che somigli anche solo lontanamente a queste richieste?

Il nostro mondo, specie quello occidentale, vive una drammatica situazione di frammentazione, di fronte ai nostri occhi convivono diversità di culture e orizzonti di senso, anche religioso. D'altro canto, le prospettive politiche sono ormai ridotte sempre più a semplici procedure burocratico-amministrative. Come rifiutare dunque la proposta forte, travolgente di un papa che sembrava opporre un argine a una dilagante percezione di disfacimento e di un baratro imminente?

Credenti e non credenti si sono letteralmente aggrappati a quell'unica istituzione che da duemila anni permane quasi inalterata: la Chiesa cattolica. Nessun'altra chiesa, nessun uomo politico o ideologia riescono più a muovere e com-muovere tanta gente così diversa. Non credenti dichiarati dialogano con eminenti cardinali ed esponenti di imponenti movimenti ecclesiali alla moda. Con questi, trovano una coincidenza di intenti e di prospettive prima d'ora assolutamente inusitate. Lo stesso papa Ratzinger - il severo custode dell'ortodossia - sembra conseguentemente godere degli apprezzamenti generali, provenienti anche da buona parte di settori laici.

Proprio i laici potranno non condividere tutto o quasi tutto, oltre - ovviamente - alla prospettiva escatologica che è (o dovrebbe



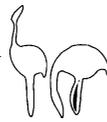
essere) il *proprium* del cristianesimo. Ma che importa? Ciò che preme maggiormente in questo contesto storico-politico è che la Chiesa sia in grado di fare le veci di tutte quelle stanche proposte di valore e veritative ormai logore e mute agli orecchi dell'uomo contemporaneo. Non è essenziale così far parte della comunità ecclesiale, importa molto di più fare fronte alla disgregazione del Senso con proposte chiare, con verità forti non discutibili né trattabili, sul piano di una procedura-

lità democratica e multiculturale.

Ma tutto questo, c'entra ancora con l'annuncio del *kairòs*? Questa mediazione che opera su un piano meramente politico e civile, frutto spesso di compromessi, intimidazioni e chiamate alle armi (vedi il recente appello di Ruini) cosa hanno a che fare con il Regno, che viene a ribaltare le logore strutture di questo mondo?

Valerio Burrascano





Religione senza fede

Secondo l'autore, giornalista e saggista, i vescovi italiani - salvo nobili eccezioni - cercano di respingere l'ondata travolgente della secolarizzazione, accettando che il Cristianesimo diventi la "religione civile" dell'Italia. "Perciò si baratta la profezia evangelica in cambio di un piatto di lenticchie di privilegi per l'istituzione ecclesiastica. Vi è il rischio, nel nostro paese, di un Cristianesimo senza Vangelo, o di un Cristianesimo postcristiano".

Cristianesimo senza Vangelo?

Il *clericalismo* è tornato alla grande a dominare il panorama politico-ecclesiale italiano. Il *virus* è penetrato profondamente sia all'interno della Chiesa cattolica romana (di questa, direttamente, ora ci occuperemo) che in alcune strutture dello Stato e di ambienti e venature della società civile.

In principio fu il Concilio Vaticano II

Il *clericalismo* ha due facce. L'una è la voglia della gerarchia ecclesiastica, e di quanti la sostengono, di invadere gli spazi propri della società civile e dello Stato, per far sì che siano salvaguardati gli interessi "cattolici" e perché le leggi collimino con la visione etica della Chiesa. L'altra è l'atteggiamento succube con cui autorità dello Stato, dirigenti di partiti, responsabili di *mass-media*, autorevoli pensatori, delegano alla sola Chiesa (romana: le altre semplicemente... non esistono!) il giudizio ultimo e decisivo sulle leggi che toccano i grandi temi della vita, nel contempo però mercanteggiando la "attenzione" alle sacre gerarchie con un non troppo implicito *do ut des*.

Senza pretendere di scandagliare tutta la

storia, prendiamo come punto di partenza il Vaticano II. In esso si confrontarono due mentalità: l'una aveva le sue radici nella ecclesiologia uscita dal Concilio di Trento, e in vario modo sostenuta dal magistero papale successivo, pur con ovvie diversificazioni, fino a Pio XII; l'altra si rifaceva piuttosto alla sintesi ecclesiale emersa nei primi secoli della Chiesa, e poi purtroppo andata via via quasi scomparendo.

La prima corrente vedeva la Chiesa come *societas perfecta*, gerarchicamente strutturata a piramide, *de jure* superiore allo Stato il quale, perciò, avrebbe dovuto riferirsi al magistero ecclesiastico per la traduzione concreta in leggi civili delle indicazioni dell'etica "cattolica" sui problemi nodali dell'esistenza. Traduzione solenne e visibile di questa mentalità fu il Concordato (1953) tra la Santa Sede e la Spagna del dittatore Francisco Franco, che all'art. I affermava: "La Religione cattolica, apostolica, romana continua ad essere l'unica Religione della Nazione spagnola e godrà dei diritti e delle prerogative che le spettano, in conformità con la Legge Divina e il Diritto Canonico".



Solo sei anni dopo, Giovanni XXIII annunciava l'intenzione di convocare un nuovo Concilio, ove la domanda sul "chi è?" della Chiesa esplose. La minoranza conciliare sognava la Chiesa potente del Concordato spagnolo. Ma infine la *Lumen gentium*, la costituzione dogmatica sulla Chiesa, alla categoria di *societas perfecta* preferì quelle di *mysterium*, *sacramentum* e *communio*, e parlò di Chiesa umile e povera, che cammina con gli uomini annunciando l'Evangelo.

È su tale sintesi - seppur gravata anche da giustapposizioni tra le due ecclesiologie - che si innesta poi la *Gaudium et spes*, la costituzione pastorale sui rapporti Chiesa/mondo contemporaneo. Che, al paragrafo 76, afferma: "La Chiesa stessa si serve di strumenti temporali nella misura in cui la propria missione lo richiede. Tuttavia essa non pone la sua speranza nei privilegi offertigli dall'autorità civile. Anzi, essa rinunzierà all'esercizio di certi diritti legittimamente acquisiti, ove constataste che il loro uso può far dubitare della sincerità della sua testimonianza o nuove circostanze esigessero altre disposizioni".

E, nella dichiarazione sulla libertà religiosa, *Dignitatis humanae*, il Concilio proclama che "la verità non si impone che in virtù della stessa verità", e che "in materia religiosa nessuno deve essere forzato ad agire contro la sua coscienza né impedito, entro certi limiti, di agire in conformità ad essa, privatamente o pubblicamente, in forma individuale o associata".

Quattro grandi occasioni mancate

Articolata, e per certi aspetti lacerante, fu l'attuazione del Concilio - qui ci limitiamo ai rapporti Stato/Chiesa - in Italia. Molte e molti cristiani impegnati, soprattutto legati a gruppi (dalle ACLI alla FUCI), interpretarono le idee del Vaticano II come l'implicita dichiarazione di chiusura dell'epoca costantiniana; dall'altra parte, singoli e gruppi, ma soprattutto, come corpo, l'intera Conferenza episcopale (CEI) - salvo le differenziazioni di singoli vescovi, come il card. Michele Pellegrino arcivescovo di Torino - si arroccarono

su una interpretazione riduttiva del Concilio.

Quattro temi, o eventi, hanno messo in luce, teologicamente drammatica, questa dissonanza e, a nostro parere, sono stati altrettante "occasioni perdute" per la CEI: il referendum sulla legge sul divorzio (1974); il referendum sulla legge sull'aborto (1981); il "nuovo" Concordato (1984); il pluralismo politico.

Il referendum - 12/13 maggio 1974 - per l'eventuale abrogazione della legge Fortuna-Baslini sul divorzio costituì la prova del nove della "comprensione" che l'insieme della Chiesa italiana aveva del messaggio globale del Vaticano II.

L'appello al popolo non dispiaceva alla DC di Amintore Fanfani e al MSI di Giorgio Almirante; ma fu avviato da gente come Gabriele Lombardi, dei *Comitati civici*, e fortemente sostenuto, per conto di Paolo VI, dal sostituto della Segreteria di Stato, mons. Giovanni Benelli. La gerarchia sperava che il popolo (cattolico al 98%, secondo le statistiche vaticane) avrebbe lavato l'onta di una legge passata nel 1970 a causa - questa l'accusa dei referendari - della "arretratezza" della DC a "laici e comunisti". Infine, il 60% dei suffragi fu per il "no", il 40% per il "sì".

Analoga fu la situazione in occasione del referendum (17 maggio 1981) per l'abrogazione di articoli-chiave della legge n. 194 sull'interruzione della gravidanza: il "no" sfiorò il 70%.

Poi iniziò la revisione del Concordato lateranense, che arrivò in porto il 18 febbraio 1984. Nella sua premessa si sosteneva che il nuovo patto era in sintonia con il Vaticano II. Fu così? Certo, caddero alcune "foglie secche" troppo stridenti con il Concilio (e con la Costituzione repubblicana). Ma privilegi corporosi rimasero (uno per tutti: gli insegnanti di religione cattolica, pagati dallo Stato ma scelti dai vescovi).

La *Gaudium et spes* si era smarrita.

Infine, sui primi decenni post-conciliari,



continuò ad incombere il *dogma* della "unità politica dei cattolici" (sottinteso, nella Democrazia cristiana): naturalmente, mai proclamato ufficialmente come tale e, spesso, occultato con giri di frasi "conciliari". Ma poi la fondatezza delle ragioni, ecclesiali e politiche, di quanti chiedevano la fine del "collateralismo" DC/Chiesa cattolica, raggiunse anche i vertici della CEI, quando questa era presieduta dal card. Anastasio Ballestrero, arcivescovo di Torino.

Il secondo Convegno ecclesiale nazionale (Loreto, 1985) avrebbe potuto essere il luogo e il momento della grande, corale svolta. Ma Giovanni Paolo II mise in crisi l'impostazione di Ballestrero e ribadì l'invito pressante ai cattolici di rimanere politicamente uniti per la difesa dei "valori". Il problema, però, non era (e non è) la difesa astratta dei "valori", ma la loro traduzione concreta in uno Stato laico e pluralista. Perché, allora, non sarebbe cattolico, bravo cattolico, ad esempio, chi ritiene saggia una legge civile che contempra il divorzio?

Tre mesi dopo Loreto, il papa non rinnovò Ballestrero nel suo mandato, sostituendolo con il card. Ugo Poletti. Poi, nel 1986, nominò segretario della Conferenza mons. Camillo Ruini che, nel 1991, fu da lui fatto presidente, oltre che vicario di Roma. Fino alla scomparsa della DC (inizio del 1994) questi tenterà di convogliare il voto "cattolico" verso questo partito. Wojtyła confermò il mandato quinquennale a Ruini nel 1996 e, di nuovo, nel 2001.

Se la Chiesa diventa un partito...

La scomparsa della DC ha comportato, ai vertici della gerarchia ecclesiastica, un grande ripensamento che, nell'ultimo decennio, si è via via ampliato.

La Conferenza episcopale ha continuato a contare sui *nostri*, e cioè sui segmenti democristiani poi confluiti nell'UDC, con escursioni anche in settori importanti della *Margherita*; e però, programmaticamente, ha deciso di giocare in proprio, senza più deleghe automatiche a nessuno. La CEI si ritiene il "sog-

getto Chiesa" che, come tale, tratta con lo Stato e interviene nella società civile per dire la sua, particolarmente sugli aspetti etici dei problemi, partendo dal presupposto che l'autentica interprete dell'etica, *tout court*, sia la Chiesa cattolica romana e, in questa, il magistero ecclesiastico. I politici cattolici sciamano a loro piacimento in tutti gli schieramenti, i cittadini cattolici votino come gli pare ma... tutti i cattolici, cittadini e parlamentari, debbono essere unitissimi nella difesa dei "valori" elencati dal magistero ecclesiastico. Questo il nerbo del nuovo (o rinnovato) pensiero della CEI.

Il punto-chiave scelto da Ruini per intervenire nella società è il complesso nodo sessualità/bioingegneria. In questo campo, la dirigenza della CEI non solo ha illuminato i "principi", ma ha dato indicazioni concretissime.

Esemplare, in proposito, la vicenda del *referendum* - anzi, *dei referendum*, perché quattro sono i quesiti insieme proposti - sulla procreazione medicalmente assistita (legge 40/2004). Noi scriviamo ai primi di maggio 2005. Non sappiamo, dunque, come andrà la consultazione popolare prevista per il 12 giugno; sappiamo, però, che cosa è accaduto prima.

Il 7 marzo 2005, nella sua prolusione al Consiglio permanente della CEI, il cardinal Ruini affermava: "Si è costituito il Comitato *Scienza & vita* per impedire il grave peggioramento della legge sulla procreazione assistita, che avrebbe luogo se i *referendum* avessero esito positivo. Il Comitato dà voce alla grandissima e altamente significativa unità che i molteplici organismi cattolici hanno saputo raggiungere su questo tema, tanto importante e delicato, ma esprime anche e anzitutto una posizione razionalmente fondata che va nettamente al di là delle appartenenze religiose e partitiche, riunendo molte personalità del mondo scientifico, culturale, professionale e politico".

L'astensione dal voto, precisava il cardinale, serve per "opporsi nella maniera più forte ed efficace ai contenuti dei *referendum* e



alla stessa applicazione dello strumento referendario in materie di tale complessità".

E il comunicato finale dei lavori del Consiglio permanente affermava: "Circa il *referendum* sulla legge 40/2004, i vescovi hanno unanimamente ribadito che è un diritto e un dovere per la Chiesa pronunciarsi con chiarezza di fronte a scelte etiche e legislative di primaria importanza, che riguardano la dignità della persona umana, la giustizia nei rapporti sociali e il futuro dell'umanità... I vescovi hanno riconosciuto la legittimità e la validità della scelta di non partecipare al voto referendario, al fine di impedire nel modo più chiaro ogni tentativo di peggioramento della legge".

L'invito episcopale all'astensione ha, tra le molte altre, una conseguenza sulla quale, ci sembra, poco si è riflettuto. Soprattutto nei piccoli centri, chi lo voglia potrà controllare se il parroco, o qualsiasi cittadino notoriamente cattolico, si rechi alle urne, e dunque "disobbedisca" alla CEI. Insomma, si potrà fare la schedatura dei "cattivi".

Meraviglia che, salvo alcune eccezioni, teologi, teologhe, monaci, frati, suore, dirigenti di gruppi cattolici - dalle ACLI all'Azione cattolica - non si siano levati in coro per denunciare che l'astensione predicata dai vescovi si traduce in una pressione per impedire un libero voto di coscienza. D'altronde la CEI non ha voluto correre il rischio di spingere a votare "no", per evitare le amare sorprese del 1974 e del 1981.

È un "optional", l'impegno per la pace?

Se sulla legge 40/2004 la CEI non rimane sulle generali, ma indica all'elettorato il modo concreto con cui far fallire il *referendum*, sull'opposizione alla guerra essa è afona. E pluralista.

La "guerra preventiva" anglo-americana contro l'Iraq di Saddam Hussein iniziò il 20 marzo 2003, senza mandato dell'ONU, e violando la legalità internazionale. Quattro giorni dopo era in programma la sessione primavera-verile del Consiglio permanente della CEI. Che, sulla linea della prolusione del cardinal

Ruini, così si esprese: "I vescovi, in riferimento agli eventi che tengono il mondo intero in drammatica apprensione, hanno riconfermato totale adesione alle parole e all'azione del papa, che instancabilmente ha richiamato tutti a impegnarsi per evitare il conflitto e oggi chiede che ad esso sia posto fine al più presto, risparmiando tante vite umane e ristabilendo il dialogo tra le nazioni". Le parole dei presuli sono singolarmente misurate: al di là di una generica deplorazione, non vi è un'esplicita denuncia della illegalità della "guerra preventiva" anglo-americana; non c'è un riferimento al governo italiano favorevole alla guerra; manca un appello ai cattolici per sabotarla.

Poi venne l'invio dei militari italiani a Nassirija e, il 12 novembre 2003, l'attacco contro di loro, che causò 19 vittime (dodici carabinieri, cinque soldati, due civili). Il 18 novembre, ai funerali delle vittime, nella basilica di san Paolo fuori le mura, Ruini affermò: "È questo [l'invito del Vangelo ad amare i nostri nemici] il grande tesoro che non dobbiamo lasciar strappare dalle nostre coscienze e dai nostri cuori, nemmeno da parte dei terroristi assassini. Non fuggiremo davanti a loro, anzi, li fronteggeremo con tutto il coraggio, l'energia e la determinazione di cui siamo capaci. Ma non li odieremo, anzi, non ci stancheremo di sforzarci di fare loro capire che tutto l'impegno dell'Italia, compreso il suo coinvolgimento militare, è orientato a salvaguardare e a promuovere una convivenza umana in cui ci siano spazio e dignità per ogni popolo, cultura e religione".

Era una piena legittimazione morale e politica della scelta del governo Berlusconi e, sullo sfondo, della stessa guerra voluta da Bush *jr.* appunto per esportare finalmente a Baghdad la democrazia.

Per intervenire a Roma, Ruini aveva lasciato, per un momento, l'Assemblea generale della CEI in corso ad Assisi. La quale, al termine dei lavori, affermava: "A riguardo delle più vive problematiche internazionali, i vescovi, oltre a riconfermare l'impegno per



una educazione permanente alla pace, hanno ribadito il ruolo dell'Italia per la costruzione della pace, in Iraq e nel mondo, invitando le diverse parti sociali e politiche del Paese, pur nella legittima differenza delle opinioni, a mettere al primo posto il bene del Paese e della comunità internazionale".

Quell'inciso - *pur nella legittima differenza delle opinioni* - è assai interessante: sulla vicenda irachena (guerra iniqua? missione di pace? inevitabile intervento armato per esportare la democrazia?) si possono avere opinioni divaricate; la CEI non ne ha una sua, e tutte le rispetta. Ma non si era detto che compito della Chiesa è la profezia? E se è lecito un giudizio differenziato sulla guerra (la quale provoca migliaia di vittime innocenti), come mai si nega un pluralismo di scelte su temi complessi come quelli sottesi ai *referendum* del 12 giugno, che toccano nel profondo moltissimi uomini e donne?

Laici devoti e politici interessati

Il *clericalismo* del... clero può espandersi, in Italia, perché ha come contraltare un *clericalismo* "laico". E, cioè, non solo l'inestricabile intreccio di politici "cattolici" con le Curie episcopali, ma anche l'ossequio di politici, e intellettuali - che si definiscono "laici", "agnostici", "socialisti", "*liberal*" - ai *desiderata* delle gerarchie cattoliche.

Alcuni "laici devoti" pensano che, quella "laica", sia un'etica da quattro soldi, incomensurabilmente piccola rispetto a quella cattolica. Lunga vita, dunque, alla Chiesa, alla quale viene delegato il compito, *erga omnes*, di annunciare le grandi direttrici della vita e dell'esistenza personale e collettiva, a prescindere se essi (magari divorziati e risposati) le seguano.

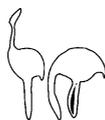
Altri "laici", invece, non sarebbero così proni, in teoria, alla resa, e nei salotti buoni lamentano l'invadenza della Chiesa negli affari dello Stato e nella vita del paese. Ma, poi, cedono, convinti che la Chiesa romana - per la presenza del Vaticano - sia in Italia una potenza ineliminabile, che è meglio avere "amica".

Altri ancora ritengono utile alla loro carriera ossequiare il potere ecclesiastico, favorendo leggi che garantiscano le entrate della Chiesa, e che traducano in normativa civile le tesi del magistero ecclesiastico sui problemi legati alla scuola e sulle questioni connesse con matrimonio, famiglia, sessualità, bioingegneria. "Parigi val bene una messa!".

