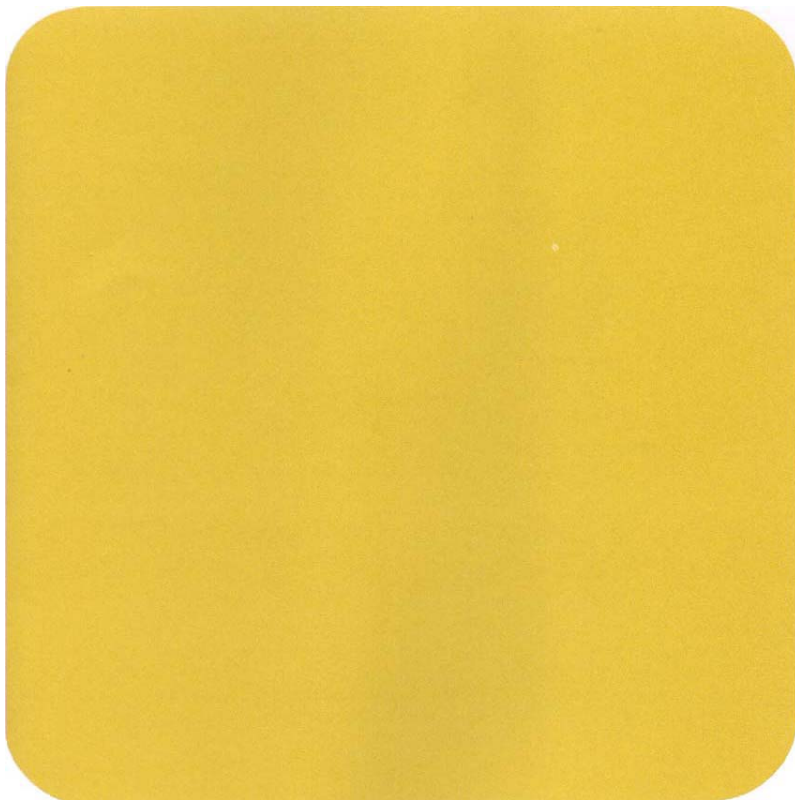


matrimonio

in ascolto delle relazioni d'amore

*Là dove un uomo e una donna si amano
e in questo amore accogliendosi si avviano insieme
a far nascere la propria umanità
là traspare il volto di Dio*



Anno XXXI – n. 1 – marzo 2006

matrimonio

in ascolto delle relazioni d'amore

Anno XXXI - n. 1 - marzo 2006

SOMMARIO

- 1 Editoriale
- 4 F. BOUQUET, *Riflessioni sulla laicità*
- 11 FRANCO FRANCESCHETTI, *Messaggi per i giovani*

- 13 Quaderno n. 16:
MAURO PEDRAZZOLI, *La laicità della fede*

- 29 B.S.: *Sposarsi in chiesa? Dialogo tra un padre, un figlio
e la sua compagna*
- 33 CARLO MOLARI, *La coppia e l'amore cristiano - Note
sulla prima Lettera Enciclica di Benedetto XVI*

Redazione: Maria Rosa Alberti, M. Cristina Bartolomei, Paolo e Luisa Benciolini, Battista Borsato, Furio Bouquet, Carmine Di Sante, Giovanni Grossi e M. Rosaria Gavina, Maya e Piero Lissoni, Luigi e Bruna Maini, Mauro Pedrazzoli, Giuseppe Ricaldone, Luisa Solero, Maria Rosa e Bepi Stocchiero, Dario Vivian, Malvina Zambolo.

Direttore responsabile: Franco Franceschetti.

Rivista trimestrale.

ABBONAMENTO PER IL 2006

Ordinario € 13, sostenitore € 15,50, estero € 13
Un numero € 4, doppio € 5,20

**Conto corrente postale n. 62411004
intestato a "Matrimonio" - Via Selci in Sabina 8 - 00199 Roma**

Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 16285 del 20 marzo 1976
Spedizione in abb. post.; art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Bologna
La rivista è curata dal GRUPPO DEL MATRIMONIO (editore e proprietario della testata, con sede in Via Selci in Sabina 8 - 00199 Roma)

Editoriale

*Tu annunci un mondo radicalmente nuovo.
E noi pensiamo subito ad un'operazione di facciata,
ad un restauro più o meno consistente,
alla riparazione di qualche stortura,
ad un semplice abbellimento dell'edificio antico.
Siamo così vecchi dentro, così affezionati ai mali in cui viviamo,
così miopi nel leggere la realtà, che stentiamo addirittura
a raffigurarci la novità che tu porti.*

Roberto Laurita

Com'è ormai consuetudine, anche quest'anno nel primo numero di "Matrimonio" desideriamo delineare il tema principale che vorremo discutere con i nostri lettori.

Le vicende che hanno caratterizzato il nostro paese nel corso del 2005 ci hanno indotto a decidere che è necessario ripensare il tema della laicità, nelle diverse articolazioni che esso comporta.

1. Nel dibattito culturale che ha occupato i principali quotidiani e le principali riviste nel corso dell'anno appena concluso, il tema della *laicità* è stato affrontato quasi esclusivamente *nella prospettiva della posizione di credenti e non credenti nei confronti della comunità statale e quindi della politica.*

Le polemiche che hanno accompagnato il referendum sulla legge 40 per la procreazione assistita, l'ipotesi di introdurre nella nostra legislazione il riconoscimento di alcuni diritti alle coppie di fatto, etero od omosessuali, il finanziamento della scuola privata e degli oratori, ... ci confermano che s'impone una riflessione pacata e rispettosa della dimensione pluralistica che caratterizza la nostra società.

Il contributo di F. Bouquet si muove in questa direzione, nella convinzione che *"la laicità, orizzonte comune a credenti e non credenti, è la maniera di rapportarsi alla realtà terrestre come autonoma-provvisoria-storica-relativa, in una radicale solidarietà con tutti gli esseri umani, di tutte le culture"* e che *"è soltanto attraverso la ricerca paziente di tutti, e attraverso il confronto e il dialogo tra le diverse esperienze che ci si avvicina progressivamente alla verità e si costruisce lentamente il bene comune"*.

2. È certamente una prospettiva cruciale, in un momento in cui tornano ad affacciarsi tentazioni integraliste da una parte e dall'altra, ma non è meno urgente - nella scelta di fondo che caratterizza la nostra rivista - tornare a riflettere sulla *laicità come laicalità, cioè sulla posizione dei laici nella comunità ecclesiale, a partire dalla constatazione che,*

dopo il fervore che ha accompagnato la preparazione e lo svolgimento del concilio Vaticano II e il tempo immediatamente successivo, la teologia del laicato non ha compiuto sostanziali progressi.

Anche in questo ambito sono avvenuti mutamenti che ci costringono ad interrogarci sulla tenuta delle posizioni tradizionali; per restare nello specifico di "Matrimonio", non possiamo ignorare, per esempio, che il matrimonio è in crisi e che un numero sempre maggiore di uomini e donne credenti scelgono percorsi che prevedono un tempo di convivenza senza sposarsi, non per disattenzione ai valori religiosi, ma al contrario perché convinti che un certo automatismo dello "sposarsi in chiesa" non rifletta tali valori.

Ne danno testimonianza in questo numero Bepi, Claudia e Nicola, un padre, un figlio e la sua compagna che si interrogano rispettivamente sul significato di un evento inatteso e di una scelta consapevole.

Bepi: *"Quando l'estate scorsa avete deciso di mettervi insieme e ce l'avete comunicato, noi ci siamo interrogati sul significato della vostra scelta. Abbiamo espresso, a te in particolare, il nostro disagio dovuto alle nostre convinzioni, alla nostra esperienza personale ... Ma un certo giorno ci avete comunicato l'intenzione di compiere un percorso nella fede proponendovi un matrimonio in Chiesa, nel sacramento che unisce voi e in voi Cristo. Questa vostra scelta, che vi ha fatto e vi fa felici, ovviamente, ci sorprende ancora di più e ci stimola a capire meglio le motivazioni della vostra decisione".*

Claudia: *"Insieme a Nicola ho capito che era necessario per me un cammino profondo e introspettivo tale da portarmi lentamente a condividere le idee e la concezione stessa del matrimonio ... Credo che la Chiesa oggi non riesca a comprendere a fondo la volontà delle coppie giovani che prima di consacrare la propria unione desiderano intraprendere insieme un cammino fatto di quotidianità e di scelte comuni....".*

Nicola: *"Non è stata una scelta dettata dalla fretta, tanto meno è stata una scelta dettata dalla paura di unirvi definitivamente. Ho vissuto la relazione con Claudia come un dono del Signore e una sua chiamata all'amore. Claudia ha vissuto con difficoltà il rapporto con la Chiesa e io ho cercato, con lei, di interrogarmi sui motivi delle sue perplessità e di condividere con lei un cammino di crescita e approfondimento nella fede ... Abbiamo iniziato quindi un percorso di approfondimento sul matrimonio, con l'aiuto di sacerdoti, religiosi e amici, che ci ha portato a scoprire il valore grande che tale sacramento può avere presso Dio e la comunità cristiana ... Siamo quasi alla conclusione di questo nostro cammino, segnato dalla Cresima di Claudia, dalla visita a centri di spiritualità, dal dialogo costante con un sacerdote, dal confronto con i nostri amici più cari che hanno fatto scelte diverse".*

3. Una terza prospettiva caratterizza il tema della laicità, assunta da uomini e donne che hanno accolto consapevolmente e responsabilmente l'annuncio evangelico, quello della *laicità della fede*.

È un tema impegnativo, ancora poco esplorato, sul quale quindi è necessario un attento lavoro di ricerca, che "Matrimonio" ha deciso di affidare a più voci, adottando la veste editoriale dell'inserto centrale, per sottolinearne il carattere di saggio da utilizzare, con una lettura critica, come uno strumento di approfondimento e ricerca personale e di gruppo.

M. Pedrazzoli avvia in questo numero la riflessione che sarà ripresa nel corso dell'annata.

Nel chiudere questo editoriale vogliamo partecipare ai nostri lettori la nostra lieta sorpresa per la prima lettera enciclica di Benedetto XVI, "Deus Caritas est", appena uscita.