Fu il governo del socialista Craxi - sostenuto, ma non guidato, dai democristiani - a volere il "nuovo" Concordato del 1984. Per il quale, allora, votò a favore anche il PCI. Nei tempi recentissimi, è stata l'alleanza di centro-destra, guidata da Berlusconi e comprendente l'UDC, ad accogliere, quasi *in toto*, i punti fondamentali suggeriti dalla CEI per redigere la legge 40/2004, rifiutando ogni accordo con l'opposizione per non scontentare i vescovi che volevano una legge (quasi) "cattolica".

Il governo doveva restituire la cortesia: la benedizione della CEI per l'impresa in Iraq. Un lasciapassare decisivo perché se Ruini avesse denunciato apertamente la "immoralità" dell'intervento statunitense contro Baghdad, l'UDC sarebbe dovuta uscire dal governo e lo stesso premier si sarebbe trovato in una situazione insostenibile. D'altronde per i suoi servizi la CEI ha riscosso (e ancora avrà) corposi interessi: dallo statuto giuridico degli insegnanti la religione cattolica, alla legge (quasi) "cattolica" n. 40/2004, e a molti altri vantaggi.

Forte è l'impressione che il corpo episcopale, salvo nobili eccezioni, cerchi di affrontare l'ondata travolgente della modernità e della secolarizzazione, pietendo che il Cristianesimo diventi la *religione civile* dell'Italia. Perciò si baratta la profezia evangelica in cambio di un piatto di lenticchie di privilegi per l'istituzione ecclesiastica. Vi è il rischio, nel nostro paese, di un "Cristianesimo senza Vangelo", o di un "Cristianesimo postcristiano" per i benpensanti. Questo, dal punto di vista dell'Evangelo di Gesù Cristo, l'esito catastrofico del *clericalismo*.



"Quando la fede non diventa matura, con il passare del tempo si riduce ad essere solo credenza, oppure pratica rituale, osservanza di leggi morali, o infine semplice religione civile. Si può praticare una religione, accettarne tutte le dottrine e osservarne le leggi, senza mai compiere atti di fede in Dio, fonte e ragione della nostra esistenza".

L'autore, saggista, è teologo cattolico.

Riflessioni teologiche sulla religione civile

Fede e religione

Dal punto di vista teologico, il problema principale sollevato dalla "religione civile" riguarda le ragioni della sua possibilità. Potrebbe essere formulato in questo modo: quali dinamiche fanno decadere un processo di fede a semplice orizzonte culturale o a osservanza di leggi, o a pratica religiosa? Ne consegue una domanda di carattere operativo: come evitare il degrado di un movimento di fede? Per rispondere a questi interrogativi è necessario riflettere brevemente sulla fede e sulla religione.

In un senso ampio e molto comune, *fede* designa il complesso degli ideali o dei valori ai quali uno dedica la propria esistenza. Si parla, ad esempio, di fede politica e di fede laica oltre che di fede religiosa. In questa prospettiva si può leggere in chiave di fede anche l'esistenza di chi, pur dichiarandosi ateo, dedica la propria vita a ideali che trascendono la sua persona o il suo gruppo di appartenenza. In senso più specifico e forte, il termine *fede* indica l'atteggiamento di piena fiducia in Dio, al quale il credente si affida senza riserve "prestando l'ossequio dell'intelletto e

della volontà" (Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Rivelazione, *Dei Verbum*, n. 5). L'esercizio della fede in Dio implica due convinzioni e un conseguente atteggiamento vitale.

La prima convinzione riguarda l'esistenza di un Bene sommo, di una Verità piena, di una Vita perfetta, di una Giustizia rigorosa, che chiamiamo Dio. La seconda riguarda il rapporto di dipendenza delle creature dalla azione di Dio: Egli comunica nel tempo la sua perfezione, rendendo così possibile il sorgere e il divenire delle creature.

La fede in Dio ha assunto nella storia modalità diverse, determinate dalle esperienze originarie, dai modelli culturali soggiacenti e dai simboli utilizzati.

La *religione* invece è il complesso dei simboli e delle strutture attraverso i quali una fede si esprime e si sviluppa. Le pratiche religiose possono acquistare un dinamismo autonomo, indipendente dalla fede che esprime, senza rapporto simbolico agli eventi che l'hanno originata e senza alcun riferimento agli ideali che dovrebbero animarla.



La fede cristiana in Dio

L'esperienza cristiana si è sviluppata dalla testimonianza di Dio offerta da Gesù di Nazaret, dal modo cioè con cui Egli ha vissuto e insegnato la fede. L'atteggiamento vitale conseguente ha assunto una triplice forma variamente intrecciata. Essa costituisce la struttura della spiritualità cristiana e che fin dall'inizio della storia cristiana è stata espressa con i tre termini: fede, speranza, amore (carità, *agàpe*).

Questa diversificazione dipende dal fatto che, tenendo fisso lo sguardo su Gesù, il credente è portato a vivere il rapporto con Dio immerso nella storia, e quindi a modularlo secondo le tre dimensioni del tempo: il presente, il passato e il futuro.

La vita del cristiano si sviluppa quindi come abbandono fiducioso a Dio nell'accogliere la sua parola come si è espressa negli eventi passati trasmessaci dai testimoni (*fede*), nell'attendere i suoi doni che ancora non abbiamo potuto accogliere (*speranza*) e, infine, nell'interiorizzare le sue offerte, rinnovate in ogni situazione storica, e che fioriscono come dono da consegnare ai fratelli (*agàpe*). La corrispondenza alla condizione temporale della creatura dipende dalla sua impossibilità di accogliere in un solo istante l'offerta di vita che le è consegnata, ma deve necessariamente dispiegare l'accoglienza in piccoli frammenti nella successione degli eventi.

Occorre aggiungere una precisazione. Queste esperienze non conducono a sapere che cosa è Dio. Sappiamo anzi di certo che la nostra immagine di Dio non corrisponde alla sua realtà. Dio è altro da quello che noi pensiamo, perché è al di fuori della nostra capacità di pensiero e di immaginazione. Noi possiamo solo ritenere che la Vita ha già una forma piena e compiuta, e in quanto tale fonda la nostra attuale realtà e la possibilità del nostro futuro. Le creature sono espressioni minime, frammentarie, limitatissime della perfezione totale.

Eppure l'unica conoscenza che noi possiamo avere di Dio è quella che fluisce dalle

perfezioni umane che fioriscono in noi quando accogliamo l'azione divina e ci lasciamo fiduciosamente penetrare dalla "energia ricevuta da Dio" (1Pt 4,11).

Gli Ebrei, per questo, non raffiguravano mai Dio, né Lo designavano con il nome proprio.

La consapevolezza del limite della nostra condizione di creature comporta un grande cambiamento nel modo di vedere la realtà e di interpretare le esperienze. Tutto viene vissuto con la certezza dell'azione divina in noi. Gesù, nella sua vita pubblica, ha avuto in modo profondo e continuo la consapevolezza della presenza di Dio in lui, e ha cercato di comunicarla ai suoi discepoli.

Nel Vangelo è registrato un episodio significativo in merito. Un *notabile* interroga Gesù: "Maestro buono, che cosa devo fare per avere la vita eterna?". Gesù risponde: "Perché mi chiami buono? Nessuno è buono, se non uno solo: Dio" (Lc 18,19). Intendeva dire: io non sono il principio del bene che vedi; è Dio, l'unico buono, che esprime la sua perfezione in me: "... le parole che io vi dico non sono da me; ma il Padre che è in me compie le sue opere" (Gv 14,10).

Questa consapevolezza dell'azione di Dio, fonte continua della vita, è tipica delle persone spirituali, e costituisce il necessario orizzonte della fede matura. Se non si raggiunge, la vita di fede decade.

La decadenza della fede

La modalità di vivere la fede può decadere in diversi modi. Quando la fede non diventa matura, con il passare del tempo si riduce ad essere solo *credenza*, oppure pratica rituale, osservanza di leggi morali, o infine semplice religione civile. Si può praticare una religione, accettarne tutte le dottrine e osservarne le leggi, senza mai compiere atti di fede in Dio, fonte e ragione della nostra esistenza, perché nelle scelte quotidiane si continua a dare fiducia al denaro, alle armi, alle amicizie potenti, alle capacità operative, proprie o altrui, alla struttura religiosa di appartenenza, eccetera.



Per queste facili ambiguità, la fede spesso incide solo in modo esteriore nei comportamenti e nelle scelte sociali dei credenti. Nessun atto viene compiuto per un reale abbandono fiducioso in una Forza più grande, in una Parola salvifica, in uno Spirito che introduce novità.

Questa differenza può essere formulata anche in prospettiva della sequela di Cristo. Continuare l'avventura di Gesù non significa semplicemente appartenere ad una struttura religiosa che si richiama alla tradizione sorta da Gesù, né seguire fedelmente le leggi della Chiesa o praticare una serie di precetti morali. Bensì significa assumere il suo stile di vita spirituale, vivere lo stesso suo atteggiamento nei confronti del Padre, riconoscere la sua azione, agire alla sua presenza per rimanere nel suo amore, e consentire alla grazia di fiorire in noi in un modo nuovo.

Quando ciò non avviene, le dinamiche soggettive e interiori dei cristiani sono analoghe a quelle di atei che perseguono gli stessi ideali. Chi, ad esempio, pur essendo ateo, si impegna con dedizione totale per la giustizia, per la pace, per il bene degli altri, può vivere dinamiche identiche o anche superiori a quelle di coloro che professano una fede di tipo superficiale in Cristo o in Dio. Molti credenti vivono praticamente da atei la loro esperienza personale e storica. Con l'aggiunta di qualche pratica religiosa o di qualche preghiera. In questi casi che uno si dica credente o ateo, non fa differenza.

Quando questo accade nella maggioranza di una società, la fede scade in religione civile, la tradizione sorta dagli eventi fondatori diventa semplice orizzonte culturale, con la illusione che esso possa restare nel tempo, e funzionare in modo autonomo.

La riduzione del cristianesimo a religione civile è la conseguenza di dinamiche storiche infedeli di intere generazioni. Ci si illude che bastino i valori consolidati nella storia ed emersi nella tradizione per stabilire un orizzonte sufficiente allo sviluppo di un popolo. In realtà, i valori sorti dall'esercizio del-

la fede in Dio non possono continuare nel tempo, e non possono svilupparsi senza un riferimento vitale a Lui, e senza l'accoglienza della sua azione.

È certo, d'altra parte, che, quando è vissuta in modo autentico, la fede in Dio può suscitare nel credente dinamiche realmente diverse e può incidere profondamente nelle sue scelte storiche. Ciò non significa che la sua attività sia migliore o che le sue decisioni siano superiori, perché molti altri fattori concorrono al valore antropologico di una scelta e alla sua efficacia. Ma certamente esistono in lui le condizioni soggettive per la creatività, per la fedeltà alla vita, al bene comune e alla giustizia.

Responsabilità storica

L'umanità non è ancora pervenuta sulla terra a quella pienezza di vita, che il progetto di Dio contiene e che la sua parola ha promesso. Le potenzialità contenute nella parola creatrice: "... l'uomo sia", non si sono ancora tutte manifestate. La creazione è ancora in corso, il Sabato eterno non è ancora cominciato. Dio ha già immesso tutta la sua perfezione, ma da parte della creatura essa non è stata ancora accolta.

La storia umana può essere ancora il luogo della storia della salvezza, e l'umanità può pervenire a quella compiutezza che in Gesù ci è stata indicata, ma non ancora pienamente manifestata. Noi attendiamo il ritorno di Gesù: questa attesa significa essere consapevoli che c'è un cammino da compiere perché l'umanità possa giungere alla forma compiuta, a quella pienezza, che la Parola creatrice contiene, ma che nella storia è stata solo promessa nell'anticipazione dell'esperienza di Cristo.

Noi siamo attori di questo processo, perché l'avventura non si svolge al di sopra delle nostre teste o per interventi divini. La forza divina si esprime, nella storia umana, solo quando diventa azione di uomini, ma non può diventare azione di uomini se non vi sono persone, gruppi, famiglie, popoli che si aprono alla forza creatrice, così da esprimer-



la in modo nuovo, e da tradurla in qualità di vita, in forme inedite di condivisione, di giustizia, di fraternità e di pace.

Oggi sappiamo che la diffusione di questo atteggiamento è molto più urgente di altri tempi, perché oggi gli uomini possono annientare la vita sulla terra, o almeno possono distruggere la specie umana. Se non ci sono persone che accolgano l'azione di Dio in modo da farla fiorire in forme nuove di fraternità e di giustizia, l'umanità può distruggersi. Non vi è nessuna garanzia che la storia umana sulla terra non finisca in modo drammatico.

Certo, il Regno è già, perché Cristo è risorto, i Santi sono già numerosi. Ma sulla terra ci è stato garantito solo che noi possiamo vivere tutte le situazioni in modo da crescere come figli, così da raggiungere quella pienezza di vita a cui siamo chiamati. Tutto ora è affidato alle nostre mani, alla fedeltà con cui continuiamo questa missione.

Allora l'interrogativo fondamentale è: "È possibile continuare questa missione? è possibile amare nel luogo dell'odio? esprimere misericordia dove c'è il peccato? essere miti dove c'è la violenza? esercitare il dialogo dove c'è terrorismo?".

La risposta a questa domanda possiamo darla solo se non ci ritiriamo dalla storia, e se nelle diverse circostanze viviamo con fedeltà il Vangelo proposto da Gesù. Ogni volta che noi veniamo a compromessi, che rimandiamo risposte fedeli, di fatto mettiamo in dubbio il valore salvifico della proposta di Gesù e la possibilità di vivere il Vangelo. Là dove viene tradito il messaggio di Gesù, dobbiamo impegnarci per rendere possibile un mondo nuovo, cioè un futuro per l'umanità.

Più numerosi sono i gruppi che, vivendo l'esperienza del Vangelo, scoprono nella fiducia in Dio la possibilità di giungere a forme nuove di fraternità, di condivisione e di giustizia; più numerose sono le persone che, ispirandosi al Vangelo, vivono in modo nuovo, la domanda che ci siamo posti trova già una risposta sicura.

Se invece non viviamo il Vangelo, restiamo nell'incertezza e rimandiamo a un domani la possibile verifica della efficacia del Vangelo. Quando sono in discussione decisioni che coinvolgono la fedeltà al Vangelo, è necessario che ci siano gruppi che lo vivono intensamente in modo da rendere almeno possibile la speranza per un domani. Quando i tempi sono tristi e il Vangelo sembra improponibile, ci è chiesto almeno di vivere in modo da rendere possibile la speranza per il futuro.

All'inizio del secolo scorso, molti si interrogavano con angoscia sulla prossima fine della Chiesa. Charles Peguy, che si era convertito dopo una giovinezza trascorsa nell'ateismo, parlava di società *incristiana*, sostenendo che nella Francia del suo tempo non era rimasto più nulla del Cristianesimo. Nella nostra società molti che hanno meno di 50 anni non sono decristianizzati, ma totalmente acristiani. Il Cristianesimo per molti si riduce a qualche vaga nozione letta nei libri o appresa in occasione di curiose cerimonie religiose.

Anche i giovani che partecipano a manifestazioni organizzate da movimenti cattolici, non sono una garanzia per il futuro del Cristianesimo. I giovani possono essere introdotti all'esperienza religiosa ed orientati al Vangelo, ma, tranne casi rari, non possono ancora dare garanzie di continuità. Solo nell'età adulta si può diventare testimoni di una vita cristiana matura.

Alle comunità di credenti è chiesto allora di prendere sul serio la proposta di Gesù per dimostrarne la verità. Il primo passo fondamentale è cominciare a vivere centrati su Dio, non sui nostri progetti o sui beni di cui possiamo disporre. Oggi sono organizzate grandi manifestazioni e mobilitate folle immense, ma, nello stesso tempo, la Chiesa ha sempre maggiori difficoltà nel trasmettere la ricchezza spirituale e culturale di cui è depositaria. Il mondo cattolico rischia di rimanere accettato dalla popolarità planetaria e dalla autorità morale che ha accompagnato l'opera di



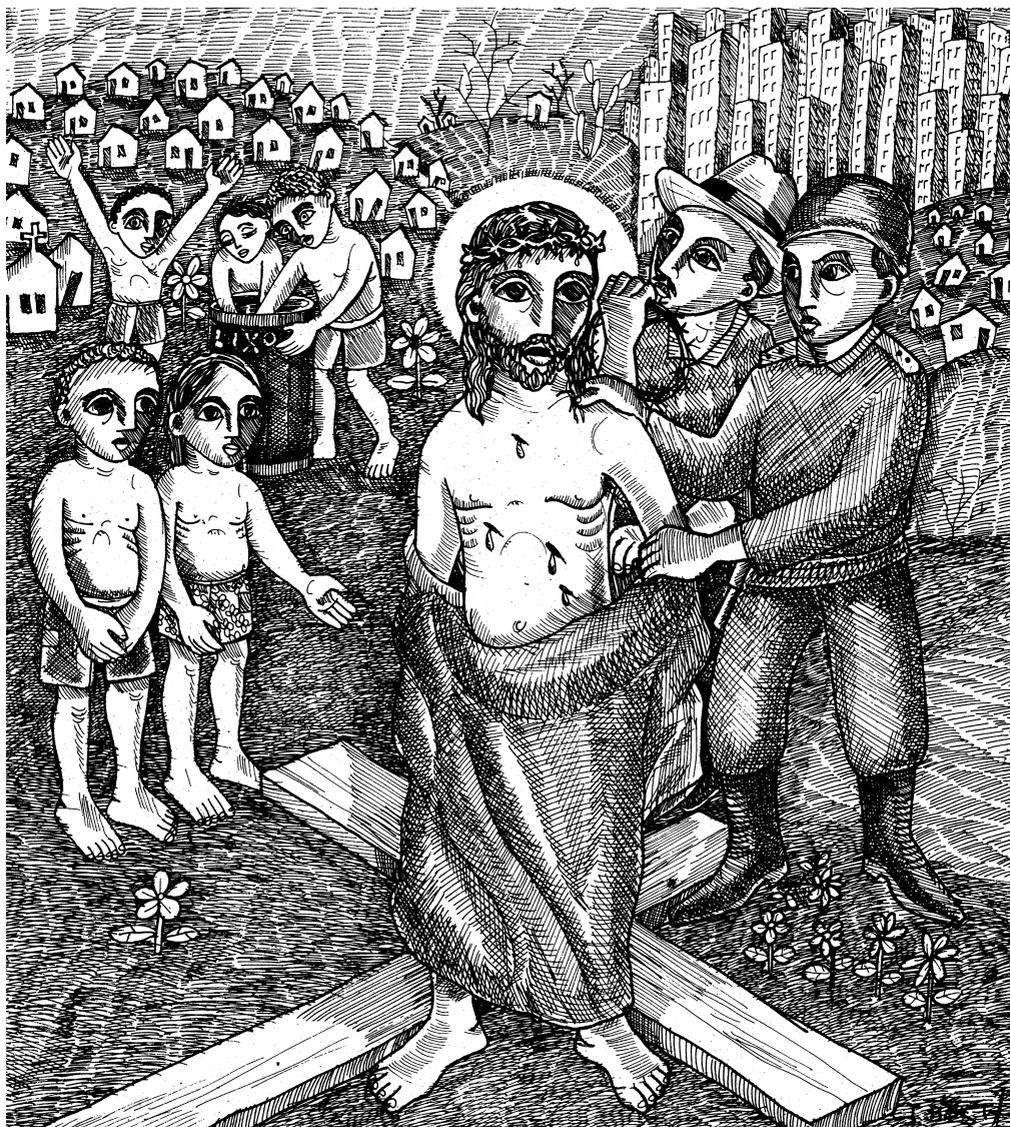
Giovanni Paolo II, scambiandola per un consenso alla Chiesa Cattolica. Non è così.

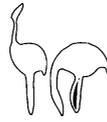
Perché svolga la sua missione, il credente in Cristo deve dare fiducia all'azione di Dio nella vita di ogni giorno, deve mettersi in ascolto della sua Parola, deve aprirsi al dono del suo Spirito, in modo da far fiorire in noi il suo amore. Necessaria è, quindi, la vita teologale, che è la struttura fondamentale dell'esistenza cristiana. L'essenziale per noi è tenere

fisso lo sguardo fisso su Gesù "apostolo e sommo sacerdote della fede che noi professiamo" (Eb 3,1) e testimoniare la fede in Dio che lo risuscitato dai morti.

Tutte le altre componenti, da sole, non sono sufficienti, anzi possono diventare un peso per il cammino futuro del Vangelo nel mondo e impedire la missione ecclesiale.

Carlo Molari





Religione senza fede

L'autore, teologo biblista cattolico e saggista, rileva come in questi ultimi mesi stiano apparendo "gli atei devoti, strenui difensori delle radici cristiane dell'Europa, dei valori umani di cui la chiesa è strenua avvocata, della religione civile come collante per masse spaesate, dopo la caduta delle grandi ideologie (...). E in questo concerto assordante si nota soprattutto l'assenza di riferimento a Cristo, al crocifisso risuscitato da Dio".

Il ritorno degli dèi e la parola della croce

Oggi

Oggi si parla molto di religione e di religiosità, e non solo per bocca di credenti e di esponenti della gerarchia ecclesiastica cattolica. Il programma della chiesa italiana sembra incentrato, per un verso, sul sostegno e la crescita della religiosità popolare, come testimonia il gradimento per pellegrinaggi mariani e non, per adunate più o meno oceaniche di giovani e di non giovani acclamanti la grande personalità religiosa, per leggende, propagandate sui mezzi di comunicazione di massa, di prodigi e miracoli, e, per l'altro, sul progetto culturale inteso come sforzo, sostenuto da schieramenti politici trasversali, di far valere nella società i punti di vista cattolici riguardanti i cosiddetti valori cristiani, soprattutto la difesa della vita fin dal primo istante del concepimento.

Ma è una constatazione ancor più sorprendente, in questi ultimi mesi, l'apparizione degli atei devoti, strenui difensori delle radici cristiane dell'Europa, dei valori umani di cui la chiesa è strenua avvocata, della religione civile come collante per masse spaesate, dopo la caduta delle grandi ideologie del

recentissimo passato.

E in questo concerto assordante si nota soprattutto la mancanza di riferimento a Cristo, al crocifisso risuscitato da Dio, al vangelo nel suo senso letterale: notizia di gioia comunicata dal Dio di Gesù Cristo al mondo, per bocca dei suoi santi *evangelisti*, araldi umani e missionari di quella notizia. Silenzio non tanto della parola, quanto della sua portata *transvalutatrice di tutti i valori umani*, direbbe Nietzsche.

Molte, se non tutte, le voci ecclesiastiche che risuonano nel nostro paese, non prive a volte di arrogante sicumera, sembrano a me - ma forse non sono il solo ad avere questo orecchio - programmi e proclami di un'agenzia dei bisogni religiosi delle persone, come si dice, e di un'impresa efficiente che gestisca in esclusiva e in monopolio il tesoro dei valori umani, ultimamente della vita umana, anche di quella puramente fisiologica, e ormai priva di ogni spessore umano e di ogni comunicazione personale.

Eppure dopo Gesù, *evangelista* della regalità liberante e accogliente del Dio che fa sorgere il suo sole sui buoni e sui cattivi, e fa



piovare sul campo di quelli che fanno la sua volontà e di quelli che non la fanno (Mt 5,45-48), il compito di portare la notizia divina di gioia al mondo spetta alla chiesa di Cristo, ora e in tutto il mondo *evangelista*: con questa particolarità, rispetto a Gesù, che la chiesa è chiamata a farsi araldo non solo e non tanto a parole, ma soprattutto testimone con la vita dell'evento della risurrezione del crocifisso.

La parola, quella della croce

Quando Paolo va a Corinto, metropoli della provincia romana di Acaia, dunque colonia romana ma di eredità culturale greca - era stata distrutta dai Romani a metà del II sec. a. C. e ricostruita da Giulio Cesare circa un secolo dopo -, deciso ad annunciarvi niente altro che Gesù Cristo come il crocifisso (1Cor 2,2), per la prima volta la fondamentale convinzione di fede cristiana si scontra con la cultura greco-romana di segno religioso e, più in generale, di marca antropologica.

Il medesimo scontro, rileva Paolo stesso, sempre in 1Cor 1,18-25, si realizza anche con l'anima culturale religiosa del giudaismo. "I giudei chiedono segni di potenza e i greci cercano sapienza. Noi, al contrario, proclamiamo Cristo crocifisso, che per un verso è pietra d'inciampo (*skandalon*) per i giudei, per l'altro è dissennatezza (*môria*) per i greci" (1,22-23). Ma, per amore di brevità, mi fermerò sullo scontro con la cultura greco-romana, che del resto è lo scopo primario della comunicazione epistolare di Paolo con i credenti di Corinto.

Ed è a questo proposito che ho preso a prestito la suddetta formula di Nietzsche di *transvalutazione di tutti i valori*, ma naturalmente nel senso opposto a quello del filosofo tedesco, per il quale Paolo di Tarso è stato il portatore di una cattiva notizia (un disangelista) con il suo annuncio della croce.

Ecco alcuni brevi passi da *L'Anticristo*: <<Il "Vangelo" morì sulla croce. Ciò che a cominciare da quel momento è chiamato *Vangelo*, era già l'antitesi di quel che *lui* aveva vissuto: una "cattiva novella", un *Dysangelium* [...]. Alla "buona novella" seguì immediatamente

la peggiore tra tutte: quella di Paolo>> (Adelphi nn. 39.42). E Nietzsche precisa così il suo giudizio, con il seguente criterio assiologico: "Che cos'è buono? - Tutto ciò che eleva il senso della potenza, la volontà di potenza, la potenza stessa nell'uomo. Che cos'è cattivo? - Tutto ciò che ha origine dalla debolezza" (n. 2), imputando al cristianesimo, a Paolo in particolare, questa scelta: "Il cristianesimo ha preso le parti di tutto quanto è debole, abietto, malriuscito" (n. 5). Egli vede il segno della croce come "la più sotterranea congiura che sia mai esistita - contro salute, bellezza, costituzione ben riuscita, valentia, spirito, *bontà dell'anima, contro la vita stessa...*" (n. 62).

Che Nietzsche abbia visto bene nella mente e nella predicazione di Paolo emerge con chiarezza in 1Cor 1,26-28, dove l'apostolo così legge la venuta alla fede della stragrande maggioranza della comunità corinzia: "Guardate alla vostra vocazione, fratelli: non ci sono molti sapienti secondo la carne, non molti potenti, non molti nobili. Eppure proprio ciò che del mondo è insensato Dio scelse, per svergognare i sapienti, ciò che del mondo è debole, per svergognare quello che è forte, ciò che del mondo è ignobile e quello che è disprezzato scelse Dio, insomma quello che non è, per mettere fuori gioco quello che è".

È il senso profondo del vangelo paolino della croce: Dio ha risuscitato il crocifisso, cioè il destituito di ogni potenza e di ogni valore umano: per il mondo greco-romano feccia dell'umanità attaccata ai suoi valori di potenza, di nobiltà, di grandezza culturale e di fama, e agli occhi della religione giudaica "un maledetto da Dio" (Dt 21,23; cf. Gal 3,13). Non per nulla la sensibilità romana, attestata, per esempio, in Plinio il Giovane, giudicava la *religione cristiana* "una superstizione irragionevole e smisurata" (*superstitio prava et immodica* (Ep 10,96,9).

Assai significativo si dimostra anche il graffito del Palatino, dove è raffigurato un crocifisso dalla testa d'asino con scritto sotto il seguente motteggio anticristiano: "Alessameno adora il suo dio".



Ma ancor più interessante appare la dichiarazione di Cicerone, a proposito della parola della croce, un tabù orribile: "La parola stessa di croce stia lontana non solo dal corpo dei cittadini romani, ma anche dai loro pensieri, dagli occhi e dalle orecchie (*nomen ipsum crucis absit non modo a corpore civium Romanorum, sed etiam a cogitatione, oculis, auribus*)" (*Pro Rabirio* 5,16). È la stessa parola, quella della croce, che Paolo osa proclamare in questo ambiente, come metafora di ciò che è debolezza e dissennatezza per il mondo, ma saggezza e potenza salvifica per Dio e per quanti vi si affidano nella fede.

Il Dio di Gesù Cristo si fa presente ed operante nell'umanità che sta in basso, priva di ogni lustro e di ogni attenzione, e contesta quelli che stanno in alto, e se ne fanno forti come di luogo di realizzazione personale e storica. La salvezza cristiana è risurrezione dei crocefissi, non premio degli autocreativi, è vita contro la morte, non processo evolutivo di vita in vita. La gratuità è il sigillo della fede cristiana.

Ascoltiamo ancora Paolo, che così intuisce il disegno del Dio di Gesù Cristo che si è

disvelato, per esempio, nella vicenda dei credenti di Corinto, come si è visto appena sopra: "È questo perché nessun vivente possa vantarsi davanti a Dio. Ora è per opera sua che voi siete in Cristo Gesù, diventato per intervento di Dio sapienza per noi, giustizia, santificazione e riscatto, affinché, come sta scritto: chi si vuole vantare si vanti nel Signore" (1Cor 1,29-31).

Oggi

Mi domando che cosa abbia in comune il vangelo paolino della parola, quella della croce, con la religione civile, tessuto connettivo di società cristiane, di un'Europa dalle radici cristiane, con la religiosità popolare assetata di segni umanamente tangibili della presenza di Dio nel mondo e nella vicenda umana, con l'agenzia dei bisogni religiosi e la difesa dei cosiddetti valori umani ed etici di precisi orientamenti politici di segno conservatore. E ripenso a ciò che attesta Giustino a metà secolo II, circa l'atteggiamento dei romani nei confronti dell'apparizione della fede cristiana a Roma: vi vedevano una forma empia di ateismo: "Ritengono che siamo degli ateisti (*atheoi einai*), rispetto agli dèi tradizionalmente ammessi" (*Apol* 1,6). E avevano perfettamente ragione: un ateismo, perché negatore degli dèi dell'impero, custodi e vindici della potenza romana e dell'ordine sociale e giuridico, perché contestatrice della società romana, la cui religiosità era incentrata nei riti e nelle preghiere necessari a placare la collera divina e farsi propizi le divinità, ottenendone così favori, salute e vita felice.

La fede cristiana sembra aver perso la sua essenza di *ateismo* che mette in discussione ogni religione umana, che si basa sui segni di potenza divina, percepibili con gli occhi del corpo o della mente, e non con quelli della fede, qui in terra, e quella che punta tutto il suo interesse sulla potenza divina che legittima la potenza umana. Invece gli dèi sono ritornati trionfanti sotto false spoglie, serviti da una pletera di pontefici e sommi pontefici.





Rispetto alle istituzioni, "l'annuncio evangelico - sottolinea l'autrice, studiosa di filosofia e di teologia, e saggista - esercita una funzione di critica, più che di sostegno; le realizzazioni storiche non possono appropriarsi della realtà che le ispira. Tutto ciò che risulta dall'agire nel mondo e nella storia (...) non è l'attuazione storica del regno di Dio, ma l'assunzione della promessa, il riconoscimento del senso che l'avvicinarsi del regno conferisce alla storia".

Rivelazione cristiana e cultura

1. Si è recentemente scoperta, soprattutto nella ricerca di termini fondanti la costituzione dell'Europa unita, una questione relativa alla formula delle radici cristiane. Tutt'altro che ovvio parlare del cristianesimo in termini di radicamento: non si contesta la realtà storica della presenza antichissima e duratura di chiese cristiane, di produzioni culturali, di ispirazioni morali, di complessi legislativi e organismi politici richiamatisi al cristianesimo in modi vari e complessi; è discutibile invece che si intenda e si proponga il cristianesimo come valore fondante un progetto di comunità civile e politica. Questo uso presuppone un cristianesimo riducibile al fatto religioso, in grado di attuarsi nella storia, nella cultura, nella società. Ma proprio questo è da discutere.

Certamente c'è una realtà di espressioni e di azioni individuali e collettive, che si richiamano al cristianesimo; la differenza è data dal riferimento: possiamo guardare al cristianesimo come visione del mondo, rappresentazione della divinità e del rapporto di questa agli uomini. Teologia nella pluralità delle forme possibili, ispirazione di vita interiore

ed esteriore, individuale e collettiva; oppure possiamo intendere il cristianesimo come una risposta alla parola biblica, cioè alla scrittura testimoniata, e all'evangelo predicato.

2. La prima alternativa implica una perfetta rispondenza o traduzione della rivelazione biblica (Antico e Nuovo Testamento) in rappresentazioni, modelli di vita, espressioni culturali in senso ampio - in senso storico anche un perfezionamento. Teologie, dottrine morali, orientamenti politici sarebbero quindi interpreti *adeguati* della parola biblica, che vivrebbe nelle trasposizioni in linguaggi del mondo. Si assume un legame organico (tra radici e parti aeree!), una continuità tra rivelazione biblica e storia, senza tener conto delle elaborazioni plurisecolari della questione nelle teologie cristiane, o di altri possibili modi di pensare.

La continuità del passaggio della linfa dalle radici al tronco, cioè la possibilità di comprendere la parola biblica in rappresentazioni (concetti, immagini) implica la risoluzione dello scandalo posto dall'enunciato: "il Signore disse" - cioè un piccolo popolo che si



riconosce nella elezione di un Signore incomprendibile, ma vicino; e dalla domanda: "Chi dite che io sia?" - cioè un'esistenza umana chiamata a testimoniare e a prestare ubbidienza fino alla morte ad un Padre, che però nella morte non abbandona. Come scandalo, tutto ciò non può essere rappresentato, ma non si elimina, e persiste a incrinare i presupposti comuni e le certezze scontate. Viceversa, come enunciato teologico, linguaggio di esperienza, mito o immaginazione, è parte di un mondo culturale senza fratture.

Non c'è difficoltà di adesione a ciò che fa parte o comunque può entrare nel mondo delle nostre possibilità, esigenze o aspettative. I contenuti della rivelazione biblica sono accettabili come ciò che alcuni credono (anche noi stessi possiamo così sdoppiarci), cioè come rappresentazioni che non richiedono impegno personale.

Lo scandalo *rappresentato* non è più urtante, perché diventa relativo a un punto di vista, a un modo di intendere. E questo può essere mutato, ampliarsi o restringersi. È l'esigenza dell'interprete ad essere decisiva nelle rappresentazioni; se la rivelazione biblica può tradursi adeguatamente in linguaggio umano, allora quest'ultimo è l'arbitro della verità e il criterio dell'applicazione; il richiamo alla parola biblica legittima i prodotti della cultura, risalendo all'indietro; un percorso di interpretazione riduttiva, che si appropria di quel messaggio.

3. La seconda alternativa - teologia e linguaggio umano come *risposta* alla scrittura testimoniata e all'evangelo predicato - porta a un pensiero che non giustifica se stesso, ma riceve una promessa di giustificazione. Le parole bibliche, che ascoltiamo e leggiamo, sono risposte storiche, attenzione a qualcuno che si presenta in alcuni fatti, senza identificarsi con questi; qualcuno che sollecita l'espressione, il racconto, senza esserne prigioniero. Lo scrittore biblico non è un creatore di immagini, ma un testimone, non vuol rappresentare, esporre una sua esperienza o concezione, ma cerca come orientare il pro-

prio mondo, secondo una richiesta che gli è rivolta dall'esterno, e che è da lui percepita. Non sono parole umane che tentano di risalire dal proprio mondo di significati ad una realtà che li trascenda, non si tratta di esprimersi, ma piuttosto di *seguire* una traccia, di percorrere un cammino già aperto, secondo una promessa di compagnia fedele.

Come testimonianza - non semplice rappresentazione - il linguaggio biblico aderisce ad una richiesta, si impegna ad ascoltarla. Si ha una differenza di ordine: la parola che interpreta e si ritiene adeguata al senso biblico ne traduce il messaggio in categorie culturali, esigenze etiche, significati storici; la parola che testimonia cerca di rispondere a una chiamata, a un imperativo o ad una richiesta che la sollecita. Il testimone non vuol dimostrare, ma è *nel riferimento* ad una parola, a cui si rivolgono le sue parole. La narrazione biblica (termine comprensivo di generi letterari molto diversi) non costruisce un mondo immaginativo, ma riconosce in individui e fatti concreti l'irrompere e il persistere di un comando o di una preghiera - nella libertà della decisione, non come ossessione di obblighi autoimposti. Non c'è dunque una presunta adeguazione tra le parole umane e la parola biblica; la scrittura biblica non è ridicibile a teologie, categorie culturali, sistemi di norme etiche. In quanto "parola", essa è animata dall'intenzione comunicativa, cioè suscita ascoltatori, pone domande, avanza richieste, vince comunque l'indifferenza; non può esser ridotta a documento di una cultura, di una mentalità, se non ignorando quel di più di provocazione, che alcuni in certi momenti vi riconoscono: non semplici modi di vedere o posizioni soggettive, ma un reale interlocutore, libero e creativo, a cui rispondere con accoglienza o rifiuto, con l'aprirsi di una dialettica o lo spezzarsi di un dialogo, non però un monologo con i propri fantasmi. La differenza è nella libertà impegnativa della risposta, riconoscimento di un interlocutore e responsabilità assunta.

4. L'evocazione di "radici cristiane" della



civiltà europea - cultura, sensibilità morale, ispirazione politica - richiama tematiche discusse da teologi protestanti nei primi decenni del Novecento. Nel 1923 una prestigiosa rivista teologica ospita una discussione tra Adolf von Harnack e Karl Barth, sul rapporto tra rivelazione cristiana e cultura. Il primo è l'esponente più in vista della teologia liberale, rappresenta la teologia come scienza, a suo agio nel clima umanistico delle Università tedesche del primo Novecento, pronto a identificare la difesa della civiltà con la causa del nazionalismo tedesco nella prima guerra mondiale. Il secondo è, in quel tempo, noto nel mondo teologico ed ecclesiastico di lingua tedesca per lo scandalo suscitato dalla seconda edizione dell'*Epistola ai romani* (commento alla lettera paolina) del 1922; in quel testo l'autore si oppone esplicitamente alle pretese della razionalità storica, dell'esegesi scientifica, che si ritengono adeguate a cogliere il senso della scrittura biblica e ad intenderlo in termini di progresso, di sviluppo e difesa di identità culturali e politiche.

Harnack formula le sue obiezioni in questi termini: "Se Dio e mondo... sono pura e semplice opposizione, come si può comprendere la stretta congiunzione, anzi eguaglianza, dell'amore di Dio e del prossimo?... Come è possibile l'educazione senza sapere storico e massima stima della morale?... Se Dio semplicemente non è tutto ciò che può essere asserito di lui sulla base dello sviluppo della cultura, della conoscenza e della morale, come si può difendere questa cultura, e alla lunga se stessi dall'ateismo?... Come è possibile evitare che queste affermazioni vengano consegnate alla barbarie?".