Ad essa è dedicato il contributo del teologo C. Molari che sottolinea come *"per illustrare l'unità di fondo delle diverse espressioni dell'amore umano il Papa dedica alcune lucide pagine alla terminologia dell'amore in particolare ai significati dei termini greci che costituiscono la radice di molte parole delle lingue moderne utilizzate per designare l'esperienza dell'amore: eros, filìa, agàpe"*.

È la parte dell'enciclica che ci riguarda più da vicino (e sulla quale ritorneremo) proprio perché, utilizzando finalmente un linguaggio del tutto inedito nelle encicliche, affronta il tema dell'eros e dei suoi rapporti con l'amore nelle sue diverse espressioni, sul quale la nostra rivista ha cercato di riflettere in passato (*).

La redazione

(*) M. R. GAVINA, *L'eros nell'amore per Dio*, "Matrimonio", 4-2002.

Riflessioni sulla laicità

“La miglior difesa contro ogni guerra e terrorismo, si trova nella volontà di tutto un popolo a custodire i valori-base della democrazia, nella quale ogni uomo, di qualsiasi cultura o religione, è rispettato, riconosciuto e non solo tollerato”

Card. Etchegaray ()*

Con una singolare coincidenza, nel 2005 è caduto il quarantesimo anniversario della promulgazione della costituzione conciliare “Gaudium et spes” (GS) ed è scoppiata la polemica attorno al tema della laicità, alimentata anche dalle prese di posizione del presidente della Conferenza Episcopale Italiana sul referendum abrogativo della legge sulla procreazione assistita e sull’ipotesi di riconoscere alcuni diritti anche alle coppie di fatto, etero ed omo sessuali.

Quella che sembrava un’acquisizione ormai indiscutibile è stata di fatto rimessa in discussione ed ha visto riemergere, con toni talora fortemente polemici, una contrapposizione tra credenti e non credenti che si poteva pensare superata.

I problemi riguardano un ambito molto più ampio di quanto non sia quello proprio di “Matrimonio”, ma i temi su ricordati - circa la legge 40 sulla procreazione assistita e la proposta di riconoscimento delle coppie di fatto - ci richiamano alla necessità di riprendere un discorso già affrontato dalla nostra rivista negli anni 80.

Chi è laico? Una proliferazione semantica

Un primo problema attiene al linguaggio: nella lingua italiana il termine “laico” è utilizzato con significati diversi, cosicché non raramente i discorsi attorno alla “laicità” soffrono di una certa confusione e ambiguità.

Con una qualche semplificazione, e tralasciando altri riferimenti di scarso rilievo per quel che ci interessa, possiamo dire che nella lingua italiana l’aggettivo “laico” si riferisce ad almeno quattro tipologie che è bene non confondere (6): 1) a chi - pur aderendo ad una rivelazione e/o ad un’istituzione religiosa - non appartiene all’ordine dei “chierici” (analogo discorso potrebbe essere fatto per l’adesione ad un’ideologia e all’ordine degli “esperti”); 2) a chi non ha un credo religioso e non aderisce ad una confessione e/o istituzione religiosa (ma potrebbe trattarsi anche di una “fede” e di una “istituzione” non religiose); 3) a chi (agnostico, ateo o anche credente) non ritiene che possa

(*) Convegno della Comunità di S. Egidio, Aquisgrana, settembre 2003.

esistere un sistema organico (religioso o ideologico) di lettura del mondo da cui far derivare norme di comportamento per tutti, pur ammettendo l'esistenza di orizzonti di senso e sistemi di valori, ai quali far riferimento per le scelte dei singoli e delle collettività e infine 4) a chi rifiuta ogni orizzonte di senso e sistema di valori che non sia deciso dall'uomo.

Solo recentemente si è delineata la distinzione, peraltro insoddisfacente, tra gli aggettivi "*laicale*" (riferito al primo significato, all'interno quindi delle relazioni ecclesiali), "*laico*" (riferito al secondo e terzo significato e quindi alla relazione tra fede religiosa/sistema ideologico e convivenza civile/organizzazione statale) e "*laicista*" (riferito al quarto, cioè al rifiuto di ogni sistema di riferimento)

E tuttavia nel linguaggio corrente credenti e non credenti si sono rispettivamente espropriati ed appropriati della laicità, cosicché "*laico*" è diventato sinonimo di non credente e "*laicista*", nel linguaggio dei credenti, ha assunto una connotazione solo negativa.

Il francese utilizza da molto tempo due termini dalla fonetica uguale ma dalla grafia diversa, "*laïque*" per riferirsi alla distinzione tra chierico e non chierico e "*laïc*" per riferirsi agli altri significati e ha identificato due atteggiamenti del secondo: una "*laïcité-apaisée*, una laicità pacificata, che afferma la distinzione e la reciproca autonomia - ma anche il reciproco rispetto - tra fede religiosa e scelte civili, e una "*laïcité de combat*", una laicità d'assalto che - esasperandone la separazione - nega qualsiasi possibilità d'intesa tra le due.

È necessario riconoscere che da una parte molti laici-credenti (soprattutto cattolici) sono ancora tentati dal mito della "*societas christiana*", nostalgici di una cristianità che il Concilio Vaticano II ha relegato definitivamente (?) nel passato, e dall'altra molti laici-non credenti sono ancora fermi all'anticlericalismo militante ottocentesco.

Laicità e comunità statale

Il tema su cui vorremmo soffermarci non attiene allo statuto del laico all'interno della comunità ecclesiale, al ruolo laicale (che peraltro alcuni contestano a favore dell'essere semplicemente "cristiano e basta") e alle responsabilità proprie di quelli che Giovanni Paolo II ha chiamato "*christifideles laici*".

Val comunque la pena sottolineare il profondo cambiamento da quando, ancora nel 1906, Pio X nell'enciclica *Vehementer* poteva scrivere "i laici formano esclusivamente il popolo che deve essere guidato ed ammaestrato dal clero".

Queste riflessioni attengono invece allo statuto del laico credente nei suoi rapporti con la comunità statale, non strumentale al fatto che si tratta di una comunità contrassegnata da un pluralismo con cui bisogna venire a patti, ma connaturato con la fedeltà all'annuncio evangelico.

È frequente a questo proposito il riferimento all'espressione del teologo protestante tedesco Dietrich Bonhoeffer, martire della follia nazista, che invita il credente ad operare da cittadino *etsi deus non daretur*, facendo la fatica di procedere cercando risposte e soluzioni, sempre provvisorie e da aggiornare, ai problemi che la ricerca della verità e l'impegno per la creazione di una società giusta pongono.

Questa posizione è stata fortemente criticata, rievocando il famoso aforisma "Se Dio non esiste tutto diventa lecito", e considerata come un "congedo di Dio dal mondo", gravido di conseguenze pericolose, tanto che il 25 luglio 2005, ad Introitus (Aosta) Benedetto XVI ha proposto ai laici non credenti di vivere "*quasi Deus daretur*", perché "altrimenti il mondo non funziona".

La proposta di Joseph Ratzinger ha avuto dai non credenti due tipi di risposta: quella entusiasta dei cosiddetti "atei devoti" che la ritengono accettabile e praticabile (per tutti, il presidente del Senato, Marcello Pera) e quella sdegnata dei laici non credenti, che la ritengono irricevibile (per tutti, Asor Rosa: "pensavo che la credenza in Dio fosse un fatto sostanziale e non puramente strumentale ... Se dovessi comportarmi da laico come se Dio esistesse, troverei molto più semplice credere che Dio esiste ... Se sono laico seriamente bisogna che il mio sistema di valori ... discenda dalla mia assenza di fede") (7).

Quello posto da Asor Rosa è il nodo centrale del tema della laicità: è possibile trovare un terreno d'incontro tra credenti e non credenti, su un sistema di valori che discenda dall'assenza di fede, ovvero che non sia fatto discendere direttamente dalla fede?

Perché ciò possa accadere è necessario ammettere che non esiste uomo capace di dire a tutti e di stabilire per tutti, definitivamente, ciò che è bene e ciò che è male; che non si dà un uomo (o comunità umana) che possieda la verità e un uomo (o comunità umana) totalmente accecati dall'errore; che non esiste un uomo (o comunità umana) che ha solo il compito di insegnare e un uomo (o comunità umana) che debbono solo apprendere (6).

Ed è necessario accettare che ogni essere umano, credente di qualsiasi fede, anche non cristiana, ovvero ateo, avverte dentro di sé il bisogno di dare un senso alla propria vita, ed "è chiamato dal proprio interno ad una 'vita morale' e cioè all'assunzione di un significato unico ed ultimo del proprio esistere e alla coerenza con esso in ogni situazione concreta" (3).

Per questo, come dice la *Gaudium et spes*, "nella fedeltà alla coscienza, i cristiani si uniscono agli altri uomini per cercare la verità e per risolvere secondo verità tanti problemi morali, che sorgono tanto nella vita dei singoli quanto in quella sociale" (GS, 16) e "il desiderio di stabilire un dialogo ... non esclude nessuno, né coloro che hanno il culto di alti valori umani, benché non ne riconoscano ancora la sorgente, né coloro che si oppongono alla Chiesa ... Tutti siamo chiamati ad essere fratelli ... e perciò, chiamati a questa stessa (*eadem*) vocazio-

ne umana e divina, senza violenza e inganno, possiamo e dobbiamo lavorare assieme alla costruzione del mondo nella vera pace” (GS, 92). (Per) la vera e superiore (*nobilissima*) concezione (*rationem*) della pace, i cristiani collaborino con tutti per stabilire tra gli uomini una pace fondata sulla giustizia e sull’amore ...” (GS, 77), (perché) la “pace non si può ottenere se non è tutelato il bene delle persone e se gli uomini non possono scambiarsi con fiducia e liberamente le ricchezze del loro animo e ingegno”. (GS, 78).

È necessario accettare che è soltanto attraverso la ricerca paziente di tutti, e attraverso il confronto e il dialogo tra le diverse esperienze che ci si avvicina progressivamente alla verità e si costruisce lentamente il bene comune: la laicità, orizzonte comune a credenti e non credenti, è “la maniera di rapportarsi alla realtà terrestre come autonoma-provvisoria-storica-relativa, in una radicale solidarietà con tutti gli esseri umani, di tutte le culture ...” (2).