Le puntuali risposte di Barth si articolano in questi termini: "... il rapporto tra la nostra 'vita mondana' e la nostra 'vita in Dio' è quell'unica 'pura e semplice opposizione' che può essere superata solo dal miracolo dello stesso eterno Dio... 'Nessuno può venire a me, se non lo attiri il Padre' (Gv 6,44)... Le affermazioni su Dio fondate sullo 'sviluppo della cultura, della conoscenza e della morale'... non si prendono in considerazione come

'predicazione del Vangelo'... Il terrore... di fronte alla 'barbarie' deve essere respinto come inessenziale e irreali, perché il Vangelo ha a che fare con la 'barbarie' tanto quanto con la cultura". Barth inoltre conclude con un'accusa esplicita all'avversario: "Con l'affermata continuità tra l'umano' e la fede [si finisce] per svuotare la *fede*, così come la rivelazione viene svuotata dalla continuità... tra la storia e la rivelazione".

Harnack coglie nel pensiero barthiano il paradosso del "totalmente altro" predicato come vangelo, cioè come promessa di Salvezza per la storia; tutto ciò viene inteso come un pensiero apocalittico, rinunciatario nei confronti del mondo, un cristianesimo inteso come ascesi e rifiuto dell'impegno storico. In effetti Barth accoglie nel suo pensiero un'ispirazione che gli viene da Franz Overbeck, sia pure integrandola in modo originale. Il teologo ed esegeta, cui Barth dedica un attento studio, vede un cristianesimo autentico delle origini, non compromesso con il mondo, animato dall'attesa della fine e di un ritorno del Cristo: "La cosa più interessante nel cristianesimo è la sua impotenza, il fatto che non può dominare il mondo... esso ci indirizza con la massima serietà alle cose ultime, cioè oltre noi stessi, perciò è soltanto saggezza della morte".

Barth assume questo pensiero dell'eterogeneità del cristianesimo rispetto alle compromissioni storiche, mondane, per condannare l'impostazione teologica liberale, non per escludere le vitalità e l'attualità della predicazione dell'evangelo nel suo tempo. Nella contestazione della civiltà "cristiana" si manifesta, secondo Barth, la forza critica della parola biblica, non la sua debolezza.

Infatti Barth intende l'evangelo come il rivolgersi del "totalmente altro" al mondo. Il "no" alla pretesa autosufficienza delle risorse umane è anche parola rivolta agli uomini, quindi promessa di novità e di salvezza. Perciò non si ascolta veramente la condanna senza assumere le implicazioni di salvezza; il conseguente impegno nella storia non è che obbedienza a questa parola.



5. Come integrare oggi, anche in rapporto alle nostre questioni, il linguaggio teologico barthiano, già così carico di implicazioni e così esigente rispetto alla prassi? Penso che un chiarimento debba riguardare il carattere eminentemente pratico della risposta umana all'annuncio evangelico, il che non risulta primariamente nelle formule dogmatiche. Nella *Kirchliche Dogmatik*, la grande opera iniziata negli anni Trenta e portata avanti da Barth fino alla morte, il discorso umano corrisponde alla parola della rivelazione non per la propria capacità espressiva o dimostrativa, ma per il fatto di essere chiamato a svolgere questa funzione; non per se stesso, dunque, ma in quanto voce della comunità costituita intorno alla parola biblica. La verifica di questa funzione è nel riferimento: non la costituzione di un sapere umano, frutto della coerenza razionale o dell'esperienza storica, ma il mettersi in consonanza con il movimento comunicativo della parola biblica, per coglierne ciò che *a noi* vien detto nell'attualità della testimonianza

Il problema della *Kirchliche Dogmatik* è che essa ricorre a proposizioni, mentre l'analogia della fede è nel rapporto effettivo della risposta umana alla richiesta della parola biblica; ciò che la forma preposizionale (affermativa o negativa) nasconde nell'apparente oggettività dell'enunciato, è la presenza diretta, il coinvolgimento di chi annuncia - si intende l'autore della rivelazione, nel gesto di inizio, chiamata di interlocutori. Questo è riconosciuto nella testimonianza e nella predicazione, come risposta dell'obbedienza e dell'impegno personale nella relazione.

Nella Dogmatica invece si direbbe che Barth abbia privilegiato la funzione enunciativa del linguaggio, senza considerare sullo stesso piano le altre funzioni del comunicare, del riconoscere, del porre destinatari di relazioni. Queste funzioni sono legate alla prassi, alla risposta di interlocutori, e in tale ordine si iscrive anche il linguaggio biblico (insegnamento della *Torah* e mettersi al seguito di Gesù). Una considerazione di base, che forse esige una rinuncia alla sistematicità

enunciativa del pensiero teologico, messo a confronto della provocazione evangelica.

In questo senso, nell'incontro fra teologie europee e nuovi mondi, le teologie della liberazione cercano nuove strade da percorrere. Non si tratta, secondo Gustavo Gutierrez, di parlare *di* Dio, ma di partecipare dell'annuncio alla "gente semplice" (Mt 11,26), che non ha meriti, ma è oggetto di "amore libero e gratuito". "Essere destinatari privilegiati della rivelazione non proviene... da disposizioni morali o spirituali, bensì da una situazione umana in cui Dio si rivela con l'azione e lo sconvolgimento di valori e criteri". Ne consegue l'esigenza, per i destinatari dell'evangelo, di una "contemplazione e di un'azione", cioè di un cammino da percorrere nella fedeltà all'orientamento richiesto, non ad un sapere teologicamente acquisito.

6. Se la parola biblica è discontinua, non riducibile (interpretazione e traduzione) alle parole storiche, non si può sostenere una "cristianità" di culture o istituzioni; l'ascoltare e il rispondere, la chiamata, la richiesta, riguardano persone, individui nelle determinate situazioni della storia e del mondo, in relazione ad un referente di altro ordine. Non c'è oggettivazione della parola della rivelazione biblica in culture o istituzioni, neppure religiose; le stesse chiese cristiane vivono dell'annuncio evangelico, cioè del rapporto effettivo della parola, ascoltata e testimoniata, non della sua cattura in istituzioni. Rispetto a queste, l'annuncio evangelico esercita una funzione di critica, più che di sostegno; le realizzazioni storiche non possono appropriarsi della realtà che le ispira. Tutto ciò che risulta dall'agire nel mondo e nella storia, eventualmente anche come agire responsabile nei confronti delle richieste evangeliche, non è l'attuazione storica del regno di Dio, ma l'assunzione della promessa, il riconoscimento del senso che l'avvicinarsi del regno conferisce alla storia. Senso che viene dal gesto comunicativo della parola biblica, nei confronti di interlocutori riconosciuti liberi, non da ciò che questi ultimi possano attuare,



senza il richiamo a quell'inizio. Il senso della promessa è dunque anche il senso della distanza, la discontinuità tra il regno di Dio e la storia: l'annuncio evangelico perciò non tende ad affondare radici, ma a scaltarle, a mettere in crisi e a giudicare ciò che si ritiene sostanzialmente conforme alle sue richieste.

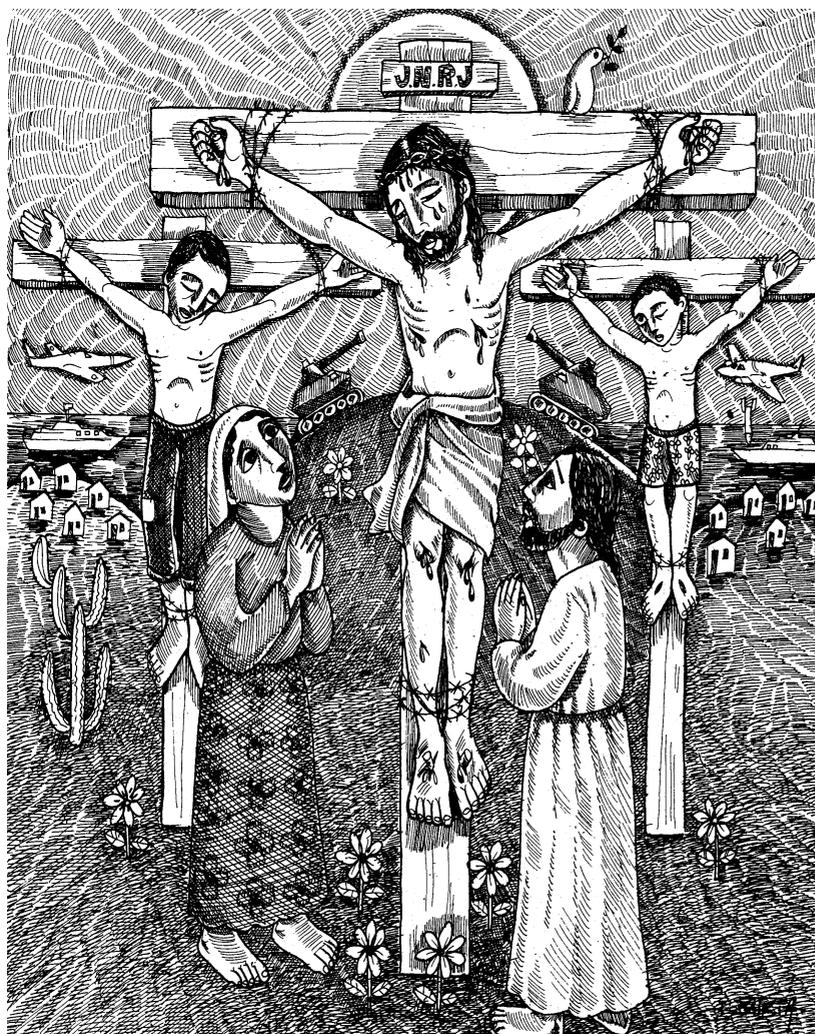
Maria Cristina Laurenzi

Nota bibliografica

La discussione Harnack-Barth, "Christliche Welt" 37, 1923, è tradotta in J. Moltmann (a c. di), *Le origini della teologia dialettica*, Queriniana, Brescia 1976, pp. 376-402; le citazioni sono alle pp. 377, 380ss.,

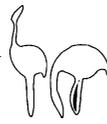
397. Sull'importanza di Harnack nel mondo teologico e nella cultura accademica tedesca del primo Novecento, cf. E. BUSCH, *Karl Barth. Una biografia*, Queriniana, Brescia 1977, p. 39ss.; tanto più traumatica, nel 1914, l'adesione dell'accademico berlinese, come di molti altri, al manifesto degli intellettuali tedeschi che si riconoscevano nella politica di guerra dell'imperatore (cf. op. cit., p. 76ss.). Per una comprensione più ampia della teologia di Harnack, *L'essenza del cristianesimo*, del 1901, traduzione italiana presso la Queriniana, Brescia 1980.

Sull'influenza che Franz Overbeck esercita sulla teologia barthiana, E. BUSCH, *Karl Barth cit.*, p. 104ss. La citazione di Overbeck viene dall'opera postuma, a c. di C. A. Bernoulli, *Christentum und Kultur*, Benno Schwabe, Basel 1919, p. 279. Su Overbeck, oltre al saggio di K. BARTH, *Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie* [1922], in *Die Theologie und die Kirche*, Kaiser, Muenchen 1928, pp. 1-25, anche J. TAUBES, *Il disincantamento della teologia: per un ritratto di F. Overbeck* [1966], in *Messianismo e cultura*, Garzanti, Milano 2001, p. 181-208.



Il rapporto tra la crisi delle pretese umane ad opera della parola della rivelazione e l'impegno nella storia conseguente allo stesso fatto che la parola biblica è stata rivolta agli uomini, è esemplificato nella vita stessa del teologo dell'*Epistola ai romani* e della *Kirchliche Dogmatik* a cominciare dall'impegno del giovane pastore nelle organizzazioni sindacali operaie locali; poi nell'opposizione alle ingerenze naziste nel governo delle chiese, opposizione espressa nella *Bekennende Kirche*; successivamente, al tempo della guerra fredda, nella presa di posizione contro il riarmo tedesco.

Le citazioni di G. GU-TIERREZ in *Parlare di Dio a partire dalla sofferenza dell'innocente*, Queriniana, Brescia 1986, p. 15ss., 18.



Religione senza fede

L'autore, saggista ed esperto di Sacra Scrittura, riflette sulla esigenza evangelica della kenosi: "Nel mondo ci sono ancora uomini e donne, giudei e greci (...). Tutti restano quello che sono, e tutti trascendono la loro condizione originaria. La risposta a una chiamata che viene dal di fuori esige la kenosi della propria identità. La fede in Gesù Cristo chiede a giudei e greci di rinnegare, ma non di abbandonare le loro reciproche identità".

La kenosi dell'identità

Una parola rara nel lessico del Nuovo Testamento è divenuta, alla fine della modernità, uno dei termini teologicamente più pregnanti; anzi, per non pochi, essa rappresenta addirittura l'ultimo gancio a cui appendere una fede che si avverte esposta sul baratro del nulla. Si tratta del verbo *kenoô*, più noto nella versione sostantivata di *kenosi*. Alle spalle vi è, in ogni caso, l'aggettivo greco *kenos*, "vuoto". Si è dunque di fronte all'area semantica riferita allo svuotare, all'evacuare.

Vuotare non equivale ad annichilire. L'atto di svuotare implica la presenza di un contenitore che resta intatto. Le sue pareti sono ormai lisce, nulla rimane, tranne l'inerte e generale disponibilità di quel recipiente a essere di nuovo colmato. Solo quel che è vuoto può diventare luogo ospitale, nel pieno c'è spazio solo per se stessi.

Lo svuotamento è previo a ogni apertura e a ogni autentico mutamento che, per essere tale, non può provenire dal proprio interno. Quando una persona "si realizza" mette a frutto potenzialità già presenti. Il processo è paragonabile al crescere di una gemma o al dischiudersi di un bocciolo. In questi casi la

novità non può essere assoluta. Soltanto qualcosa che viene dal di fuori può cambiare totalmente noi stessi.

Le pareti rese accoglienti nel duro e doloroso atto del loro svuotamento non possono riempirsi da sole: attendono che altri di nuovo le colmino. Obbedienza e dipendenza sono condizioni proprie di ogni svuotarsi; dopo, la parola passa ad altri.

La più abissale presentazione biblica di questo processo è contenuta nell'inno inserito nella lettera ai Filippesi (2,6-11), l'unico testo (accanto a Rm 4,14) in cui il verbo *kenoô* svolge un autentico ruolo teologico. Passo udito moltissime volte, ma sempre inafferrabile nella sua profondità. Esso infatti squadrna, davanti ai nostri occhi, il mistero dello svuotamento di colui che, pur essendo in forma di Dio, non considerò una preda essere uguale Dio, ma umiliò se stesso prendendo la forma di schiavo, e rendendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce.

Due sono le letture possibili del passo. La prima, più comune, lo intende in base al prisma della successiva dottrina trinitaria. Que-



sta interpretazione individua il punto di partenza in un'uguaglianza ontologica, di cui il Figlio si sarebbe spogliato, a motivo di un'incarnazione condotta fino a giungere alla morte di croce.

Tuttavia la parola "preda" sembra orientata piuttosto a indicare qualcosa di cui si deve ancora entrare in possesso. Se si opta per questa prospettiva, la dinamica sarebbe tutta terrestre, il passo alluderebbe perciò ad Adamo che cercò di farsi da solo uguale a Dio (Gen 3,5.22). Al contrario del primo uomo, Gesù, nella sua vita, imboccò però la via dell'umiltà e dell'obbedienza protratta fino a entrare nella voragine della morte. Pure in questo inno sarebbe quindi determinante il parallelismo antitetico tra Adamo e Gesù Cristo ampiamente attestato in altri passi paolini.

La differenza tra le due linee interpretative è molto forte. Tuttavia entrambe pongono in rilievo un'umiliazione e un'obbedienza, condotte fino allo svuotamento dell'identità di partenza. Nell'una e nell'altra interpretazione, la morte di croce costituisce la più radicale fuoriuscita da se stessi. Essa è il luogo in cui vengono distrutte le stesse pareti del vaso della vita. L'aver toccato questo punto infimo ha fatto sì che Dio abbia esaltato Gesù, dandogli un nome che è al di sopra di ogni altro nome cosicché, in virtù di quel nome, ogni ginocchio si piega nei cieli, sulla terra e negli inferi, e ogni lingua proclama che Gesù Cristo è Signore, a gloria di Dio Padre.

Solo perdendo si ottiene quanto, per altra via, resterebbe per sempre inattuabile. Lo svuotamento resta comunque tremendo in quanto riduce all'impotenza. Il vuotare se stessi non è tattica o esercizio ascetico; è inerme consegnarsi all'azione altrui: "Dio lo ha esaltato". Qui non entra in campo alcun finalismo ("rinunciare *per* possedere"), si è di fronte piuttosto a una pura e obbediente rinuncia di se stessi, imposta da una chiamata e da una sequela.

Nella stessa lettera, in altro contesto e sen-

za alcun esplicito richiamo all'inno, Paolo sembra ricordare di aver vissuto di persona una dinamica non dissimile: ha rinunciato a quanto gli era più caro, per adempiere al compito affidatogli.

Per comprendere questo passaggio occorre però respingere l'interpretazione più comune, in base alla quale Paolo avrebbe abbandonato realtà ormai superate e prive di valore. In questo passo, il tono si fa violento. Paolo chiede alla comunità di guardarsi dai "cani", dai "cattivi operai", dalla "circoncisione". "Noi siamo infatti la circoncisione, noi che serviamo Dio in spirito e ci gloriamo in Gesù Cristo e non abbiamo fiducia nella carne, per quanto io abbia fiducia anche nella carne. Se qualcuno appare confidare nella carne, io di più: circonciso all'ottavo giorno, della stirpe di Israele, della tribù di Beniamino, ebreo da ebrei, fariseo secondo la legge, in base allo zelo persecutore della chiesa di Dio, irreprensibile secondo la giustizia che è dalla legge. Ma quelli che erano per me guadagni li ho giudicati una perdita a motivo di Cristo" (Fil 3,2-7).

Se si giudicano queste parole una semplice affermazione della propria superiorità ebraica, esse, nella sostanza, apparirebbero solo retoriche. La serietà del contenzioso porta invece a ritenere che tanto le caratteristiche imputabili ad altri (circonciso, della stirpe d'Israele, della tribù di Beniamino, ebreo da ebrei), quanto quelle dovute alla propria scelta (fariseo, preso per lo zelo di Dio fino a diventare persecutore, irreprensibile osservante della legge) siano realtà tutte di gran peso. L'identità è un fattore in parte dato e in parte acquisito. Paolo si è trovato a essere ebreo e circonciso, ma ha scelto di essere fariseo, zelante (come l'antico Pinchas - cfr. Nm 25,6-9) nel non tollerare che nessuno fosse posto al pari del Dio d'Israele, e infine fedele osservante dei precetti della *Torà*.

Per comprendere la vita di Paolo dopo la chiamata occorre tener conto che egli, a un tempo, rinnega tutto e non perde nulla (ciò vale anche il riferimento alla chiesa, egli abbandona la persecuzione ma conserva lo



zelo). Paolo non si abbarbica a quanto è un guadagno (il far parte del popolo ebraico), anzi, lo considera una perdita al fine di poter annunciare ai gentili credenti che in Cristo la loro dignità non è inferiore alla sua.

Come si afferma in un'altra, fondamentale, lettera paolina, i credenti di origine gentile non hanno bisogno di passare attraverso la circoncisione per essere figli di Abramo ed eredi secondo la promessa (Gal 3,29). Ciò significa che, pur conservando la loro origine gentile, essi sono diventati altro e, pur essendo ormai discendenza di Abramo, essi restano gentili. In Cristo non c'è più né giudeo né greco, né schiavo né libero, né uomo né donna (Gal 3,19), senza che nessuno di questi termini scompaia.

Nel mondo ci sono ancora uomini e donne, giudei e greci e, all'epoca di Paolo, anche schiavi e liberi. Tutti restano quello che sono, e tutti trascendono la loro condizione originaria. La risposta a una chiamata che viene dal di fuori esige la *kenosi* della propria identità. La fede in Gesù Cristo chiede a giudei e greci di rinnegare, ma non di abbandonare le loro reciproche identità. Affermazione paradossale e, proprio per questo, intrinseca al mondo della fede.

Ormai da non breve tempo è in corso nel nostro paese un dibattito, a volte contraddistinto dai colori dello scontro, relativo all'ostensione pubblica del crocifisso. A tal proposito è significativo notare che, all'interno dell'assemblea liturgica, dove il riferimento si presenta nel modo più proprio, la parola alta è costituita dal termine "croce" e non dall'espressione "crocifisso". Il Nuovo Testamento e la liturgia parlano sia di croce, sia, più raramente, di Gesù Cristo crocifisso (cfr. 1Cor 2,2.8), ma non fanno mai ricorso all'aggettivo sostantivato (il crocifisso), periodicamente chiamato in causa per ribadire (vere o presunte) identità storico-culturali o, sull'altro fronte, per innescare polemiche in difesa della laicità.

A suo modo esemplare è, in proposito, un passaggio della recente sentenza del TAR del

Veneto in cui si afferma: "Va osservato innanzi tutto come il crocifisso costituisca anche un simbolo storico-culturale, e di conseguenza dotato di una valenza identitaria riferita al nostro popolo". Per la fede, quanto è decisivo è la croce e non il crocifisso. Questa diversità diviene salvaguardia di quanto è propriamente cristiano. Essa, inoltre, aiuta a comprendere perché nelle chiese riformate, tendenzialmente più fedeli al testo biblico, vi sia la croce ma non il crocifisso.

Questo accento posto sullo "strumento", più che sulla persona, può sconcertare. Perché nella liturgia del Venerdì santo si parla di adorazione della croce e non già di quella di Gesù crocifisso? Perché c'è una presenza tanto eminente del legno e un accento tanto sobrio posto sulla persona che rese la croce simbolo (nel senso alto del termine) di salvezza universale? Per quale ragione la liturgia cattolica applica all'albero quanto è proprio di chi vi stese sopra le braccia?

"O croce di nostra salvezza, albero tanto glorioso, un altro non vi è nella selva, di rami e di fronde a te uguale".

Questa scelta sembra volerci dire qualcosa di *pasquale*: la croce per Gesù fu un passaggio, non la parola ultima. Non vi è nulla di più decisivo e nulla di più assoluto, ma ciò, per paradosso, ha luogo proprio perché l'ultima parola non spetta al Venerdì santo. Nella croce "tutto è compiuto" (Gv 19,30) eppure essa non è il compimento di tutto: se Cristo non fosse risorto la nostra fede sarebbe vana (cfr. 1Cor 15,14). Nessuna rappresentazione del crocifisso, a differenza del simbolo della croce, può compiutamente esprimere entrambi questi volti.

Vi è anche un altro motivo per riferirsi alla croce: esso è legato alla sequela di Gesù Cristo. La chiamata su questo cammino è dicibile con la parola "croce", non con il termine "crocifisso". La croce di Gesù Cristo, realtà per eccellenza una e imparagonabile, diviene nei Vangeli, per così dire, moltiplicabile. Gesù, rivolgendosi a chi lo vuole seguire, afferma che ognuno deve prendere la propria



croce (cfr., ad esempio, Lc 9,23). Ciò non avviene perché la croce si identifichi *sic et simpliciter* con il patire e il soffrire presenti nell'esistenza di ogni creatura.

La nostra croce non coincide con il dolore che colma le nostre vite. Il dolore è più universale e accomunante (non dico: "più vero") della croce. La sofferenza riguarda, in senso letterale, tutti i viventi per il fatto stesso di essere tali. La croce, assunta nella dimensione della sequela, attiene invece al dolore che nasce entro un cammino compiuto in risposta a una chiamata. Esso sorge allorché si rinnega se stessi, al fine di adempiere al compito cui si è chiamati.

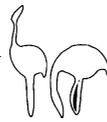
La croce, più che il crocifisso, dice la pasqua (vale a dire il passaggio) che ci è chiesto di compiere. La croce è il sigillo di una vita presa nella morsa implacabile della fede che tutto mette in questione e tutto salva, ivi compresa l'identità.

Una celebre immagine virgiliana parla di un ramo d'oro che pone un'invincibile resistenza a chi vuole svellerlo con la forza, mentre si consegna da sé quan-

do ci si accosta ad esso con mano arrendevole. Ciò vale anche per ogni identità storico-culturale: tanto più la si vuole afferrare, tanto più sfugge; quando non ci si preoccupa di essa, invece, viene da sé. Tuttavia il discorso dell'evangelo è più drammatico; non è domandata solo un'arrendevolezza, è chiesto un rinnegamento, una *kenosi* della propria identità affinché essa sia, a un tempo, perduta e salvata.

Piero Stefani





"La verità che Gesù porta e incarna è la verità di Dio, che 'ama nella libertà' (K. Barth), la verità dell'amore di Dio, la verità che siamo creature amate, desiderate, chiamate, grate, adottate ed accolte. La verità che libera è l'amore: non i nostri deboli amori, ma l'amore forte di Dio; non i nostri amori incostanti, ma l'amore fedele di Dio".

L'autore, saggista e teologo, è pastore della chiesa valdese.

"La verità vi farà liberi..."

«Ognuno di noi ha già vissuto una situazione come questa: un gruppo di persone adulte s'incontra. Nel corso della conversazione non si può evitare di affrontare un tema, personalmente penoso per alcuni dei presenti. Viene fuori una discussione tormentata, piena di bugie e di paura. Un bambino, casualmente presente e ignaro della situazione, sa qualcosa che in realtà anche tutti gli altri sanno, ma per timore nascondono. Il bambino si stupisce che gli adulti sembrino non sapere quello che egli sa, e lo dice francamente. Il gruppo è percorso da una paura paralizzante. Il bambino si meraviglia e si rallegra di aver conosciuto la cosa giusta. È accaduto qualcosa di irreparabile. Le chiacchiere piene di bugie e paura sono all'improvviso cessate. Le bugie e la paura sono investite da una luce abbagliante, vengono smascherate e devono morire, impotenti, sotto questa luce. Ciò che è accaduto non è altro che l'apparizione della verità nella figura di questo bambino che si stupisce dei discorsi degli adulti; la sua parola ha fatto fare una brutta figura agli adulti bugiardi davanti a loro stessi e gli uni davanti agli altri. Era rivoluzionario ciò che è accaduto. Tramite chi? Tramite il bambino ridente e inconsapevole, che ha detto le cose come stavano. Solo il bambino era

libero.

Un altro quadro. Nelle corti dei principi, accanto ai cavalieri, ai menestrelli e ai poeti, c'era un uomo che già dai suoi vestiti si vedeva che non apparteneva a quell'ambiente. Lo si trattava come uno di cui in realtà non bisogna tener conto. Era una comparsa eccezionale a corte, eppure in ogni corte c'era bisogno di questa eccezione. Non ne faceva parte, ma era indispensabile. Era il buffone, l'unico che potesse dire a ciascuno la verità, e ciascuno la doveva udire. Di lui, in realtà, non si teneva conto, ma di lui non si voleva neppure fare a meno. Proprio così stanno le cose con la verità. Ma era lui l'unico uomo libero a corte.

Ed ora un terzo quadro. Chi ha capito bene i quadri precedenti, non considererà sconveniente il terzo quadro che qui viene accennato. Parlo dell'uomo picchiato, oltraggiato, incoronato re con spine e con scherno, che sta davanti al suo giudice e chiama se stesso re della verità, al quale ora Pilato pone la domanda intelligente ma irrimediabilmente mondana: "Che cos'è verità?". Questa domanda [è] rivolta a colui che dice di se stesso: "Io sono la verità", e che ora, perché è la verità, silenziosamente rimanda a Pilato la sua stessa domanda: "Chi sei tu, Pilato, in presenza della



verità che io sono?". Ciò che qui accade non è altro che questo: la verità viene crocifissa, e Pilato è giudicato da questa verità crocifissa. Non sei tu che fai domande sulla verità, è la verità che ti rivolge la sua domanda. Il re della verità crocifisso, che preghiamo, è il quadro fosco sul quale fissiamo lo sguardo, quando nel Nuovo Testamento udiamo parlare di verità.

Il bambino, il buffone, il crocifisso - un singolare campionario di persone, di cavalieri della verità. Ma ora sappiamo qualcosa di più su ciò a cui dobbiamo pensare quando udiamo la parola: "La verità vi farà liberi">>.

Questa lunga citazione è lo stupendo esordio di una predica di Dietrich Bonhoeffer, pronunciata a Berlino il 24 luglio 1932, nel corso del culto conclusivo del semestre estivo dell'Università, nella quale egli era giovanissimo libero docente.

Effettivamente, con in mente i tre quadri del bambino, del buffone e dell'uomo in croce, *re della verità*, sappiamo qualcosa di più su ciò a cui dobbiamo pensare quando udiamo la parola: "La verità vi farà liberi". Sappiamo che non è la forza, né la salute, né l'intelligenza, né la ricchezza, né la posizione sociale, né il potere, né la cultura e - supremo paradosso - neppure la libertà a farci liberi, ma la verità.

Sappiamo che non è la libertà a farci veri, ma è la verità a farci liberi. Sappiamo che la libertà fiorisce insieme alla verità, e deperisce fino a morire là dove la verità scompare dall'orizzonte della vita, non è più cercata, neppure desiderata, anzi segretamente temuta. Sappiamo che c'è intorno a noi, e forse dentro di noi, più finzione che verità e quindi, più servitù che libertà. Sappiamo, sappiamo di avere - proprio perché non siamo né bambini né buffoni di corte - nei confronti sia della libertà che della verità uno strano rapporto ambivalente. Da un lato desideriamo la libertà come la cosa più preziosa che ci sia, come la condizione stessa di una vita degna di essere vissuta, l'abbiamo eretta a diritto umano fondamentale, irrinunciabile, costitutiva dell'essere umano stesso, l'abbiamo scol-

pita con lettere d'oro nelle nostre Costituzioni, la scriviamo e riscriviamo sulle lapidi in memoria degli innumerevoli *martiri della libertà*, la scriviamo dappertutto, come Paul Eluard nella sua magnifica lirica del 1944, scandita con il verso *J'écris ton nom, liberté*, perciò anche la rivendichiamo come l'aria stessa di cui abbiamo bisogno per vivere, e siamo capaci di mettere a repentaglio, e anche di sacrificare, la vita per affermare la nostra libertà e spesso anche quella degli altri, dato che la libertà, come tutti i grandi valori, è indivisibile.

D'altro lato, abbiamo grande difficoltà a riempire di contenuti e di significato la libertà tanto agognata e faticosamente conquistata, e quindi abbiamo grande difficoltà a custodirla, avendo la meglio su ciò che continuamente la minaccia di fuori e di dentro. È più facile raggiungere la terra promessa della libertà che dimorarvi in permanenza, come insegna la storia d'Israele che, a un certo momento, s'è ritrovato di nuovo in esilio, in terra straniera. È più facile rivendicare la libertà che praticarla.

Questa è l'ambivalenza: da un lato non possiamo fare a meno della libertà, è un bisogno insopprimibile quasi più forte di noi, dall'altro la libertà ci trascende, l'adoperiamo poco e male, è un bene inestimabile di cui sembra che non siamo all'altezza: c'è da chiederci se ne siamo degni.

Se grande è l'ambivalenza dell'uomo nei confronti della libertà, ancora più grande è la sua ambivalenza nei confronti della verità. Da un lato, infatti, la ricerca della verità caratterizza inconfondibilmente l'essere umano rispetto a tutti gli altri esseri viventi. Dal momento in cui l'uomo prende coscienza di sé, della realtà che lo circonda e nella quale è immerso, della vita che non si è dato ma che è chiamato a vivere, e si rende conto di quanto sia difficile il compito di conoscere e di capire, circondato com'è da mille misteri, dei quali egli stesso è probabilmente il maggiore - da quel momento l'uomo si pone inevitabilmente il problema della verità, e la cerca. Non



solo astrattamente ma esistenzialmente.

Porsi la domanda elementare: "Perché vivo? Che cos'è la vita; la mia, quella degli altri e quella dell'universo?" significa sollevare, implicitamente, il problema della verità. "Perché vivo?" significa, in realtà: "Qual è la vera ragione del mio esistere?". "Cos'è la vita?" significa, in realtà: "Qual è il vero senso della vita, la sua verità? Che cosa significa, veramente, vivere?". Ma, a sua volta, sollevare il problema della verità significa ammettere tacitamente che nel campo dell'esperienza umana non c'è soltanto la verità, ma anche il suo contrario, che non è solo l'errore, ma anche la finzione, l'inganno, l'illusione, l'ipocrisia, l'apparenza della verità. Facciamo continuamente l'esperienza che la verità è nascosta e, in tante situazioni, irraggiungibile.

Forse per questo molti di fermano prima di arrivare alla verità, si accontentano di approssimazioni o anche di apparenze, scambiandole con la verità. Ma le apparenze illudono e, alla fine, deludono. Alla fine risorge, in molti, se non in tutti, l'esigenza imperiosa della verità, perché nessuno di noi vuole vivere nelle apparenze, nell'errore, nell'illusione, nella finzione, nell'ipocrisia. E a questo punto ritorna, puntuale, la domanda tutt'altro che peregrina di Pilato: "Che cos'è verità?", anche se a lui, probabilmente, serviva più che altro per aggirare la pretesa apparentemente ridicola (e insieme patetica) dell'uomo in catene che, standogli di fronte, gli aveva appena detto: "Sono nato per questo: per testimoniare la verità" (Giovanni 18,37).

Da un lato, dunque, l'esigenza di vivere nella verità, e quindi la *ricerca* della verità sono, come l'esigenza di libertà, un insopprimibile bisogno dell'uomo in quanto tale, qualcosa di cui egli non può e non vuole fare a meno. D'altro lato, però, colui che sta di fronte a Pilato come testimone della verità è incatenato, e presto sarà crocifisso.

Pilato, Erode, Caiafa, i capi del popolo e il popolo stesso non vogliono ascoltare la sua testimonianza. Preferiscono metterla a tacere per sempre. Perché? Evidentemente perché la

temono. È una testimonianza sulla verità che non vogliono sentire. Cercano la verità (quanto meno, come Pilato, s'interrogano intorno ad essa), ma al tempo stesso la fuggono. Ne sono attratti, però, quando si tratta di decidere, l'allontanano da sé, la respingono.

Qui appare chiaramente la radice dell'ambivalenza umana, nei confronti della verità: la cerchiamo, vorremmo vivere in essa, vorremmo liberarci da apparenze, finzioni, ipocrisie, ma poi, al momento buono, ci manca il *coraggio* della verità. Non solo, ma per un singolare paradosso, proprio la verità che teniamo il più possibile lontano da noi, pretendiamo sovente di possederla. E nessuno è mai così lontano dalla verità come colui che ritiene di possederla. Vive nella verità colui che non pensa di possederla.

Il *possesso* della verità, o di quella che un individuo o una comunità hanno identificato come la verità, s'è rivelato nella storia dell'umanità particolarmente nefasto. Lo si può agevolmente constatare anche considerando la storia della chiesa.

È Agostino che ha introdotto nella chiesa e nella teologia l'idea del cristianesimo come *vera religio*, che ha avuto conseguenze fatali sia all'interno che all'esterno della chiesa. All'interno s'è giunti rapidamente proprio in quegli anni, con l'imperatore Teodosio, a considerare l'eresia, vera o presunta, come crimine politico, e a combatterla non solo con la forza delle leggi, ma anche con quella delle armi. All'esterno ha avuto luogo la progressiva liquidazione anche fisica delle religioni diverse dal cristianesimo, sommariamente squalificate come "paganesimo". Solo la minoranza ebraica ha potuto miracolosamente sopravvivere, sia pure attraverso il fuoco della discriminazione, ghettizzazione e persecuzione cristiana.

Il possesso della verità, o meglio la convinzione di possedere la verità, rende facilmente intolleranti, e qualche volta persino fanatici, in base al presupposto che la verità ha dei diritti che l'errore, vero o presunto, non ha, in particolare il diritto di essere ricono-



sciuta da tutti come verità, e al limite ha il diritto di essere imposta perché è la verità.

Insomma: mentre la ricerca della verità fa bene a ogni uomo, il possesso della verità fa male a lui e anche agli altri. Il possesso della verità non lo libera, lo incatena. Non lo rende vero, lo rende pericoloso. Non lo migliora, anzi scatena la sua *libido dominandi*. L'uomo è fatto per cercare la verità, non per possederla. È troppo piccolo per possedere la verità, tanto più grande di lui. Come la libertà, così anche la verità, lo trascende. Eppure l'una e l'altra sono a lui destinate, sono cioè *per* lui. L'uomo è fatto per la verità e per la libertà.

"La verità vi farà liberi" - dice Gesù. I Giudei obietano: "Noi siamo già liberi perché, essendo discendenti di Abramo, apparteniamo al popolo eletto. Non è la verità che ci rende liberi, ma la nostra appartenenza".

Così ragiona anche l'uomo moderno che ciascuno di noi è: ciò che ci rende liberi è la nostra appartenenza allo Stato democratico, alla Società opulenta, alla Razza più evoluta, alla Cultura superiore, e così via. Non è la verità che ci rende liberi; la nostra libertà è la verità. Ecco la grande illusione dell'uomo moderno che ciascuno di noi è: essere libero senza verità. Gesù infatti replica: "Se il Figlio vi farà liberi, sarete veramente liberi" (Giovanni 8,36).

L'avverbio greco reso con "veramente" o "davvero" è *àntos*, che dovremmo rendere (se fosse comprensibile a tutti) con "ontologicamente": "Se il Figlio vi farà liberi, sarete ontologicamente liberi". Cioè non politicamente, socialmente, neppure psicologicamente, intellettualmente, o anche spiritualmente, ma ontologicamente liberi; liberi, dunque, nella profondità del vostro essere. La libertà diventerà la vostra natura stessa, perché essa non è qualcosa che si *ha*, ma qualcosa che si *è*.

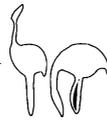
Ma perché non c'è libertà senza verità, e non c'è verità senza Figlio? Qual è la verità che il Figlio porta con sé (perciò si presenta a Pilato come "testimone della verità"), e anzi incarna nella sua persona (e perciò dice ai

discepoli: "Io sono la verità" Giovanni 14,6)? Qual è la verità che genera non solo conoscenza, ma anche, e anzitutto, e soprattutto libertà? E qual è la menzogna dalla quale siamo liberati grazie alla verità che la smaschera e distrugge?

La verità che Gesù porta e incarna è la verità di Dio, "che ama nella libertà" (K. Barth), la verità dell'amore di Dio, la verità che siamo creature amate, desiderate, chiamate, grate, adottate ed accolte. La verità che libera è l'amore: non i nostri deboli amori, ma l'amore forte di Dio; non i nostri amori incostanti, ma l'amore fedele di Dio; non i nostri amori possessivi, ma l'amore di Dio che non prende ma dà.

E qual è la menzogna dalla quale siamo liberati? È quella che la Bibbia chiama "peccato", cioè la vita senza Dio, e quindi senza fede, e la vita senza prossimo, e quindi senza amore. La verità libera, perché l'amore libera. La libertà suprema è la libertà di amare, e non si è mai tanto liberi come quando si ama. Come dice Lutero, al termine del suo "manifesto teologico", intitolato *La Libertà del cristiano*, del 1520: "Da tutto ciò segue la conclusione che un cristiano vive non in se stesso, ma in Cristo e nel suo prossimo: in Cristo per la fede, nel prossimo per l'amore. Per la fede sale al di sopra di sé in Dio; da Dio torna a scendere al di sotto di sé per l'amore; e rimane pur sempre in Dio e nel divino amore... Ecco, questa è la vera libertà cristiana, spirituale, che fa libero il cuore da tutti i peccati, le leggi e i comandamenti, e supera ogni altra libertà, come il cielo supera la terra".