La posizione nitidamente espressa della GS nei testi citati (e in molti altri testi), denuncia la tentazione di bollare di relativismo ogni posizione che denunci l’arroganza dei possessori della verità ed esalti la fiducia nella ricerca paziente, nel dialogo rispettoso e nella libertà senza riserve; di perseguire un uso religioso della politica (*una politica sacralizzata*) e di cedere ad un uso politico della religione (*una religione secolarizzata*), sostituendo la forza armata della legge alla testimonianza disarmata della novità evangelica; di trasformare la chiesa in un gruppo di pressione che cerca/accetta alleati - anche del tutto indifferenti all’annuncio evangelico - per la conservazione di un’eredità storica e di un’identità culturale cristiana, tacendo su scelte antievangeliche per assicurarsi piccoli o grandi privilegi: tutto ciò rappresenterebbe una rinuncia alla funzione profetica e anti-idolatrice (che l’idolo sia il potere culturale, quello economico, quello politico, quello ecclesiastico, ...) e alla passione evangelica per i “poveri” (i socialmente deboli, gli emarginati, gli stranieri, ...) (1).

C’è uno stretto rapporto tra fede evangelica e laicità che nasce dal fatto che con Gesù di Nazareth Dio ha liberato il mondo da ogni pretesa di sacralizzazione, ha restituito consistenza, dignità e autonomia ad ogni realtà terrestre ed ha rotto il “codice” della separazione tra mondo profano e spazio sacro (2), con ciò togliendo spazio ad ogni forma di integralismo (identificazione tra fede in Dio e progetti socio-politici), rischio tipico dei cristiani (ma analogo discorso potrebbe essere fatto anche per le ideologie dei non credenti) e di dualismo (totale separazione tra fede e impegno politico), pretesa tipica del modo di concepire la laicità da parte di alcuni non credenti, ma anche rischio di un certo modo di concepire la spiritualità da parte di alcuni credenti.

Nessuna fede, religiosa o civile, può essere separata dalla politica.

E siamo così arrivati ad un altro snodo critico del rapporto fede-laicità.

Etica e diritto – Sfera della coscienza e sfera della politica

Due posizioni si dividono il campo.

La prima è ben rappresentata dal filosofo Vittorio Possenti (5): “(l’affermazione che) la vita civile non ha bisogno di trovare al di fuori di se stessa i criteri base con cui regolarsi, ossia che un ‘contratto sociale’ a sfondo procedurale ... privo d’impegni metafisici e teologici è esattamente ciò di cui abbiamo bisogno, non regge ... perché i problemi con cui dobbiamo confrontarci richiedono una determinazione che vada oltre il procedurale ... e il diritto pubblico si trova dinanzi a problemi di principio dove la sola tolleranza teoretica (fatta salva quella pratica) e la pura mediazione politica non sono sufficienti, essendo le questioni di principio senza punto medio. Diversamente dagli interessi che hanno un prezzo e ammettono perciò un punto medio, i principi possiedono una dignità e non si prestano alla mediazione ... Che la legge civile debba essere intesa come l’espressione di un accordo fra cittadini non è soluzione sufficiente, poiché la maggioranza, volta a volta egemone, può decidere qualsiasi ignominia, se non esistono criteri che antecedono il diritto positivo ... e non basta invocare la pur legittima differenza tra diritto e morale, tra reato e colpa ... perché la loro divaricazione non può essere spinta oltre un punto, varcato il quale la società esplode”.

È appena il caso di richiamare l’attenzione almeno sulla distinzione adottata dalla bioetica tra principi non derogabili e non contrattabili, come il principio di non maleficenza (non è mai lecito operare per il male dell’altro) e quello di giustizia (non è mai lecito operare discriminazioni tra persone) e principi contrattabili in rapporto a situazioni concrete, come il principio di beneficenza (si deve sempre operare per il maggior bene possibile dell’altro) e principio di autonomia (si deve rispettare finché è possibile l’autonomia dell’altro). I primi rappresentano il minimo etico, al disotto del quale non si può mai andare; i secondi rappresentano il massimo etico, che costituisce un ideale mai completamente realizzato.

Anche se non è sempre possibile collocare le situazioni concrete entro questa netta distinzione, essa rappresenta ancora il miglior criterio di cui disponiamo per affrontare le situazioni di conflitto etico e forse è a questo che si riferisce V. Possenti quando, parlando dei limiti della tolleranza teoretica, dice “fatta salva quella pratica”.

La seconda posizione è ben espressa dal sociologo Claudio Bucciarelli (2) quando scrive: “Vi sono alcuni concreti criteri operativi collegati alla prassi politica, ai quali dovrebbe porre attenzione il cristiano. L’impegno politico richiede la mediazione delle scienze umane, una seria analisi cioè della situazione storica e della realtà socio-politica, la cui portata e le cui scelte interpretative e operative non possono essere ‘dedotte’ direttamente dalla fede ... Occorre essere sempre attenti e

vigilanti per evitare il rischio imminente di un atteggiamento integralista ... (Il cristiano) non deve identificarsi con una piatta uniformità ed uno sterile unanimità, ma far riferimento ai valori della convivenza civile ... (libertà, giustizia, pace, onestà, solidarietà ...), ... deve avere la capacità di discernere concretamente, a livello storico e situazionale, la diversa valenza e portata tra valore "culturalmente" cristiano e valore "evangelicamente" cristiano (non sempre i due fatti coincidono) e infine avere la capacità di distinguere adeguatamente, sempre sul piano storico e situazionale, tra le imprescindibili convinzioni personali a livello di coscienza e i compiti legislativi di uno stato democratico, laico e pluralista".

Il problema della "legittima differenza tra diritto e morale" richiamato da Possenti non ha una risposta automaticamente utilizzabile in tutte le situazioni, ma conservano tutto il loro carattere liberante le indicazioni date dai Vescovi canadesi, consultati da una Commissione della Camera dei Comuni su un progetto di legge tendente a modificare la legislazione canadese circa la vendita di mezzi anticoncezionali e la diffusione di insegnamenti riguardo alla contraccezione, nel lontano 1967 (10) : "Il legislatore cristiano è sempre tenuto ad opporsi alle leggi che permettano ciò che la Chiesa riprova? Il legislatore cristiano deve prendere egli stesso le sue decisioni. La norma della sua azione di legislatore non è in primo luogo il bene di un gruppo religioso, ma il bene dell'insieme della società. A quali condizioni si può fare di un atto moralmente colpevole un'infrazione punibile ai termini del diritto?

- Innanzitutto deve essere evidente che l'atto cattivo nuoce veramente al bene comune;
- In secondo luogo bisogna che la legge che proibisce l'atto cattivo sia praticamente applicabile; infatti è pregiudizievole al bene comune fare una legge o delle leggi la cui applicazione sia praticamente impossibile;
- Inoltre la legge deve essere equa nelle sue esigenze e il suo fardello non deve ricadere solamente sull'uno o l'altro gruppo della società;
- Infine la legge non deve rischiare di generalizzare mali peggiori ancora di quelli che essa intende sopprimere".

Si aprirebbe qui il discorso sul pluralismo (si tratta solo di un dato di fatto, con cui bisogna fare i conti se si vuole vivere in una società non più impregnata dei valori cristiani, ovvero si tratta di un valore, espressione alta della civiltà umana?) e sul relativismo (si tratta di un atteggiamento connotato solo negativamente un "lasciarsi portare qua e là da qualsiasi vento di dottrina" come ha detto l'ancora Card. Ratzinger, ovvero a questo termine sono sottesi anche aspetti positivi?).

In ogni caso dovremmo poter condividere l'affermazione che "la laicità appartiene sia ai credenti che ai non credenti e distingue tutti coloro che aderiscono e praticano la distinzione tra spirito religioso e

attività politica" (8) e che le scelte etiche comportano per tutti, credenti e non credenti, un appello alla responsabilità e alla libertà e che "non riconoscere questo appello significa non cogliere la densità e la ricchezza antropologica della realtà umana" (9).

Di fronte al riemergere di spinte integraliste, e al riaccendersi di una polemica tra "laici e cattolici", che rischia di riportarci a tempi che potevamo credere superati, è forse opportuno citare le parole con le quali Giuseppe De Rita (4) - presidente del Censis - ha fatto un appello contro 'l'afonia del mondo cattolico': "non lasciamo che i cattolici parlino con una voce sola: quella di Ruini. Svegliamoci!".

F. Bouquet

Fonti citate

1. BIANCHI ENZO, *Chi minaccia il cristianesimo*, "La Stampa", 23 luglio 2005.
2. BUCCIARELLI CLAUDIO, *Europa: tra radici cristiane e laicità*. Conversazione tenuta a Pescara il 27 settembre 2003 (dattiloscritto).
3. CHIAVACCI ENRICO, *Laicità - Cristianizzazione senza Dio*, Adista 90, 2004.
4. DE RITA GIUSEPPE, *Forse Ruini va oltre, ma i laici cattolici, dove sono finiti?* Intervista a G. De Rita, Adista Notizie 71, 2005.
5. POSSENTI VITTORIO, *Laicità, pluralismo, democrazia oggi: aspetti culturali, sociali e politici*. Relazione al Convegno "Cristiani a Trieste. Laicità - Pluralismo - Democrazia", Borca di Cadore 9-11 settembre 2005 (in stampa).
6. RIZZI ARMIDO, *Laicità e aconfessionalità: nodo teologico e nodo politico*. Relazione al Convegno dell'UCIPEM "Autenticità evangelica della scelta laicale dei consultori UCIPEM", Venezia, 30 marzo 1981. Pag. 28-34.
7. ROSA ASOR, *Il vero incontro tra chi crede e chi non crede*, "Repubblica", 5 luglio 2005.
8. SCALFARI EUGENIO, *La fede dei laici contro i nichilisti*. "Repubblica", 2 gennaio 2005.
9. TRENTIN GIUSEPPE, *Pluralismo etico: difficile sigla del cambiamento*. Atti del Convegno "Il pluralismo culturale e religioso in Europa", Mestre, 9 ottobre 1993. Pag. 49-57.
10. Vescovi canadesi: *Distinzione e interdipendenza tra legge morale e leggi civili*, "Il Regno Documenti", gennaio 1967.