La verità e la libertà sono più grandi di noi, perché l'amore è più grande di noi. La verità e la libertà sono però *per* noi, perché l'amore è stato "manifestato" (1Giovanni 4,9), e ci ha raggiunti. La verità ultima della nostra vita è che siamo amati, malgrado le grandi contraddizioni, interiori ed esteriori, nelle quali si svolge. E siccome siamo amati, ci è anche data la libertà di amare.



Pensieri e incisi per una Chiesa radicata

Chiesa radicata come una fortezza, un ossimoro?

Un ossimoro, come la "miniera di luminosità", che appare a Mario Luzi camminando nella campagna orciana: l'abbazia di S. Giovanni in Caprena, presso Pienza.

"L'abbazia è scoscesa e sembra una specie di nido o di guscio. La Chiesa fortificata con il suo manto di luce, anche se gli uomini la sporcano con la loro inadeguatezza; e anche i preti. Il suo bel manto di luce... sembra che la Chiesa sia così radicata nell'esistenza e nella roccia che neanche gli errori possono metterla a rischio". Sembra...

Questa Chiesa alta che si alza, luce incorporea, sopra di se, tanto più alta quanto più scavata nella miniera profonda della nostra opacità, e che spiomba vertiginosamente su se stessa, a diventare umanamente basilica, quotidiano edificio di culto, nel putiferio della nostra debolezza e mortalità, questa Chiesa "pure mortale non ci sembra".

Come seme ogni giorno umilmente muore, macerata tra le nostre zolle, per dare vita; come animale possente, aquila o leone, è giorno e notte presente, afferrata con zampe ed artigli nel quotidiano. E in questo radicamento, sacrificale e di potere, ci appare avvolta e invasa da una miriade di viventi che entrano ed escono da ogni lato, o si radunano sul suo grembo, in un fermento di attività di tensioni di voli, in guizzi di luce e oscurità, tra torri e lesene, tra rupi nere e buchi, come colombi che si raccolgono e si spargono e defecano, come corvi tanto lenti quanto sicuri, e cherubini ed arcangeli celestiali... Luogo di rifugio e di ubicamento, sublime e secolare, paradisiaca e terragna, inattingibile, e pure col manto lordato di escrementi, resta intatto il mistero che mortale non ci sembra.

Dedicata a Fernaldo Flori, sacerdote, del quale Luzi ha prefato un volume di *Diari spirituali* 1995-1996, è stata pubblicata in *Famiglia cristiana*, il 22 aprile 1987, poi in *Frase e incisi di un canto salutare*, Garzanti, Milano 1990.

Con la presente citazione, *Esodo* vuole, oltre ad articolare le sue riflessioni sulla religione civile, ricordare il poeta recentemente scomparso.



Incitamenti

Alta, lei. Alta
 sopra di sé.
 Scavata
 in che miniera
 di luminosità
 quell'altezza, dico,
 che la eleva –
 la alza vertiginosamente

 e la spiomba su se medesima
 a formare la basilica,
 la nostra, lasciata
 al putiferio della mortalità - e che pure,
 e che pure mortale non ci sembra...

Muore come seme
 lei per darci la nascita
 ed è qui, è sempre presente,
 si afferra

 con zampe
 e con artigli
 di aquila e leone
 al luogo, all'ubicamento...

...colombi che le escono
 e le entrano nei fianchi,
 le si adunano in grembo,
 le defecano sul manto,
 si spargono per ombra di una nube
 per vampa o per abbaglio
 ciascuno alla propria nera buca,
 ciascuno alle torri e alle lesene
 con quel tardo volitare dei corvi fuori della loro rupe.
 Dei corvi
 o dei cherubini e degli arcangeli...

Mario Luzi

PARTE SECONDA
Echi di Esodo



Il telescopio

Il 60° della Liberazione e il clero trevigiano

La ricorrenza del 25 aprile, secondo don Gianni Baget Bozzo, dovrebbe essere abolita perché è una data che divide gli italiani. Il sacerdote genovese, inquadrato politicamente tra le file di *Forza Italia*, parla della Resistenza come di un'esperienza nefasta da dimenticare e da cancellare dal calendario nazionale.

Nelle settimane scorse, il parlamento italiano ha sciaguratamente approvato uno stravolgimento più che una riforma della Costituzione nata dalla Resistenza. Lo stesso parlamento sembra pronto per approvare una legge tendente ad equiparare le formazioni partigiane alle famigerate *Brigate Nere* nazifasciste. In questo contesto, penso sia importante riscoprire, anche da credenti, le ragioni ideali di appartenenza ad una comune identità nazionale. Nasce da qui il doveroso compito di recuperare e trasmettere la memoria di un'esperienza di popolo che, si potrebbe dire, conserva una sua specifica *sacralità* civile da coltivare soprattutto in riferimento alle nuove generazioni.

Gli italiani, a 60 anni dalla Liberazione, ricordano un evento di sofferenza e di riscatto, quasi un esodo-passaggio dalla sudditanza alla cittadinanza. Molti preti, all'interno di questo vissuto collettivo e pagando di persona, si sono personalmente coinvolti con chi ha lottato e sofferto per la libertà.

Durante i 20 mesi dell'occupazione, dall'8 settembre 1943 al 30 aprile 1945, anche il clero trevigiano riuscì ad esprimere una pluralità di forme di resistenza alla barbarie nazista e fascista. Tra i 600 sacerdoti allora operanti nelle 230 parrocchie della diocesi di Treviso, circa una sessantina furono gli incarcerati, alcuni dei quali anche torturati. Nel dopoguerra, una decina di questi sono stati rico-

nosciuti dall'apposita Commissione Regionale come "*partigiani combattenti*". La qualifica di *combattenti*, nel caso specifico, indica non tanto la loro partecipazione diretta a scontri armati ma l'inquadramento nell'organico di alcune formazioni come "*addetti al servizio religioso*" tra i partigiani.

C'è da dire, inoltre, che tra i 290 italiani riconosciuti "*Giusti tra le nazioni*" dallo Stato d'Israele, per aver salvato ebrei durante il secondo conflitto mondiale, risultano anche tre cittadini trevigiani. Sono tre preti che, con molti rischi personali, riuscirono a sottrarre ai campi di sterminio tedeschi circa 250 ebrei: don Giovanni Simioni, don Angelo dalla Torre e don Ferdinando Pasin. I loro nomi sono incisi in una parete del *Muro dei Giusti* a Gerusalemme.

Non si può dimenticare poi don Pasquale Roncato che, il 7 ottobre 1943, aprì le porte della sua canonica a Bavaria di Nervesa per ospitare clandestinamente alcuni esponenti politici e militari dell'antifascismo regionale che, in quell'occasione, fondarono il primo nucleo di quello che nel 1944 diventerà il CLN del Veneto.

Non si possono dimenticare nemmeno le due guide morali della resistenza castellana, don Giuseppe Menegon e don Carlo Davanzo, parroci rispettivamente a Loria e a Campigo, ambedue imprigionati e condannati per aver nascosto nei locali parrocchiali gruppi di soldati italiani dopo l'8 settembre, e di ex prigionieri alleati.

Non si può dimenticare don Giovanni Peretti, giovane cappellano venticinquenne di Caerano San Marco, il quale, il 1° marzo 1945, fu prelevato dalle SS tedesche e tradotto a Cona (Ve), dove fu torturato. L'ufficiale nazista che lo sevizì, nei giorni della ritirata, ricorrerà al cappellano di Caerano per supplicare disperatamente il suo aiuto. Don Giovanni, ancora con i polsi schiacciati e bendati per le atrocità subite, si presterà per fornire un salvacondotto del CLN al suo carnefice.

Non si può dimenticare poi il cappellano di Galliera Veneta, don Fausto Callegari, che



già si era molto prodigato per aiutare gli uomini della resistenza durante il rastrellamento del Grappa nel settembre del '44, ammazzato il 30 aprile 1945 da una raffica tedesca mentre soccorreva un partigiano ferito.

Non si possono dimenticare don Armando Durighetto, processato e condannato al confino nell'estate del 1943 per una barzelletta su Mussolini e Hitler; il parroco di Spineda di Riese, don Cesare Galliazzo, messo al muro e tradotto brutalmente in carcere assieme a cinquanta suoi parrocchiani, a Bassano del Grappa; il cappellano dell'Ospedale di Montebelluna don Guido Saldan che, sotto la tonaca da prete, portava cucito lo stemma della Brigata partigiana Montello, cui apparteneva. Non si possono dimenticare le canoniche di Caerano e di Loria, di Campigo e di San Martino di Treviso, di Fontane e di Montebelluna, dove si svolgevano riunioni clandestine e notturne dei comandanti partigiani.

Non si possono dimenticare i parroci, di Trevignano, di Montebelluna, di Postioma e alcuni altri che, negli ultimi, drammatici giorni di aprile del '45, si offrirono come ostaggi per salvaguardare le popolazioni delle rispettive comunità dalle rappresaglie dei tedeschi in fuga.

Tutti i preti sopra citati sono ormai defunti, eccetto l'ultranovantenne don Armando Durighetto, attualmente ancora parroco di Caspale.

A proposito di questo vecchio prete, dopo la sua condanna al confino in un paesino dell'Abruzzo nel giugno del '43, mons. Mantiero andò personalmente a Roma per chiedere clemenza a Mussolini. Il Duce, però, rifiutò di concedergli udienza. Anzi, un funzionario governativo fece capire che la "questione Durighetto" non era altro che una ritorsione dei caporioni fascisti di Treviso nei confronti del presule. Tre mesi prima, infatti, Mantiero aveva organizzato l'annuale processione liturgica, in occasione della domenica delle Palme del '43. I gerarchi della città, che volevano presenziare alla funzione religiosa con i gagliardetti di partito e con i reparti in

armi, furono diffidati dal vescovo che li invitò a partecipare solo come semplici fedeli e non come rappresentanti del regime. Il capo della provincia di Treviso, Luigi Gatti, che sarà fucilato a Dongò il 28 aprile del '45 assieme al Duce, molto risentito per il presunto oltraggio nei suoi confronti, aspettava la prima occasione per vendicarsi sul vescovo Mantiero. E l'occasione arrivò con la famosa barzelletta di don Durighetto su Mussolini e Hitler, e con il processo e la condanna al confino politico del sacerdote, allora giovane assistente ecclesiastico al Patronato di San Nicolò di Treviso.

Mons. Antonio Mantiero, vescovo a Treviso dal 1936 al 1956, è stato un presule dal temperamento mite e, allo stesso tempo, caratterizzato da una coraggiosa determinazione nelle gravissime emergenze di quel periodo storico. Paradossalmente, il suo comportamento è stato talmente mite e deciso da ammansire personaggi spietati come il colonnello Dierich, delle SS tedesche di Montebelluna, soprannominato "*la belva umana*", o il maggiore fascista Carità, delle SS italiane di Padova, definito "*il nuovo Ezzelino da Romano*".

Nei 20 mesi dell'occupazione, sempre accompagnato dal fedele segretario don Cesare Giroto, il vescovo di Treviso, oltre a contattare più volte e personalmente i due citati criminali, si portò a Venezia per incontrare il console germanico Koester, o a Verona per parlare con il gen. Harster, comandante assoluto della *Gestapo* tedesca in Italia. Il gen. Harster, subito dopo il conflitto, sarà condannato come criminale di guerra dagli alleati per aver deportato nei campi di sterminio 80.000 ebrei olandesi, tra i quali anche Anna Frank.

L'incessante "pellegrinaggio" del vescovo di Treviso presso gli alti comandi nazifascisti della regione raggiungeva sempre il suo scopo. Infatti, mons. Mantiero riuscì a sottrarre al carcere o alla pena capitale o alla deportazione "*una sessantina di sacerdoti e un centinaio tra partigiani e civili*", come ci racconta in un lungo memoriale il suo segretario personale

don Girotto. È soprattutto in occasione del bombardamento di Treviso del 7 aprile 1944 che il vescovo Mantiero, nell'immaginario collettivo, fu visto come il "*defensor civitatis*". Fu riconosciuto proprio con questo specifico titolo nella prima riunione del consiglio comunale cittadino, subito dopo la guerra. Effettivamente fu il difensore di una città, anientata e distrutta all'80%, in cui vennero travolti dalle macerie circa 1.500 dei suoi abitanti, poco dopo le ore 13 del tragico Venerdì Santo del '44. A qualche giorno dal terribile bombardamento, nell'assenza quasi totale di

ogni istituzione pubblica, la diocesi di Treviso istituì un apposito *Ufficio Informazioni*, un *Consultorio medico* per fornire assistenza sanitaria gratuita ai poveri e un *Refettorio della Carità* che, fino al termine del conflitto, riuscì a somministrare un pasto quotidiano a circa 900 sinistrati della città.

Quelli citati sono solamente alcuni frammenti di memoria, recuperata dal vissuto doloroso e fecondo della Chiesa trevigiana che, attraverso il suo vescovo e molti suoi preti, non rimase latitante, ma riuscì in quei dram-

matici mesi a porsi come vero "*defensor civitatis*", prendendo una netta posizione e stando dalla parte delle vittime, contro il sopruso degli occupanti nazifascisti. È la memoria condivisa di una Chiesa che, anche oggi, nell'attuale contesto politico in cui si moltiplicano maldestri tentativi di revisionismo storico, è chiamata a non eclissarsi ma a difendere la Costituzione che il religioso Giuseppe Dossetti, uno dei padri costituenti della Repubblica, definiva come la *Casa*, istituzionale ma anche etica, di tutti gli italiani.





Associazione Esodo

L'assemblea annuale dei soci (sintesi del verbale)

Il 19 febbraio 2005 si è tenuta l'assemblea annuale ordinaria dell'Associazione *Esodo* con il seguente ordine del giorno:

- relazione economica e approvazione consuntivo anno 2004,
- presentazione e approvazione bilancio preventivo anno 2005,
- tematiche dei prossimi numeri monografici della rivista *Esodo*,
- programma generale delle attività per l'anno 2005,
- rinnovo cariche sociali per il triennio 2005-2008,
- varie ed eventuali.

Il tesoriere uscente, Claudio Bertato, ha letto la relazione del bilancio consuntivo 2004, precisando che il saldo di cassa finale, seppur negativo (- 886,54 Euro) è interamente coperto dal versamento della Fondazione CA. RI. VE. di 5.000,00 Euro (per *Progetto Pace*, anno 2004), e da quello della Regione Veneto di 11.117,15 Euro (per *Progetto Teatro dell'Arcobaleno* e seminari sulla pace).

A margine della relazione economica e prima di porla a votazione, il presidente Carlo Bolpin ha informato i presenti che la redazione è intenzionata a migliorare la veste grafica della rivista, per la cui realizzazione è prevista la somma di 1.000,00 Euro.

L'assemblea ha quindi approvato per alzata di mano la relazione del bilancio consuntivo, il rendiconto dell'anno 2004 e il preventivo di spesa per l'anno 2005.

Per la trattazione del terzo punto all'ordine del giorno è stata data la parola a Gianni Manziaga, responsabile redazionale uscente, il quale dopo una breve sintesi sul lavoro che la redazione continua a svolgere per offrire sempre meglio ai soci un servizio qualitativo e continuativo, ha presentato le tematiche

monografiche che verranno trattate nei quattro numeri del 2005: *Il dono, sfida della gratuità; Religione senza fede; Il prezzo della libertà; Riconciliazione.*

Riguardo gli abbonamenti, corrispondenti alle quote associative, Manziaga ha informato che nel 2004 si è raggiunta la quota di 514 soci (la punta più alta degli ultimi dieci anni). Ha inoltre proposto all'assemblea di ratificare quanto già stabilito dal Consiglio di Amministrazione, e cioè di lasciare invariate le quote associative. L'assemblea ha ratificato per alzata di mano.

Il presidente Carlo Bolpin ha quindi relazionato in merito alle attività svolte nel 2004: presentazione di alcuni numeri della rivista (a Venezia, a cura del socio Carlo Rubini, e a Roma a cura della socia Lucia Scrivanti); pubblicazione del volumetto *Ebrei, Cristiani, Musulmani. Pregiudizi e percorsi di ricerca*, strumento didattico che verrà presentato nelle scuole; pubblicazione dei *quaderni di S. Erasmo* in collaborazione con *Servitium*; pubblicazione di un volumetto e di un video sulla "memoria", in collaborazione con il gruppo anziani autogestito *Fratelli Cervi* di Campalto e con la municipalità di Favaro Veneto (Ve); presentazione di libri in collaborazione con il centro *Casa dell'Ospitalità*; creazione di un laboratorio didattico sulla pace per ragazzi delle scuole (con incontri interreligiosi, manifestazioni varie e un teatro sul lavoro minorile), in collaborazione con il Comune di Mirano (Ve); presentazione del teatro *Arcobaleno* nelle scuole di Venezia, Mirano, Treviso, Castelfranco; impegno in attività e incontri ecumenici; sostegno ai progetti "Etiopia" e "Brasile".

Sugli stessi temi e con le stesse collaborazioni si continuerà a lavorare nel 2005.

L'assemblea ha poi rinnovato le cariche sociali, riconfermando i nominativi precedenti e decidendo di portare a sette il numero del nuovo Consiglio, con la nomina di due nuovi membri: Beppe Bovo e Sandra Savogin.



Il fatto

Referendum sulla legge 40/04: echi sulla stampa cattolica

Abbiamo dedicato la rubrica "il fatto" di questo numero di *Esodo* a questo tema scottante e particolarmente delicato. L'indagine da noi svolta sulla stampa cattolica ufficiale, in particolare diocesana, è servita per delineare uno scenario rappresentativo delle opinioni che sono circolate sui *media* cattolici, cogliendo spunti di riflessione, ma anche contraddizioni, orientamenti e giudizi espressi sul piano dottrinale, scientifico e teologico, confrontandoli con altre analisi e riflessioni apparsi su periodici di altra impostazione.

Questo quadro di riferimento ci può servire, non per orientare il voto referendario, poiché il *Referendum* sarà già stato celebrato quando uscirà questo numero di *Esodo*, quanto per rendere più chiari i valori in gioco, per suscitare problematiche che rendano più costruttivo il confronto anche dopo il *Referendum*, per trovare soluzioni concordate nel rispetto dei diritti e dei valori condivisi. Pensiamo che debbano comunque essere corretti alcuni contenuti aberranti e illiberali della legge 40/2004, per iniziativa politica-parlamentare, sia che vincano i Sì, sia che vincano i No. Se vincono i Sì, perché gli articoli che verrebbero abrogati dovranno essere in qualche misura rimpiazzati per non lasciare un vuoto legislativo su questioni vitali (che vedremo in seguito). Se vincono i No, perché verrebbero compromesse legittime aspettative che l'attuale legge ha eluso o negato.

Con l'avvio della campagna referendaria, per la verità piuttosto in sordina, si sono delineate anche le iniziative favorevoli e contrarie ai quattro quesiti proposti. Abbiamo cercato di cogliere gli echi di queste iniziative, con l'orecchio particolarmente rivolto alla stampa cattolica diocesana del Nordest. Di questa rassegna cerchiamo di analizzare i

contenuti che ruotano prevalentemente attorno alle prese di posizione del card. Ruini (CEI), del *Comitato Scienza e Vita*, e del *Movimento per la Vita*.