Fonti consultate

- AA. VV. (a cura di EUGENIO SCALFARI), *Dibattito sul laicismo*, "Biblioteca di Repubblica", Roma, 2005.
- AA. VV. (a cura di GEMINELLI PETTIROSSI), *Le ragioni dei laici*, Laterza, 2005.
- GIOVANNI PAOLO II, *Christifidelis laici*. Esortazione apostolica su "Vocazione e Missione dei laici nella Chiesa e nel mondo", 1989.
- MICCOLI GIOVANNI, *La questione della laicità nel processo storico contemporaneo*. Relazione al Convegno "Cristiani a Trieste. Laicità - Pluralismo - Democrazia", Borca di Cadore, 9-11 settembre 2005 (in corso di stampa).
- MORO CARLO ALFREDO, *Il futuro è nelle nostre mani: appunti su un mondo in trasformazione*. "Studi Zancan" 6, 18-41, 2005.

Messaggi per i giovani

I giovani e anche gli adolescenti compaiono sempre più spesso nelle cronache quotidiane, con gesti di violenza gratuita su fanciulle e donne adulte e arrivano pure all'uccisione dei propri genitori. Purtroppo vengono riportati, e sbattuti anche in prima pagina, nel modo più deteriore, con rari casi di approfondimento che tentano di proporre valutazioni e analisi di questi episodi quasi incomprensibili.

Sembra che questi delitti vadano aumentando di numero, ma non si può ingigantire il fenomeno della "crisi giovanile" che andrebbe invece affrontata da specialisti, secondo le varie fasce di età, perché le cause e le modalità di tali eventi sono diverse da parte di ragazzi quindicenni e da giovani che arrivano fino ai trenta - quaranta anni spesso convivendo con i genitori o comunque dipendendone economicamente per vari motivi: lavori precari, unioni provvisorie, mancanza di casa propria, ecc.

Nella terza e quarta età davanti a queste aggressioni si registrano timori, paure e pregiudizi, cioè vi è verso i giovani stessi intolleranza, scarsa comprensione fino a giudicarli superficiali, egoisti e immaturi.

È urgente dunque domandarsi quale ruolo svolgano i genitori che prima di tutti sono chiamati a far crescere e a formare i propri figli. Ma non si può addossare tutta la responsabilità sulla famiglia perché l'influenza della scuola, talora carente sul piano educativo, dei mass media, sempre più invadenti e condizionanti, e non ultimo delle Chiese (cattolici, evangelici), spesso inadeguate e incapaci di vera accoglienza. Le statistiche pastorali denunciano un calo notevole di partecipazione giovanile: solo una minoranza frequenta l'ora di religione a scuola, molti disertano il catechismo e pochissimi vanno in chiesa e si accostano all'Eucaristia.

La responsabilità di tale situazione complessa comporta un esame di coscienza da parte di tutte le "agenzie educative" che risultano spesso assenti o comunque di basso livello dei contenuti: psicologico, culturale e spirituale.

Tuttavia nell'ambiente che frequento ho spesso incontrato giovani sensibili, desiderosi di aumentare le loro conoscenze e di avvicinarsi a fonti religiose (cattoliche, protestanti, induiste, ecc.) con una prevalente tendenza verso comunità di tipo ascetico o d'impegno di volontariato rivolto alle classi povere sia in Italia che nel Terzo mondo. Conseguentemente si registra la crescita di movimenti, associazioni, comunità e piccoli gruppi spontanei che propongono programmi impegnativi tendendo essenzialmente a dare "certezze".

Ma anche al di fuori di queste scelte particolari, che restano sempre minoritarie, si manifestano bisogni e interessi ricreativi, intellettuali, filosofici e spirituali, che dimostrano la diffusa esigenza di risposta a tanti interrogativi esistenziali.

Molti sono annoiati e stanchi di televisione e films "spazzatura" e si rivolgono verso manifestazioni più impegnative e leggono narrativa più calata nella realtà sociale multietnica.

Io ne ho avuto una prova recandomi al Teatro Argentina, di circa 900 posti, per la rappresentazione di "Delitto e castigo": il romanzo di Dosto-

evskij nell'adattamento e regia di Glauco Mauri, che ne è stato anche interprete nella parte di Porfirij, il giudice istruttore.

Sabato sera la sala era stracolma di ragazzi, giovani e coppie tra i trenta e i quarant'anni, che attentissimi e coinvolti per due ore filate alla fine hanno sostato a lungo con interminabili applausi, non solo per lo spettacolo che, con una scenografia moderna ed essenziale, è stato molto efficace, ma io credo perché avevano recepito il messaggio in esso contenuto. Cioè, la graduale presa di coscienza del protagonista circa la sua tremenda colpa (l'uccisione di una usuraia e della sorella) che lo porta ad auto-denunziarsi, consapevole che per la sua redenzione lo aspetta la Siberia, dove finirà con a fianco l'unica persona che lo aveva amato: Sonia, la giovanissima ragazza costretta dalla famiglia in miseria a prostituirsi.

Riporto qui di seguito la presentazione di Glauco Mauri che, con molta chiarezza illumina le motivazioni della riduzione da un romanzo ponderoso ad una sintesi (cioè senza tutte le vicende parallele contenute) che fa presa immediata nell'immaginario collettivo più di tante fiction fasulle e artificiose.

Franco Franceschetti

Delitto e castigo di Fedor Dostoevskij nella regia e adattamento di Glauco Mauri

"L'uomo è un mistero difficile da risolvere. Io voglio cercare di comprendere questo mistero perché voglio essere un uomo"

Così scriveva nel 1839 al fratello Michail il giovane Fedor Dostoevskij. Aveva soltanto 18 anni ma già sapeva che avrebbe dedicato la sua vita e la sua arte a comprendere quella tenera e crudele creatura che è l'essere umano.

Come tutti i Grandi, Dostoevskij non giudica mai ma cerca sempre di capire. Le sue storie sono piene di inaspettate verità: lampi che accecano per l'orrore a cui può arrivare l'uomo o illuminano le possibilità di amare che l'uomo ha dentro di sé. I personaggi nati dalla sua fantasia sono sempre immersi nella realtà della vita: ladri, prostitute, timidi "idioti" pieni di tenerezza, assassini, angeli di bontà. Questo è il mondo dove ogni giorno l'uomo vive la sua lotta tra il bene e il male.

Così è per Delitto e Castigo. "Reso conto psicologico di un delitto" lo definì il suo autore. Ma quale ricchezza umana in questo resoconto! Il dramma di Raskolnikov e l'inquietudine misteriosa di Porfirij ci fanno scoprire quelle verità che tutti abbiamo sepolte dentro di noi. E tutto questo in un emozionante susseguirsi di drammatici colpi di scena che illuminano il romanzo di una sconvolgente attualità: l'insensatezza del delitto di Raskolnikov è la stessa dell'uomo di oggi - basta guardarsi intorno!

Ho cercato con umiltà di raccontare la discesa negli sconosciuti abissi dell'uomo concentrandomi sull'idea originale di Dostoevskij dalla quale si è poi sviluppato tutto il romanzo: il "Resoconto psicologico di un delitto".

Trasportare i grandi capolavori dalla pagina scritta alla scena è sempre una terribile impresa. Ci siamo immersi in essa con libertà di interpreti ma anche con profondo rispetto e amore per il nostro lavoro.

Il Teatro ha bisogno di favole da raccontare agli uomini e l'appassionante cammino, dal delitto al castigo, di Raskolnikov è una di quelle grandi favole che ci chiedono di essere raccontate perché possano aiutare l'uomo a meglio comprendere se stesso.

Glauco Mauri

matrimonio

in ascolto delle parole d'amore

QUADERNO N. 16

La laicità della fede

Mauro Pedrazzoli

Anno XXXI - n. 1 - marzo 2006

La laicità della fede

Il senso di queste pagine è cercar di capire in profondità che cosa sia la religione (R1), o meglio la sua distinzione rispetto alla fede (R2), per mettere a fuoco la laicità della fede stessa, ossia la laicità (e secolarizzazione) come dimensione interna del credere medesimo. Usare religione in senso negativo e fede in senso positivo, fa parte della tradizione protestante, evangelica, riformata. Quindi per tener conto dell'uso linguistico cattolico e italiano, che usa il termine religione anche, e forse soprattutto, in termini positivi, abbiamo sempre abbinato i due usi: Religione 1 per "religione", e Religione 2 per "fede" (non conta il nome, ma la cosa). Se religione (R1) e fede (R2) sono due diverse entità, il venir meno, la perdita di qualità specificatamente religiose non significa (necessariamente ed automaticamente) una perdita di fede, e potrebbe quindi anche essere salutata e benedetta come un dato positivo, come una liberazione e purificazione. Viceversa il risveglio del sacro, del religioso (R1), di cui molti parlavano e forse parlano tutt'oggi, non significa necessariamente ed automaticamente un risveglio di fede (R2), e può quindi essere valutato in modo molto critico. Nei vari autori il binomio R1-R2 può essere indicato con espressioni diverse, ma equivalenti nella sostanza, come risulta dallo schema che segue:

Religione 1 (R1)	Religione 2 (R2)
Religione	Fede
Religione autoritaria (e gerarchica)	Religione umanitaria (popolo di Dio)
Prassi cristiana corrente	Sequela di Cristo
Legge	Vangelo
Rigorosità	Radicalità
Polis religiosa (religione civile)	Ecclesia credente
Religione borghese	Religione messianica
Distinzione marcata tra sacro e profano	Superamento della distinzione sacro/profano
Cesaro-papismo	Critica profetica del potere
Tendenze integraliste/fondamentaliste: sindrome da accerchiamento, tendenza alla condanna,	Dialogo ecumenico, interconfessionale e interreligioso compreso quello

allo scontro, alla crociata

con l'ateismo.

La tradizione cattolica, soprattutto quella italiana, con "religione" ingloba un po' tutti gli elementi della doppia banda, in genere mescolandoli, confondendoli, non distinguendo spesso i poli in tensione ecc. Il fatto che ciascun polo non si dia (quasi) mai allo stato puro, e quindi le due bande spesso nella realtà non siano separate, ma in genere miscelate fra loro, non significa che le si debba confondere nella teoria. Useremo comunque il termine "cultura religiosa" per indicare la religione in senso neutrale e generico.

Primo commento allo schema

Tradizionalmente siamo portati a stabilire un'equazione fra le due parti dello schema: la persona religiosa praticante è un credente; ciò accentua il valore del polo religioso, in quanto l'equiparazione avviene in genere a tutto vantaggio della R1 ed a scapito della R2. Infatti è la religione/prassi cristiana corrente che viene scambiata (e spacciata) per fede/sequela; è la legge che viene intesa e identificata come Vangelo, Parola e Volontà di Dio; la *polis* religiosa viene confusa *sic et simpliciter* con la *ecclesia* e fatta passare per tale; si instaura di fatto la religione borghese sotto le false spoglie di religione messianica.

Sarebbe immensamente diverso, oltretutto genuinamente cristiano, se l'identificazione fosse avvenuta in senso opposto: se cioè fosse stata ritenuta religione e prassi cristiana solo la fede biblica e la vera sequela di Cristo in vista del Regno, se si fosse considerata *polis* religiosa solo la chiesa-comunità della fede orientata in senso profetico-messianico.

Oltretutto in questo caso ci sarebbe stata una nitida coscienza della distinzione fra religione (R1) e fede (R2), che è proprio quello che stiamo tentando di chiarire. Ad esempio, soffermandoci ancora sullo schema iniziale possiamo notare i seguenti elementi: nella R1, religione autoritaria, la virtù cardinale è l'obbedienza, il peccato capitale la ribellione. Per la R2 invece, la religione umanitaria, la virtù cardinale è l'autorealizzazione di una umanità buona e felice; ed il peccato è semmai la sottomissione e l'osservanza gregaria.

Nella R1 il tono emotivo fondamentale è la preoccupazione e il senso di colpa, per cui essa offre, come funzioni di integrazione, l'assorbimento dell'angoscia, il senso di sicurezza, la coscienza di una protezione; il suo carattere tuttavia è regressivo, privatizzato, mai adulto, è religione mitica rivolta all'indietro. La R2 invece, il cui tono emotivo fondamentale è la gioia (gioia per Dio = fede), è forza critica trasformatrice, assume una forma messianica protesa verso il futuro, comporta una critica profetica dell'ideologia, è emancipazione più che integrazione. Per la R1 è centrale l'esigenza di una spiegazione totale, poiché la mancanza di tale spiegazione sarebbe fonte di profonda an-

goscia; quindi, pur di lenire l'angoscia, si dà adito a spiegazioni totalizzanti e continuiste, senza discernere criticamente i contenuti, che possono risultare mitologici e dogmatici. Invece la R2 non è necessariamente tesa alle visioni globali, ma discerne criticamente i contenuti e vede le interruzioni, anche al costo di essere fonte di inquietudine e di dubbi.

La posizione più radicale (K. Barth)

Uno dei massimi esponenti, nel '900, della teologia evangelica (protestante) è stato Karl Barth (Basilea, 1886-1968), il quale intende per "religione" grosso modo quella che abbiamo sbrigativamente denominato R1, e rispettivamente per "fede" quella che altrettanto barbaramente abbiamo chiamato R2. Riportiamo alcuni passi significativi contenuti nel 17° paragrafo dei suoi *Prolegomeni alla dogmatica ecclesiale*, scritti intorno alla fine degli anni Trenta, sotto il titolo «La rivelazione di Dio come (la) fine della religione».

La verità viene verso di noi: questa è la rivelazione. La rivelazione però non ci coglie in uno stato neutrale ..., ma come uomini religiosi, cioè profondamente occupati nel tentativo di conoscere Dio sulla base delle nostre possibilità [nel senso di capacità autonome che tendono ad afferrare la verità], e dunque in un'attività opposta a quella conforme alla rivelazione. L'attività conforme alla rivelazione dovrebbe essere la fede, cioè il riconoscimento che Dio si dà e si manifesta, il lasciare che Dio sia Dio, e l'essere pronti e decisi ad essere afferrati dalla verità, a lasciare che essa ci parli. Ma questo è precisamente quanto l'uomo religioso non è disposto a fare; il credente invece ... sa di essere arrivato dall'incredulità, cioè nonostante il fatto che l'atteggiamento e l'attività che egli contrapponeva e ancora contrappone alla rivelazione fosse la religione. La rivelazione e la fede nella rivelazione scoprono il vero volto della religione, scoprono che essa è resistenza alla rivelazione. Alla luce della rivelazione appare chiaramente che la religione è il tentativo umano di prevenire quel che Dio vuol fare e fa nella sua rivelazione; è il tentativo di mettere al posto dell'opera di Dio una costruzione umana, sostituendo alla realtà divina rivelatasi un'immagine di Dio prodotta dall'arbitrio e dalla fantasia degli uomini. La religione è incredulità.

Tenendo presente che in tedesco fede si dice Glaube, la religione (R1) non è solo Aber-glaube (superstizione), ma Un-glaube (ossia la negazione secca): essa è incredulità, l'opposto/contrario della fede, perché previene, copre e nasconde il disegno di Dio, catturandolo a proprio vantaggio.

Tale tentativo, ostinato e arrogante, non può dunque essere interpretato come se l'uomo in esso collaborasse armoniosamente con la rivelazione di Dio, come se la religione fosse la mano tesa ad accoglie-

re il dono che Dio le fa nella rivelazione. Né si può dire che la facoltà religiosa, che evidentemente è presente nell'uomo, sia per così dire la forma generale della conoscenza umana, che poi nella rivelazione e nella fede accoglie il vero contenuto al quale è destinata. Qui si tratta al contrario di una opposizione totale: nella religione l'uomo rifiuta la rivelazione, si difende da essa, e lo fa fabbricandosi un surrogato, anticipando per conto proprio ciò che gli deve essere dato da Dio ... Ma la religione risulta essere un tentativo impotente e vano, perché in essa l'uomo non può raggiungere la conoscenza di Dio in quanto Dio e Signore; non ottiene dunque mai la verità, ma sempre e soltanto un'illusione che non ha nulla a che fare con il vero Dio, nemmeno *approssimativamente*.

L'uomo ottiene unicamente un idolo che deve essere smascherato non appena la verità lo raggiunge; ma solo *quando* la verità lo raggiunge può essere scoperto nel suo vero carattere [K. Barth, *Dogmatica ecclesiale*, *Antologia* a cura di H. Gollwitzer, Il Mulino, Bologna 1968, 46 ss].

Per Barth quindi il cristianesimo non è una religione (R1), perché la religione costituisce una resistenza alla rivelazione; le religioni si fondano sul presupposto di poter offrire una via di salvezza quale auto-costruzione umana, quale movimento di cattura del divino al di fuori della parola di Dio, sostituendo alla realtà divina un'immagine di Dio prodotta dall'arbitrio e dalla fantasia degli uomini. Scopo della rivelazione è appunto quello di distogliere l'uomo dalle sue fantasie, dalle sue immaginazioni sul divino.

Sotto questo profilo i teo-con, seguendo ossequienti i capi ecclesiastici istituzionali ma senza gli strumenti per poter discernere, sono religiosi increduli, o atei devoti, in quanto interessati solo alla R1, alla religione della legge in tutto il suo fulgore (tendenzialmente integralista e fondamentalista), anche e soprattutto nei suoi aspetti civili, politici e mass-mediali, ossia alla polis religiosa ma non all'ecclesia credente.

E i fautori della R2, che si oppongono all'impianto legalistico e sacrale della R1, giustamente qualificano la loro posizione come laica o secolarizzata; il che significa lo spostamento dell'asse tutto a favore della R2, e non il rifiuto della religione intesa in senso neutrale e generico (cultura religiosa). La laicità e la secolarizzazione sarebbero cardini non secondari della fede/Vangelo/Ecclesia credente di stampo messianico, volte al superamento deciso di qualsiasi forma, anche mitigata, d'integralismo e fondamentalismo.

Excursus storico (e biblico)

Infatti l'identificazione fra religione (R1) e fede (R2) è tutt'altro che scontata: il fatto di concepire il fondamentale rapporto religioso in

termini di fede non è affatto un elemento generale del linguaggio religioso, ma ha un'origine storica ben precisa: esso affonda le proprie radici nella tradizione linguistica della Bibbia ebraica. Poi il NT rappresenterà il luogo dove il concetto di fede viene usato come all'improvviso con una frequenza straordinaria, e dove acquista quella particolare impronta che influenzerà le epoche successive, portando all'uso sincretistico del termine ed alla conseguente identificazione fede-religione a tutto vantaggio della R1. A questo proposito è sintomatico quanto dice Celso: "Gli uni (i cristiani) predicano un salvatore, gli altri un altro, ma tutti dicono: *credi*, se vuoi essere salvato".

Ma, anteriormente all'influenza dell'ebraismo prima e del cristianesimo poi, le cose erano ben diverse. Per i Greci è una cosa ovvia e naturale che esistano gli dei; non parlano affatto di una "fede" negli dei, tantomeno usano il verbo "credere" per indicare il rapporto con la divinità. Il vocabolo *nomizein* (prestare un culto) ha un significato del tutto differente: esprime che un popolo segue nel proprio culto e nelle proprie convinzioni determinate concezioni sugli dei e che il singolo vi aderisce. Pertanto il vero terreno d'origine della terminologia della fede non è il greco ma l'ebraico, specificatamente quelle radici e forme verbali che indicano rapporti di fiducia/fede/fedeltà nell'ambito delle varie relazioni interpersonali (uso profano). Tali espressioni e concetti (e non altri!) vennero poi applicati alla relazione con Dio: questa trasposizione viene appunto definita "uso religioso del termine fede", ove si intendono i termini religione-religioso in senso lato e neutrale (quindi non nel senso della R1), indicanti cioè il rapporto con Dio in senso generale-generico, senza ulteriori specificazioni.

Quando invece parliamo della distinzione tra fede e religione, usiamo "religione" in senso stretto e in modo più specifico (R1), come indicante determinate impostazioni (ad es., come vedremo quasi subito, la visione giuridico-commerciale) che stanno in antitesi con la fede biblica.