In ordine cronologico, proponiamo un articolo apparso il 21/1/05 su *Vita Nuova* (Trieste), che dà notizia sull'ammissione dei quattro quesiti referendari da parte della Corte Costituzionale, e della prolusione del card. Ruini al Consiglio Episcopale permanente il 17/1 scorso. Come noto, Ruini, nel prendere atto delle decisioni della Corte Costituzionale, ha ribadito la valutazione e la posizione della CEI sulla legge 40, giudicandola non corrispondente, in alcuni punti, all'insegnamento etico della Chiesa, ma necessaria alla salvaguardia di alcuni principi e criteri essenziali in una materia in cui sono in gioco la dignità e i diritti fondamentali della persona umana. Ha inoltre auspicato che il confronto referendario costituisca un'opportunità per una presa di coscienza sulla realtà dei contenuti della legge e dei valori in gioco.

Seguono altre prese di posizione del *Forum delle associazioni familiari*, del *Movimento per la Vita*, del *Forum degli Operatori sanitari*, in una nota congiunta in cui si riafferma con forza che la tutela della dignità umana, fin dal concepimento, deve prevalere sulla libertà di ricerca. L'uomo non può essere sacrificato al progresso e alla scienza, poiché l'autentico progresso è quello perseguito nel rispetto assoluto del bene della persona, in qualsiasi stadio del suo sviluppo. La fecondazione eterologa va contro il diritto dell'individuo a venire al mondo in modo dignitoso, figlio vero dei propri genitori.

L'articolo prosegue ponendo in rilievo il parere espresso dal presidente del Senato M. Pera in materia di ingegneria genetica: "*Ritengo che si debba in sede filosofica e morale adottare la posizione che l'embrione è persona fin dal concepimento*".

Tutti gli editoriali dei sette settimanali da noi esaminati pubblicano in prima pagina l'appello sottoscritto dai direttori dei 160 pe-



riodici diocesani. Il testo che segue è la sintesi di quello apparso su *Gente Veneta* (Venezia) del 26/2/05, ed è rappresentativo anche degli altri settimanali.

"La legge 40, anche se non è perfetta e neppure cattolica... è pur sempre una legge necessaria che finalmente regola una situazione da far west della provetta, ponendo dei limiti all'individualismo imperante... Saggezza voleva che se ne valutassero i risultati, anche in vista di eventuali aggiustamenti, mentre si è preferito percorrere subito la via referendaria, che su temi così delicati è inadeguata e fuorviante. Il nostro compito è ora di far conoscere la legge con un'informazione puntuale e scientificamente corretta... Questo favorirà un dibattito serio e un confronto sereno, libero da pregiudizi ideologici e da appartenenze politiche, che non devono pesare in questioni che interpellano le coscienze singole... sul tipo di società che vogliamo. Una società di uomini e donne la cui vita possa essere sempre riconosciuta e rispettata. La posta in gioco è alta ed è bene esprimere la nostra netta contrarietà alla modifica della legge. Il non voto... appare la scelta più opportuna e una consapevole presa di coscienza".

Questo testo è in perfetta sintonia con un fondo di presentazione del *Comitato nazionale Scienza e Vita*, pubblicato lo stesso giorno su *Vita Cattolica* (Friuli) e su *Vita del Popolo* (Trevi) del 27/2/05, di cui segue una sintesi.

Al *Comitato Scienza e Vita*, nato per impedire un peggioramento della legge 40, hanno aderito 110 personalità del mondo scientifico, culturale, professionale, politico e associativo. Davanti al rischio di una società che sembra non farsi scrupolo di manipolare l'uomo, il *Comitato* si propone di promuovere una campagna di sensibilizzazione capillare sui valori in gioco e di sostenere il "doppio No" al *Referendum*, in questo caso profondamente inadeguato.

Il manifesto programmatico propone un'alleanza tra scienza e vita nella coscienza delle persone, per cui la scienza è avvertita come valore decisivo per migliorare la qualità della vita, purchè produca effetti benefici per tutti, e non solo per pochi privilegiati. Il

manifesto ribadisce che *"solo il primato della vita garantisce il perseguimento dei diritti dell'uomo e uno sviluppo scientifico ardimentoso e controllato"*. Ovviamente si rinvia ai testi originali per i contenuti completi e integrali, che qui cerchiamo di sintetizzare nei passaggi più significativi, cercando di evitare le ripetizioni.

I concetti espressi dal *Comitato* sono ripresi sostanzialmente anche dal settimanale *Il Segno* (Alto Adige) del 25/2, che dedica un'intera pagina alla consultazione referendaria con il titolo: *"Salviamo i diritti umani"*. L'articolo presenta un ciclo di incontri organizzato dal *Katolisches Forum* e dalla *Consulta delle aggregazioni laicali sulla legge 40*. I contenuti della legge vengono presentati in anteprima dal vice Presidente nazionale del *Movimento per la vita* (Morandini), che è anche vice Presidente del Consiglio della Provincia di Trento. Seguono i punti più significativi affrontati dalla relazione: la legge è stata votata anche da parlamentari non cattolici; la fecondazione assistita non è una risposta al legittimo desiderio di maternità/paternità; il concepito è soggetto di diritto, per cui la legge pone dei limiti alla manipolazione tecnologica; non è legge cattolica, per cui contiene degli aspetti negativi, come le tecniche che sostituiscono l'atto coniugale; il concetto giuridico di "uomo" andrebbe esteso alla fase prenatale, come riconosce una recente sentenza della Corte Costituzionale ungherese; non esiste un "diritto al figlio", per cui le coppie sterili possono rendersi disponibili all'adozione; la conclusione è un invito ai cittadini ad una astensione attiva, non andando a votare.

Il periodico *La Settimana* (Adria-Rovigo) del 6/3, riferisce, a pag. 5, dell'iniziativa dell'*Unione Genitori Scuola* (UGES) per un primo incontro di riflessione sul tema *"Bioetica tra scienza e fede"*, cui seguirà un secondo incontro sulla *"Fecondazione medicalmente assistita"*.

La relatrice P. Zannini, ricercatrice di bioetica presso la *Fondazione Lanza* di Padova, dopo aver spiegato le finalità delle scienze biologiche per migliorare la qualità della vita,



porta la riflessione sul piano dottrinale, facendo riferimento alle due encicliche *Redemptor hominis* ed *Evangelium vitae*. Afferma che vi è un duplice ambito d'intervento del magistero della Chiesa in bioetica: la dottrina della fede e la morale. La fede cristiana ha una dimensione morale, essa entra nella vita concreta delle persone come nuovo criterio di giudizio e di scelta. La specificità della proposta cristiana in bioetica è il *personalismo cristiano*. L'uomo è immagine di Dio in Cristo, è unitotalità di spirito e corpo, porta inscritta in sé la chiamata al dono. Ne consegue che l'uomo dev'essere sempre "fine" e mai mezzo, e quindi dev'essere rispettato in tutto il suo essere *totalità unificata* anima-corpo.

Nello stesso numero del 6/3, a pag. 18, il settimanale pubblica una riflessione a firma Danila Dicati dal titolo *Niente referendum*, che percorre i quesiti posti dalla consultazione esprimendo giudizi molto netti. In particolare, la scienza viene giudicata in sé buona, ma subalterna alla superbia dell'uomo e alla speculazione economica. Sui diritti del concepito, posto finalmente sullo stesso piano dei "già nati", il giudizio è lapidario: "*chi capisce o accetta anche senza capire questa fondamentale verità, cioè che l'embrione è già in fieri un uomo, è ormai giunto sulla soglia del Mistero della vita*" [?]. Della fecondazione eterologa dice che il divieto a praticarla è quanto mai ragionevole e opportuno sotto l'aspetto etico... Come ogni altra manipolazione, è riprovevole e non buona in quanto lontana dalla fecondazione naturale consigliata dalla Chiesa. Altri passaggi fanno ben intendere lo spirito che anima la redattrice, come quello che segue: "*Ma bene agisce il Card. Ruini a battersi per l'astensione, ché conosce i suoi polli, visto com'è andata a finire la faccenda del divorzio e quella ancora più grave dell'aborto*".

Il periodico *Il Segno* torna sull'argomento della fecondazione assistita il 4/3, con l'appello in prima pagina dei settimanali cattolici e, in terza, con un invito del MASCI (scouts cattolici) ad un Convegno a Bolzano sullo stesso tema. A pag. 15 c'è un'intervista a don Aramini, docente alla *Cattolica* di Milano,

nella quale l'intervistato espone le questioni centrali della legge 40, in particolare il valore fondamentale della difesa della vita, e sottolinea alcune discriminanti etiche: la generazione umana come dono di sé e non come diritto al figlio; la subordinazione della ricerca scientifica alle regole etiche perché sia al servizio della vita; la difesa dei diritti del concepito contro coloro che vogliono cancellarli per non mettere in discussione la legge 194 (sull'aborto).

Il settimanale *Vita Nuova* il 11/3 pubblica il resoconto di una *Tavola rotonda* promossa da *Federvita*: "*Procreazione artificiale tra scienza ed etica*". Per brevità si citano i relatori e alcuni passaggi significativi. Il prof. Ricci, parlando dei metodi di fecondazione assistita, lancia una denuncia contro la fecondazione eterologa, praticata abusivamente, secondo lui, da circa 20 anni, nei Centri privati.

Il prof. Pedrotti (neonatologo) si dichiara difensore dei diritti del concepito, secondo lui sacrificati spesso a vantaggio dell'adulto. Il prof. Calderoni (dirigente medico del S. *Orsola* di Bologna) sostiene che metà degli interventi di fecondazione assistita andrebbero evitati e sostituiti con tecniche meno invasive. Riferisce di una nuova tecnica di congelamento degli ovociti, che eviterebbe problemi etici con gli embrioni.

Il prof. Coccopalmerio (Filosofia del diritto - Università di Trieste) osserva come nel testo della legge 40 non venga mai usato il termine "persona" quando si parla del concepito. Manifesta inoltre preoccupazione circa l'interpretazione, secondo cui l'art. 14 della legge potrebbe creare contenziosi sulla questione dell'impianto *forzoso* degli embrioni prodotti in provetta, qualora la donna non li volesse più.

Lo stesso periodico *Vita Nuova*, il 25/3, presenta, a pag. 3, una relazione su un Convegno organizzato dalla Provincia di Trieste (con *Federvita* e *Associazione famiglie*), al quale hanno partecipato Carlo Casini (*Movimento per la vita*), il prof. Guaschino (*Dip.to Clinica Ostetricia del Burlo*) e il card. Ersilio Tonini.



Il prof. Guaschino sviluppa alcune tematiche del processo riproduttivo e delle tecniche utilizzate per compensare le carenze naturali, compresa la fecondazione assistita, premettendo che stabilire quando inizia la vita umana è un problema etico-filosofico più che scientifico. Sui contenuti della legge 40 precisa che: gli embrioni sottoposti a congelamento diventano più fragili, in quanto solo il 25% di questi attecchisce all'utero dopo l'impianto; la diagnosi preimpianto è una biopsia che fa morire 1/5 degli embrioni ad essa sottoposti; l'inseminazione eterologa era già vietata fin dagli anni '70 nei Centri pubblici; non c'è evidenza scientifica che le cellule staminali embrionali siano migliori di quelle adulte per la cura delle malattie.

L'intervento di Carlo Casini sostiene la tesi che lo Stato con le sue leggi deve difendere la parte debole della società, perché è in gioco la giustizia... La legge oggi riconosce la dignità di ogni essere umano, e la legge 40, di cui si chiede l'abrogazione, tutela la natura umana dell'embrione, se non altro in nome del principio di precauzione.

Il card. Ersilio Tonini sostiene che c'è continuità nello sviluppo del corpo, ed è in questa continuità che risiede la nostra identità umana, per cui ogni individuo adulto è lo stesso che era nella pancia della mamma: "*Pur non sapendo quando comincia la vita, testimonio da vescovo che il messaggio cristiano va oltre al concetto... che tutti gli uomini sono uguali nei diritti, perché per i cristiani i più deboli sono ancora più uguali e più meritevoli di tutela*".

Sul settimanale *Il Popolo* (Concordia-Pordenone) del 27/3, l'editoriale sulla Pasqua prende lo spunto dal significato della risurrezione, come passaggio a nuova vita, per evidenziare le contraddizioni della scienza medica, che talvolta salva la vita e talvolta la nega (eutanasia, aborto - N.d.R.). Da questa scelta "ideologica" sulla vita umana, scaturisce anche l'accanimento contro l'embrione, trattato dalla scienza come un qualsiasi cumulo di cellule, non considerandolo un "programma di vita unico e irripetibile".

Gente Veneta (2/4) pubblica, a pag. 13, la

testimonianza di una coppia di coniugi neocatecumenali, i quali dopo cinque anni di sofferenza a causa della sterilità maschile, poi curata, e dopo nove gravidanze fallite, sono riusciti a portare a termine con esito positivo, ma con gravi difficoltà, quattro gravidanze. La tesi che viene sostenuta dalla coppia è che questo risultato è stato possibile anche senza la fecondazione *in vitro*, che era stata loro prospettata da un medico famoso come unica soluzione. In effetti ciò che è certo è che la sterilità del marito, causata da un batterio, è stata curata con un antibiotico (dopo essere stata diagnosticata - N.d.R.). Quello che non è chiaro è se la fecondazione assistita, avrebbe o no evitato i rischi e le sofferenze patite (N.d.R.).

Lettere dei lettori

La Nuova Scintilla (Chioggia) del 27/2/05, oltre al solito editoriale in prima pagina con l'appello dei direttori dei settimanali, pubblica a pag. 9 una lettera che giustifica la scelta dell'astensione al voto, da parte dei cattolici, anche come risposta alle provocazioni giornalistiche che li spingono a dividersi e a contrapporsi. Il lettore chiede perché i cattolici debbano accettare il ricatto (a votare - N.d.R.), quando spetta a chi ha promosso il *Referendum* dimostrare che esiste un 50%+1 di italiani capace di assumersi l'onere di decidere su una materia così delicata, esposta a condizionamenti culturali.

Su *Il Popolo* del 20/3 compare una lettera sul *Referendum* che affronta il modo di esprimere la propria cittadinanza anche alla luce dell'appartenenza alla comunione ecclesiale dei battezzati. Da questo punto di vista, il lettore disapprova l'invito esplicito della CEI a non recarsi alle urne al fine di far fallire il *Referendum*. Sul piano politico ritiene scorretto saldare i No motivati a quelli di chi diserta le urne. Sul piano del Magistero, cita la *Gaudium et Spes* n. 75, che ricorda a tutti i cittadini il diritto-dovere di usare il proprio libero voto per promuovere il bene comune. Ricorda infine che l'uso dell'istituto referendario venne proposto proprio dai cattolici nel 1974,



per cancellare la legge sul divorzio.

Gente Veneta del 26/2: nello stesso numero in cui viene pubblicato l'appello dei settimanali cattolici, compare la lettera di un lettore, il quale, oltre a riferire i pareri di esperti in bioetica e filosofia che esprimono dubbi e perplessità sulla legge 40, critica anche l'invito del card. Ruini a disertare le urne, ritenendolo un'intromissione politica lesiva del Concordato.

A questa lettera risponde il 12/3 sullo stesso periodico un rappresentante del *Movimento per la vita*, il quale replica che il card. Ruini è in perfetta sintonia con Giovanni Paolo II nell'esortazione a difendere la vita, specie se appena concepita. Un'ulteriore replica arriva da un terzo lettore che contesta l'affermazione d'intromissione politica da parte di Ruini, citando per intero gli art. 1 e 2 del Concordato (dove, tra l'altro, si dice che Chiesa e Stato sono entrambi, nel proprio ambito, indipendenti e sovrani - N.d.R.). Un'altra lettera sullo stesso numero sostiene perentoriamente che basta la ragione [?] per sostenere che l'embrione è persona: basta guardare un'ecografia per intuirlo! (evidentemente il lettore confonde l'embrione con il feto - N.d.R.). Aggiunge che il solo dubbio dovrebbe bastare per sospendere la ricerca sulle cellule staminali embrionali, specie da parte di chi contesta le manipolazioni genetiche sul cetriolo!

Infine su *Vita Nuova* del 25/3 un lettore, commentando il Convegno che si era svolto il 21/3 a Trieste, manifesta la sua perplessità sul riconoscimento giuridico che, per prima, la legge 40 concede di fatto alle coppie conviventi ai fini dell'accesso alla fecondazione assistita. Solo per questo la legge andrebbe rivista (in senso restrittivo - N.d.R.).

Considerazioni

L'eco che ci è giunta attraverso i media cattolici esprime prese di posizione, documenti ufficiali, che sembrano però ispirarsi ad un'unica fonte nazionale, più che rappresentare un dibattito plurale che esprima anche posizioni critiche sulla legge. Se la stampa cattolica non ha espresso un contributo dia-

lettico, non significa che chi tace acconsente, come sembra confermare la recente indagine *Demos*, sui grandi temi etici, realizzata nel Nordest in febbraio, e pubblicata da *Il Gazzettino* del 17 maggio. È evidente che, se l'intenzione dei direttori dei settimanali cattolici fosse stata realmente quella dichiarata di fornire un'informazione puntuale e corretta per favorire un dibattito libero da pregiudizi ideologici, avrebbero dovuto pubblicare anche altri documenti ufficiali che sono apparsi sulla stampa nazionale. Sarebbe perciò opportuno ed equo presentare anche l'arco delle posizioni favorevoli all'abrogazione della legge 40.

Nella ricerca di proposte equilibrate e prospettiche, abbiamo concentrato la lettura di analisi contrapposte, sul documento elaborato da 59 personalità pubblicato su *Il Regno* di marzo 2005, favorevole in almeno tre casi al Sì, dal titolo: "*Laici e cattolici per il Sì*".

Quanto segue perciò non è il pensiero condiviso da tutto il gruppo redazionale di *Esodo*, nel quale esistono, come è giusto, convinzioni diverse e opposte, ma è un contributo alla completezza dell'informazione e alla chiarezza delle posizioni pro e contro, per una possibile riformulazione degli articoli sottoposti a *Referendum*.

Dal documento per il Sì abbiamo estrapolato i contenuti, che seguono, più significativi per il confronto.

- Il rifiuto dell'invito all'astensione. "*Tra chi difende la legge è aperta una contraddizione non irrilevante (...), l'appello all'astensionismo in questa occasione non appare accettabile anzi è contraddittorio. S'invita a tale scelta perché sarebbero così alti i fini che si vogliono difendere che il mezzo di una vittoria ottenuta annettendosi l'astensionismo fisiologico appare del tutto legittimo. Gli effetti negativi di questa posizione sono duplici (...). Sul piano teorico, non si può sostenere che le proprie posizioni sono ampiamente condivisibili a prescindere da appartenenze religiose o ideologiche e poi rinunciare a verificare nelle urne l'effettivo grado di condivisione del corpo elettorale. Ma non si può soprattutto affermare che si tratti di questioni relevantissime e fondare*



poi la propria strategia sull'ignoranza o il disinteresse altrui. Sul piano pratico... nel caso in cui, pur senza raggiungere il quorum di partecipazione (...) i Sì risultassero in quantità realmente ingente, superiore a quella necessaria (...) in (altri) referendum in cui nessuno ha proposto l'astensione... quali sarebbero le conseguenze politiche e sociali? La legge sarebbe giuridicamente ancora in vigore, ma socialmente delegittimata (...). Per questo, indipendentemente dalle posizioni di merito e in modo ben più rilevante di esse, crediamo che tutti coloro che avvertono questi temi come importanti dovrebbero consequenzialmente rifiutare l'invito all'astensionismo".

- I valori in conflitto nei quesiti. "Il quesito sulla 'fecondazione eterologa' è indubbiamente quello che pone i maggiori problemi etici, perché coinvolge tematiche complesse relative al nascituro, alla paternità e alla maternità, al rapporto di coppia in cui viene a inserirsi un donatore terzo. Di fronte a questi dilemmi la legge risolve drasticamente il nodo con una proibizione assoluta, che sacrifica quindi sempre e comunque il desiderio dei genitori (...). Su questo punto ci sono tra di noi valutazioni diverse, e ciascuno deciderà in modo personale come votare. Ma vorremmo che la discussione ripartisse da soluzioni terze, a cominciare da quella individuata dal disegno di legge Amato (accesso consentito in caso di sterilità/infertilità incurabile o di malattia genetica...).