L'Antico Testamento

La non-identificazione tra religione (R1) e fede (R2) è percepibile nell'AT attraverso vari elementi: l'atteggiamento religioso si configura come perdita del senso della storia, blocco sul passato, immobilismo; la fede invece si caratterizza come apertura verso il futuro, in quanto la realtà e la verità/fedeltà (*emeth*) di Dio si dispiegano nella storia, e quindi si attende la venuta di Dio che mantiene la propria parola. A tutto ciò si contrappone la R1 con la sua perdita del senso della storia, con la sua assolutizzazione dell'osservanza legalistica, con la sua formalizzazione, materializzazione, fissità, inerzia e staticità (guai a cambiare, soprattutto sul piano dottrinale; mentre il credente, attento ai segni dei tempi, cambia quasi per definizione). La R1 tende a per-

dere la memoria storica, si sclerotizza e si fissa indebitamente sul misterico e sul miracoloso. L'equilibrio raggiunto diviene inamovibile, con mancanza di apertura al nuovo e mancanza di disponibilità al cambiamento. La fede nel futuro si tramuta in fede ¹ nella ricompensa individuale, nella retribuzione individualistica.

Altro elemento è il problema della legge, la quale non determina l'appartenenza al popolo di Dio; le leggi dell'AT, per lo più formulate negativamente, non possono fondare nessuna relazione con Dio, bensì la presuppongono e da essa provengono. Esse fissano un limite, un confine per impedire l'allontanamento da Dio, servono a prevenire il rischio, sempre emergente dalle varie situazioni storiche, che il rapporto con Dio decada o venga infranto, ad es. attraverso una paganizzazione della vita condotta sullo stile dei Cananei (il serpente tentatore di Gen 3, che non ha nulla a che vedere col demonio) o degli altri popoli. *La legge è in posizione dipendente e subordinata rispetto al patto, alla relazione di fede con Dio, all'evento centrale, alla clausola fondamentale (posta all'inizio) del decalogo medesimo (Io sono il Signore tuo Dio che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto ... ecc., ossia la liberazione, l'alleanza e il patto di fede).*

L'esilio segna a questo proposito una cesura, in quanto dopo di esso si rivoltano le parti: ormai in realtà viene prima la legge, in quanto l'obbedienza alla legge costituisce l'appartenenza al patto, determina (e sostituisce) la relazione di fede. L'obbedienza fedele diventa obbedienza alla legge, cioè osservanza. La storia viene, in un certo qual modo, fermata e non sussiste più un vero e proprio collegamento con essa. La storia passata non serve ad altro che a fornire al giudeo (e più tardi all'islamico) la consapevolezza di appartenere al popolo chiamato ed eletto. Il presente si limita a mediare la tradizione canonizzata; il codice della Scrittura (o del Corano) è considerato un presente fuori dal tempo, che viene acquisito, ma poco interpretato, con lo studio teologico-giuridico. La fede non ha più il carattere di decisione in una data situazione storica; e la speranza è indirizzata, oltre la storia, all'evento escatologico soprannaturale, all'atto forense del giudizio divino che premierà i "fedeli", gli osservanti, i pii. Il giudizio diventa giudizio universale e la fede nel futuro diventa essenzialmente fede (cfr sempre la nota 1) nella ricompensa individuale. Ma la fede nella ricompensa è allo stesso tempo fede (cfr nota 1) nel merito (l'aspetto *commerciale* del *do ut des*). Prevale così il culto della legge e della sua

¹ L'uso del termine "fede" in queste frasi ha senso nell'attuale linguaggio corrente proprio in seguito a quell'identificazione sincretistica che vorremmo invece smascherare; dal punto di vista biblico si tratta piuttosto di autoassicurazione umana basata sull'osservanza precettistica della legge, il che, biblicamente parlando, è semmai l'opposto della fede. Non è un caso che la R1 abbia sempre ingoiato come un torso (digrignando i denti e di traverso) sia la parabola del Prodigio che il racconto esemplare del fariseo e del pubblicano.

osservanza come elemento fondamentale dell'atteggiamento religioso: in alcuni testi si arriva addirittura a dire che Dio, prima ancora di aver creato il mondo, ha creato la legge. Come è stata giustamente chiamata, abbiamo la religione della legge, una sacralizzazione che costituisce uno dei capisaldi della religione (R1). Nella R1 la legge è al primo posto e diviene il fondamento dell'appartenenza, dando così luogo ad una interpretazione di tipo legalistico. Tale visione giuridico-commerciale costituisce il perno centrale della R1, che si trova in antitesi con la fede (R2). È in questo senso che l'ebraismo, a grandi linee dopo l'esilio (quindi col Giudaismo), ha subito un'interpretazione religiosa: è cioè scivolato sempre di più ed incappato nelle rigide maglie della R1.

Comincia già a delinarsi che cosa significhi oggi la laicità, intesa come dimensione interna della fede stessa: ossia lo spostamento radicale dell'asse sulla R2, e il processo di liberazione, mai concluso, da tutto l'impianto giuridico-sacrale della R1.

La svolta costantiniana

Purtroppo lo stesso cristianesimo, a grandi linee con la svolta costantiniana, ha subito anch'esso un'interpretazione religiosa. A dir il vero già nella Chiesa sub-apostolica il termine religioso-pagano di *eusebeia* indica un globale atteggiamento cristiano di fede, e via via finisce per risultare equivalente al greco *pistis* (fede, nel NT). Infatti *eusebeia* è la pietà e il timore reverenziale (venerazione) dovuto a Dio (o a gli dei), che per l'uomo greco esprime l'essenza della religione. L'assunzione di questo termine nella seconda e terza generazione dei credenti documenta una grande apertura per concezioni religiose dell'ambiente ellenistico, ma anche un livellamento rischioso (cfr P. Stockmeier, *Fede e religione nella chiesa primitiva*, Paideia, Brescia 1976, pp. 38-40). È pericoloso livellare la fede biblica sulla *devozione del sacro*, sulla *venerazione nei confronti del mistero della realtà* (sono le definizioni che dà G. Ebeling della *religione* nella sua dogmatica). I cristiani della prima generazione erano stati molto più attenti; anziché *ara*, termine religioso-pagano troppo compromesso, scelgono *altare* (termine allora profano, laico?), e soprattutto viene accuratamente evitato di chiamare *sacerdote* una persona *singola* (ad eccezione di Cristo, o del sacerdozio universale dei fedeli). Invece già dalla seconda generazione ad es. l'autorità della Sibilla (dell'antico sistema degli oracoli) viene paragonata con quella dei profeti (come in Giustino: gli oracoli sibillini esercitarono la loro influenza sino al Medioevo ed erano equiparati in buona parte alle profezie bibliche); non è un caso che il termine "profezia" ancor oggi indichi un vaticinio sul futuro, e che sia necessaria una certa fatica per spiegare anche al cristiano praticante che cosa sia invece il profetismo biblico. Tutto ciò testimonia il livellamento con la religiosità del mondo circostante.

Ciò probabilmente è avvenuto in seguito alla concorrenza, alla critica, alla polemica, al conflitto fra cristianesimo e paganesimo. La missione cristiana non si espandeva in uno spazio religiosamente vuoto, come il termine paganesimo potrebbe far intendere, ma in un mondo di piene convinzioni religiose e di riti culturali che, al di là di tutte le differenze fra le singole forme, presentava anche caratteristiche generali, e proprio per questo era sentito come concorrente dai cristiani (e viceversa). Non per nulla per i primi tre secoli (almeno) i cristiani furono accusati di ateismo e irreligiosità: ricordiamo che *ateo* per un romano non è (tanto) colui che interiormente non venera gli dei, ma colui che non partecipa ai riti prescritti (della tradizione pagano-romana). Ciò significa che la predicazione cristiana appare all'inizio come sovversiva e rivoluzionaria, soprattutto a causa del suo rifiuto del *nomos*; cioè l'atteggiamento dell'uomo nel culto e nella pietà, in quanto la condotta religiosa dell'individuo è legata ad un'antica tradizione mantenuta viva fino al presente grazie alla disposizione culturale dei popoli. Subentra quindi l'accusa di irrazionalità, superstizione, pazzia ...: una tale svalutazione squalifica il cristianesimo anche per l'avvenire nell'opinione pubblica dei pagani. La concorrenza tuttavia non deve trarre in inganno, perché non si trattava di grandezze omogenee: il cristianesimo primigenio non si autointerpretava come religione (R1), e non era visto come tale dal paganesimo, altrimenti sarebbe stato inglobato come il culto di Mitra, di Dioniso, o i misteri eleusini. Nel Panteon (greco)-romano c'era posto per tutti, a patto che si trattasse di religione culturale o misterica (R1).

In tal modo i difensori della Chiesa si videro sempre nuovamente costretti a respingere la suddetta accusa di empietà, impresa che finì col cercar di dimostrare che il cristianesimo era una/la vera religione. Gli apologeti cristiani si videro costretti dalla mentalità religiosa dell'antichità a formulare la propria coscienza di fede in categorie religiose (non bibliche). Ha così luogo la cosiddetta *interpretazione religiosa del cristianesimo*, nel senso di una corposa trasposizione dell'asse centrale tutto sbilanciato sulla R1. In linea di massima, cioè, ci si muove verso un'assimilazione di concetti e categorie spesso estranei alla mentalità del NT. Si tende ad interpretare la condotta cristiana secondo gli schemi della religiosità comune; vengono quindi considerate quelle pratiche che muovono l'intervento di Dio con l'impetrazione, proprio in conformità al principio del *do ut des*. A riguardo della condotta di fede (cfr n. 1) si fa strada una concezione che prende come misura il binomio comportamento-ricompensa. L'annessione sacramentale alla comunità si compie in un quadro/atto giuridico; la cena eucaristica viene a possedere un carattere sacro-culturale: si era pienamente disposti ad intendere il cristianesimo in senso culturale e a svilupparne le strutture secondo questa visuale, reclamando il titolo di "religione vera". Ha luogo l'assimilazione del concetto di sacerdozio, mentre nel NT, come già detto, volutamente

nessun *leader*, episcopo o presbitero, viene mai chiamato sacerdote. Proprio questo dato dovrebbe spazzar via la casta sacerdotale intermedia fra Dio e il popolo; detto in altre parole il popolo ha immediato accesso a Dio senza intermediari, senza sommi sacerdoti e sommi pontefici: i ministeri del presbiterato, del diaconato (allora anche femminile), e dell'episcopato erano un'altra cosa. Infatti in Eb 8,4 si dice addirittura che «se Gesù fosse sulla terra, egli non sarebbe neppure sacerdote».