Il quesito che elimina l'espressione relativa ai 'diritti del concepito' e che si sovrappone peraltro a quello sulla salute della donna, entra su un delicatissimo problema che la legge ha risolto in modo unilaterale e ideologico (...). Ma una scelta di mera equiparazione tra l'embrione e il nato (...) rispecchia a oggi solo una parte limitata dell'elaborazione religiosa, scientifica e filosofica. Per questo ci sembra convincente l'introduzione del concetto di 'dignità umana' presente nella proposta di legge Amato. La nozione di dignità umana si riferisce alla possibilità e volontà di attribuire all'embrione, in quanto primo inizio della vita umana, cioè progetto di vita, un preciso valore etico, che è relativo alla sua specifica natura (...), ma richiede che ogni uso e manipolazione siano fatti solo per buoni motivi ed entro limiti certi e definiti (...).

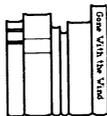
Il quesito sulla 'salute della donna' comporta invece dilemmi anch'essi seri, ma che ci appaiono decisamente minori: la legge 40, prevedendo l'obbligo di creare in vitro un numero massimo di tre embrioni per volta, da trasferire in un'unica soluzione in utero, non bilancia in modo adeguato la tutela dell'embrione con quella della donna, che è esposta in modo irragionevole e sproporzionato (...). Anche la proibizione di diagnosi preimpianto (...) spinge poi all'aborto terapeutico, consentito dall'ordinamento, procurando quindi un male maggiore di quello che intende evitare.

Il quesito sulla 'ricerca scientifica' pone il problema dell'utilizzo degli embrioni soprannumerari per affrontare alcune gravi malattie che al momento non trovano cure adatte. Non è l'unica linea di ricerca perseguibile, ma il suo rifiuto aprioristico appare il frutto di una rigida scelta ideologica che concepisce in modo statico la tutela della vita. Quando gli embrioni risultino irreversibilmente condannati ad un naturale deperimento... la rinuncia aprioristica ad utilizzarli non salva la loro vita e, nel contempo, non aiuta quella dei malati che ne riceverebbero beneficio (...). Su questo punto è intervenuta recentemente con un documento anche l'Accademia dei Lincei per chiedere la rimozione dei divieti all'utilizzo degli embrioni soprannumerari congelati (N.d.R.).

Su queste grandi tematiche che riguardano il senso della vita e il rapporto tra fede e scienza, non c'è separazione tra cattolici e laici, poiché gli schieramenti sono stati trasversali, ma c'è una grossa difficoltà a passare dai principi etici alle scelte secondo coscienza, che chiedono maggior "saggezza" a chi deve tradurle in legge. Sono problematiche così fondamentali sulle quali non ci possono essere vincitori e vinti, bensì occorre che ci sia una ricerca volenterosa di punti d'incontro tra chi vuole affermare la "sacralità della vita" e chi la libertà di ricerca scientifica.

Auguriamoci che ciò accada nel rispetto della dignità umana.

Giorgio Corradini



Recensioni

La vita di un prete

Abbiamo, Sandra ed io, conosciuto "don-robbè", come lo chiamavano i suoi ragazzi, nel 1969 nel "campo scuola" da lui organizzato d'estate nei colli. Comprendevo molto studio severo, nello stile di don Milani. Era anche una vacanza dentro una natura pulita, che certamente non si conosceva nelle insane baraccopoli, "borghetti", che allora circondavano la periferia di Roma, da dove venivano quei ragazzi.

Era lì, al Borghetto dell'Acquedotto Felice, che don Roberto aveva deciso di fare il prete, sviluppando la sua attività pastorale con i giovani nella scuola, che prese il nome dalla baracca 725, in cui si svolgevano le attività, e che ha dato il nome al libro sull'esperienza educativa (*Scuola 725: Non tacere*, Editrice Fiorentina, 1971).

Con questo vivo ricordo - che ha costituito un pezzo qualitativamente rilevante della mia formazione - ho letto tutto d'un fiato il romanzo di don Roberto Sardelli (*L'orecchio di Dionisio*, Iride edizioni, gruppo Rubbettino, 2004, con prefazione di Tullio De Mauro). È la storia, in cui c'è molto di autobiografico, di un prete, il "romanzo di formazione" di don Martino, che incontra molte altre vite e soffre il dramma dello scontro tra istituzione Chiesa e testimonianza evangelica, profezia. Ne nascono ritratti di personaggi e racconti che delineano le trasformazioni dall'ambiente rurale, prima del fascismo, all'industrializzazione, soprattutto per quanto riguarda la Chiesa pre e postconciliare.

Nel libro ho ritrovato la stessa durezza e dolcezza del don Roberto di allora. La durezza verso il potere e le ipocrisie, la severità senza sconti nell'analisi dei meccanismi interni all'istituzione ecclesiale che portano, chi rimane in questa "gabbia", ad allontanarsi dall'annuncio evangelico, ad averne paura, sostituendovi la perpetuazione della struttu-

ra stessa. Il giudizio non è astratto, aprioristico, ma viene direttamente dalla voglia di capire, di confrontarsi e, comunque, di restare sempre nella Chiesa.

Martino rivolge, infatti, la durezza prima di tutto verso se stesso. Questa diventa scelta di vita, senza trovare alibi, scusanti, nell'istituzione e negli altri preti (i deboli, quelli smarriti, gli studiosi, gli attivisti, i potenti, i carrieristi: di questi vengono tratteggiate tipologie vive e ben riconoscibili). Anzi, tutto viene capovolto in profezia, fedeltà al Vangelo, da testimoniare in prima persona, uscendo all'aria aperta, nella vita vera. Sembra sia proprio l'essere esigente verso se stesso a portare un atteggiamento d'interiore dolcezza, compassione, anche verso quei preti che si sono estraniati dall'umanità - prima di tutto dalla propria - e quindi dal Vangelo, dalla bellezza, dalla comunicazione, e sono diventati impersonali, "istituzioni" anonime.

La capacità di non spersonalizzarsi, di conservare quest'atteggiamento di fondo, deriva a Martino dalla decisione di mantenere le proprie radici contadine e popolari, di restare in dialogo, in ascolto, lasciandosi interrogare dalla natura e da chi è escluso dal potere. Infatti, sono il vento, le lucciole, l'erba, gli elementi naturali della propria infanzia, che lo formano e sostengono, riportandogli le storie del proprio paese, di molte persone che diventano esemplari.

Chi gli racconta la verità della vita e gli indica la via per trovare il senso dell'essere prete, sono la prostituta Rita (che gli cede la baracca dove va ad abitare, finito il seminario), l'amico ateo Jakob (l'unico che lo accompagnerà al cimitero), gli occupanti delle case popolari, la comunità solidale del Borghetto, nella quale riesce a dire la prima "vera" messa, uscita dai rituali ed entrata nel cuore della gente, perché prende il ritmo della vita. Con tutti questi Martino costruisce un dialogo continuo.

L'istituzione, invece, non vuole essere interrogata, ma interroga, processa. Anzi, ascolta, non con un rapporto diretto, faccia a fac-



cia, ma attraverso l'orecchio di Dionisio, metafora del potere, la grande cavità che intercetta e fa salire le voci, i rumori, i sospetti, i "si dice" sulle idee, sui dubbi, sulle confidenze, sulle pericolose letture e ricerche di teologia (basta la Storia della Chiesa: anzi, dei Papi!), sugli incontri pericolosissimi (molto belli quelli descritti con i preti operai in Francia e con H. de Lubac). Il processo è già fatto, la sentenza pronta. Non serve enunciare. Basta applicarla di fatto, ma con diplomazia. Non occorre sentire le risposte, non occorre nemmeno la presenza di Martino. L'emarginazione, l'isolamento dal "corpo ecclesiale" si diffonde dall'alto.

Questo "tipo" di Chiesa piace, invece, molto al giovane *self-made-man*, che Martino vuole incontrare per capire i modelli che incominciavano a diffondersi negli anni '60 del boom economico; capire quella mutazione antropologica, quell'uomo "senza qualità" che è diventato dominante oggi. A questo giovane, che pensa il denaro come una "benedizione di Dio", questa Chiesa piace perché "ci ha insegnato che la carriera porta nobiltà, benessere, sicurezza, trono, potere, ordine, obbedienza".

Del rapporto Chiesa/potere, ancor più acutamente Martino-Roberto coglie un elemento molto rilevante e che, credo non impropriamente, possa essere messo in relazione con la riflessione che noi andiamo facendo, anche in questo numero della rivista, sulla riduzione a "religione civile" del cristianesimo, utilizzato per ridare una nuova identità civile, un nuovo sistema di "Valori" ad una società disgregata, ad un potere politico delegittimato.

Serve perciò che la Chiesa sappia affermare se stessa in questa "funzione" civile, combinando attivismo sociale (che fa del povero un assistito, un utente) e ideologico (che fa del Vangelo una dottrina, un'etica "astratta" dalla vita concreta delle persone). Ma per far questo occorre la "cancrena", che impedisce la circolazione dei flussi vitali, occorre interrompere il passaggio della vita, della storia.

Come dicono le lucciole a Martino, in uno dei racconti: "Si diffonde per il paese una malattia mortale, non fartene toccare. Il suo nome è Amnesia". Il potere (rappresentato dai ratti nel racconto finale) afferma: "Dobbiamo assolutamente liberarci di noiosi e fastidiosi narratori (...). Il nostro è il tempo dell'applauso e non del dissenso e della critica (...). Noi dobbiamo distruggere le relazioni con il passato, specialmente con il passato degli sconfitti della storia e delle vittime che inducono sempre a pietà e a solidarietà, a sentimenti pericolosi".

A questa rimozione della memoria, distruzione delle proprie radici, nella formazione del seminarista, perché svolga bene da subito il suo ruolo, sono dedicate tra le più belle pagine del libro, a partire dai racconti relativi ad un prete, "eretico", vissuto in anni precedenti nel paese di Martino. Giuseppe Maria, infatti, si era accorto che la sua formazione seminaristica "lo rendeva estraneo e vergognoso delle sue povere e umili origini". Come dicono i suoi familiari, il lavoro non è roba per i preti, "l'ostia è leggera e la vanga è pesante!".

Come insegna il rettore del seminario, un buon seminarista deve dedicare il suo tempo allo studio della sacra teologia, alle buone letture, alla preghiera e alle sante funzioni. Lo scontro tra profezia e istituzione sta tutto qua: alla radice è semplice. Di fronte al Vescovo che lo accusa senza ascoltarlo, don Giuseppe Maria pensa che "la vita dell'uomo in quella camera valeva zero", e ricorda quando, "ancor giovane seminarista, seduto davanti alla casa di campagna, si alzò e corse verso il padre che, stanco e lacero, ritornava dai campi, e lo abbracciò. Tutto cominciò da lì, da quell'abbraccio che alcuni fanno e altri no. Il vescovo era tra questi ultimi".

Questa alternativa è molto chiara a Martino, che vive con grande speranza il Concilio (invece avversato in seminario), che - preferisco ancora citare, per la chiarezza - insiste "sull'importanza di non ridurre la proposta di Gesù ad una lunga serie di precettistica morale che non ci permette di incontrare l'uo-

mo sulla sua strada, sull'urgenza di uscire da una speculazione dottrinale astratta che non si lascia mai interrogare dall'esistente, dai poveri...".

L'anziano prete operaio francese gli aveva parlato della Chiesa come "un grosso animale sociologico", contrapposta alla Chiesa testimone e profetica, il chicco di grano che muore. Roma vuol chiudere l'esperienza dei preti operai perché ha paura delle ripercussioni che nella vita della Chiesa ha la scelta della condizione operaia da parte dei preti, e della nuova proposta di chiesa che nasce dal basso. È la paura per la libertà interiore ed esteriore che la condizione operaia permette al prete. Sappiamo come va a finire: i profeti vengono isolati e fatti tacere; del Concilio ri-

mane un aggiornamento formale, esteriore e "spettacolare", mondano.

Martino rimane libero, perché ha saputo ascoltare i racconti del suo passato contadino e i linguaggi della natura, del popolo delle baracche, quelli "laici" e atei dei suoi amici. Sono capovolti i paradigmi teologici tradizionali. Martino trova il linguaggio per annunciare Cristo non nelle buone letture e meditazioni del seminario, ma nella baracca in cui la vecchia Clelia, vissuta sola, in miseria e abbandonata dalla famiglia, viene accompagnata alla morte e al funerale dagli altri "falliti", nei cui gesti d'amore vede rivivere i sacramenti cristiani.

La scelta di Martino di "scendere" dalla vita ecclesiale alle baracche non è, quindi, sentimentale, improvvisata, ideologica, ma frutto di un lungo e sofferto percorso di formazione e di ricerca, che gli fa capire che è in gioco il Vangelo stesso, la possibilità di fare esperienza di Cristo, ritornando alla fonte: "Da quando Gesù ha proclamato beati i poveri, questi sono diventati gli ermeneutici del Vangelo".

Il romanzo finisce con la morte di don Martino, nel 1978. È finita un'epoca.

Nello stesso anno è iniziata la nostra storia comune di *Esodo*, avviata dall'incontro tra preti operai, comunità di base, persone che operavano nel sindacato, nelle scuole di quartiere, nelle 150 ore... È una coincidenza? Anche di questo vorremmo tanto parlare con don Roberto.





La forza dell'Amore

Quello che noi definiamo Amore è il massimo sentimento che accompagna la vita dell'uomo, noto a tutti perché sono pochissime le persone che non siano state sfiorate da questo trasporto. Ritengo molto sfortunato colui o colei che, durante il percorso di una intera vita, non abbia provato questo motivo conduttore che ne accompagna la trama: la nostra esistenza, massimo valore che dà la capacità di amare e di essere riamati.

Come diamante dalle molteplici sfaccettature e dai diversi abbagli, l'Amore ha molteplici gamme e aspetti, ma non c'è aspetto vissuto che non sconfigga l'aridità di cuore; esso si fa carne, disponibile al dare e al ricevere.

Nel rapporto uomo/donna e, in modo speciale, nella tarda adolescenza e nella prima gioventù - quando sono in corso la tempesta ormonale e le nuove e vitali energie - l'Amore assume uno stato d'animo così carico di sensazioni, da essere esilarante. Inebria l'essere come una coppa di *champagne*. Il pensiero rivolto costantemente all'altra persona fa vivere fuori dalla concretezza della realtà: un gesto, uno sguardo, una carezza dalla persona amata contengono più erotismo di un rapporto sessuale. Ciò che non appartiene alla sfera della relazione amorosa non ha più molta importanza, mentre gli amanti sono capacissimi di camminare in una giornata fredda e scura, come colpiti e riscaldati, come inondati dalla luminosità del Sole.

Scrisse un personaggio famoso, di cui non ricordo il nome: "Noi non siamo la fiaccola olimpica, noi siamo il fuoco: ardore amoroso".

Ma il "vivere ad alta temperatura" non può durare a lungo, perché, come la felicità, l'intensità della sensazione consumerebbe prima le nostre vite. Anche nei casi, nei fortunati casi in cui il rapporto sfoci, si realizzi in un duraturo matrimonio, avverrà l'attenuazione

dell'intenso sentire, a poco a poco... quasi inconsapevolmente. Il procedere assume un altro aspetto; indolore, e quasi impercettibile, all'avvolgente "ardore amoroso" subentra la tenerezza e l'affettuosità. Per mantenerla, affinché essa non si attenui, credo occorra nutrirla ogni giorno, reinventandola, rinnovando il quotidiano con fantasia ed iniziative: un pranzo speciale con i fiori a tavola, un viaggio preparato insieme, una carezza gratuita, un *film* visto e commentato assieme, una musica ascoltata assieme. Piccole cose che impediscono alla ruggine di ossidare questo "vivere assieme".

Dopo i cinquant'anni e più, un altro pericolo incombe sul rapporto: l'abitudine, il giornaliero vivere a due fanno sì che come un oggetto viene reso invisibile dalla consuetudine, anche la vicinanza al nostro *partner* faccia sì che non riusciamo più a "vedere" chi ci sta accanto, faccia sì che non riusciamo più a "sentirlo", anche se i nostri pensieri, ormai del tutto simili, si trasmettono quasi in osmosi.

Ma anche l'abitudine ha la sua "forza". È gradevole svegliarsi al mattino accanto alla persona con cui si è scelto di vivere, prendere insieme un caffè e, rinnovati nelle energie dal sonno della notte, raccontarsi i sogni... Dice il poeta Mario Luzi: "La notte lava la mente".

Così il tempo scorre serenamente, fino a quando non intervengono i mali, le tragedie della vita. Allora si confida in Dio, a Lui ci si affida.

Dio, un "argomento" così grande che non oso affrontarlo. Beati coloro che dedicano a Lui la loro vita, e che, in dedizione e nel mistico fervore della contemplazione, raggiungono cime altissime. Fino all'estasi.

Maria Di Grazia

I dati forniti dai sottoscrittori degli abbonamenti sono utilizzati per l'invio della pubblicazione e per comunicazioni dell'associazione; non sono ceduti a terzi per alcun altro motivo (Legge 31.12.96 n. 675)

Collettivo redazionale:

Giuditta Bearzatto, Carlo Beraldo, Carlo Bolpin, Giuseppe Bovo, Paola Cavallari, Giorgio Corradini, Laura Guadagnin, Roberto Lovadina, Gianni Manziega, Luigi Meggiato, Diletta Mozzato, Cristina Oriato, Carlo Rubini, Lucia Scrivanti.

Collaboratori:

Maria Cristina Bartolomei, Giovanni Benzoni, Michele Bertaggia, Paolo Bettiolo, Aldo Bodrato, Valerio Burrascano, Massimo Cacciari, Mario Cantilena, Gabriella Caramore, Lucio Cortella, Roberta De Monticelli, Pierluigi Di Piazza, Massimo Donà, Filippo Gentiloni, Giuseppe Goisis, Paolo Inguanotto, Amos Luzzatto, Franco Macchi, Alberto Madricardo, Franco Magnoler, Carlo Molari, Simone Morandini, Salvatore Natoli, Arduino Salatin, Piero Stefani, Sergio Tagliacozzo, Letizia Tomassone, Giovanni Trabucco, Giovanni Vian.

ESODO

Quaderni trimestrali dell'Associazione ESODO

n. 2 aprile-giugno 2005

CdA dell'Associazione:

Claudio Bertato, Carlo Bolpin (Presidente), Beppe Bovo, Gianni Manziega, Sandra Savogin, Lucia Scrivanti, Francesco Vianello.

Direttore responsabile: Carlo Rubini

Direttore di redazione: Gianni Manziega

**Sede: c/o Gianni Manziega
viale Garibaldi, 117
30174 Venezia - Mestre
tel. e fax 041/5351908**

Autorizzazione del Tribunale
di Venezia n. 697 del 26/11/1981

Quote associative:

soci ordinari	Euro 20.00
soci sostenitori	Euro 55.00
soci all'estero	Euro 26.00

C.C.P. n. 10774305 intestato a:

Esodo

C.P. 4066 - 30170 Venezia - Marghera

<http://www.esodo.org>

E-mail: esodo@esodo.org

Stampato dalla tipografia Grafica & Stampa
di Zillio Riccardo e Busetto Paolo Snc
via Brunacci, 5/A
30175 Marghera (VE)
tel. 041/935090 - 041/932605



Associato
all'Unione Stampa
Periodica Italiana

Euro 6.00
(iva comp.)