La suddetta svolta raggiunge invece la sua consacrazione nell'epoca costantiniana, con l'integrazione del cristianesimo nell'apparato religioso dell'impero, con l'assunzione da parte della Chiesa di una funzione analoga ai culti pagani. Per forza di cose in questa concezione il clero assume una funzione decisiva; come responsabile del culto, riassume in sé il problema più importante per lo Stato e rappresenta la Chiesa davanti all'autorità imperiale pubblica. L'*ordo* ecclesiastico passa nella sfera del sacro; i suoi membri, in base alle loro funzioni cultuali, si trovano in uno *status* particolare che li separa dal popolo e dal mondo, per cui in questa immagine di Chiesa i cosiddetti "laici" perdono posizione. Emerse soprattutto il ruolo della Chiesa come comunità di culto; infatti il termine *ecclesia*, che originariamente indicava la comunità di fede, passò a significare l'edificio materiale dedicato al culto. Una volta appianata la differenza tra fede e religione, si presenta la R1 come principio di convivenza ordinata, funzionale al sistema. Il compito primario della religione era proprio quello di garantire la stabilità dell'etica civile, disciplinando le masse popolari; con ciò al cristianesimo spetta nella società antica una funzione moralizzatrice, che opera come forza di conservazione dei diversi rapporti sociali. La Chiesa cattolica diventa l'istituzione che gestisce il bisogno religioso della società, sostituendo in questo la religione pagana ma pagando lo scotto di (dover) integrare nel suo seno le manifestazioni della religiosità pagana medesima.

Esemplare al riguardo risulta l'editto di Teodosio nel febbraio del 380, che proclama il cristianesimo religione ufficiale dell'impero e ne sancisce l'obbligo, ignorando la libertà e la gratuità della fede: in circa ottant'anni si passa fulmineamente dall'epilogo delle persecuzioni alla *religio licita* (Milano 313), e quindi alla religione di Stato.

Noi vogliamo che tutti i popoli governati dalla nostra clemenza pratichino quel culto che - come dice la religione - l'apostolo Pietro ha trasmesso ai romani [...]. Perciò noi, secondo l'ordine dato dagli apostoli e secondo l'insegnamento del Vangelo, crediamo che esiste un'unica divinità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo in uguale maestà ed unica Trinità. Ordiniamo (*iubemus*) che tutti coloro che seguono questa legge abbiano il nome di cristiani cattolici, e che invece gli altri, che noi consideriamo come stupidi e impazziti, portino il marchio di dottrina eretica e le loro accozzaglie non vengano chiama-

te chiese; esse riceveranno il contraccambio prima di tutto da Dio, ma poi anche dalla punizione di quel nostro atto di volontà che noi abbiamo concepito secondo il beneplacito del cielo (*Cod. Theod. XVI, 1, 2*; riportato in Stockmeier, op. cit., p. 116).

Nell'intenzione dello Stato di regolare la fede mediante la legge impositiva, malgrado tutte le possibili e sottili distinzioni che si possono fare, rimane tuttavia il fatto che la realtà cristiana era stata fraintesa in larga misura. L'editto non riuscì allora a far penetrare la nuova "religione romana" in tutte le province; la sospirata identificazione con l'impero e con la realtà territoriale avverrà poi con la società medievale (carolingia e bizantina). I tempi della storia sono lunghi ma il processo è iniziato; così come saranno lunghi i tempi per sganciarci da tutto questo e porvi fine: è il compito di ogni generazione cristiana, mai risolto una volta per tutte, ed oggi ce ne rendiamo particolarmente conto ...

Ecclesia e polis

Riassumendo e concludendo: il cristianesimo si è strutturato in forma religiosa (R1), in categorie religioso-politiche. Il netto rifiuto del politeismo e delle sue manifestazioni più grossolane non impedì che si sviluppasse un'interpretazione della fede (R2) in termini di religione (R1). Probabilmente, a causa del conflitto col paganesimo, non si è riusciti a trovare un consenso sulla "ecclesia cristiana", e per sfondare nella società si è dovuti ripiegare sulla "polis religiosa". La polis religiosa (oggi si preferisce dire «la religione civile») è una contraffazione idolatrica del cristianesimo, una manipolazione; è il tentativo spesso ricorrente di ridurre il cristianesimo a semplice religione e quindi, di fatto, a sanzione sacra di una cultura o di un regime, mentre il fatto cristiano in sé non sopporta, senza essere stravolto, di essere funzionale ad un modello politico, poiché chiede di convertirsi alla verità. La polis risulta un'agenzia che cede alla tentazione di prendere comodamente posto all'interno di un assetto socio-politico, accontentandosi di amministrare il bisogno naturale di cose religiose proprio dell'uomo, e fornendo luoghi (templi, santuari, basiliche, sacri monti ...) e spazio per un legittimo soddisfacimento. In questo è stata maestra la religione romana, tutta e interamente funzionale ai bisogni degli uomini, e, con una interiorità quasi inesistente, tesa allo spettacolo della nuda esteriorità.

Storicamente *ecclesia* e *polis*, cioè una comunità locale che vive di fatto la logica della comunione e la più vasta comunità territoriale, non risultano mai del tutto omogenee; un'autentica comunità cristiana è sempre, in qualche modo, estranea all'altra, in quanto qualitativamente diversa. Quando si dà "adeguazione" vuol dire che la pro-

posta di fede non è avvenuta in termini decisivi, ma che è stata strozzata, fino a risultare una semplice sanzione sacra di un ordine politico vigente. La *polis*, in sé presa, non può che emarginare ed espellere il «fatto cristiano» come elemento di disturbo che, se vissuto, metterebbe a soqquadro le sue categorie efficientistiche, i suoi sistemi di relazione e di valori. La *polis* però può tollerare, persino privilegiare, addirittura riadattare ed usare (“eresie sterilizzate” o contraffazioni latenti della fede) una religione funzionale alle proprie strutture portanti; perciò può ospitare solo un cristianesimo che accetti di ridursi a religione. I registri dei battezzati, dei cresimati, degli ordinati giacenti negli archivi, non sono tuttavia una prova sufficiente dell’esistenza di una *ecclesia*; la scintilla ecclesiale scocca solo nel momento in cui gli uomini accettano di lasciarsi fare dalla parola di Dio e la logica della comunione ricompono la dialettica istituzione-carisma, tradizione-profezia, e tutte le funzioni di *kérigma*, *diaconía*, *koinonía* (annuncio, servizio, comunione) sono recuperate: recupero faticoso, che avviene attraverso peripli spesso sofferti per il gioco aggrovigliato di carisma e istituzione, santità e peccato, profezia e tradimento.

La laicità è cristologica (D. Bonhöffer)

Con l’aiuto di Bonhöffer (abbrev.: **B.**) possiamo ripensare allo schema iniziale. Egli non usa in genere i termini “laicità” o “secolarizzazione”, ma la formula «interpretazione non-religiosa dei concetti biblici», e preferisce parlare di autonomia, di maggiore età, di mondo diventato adulto, ed usa aggettivi come terrestre, mondano, terreno, profano, unitamente ai relativi sostantivi. Oltre al superamento della religione ha luogo un’accettazione piena della maturità dell’uomo e della natura terrestre dell’esistenza umana. La questione-guida è «chi sia veramente Cristo per noi oggi», unita ad una particolare intuizione dell’essenza del Vangelo.

Dio si è rivelato in Gesù di Nazareth e quindi, per conoscerlo, dobbiamo ri-immmergerci di continuo nella vita, nella parola, nell’azione e nella sofferenza di Gesù. Il Dio di Gesù Cristo non ha niente a che fare con *tutto quello che dovrebbe e potrebbe fare un Dio come l’immaginiamo noi. Prima di tutto quindi non una fede generica in Dio, nella sua onnipotenza e via dicendo. Questa non è autentica esperienza di Dio, ma un pezzo di mondo prolungato.* Peggio ancora se il prolungamento risulta pervasivo e invasivo del mondo.

Secondo **B.** il nostro rapporto con Dio non è un rapporto “religioso” con l’Essere più alto e più potente: questa non è vera, autentica trascendenza (è la trascendenza del sacro e della R1). Il nostro rapporto laico, non-sacrale, è una nuova vita nell’ “essere-per-gli-altri”, nella partecipazione all’essere di Cristo.

Per **B.** non è Gesù Cristo ad essere problematico, ma il vocabolo “Dio” e i concetti religiosi in generale. L’interpretazione non-religiosa

(laica, secolarizzata) è pertanto interpretazione cristologica. Illuminante è la sua visione del Cantico, che egli interpreta come un canto d'amore squisitamente (ed esclusivamente) terreno, escludendo le metafore "religiose" del rapporto tra Dio e l'uomo o il suo popolo; è veramente tranchante la sua conclusione: «È questa la sua migliore/vera interpretazione cristologica». La laicità quindi, intesa come dimensione interna alla fede, è cristologica e gesuana; e viceversa l'interpretazione cristologica è interpretazione laicale secolarizzante.

Questo atteggiamento bonhöfferiano nasce anche dalle esigenze della predicazione, dal bisogno di *farsi capire* dall'uomo moderno, a cui sono estranei i termini astratti con cui in passato si parlava religiosamente. Si pongono quindi domande del tipo: come si potrebbe pensare in termini *mondani* non religiosi, oppure quale significato *concreto* hanno per esempio penitenza, fede, giustificazione, rinascita, santificazione ...

Certo, quanto alla religione (R1), Bonhöffer è meno radicale di Barth; mentre Barth dà il giudizio pesante di "incredulità" (Unglaube), per **B.** si tratta come di un vestito vecchio che ha fatto il suo tempo e che occorre dismettere. Per **B.** il tempo della religione è ormai completamente passato (concordiamo teoreticamente con lui, ma purtroppo storicamente, dati i tempi che corrono oggi, si è sbagliato); per **B.** andiamo incontro ad un'epoca completamente non religiosa. E dà una valutazione in complesso positiva di questo fenomeno (secolarizzazione e laicità), mentre molte frange della storiografia cattolica e protestante sono concordi nel vedere in questa evoluzione la grande secessione da Dio, da Cristo. «Io ritengo gli attacchi dell'apologetica cristiana al mondo diventato adulto, primo: assurdi; secondo: scadenti; terzo: non cristiani; *non cristiani* perché Cristo viene scambiato per un determinato grado della religiosità umana, quanto dire con una legge umana» (D. Bonhöffer, *Resistenza e resa*, 245 ss, 260).

Ma cosa intende più precisamente **B.** per religione? Essa è costituita da due elementi: l'elemento legalistico e quello metafisico. Col primo s'intende classicamente l'interpretazione legalistico-commerciale; l'interesse è sulla salvezza individuale e sull'aldilà: il mondo rimane abbandonato a se stesso, i doni di Dio e le sue vie vengono misconosciuti. È l'aspetto giuridico-commerciale, individualistico, sacrale-culturale, con la netta distinzione ed eterogeneità fra sacro e profano; in una visione materializzante, magica, superstiziosa, astorica, assolutizzante, dogmatica (fissità). Si tratta della "religione della legge" in tutto il suo fulgore, che abbiamo cercato di descrivere sopra.

L'elemento nuovo portato da **B.** (il secondo) è quello metafisico, ossia il completamento della realtà ad opera di Dio, che si articola ad es. nello sforzo di riservare a Dio un determinato spazio, mettere cioè Dio nei buchi della conoscenza; quando poi, come è inevitabile, i confini della conoscenza vengono spostati più lontano, si finisce per far

retrocedere con quelli anche Dio, che viene a trovarsi in continua ritirata: basti pensare al perpetuo indietreggiare di Dio dalla fine del medioevo ai nostri giorni, da Copernico e Galileo, passando attraverso Darwin, sino a Crick e Watson.

“Metafisico” è pure il localizzare l’esperienza della trascendenza come un’esperienza limite, o il vedere in questa trascendenza la soluzione dei problemi non ancora risolti, ossia il ruolo di Dio come tappabuchi, nonché la ricerca e lo sfruttamento delle debolezze dell’uomo come dimostrazione della sua dipendenza da Dio (la vecchia pastorale dei malati non era del tutto immune da questa deriva; da qui la protesta di B. e altri che Dio va cercato e trovato nella forza e non nella debolezza, nella giovinezza e non solo nella vecchiaia, nella salute e non tanto nella disgrazia).

Legge-Vangelo

Nell’ambito del contrasto tra fede cristiana e religione, v’è inoltre una particolare intuizione dell’essenza del Vangelo, secondo cui la fede cristiana sarebbe il principio opposto alla religione. Allora tra la fede cristiana e l’uomo moderno non religioso esiste un rapporto che non va trascurato; anzitutto dal punto di vista genetico, in quanto la fede cristiana (R2) è un fattore determinante nel processo di secolarizzazione dell’età moderna (ce ne rendiamo conto anche oggi guardando alle altre culture religiose, che non hanno conosciuto né la demitizzazione né la secolarizzazione): solo sul terreno del Cristianesimo è stato possibile raggiungere una così radicale secolarizzazione (nonostante la forte opposizione plurisecolare dell’apparato ecclesiastico, appunto la R1). In secondo luogo anche dal punto di vista oggettivo, in quanto può esistere una conformità paradossale tra la fede cristiana e l’uomo della secolarizzazione. Interpretare “religiosamente” significa per Bonhöffer fare un discorso da un lato metafisico e dall’altro legalistico. Ora nessuno dei due tocca né il messaggio biblico né l’uomo di oggi. Ciò non vuol dire: l’uomo moderno è cristiano! Ma il rapporto fra il messaggio biblico e l’uomo moderno non è senza speranza, ma, in un certo senso pieno di prospettive, perché essere religiosi non è una condizione indispensabile per comprendere tale messaggio. Bonhöffer concepisce la religione come un fenomeno storico, come un’espressione storicamente determinata e transitoria: come già detto sopra, è una forma, un abito di cui il Cristianesimo si è rivestito. Egli considera la forma occidentale del Cristianesimo come una fase preparatoria alla completa assenza di religione. Se il cristianesimo finora ha indossato tale abito (con tutti i rischi e i pericoli di travisamento e sopraffazione del messaggio biblico), ora questa forma espressiva storicamente condizionata è sul viale del tramonto. Si avrebbe così una liberazione del messaggio biblico non solo dalla mitologia (Bultmann) ma anche dalla concezione religiosa.

A tutto questo è sempre strettamente collegato il problema della legge, nel senso che il rapporto fra religione (R1) e fede cristiana (R2) va considerato alla luce di quello fra legge e vangelo (tipico peraltro della tradizione riformata/evangelica). L'interrogativo paolino se la circoncisione sia condizione della giustificazione, a suo parere oggi suona: la religione è condizione della salvezza? La sua risposta è che la libertà dalla circoncisione significhi appunto libertà dalla religione, la quale non va più presupposta come condizione, né necessaria né tanto meno sufficiente, della fede. Nell'ambito della R1 non si può giungere alla vera distinzione fra legge e vangelo, e il predominio del concetto di religione può condurre solo ad una falsificazione del vangelo in legge. L'interpretazione religiosa è interpretazione legalistica, rigorosa e autoritaria, mentre quella non religiosa distingue chiaramente fra legge e vangelo, e mantiene saldamente la legge in posizione dipendente e subordinata rispetto all'Evangelo: non c'è la rigidità imprigionante della legge ma la radicalità evangelica nella libertà dei figli di Dio. Nel quadro della laicità/secolarizzazione il mondo nelle nostre mani, con un'assunzione di responsabilità di cui al limite dovremo rendere conto ...

Osservazioni conclusive

Certo la R1 storicamente ha avuto anche i suoi vantaggi, perché bene o male ha preservato il messaggio biblico e la comunione ecclesiale, pur in mezzo a tanti fraintendimenti, nascondimenti e tradimenti; soprattutto in passato per quelli della R1 c'è stato il vantaggio che la fede religiosa praticante ha veicolato bene o male l'annuncio evangelico, ma lo svantaggio che spesso la R1 è risultata un ostacolo, un inciampo, una resistenza alla rivelazione. Per contro i cosiddetti "lontani" privi di atteggiamenti religiosi possono risultare svantaggiati ai fini dell'annuncio, che può non arrivare mai o solo trapelare in modo vago, mediatico, o tutt'al più ancora legato agli stereotipi del catechismo infantile (se una mente culturalmente ed intellettualmente avanzata come quella di Norberto Bobbio era legata a doppio filo con gli stereotipi del catechismo, figuriamoci le altre!). Ma proprio quelli veramente di fuori, nel loro essere privi di basi e quasi analfabeti in campo religioso, hanno il vantaggio di essere liberi dagli inciampi della R1; è quanto intendeva dire **B.** quando sosteneva che non è senza speranza il rapporto dell'uomo moderno secolarizzato (senso generico) con l'annuncio cristiano (ovviamente della R2).

Tuttavia con le possibilità odierne di comunicazione la R1 non è più necessaria, ed è diventata come un vestito vecchio e logoro che occorre abbandonare; ma per fare questo e rivivere l'avventura dell'Esodo, occorre discernere la R1 dalla R2, altrimenti non c'è una direzione verso cui puntare: non è chiaro né l'obiettivo da raggiungere, né ciò da cui bisogna liberarsi. Risulta tutto sfuocato, in un'unità

indifferenziata di R1 e R2, in cui l'amore stava ad es. sullo stesso piano del "non mangiar carne al venerdì" o dello "sposarsi in chiesa".

Ogni generazione sperimenta la reale vischiosità della polis; ma grazie a Dio non è mai mancata in ogni generazione cristiana la spinta profetica, messianica e carismatica della R2. Ogni generazione di credenti si ritrova quindi daccapo con un compito imprescindibile, anche perché lo spartiacque fra R1 e R2 attraversa tutte le confessioni cristiane, come pure tutte le culture religiose (cfr oggi in particolare l'Islam): lottando per la R2 all'interno del cristianesimo, si può sperare di favorire la R2 anche nell'Islam. Non solo ma lo spartiacque attraversa tutte le manifestazioni del cristianesimo: esiste cioè sia un modo religioso che non-religioso di pregare, di celebrare la Messa/Eucarestia, di concepire più in generale i sacramenti e i ministeri ... ecc.: anche la persona laica, non religiosa nel senso suddetto, prega, quantunque non sia così facile liberarsi dal sacrale e dal culturale.

Laico quindi non significa per nulla "non-credente", bensì non-religioso nel senso di Barth, di Bonhöffer, o di Stockmeier. Per il resto può rimanere, a livello intraecclesiale, la denominazione puramente descrittiva del "laicato" come differenziante dal ministero ordinato: ma l'importante è che il ministero non venga sacerdotalizzato né nel senso del sacerdozio pagano ma neppure nel senso di quello veterotestamentario. Il fatto che oggi il termine "sacerdote" sia perfettamente sinonimo di "prete/presbitero" testimonia l'identificazione sincretistica che vogliamo invece smascherare ed eliminare. Non basta parlare di "santo" e "santità" (anziché "sacralità") per liberarsi dal trascendente sacro, che mediato e inventato dall'arbitrio dei "pontefici massimi" e dalla fantasia degli uomini sacerdotalizzati, incapsula e imbavaglia l'umano, imponendo pesanti fardelli sulle spalle della gente. Laicità è quindi anche concepire la santità come la liberazione dell'umano e dell'insondabile ricchezza dell'esistere nella forma della dedizione (incondizionata).

Approfondendo quindi la distinzione tra fede (R2) e religione (R1), si ha pure l'accostamento e la convergenza da una parte della laicità alla fede, e dall'altra semmai della religione all'incredulità. È la tensione tra le religioni o la religione da un lato, come prodotto storico di una civiltà e come sintesi e proiezione di sentimenti collettivi nella sfera del magico e del mitologico, come ideologia sublimata e sacralizzata; e, dall'altro, il cristianesimo, o meglio la fede-vangelo come anti-ideologia e messaggio dissacratore e demitizzatore, nel cui ambito la "laicità" viene a giocare un ruolo essenziale e costitutivo.

Mauro Pedrazzoli

Sposarsi in chiesa? Dialogo tra un padre, un figlio e la sua compagna

Lettera a mio figlio

Caro Nicola,

come sai, la mamma ed io facciamo parte della redazione della rivista "Matrimonio".

Con gli amici della redazione stiamo da anni ragionando inizialmente sul grande dono di Dio costituito dall'amore coniugale, come impegno di fedeltà reciproca per testimoniare nel mondo l'amore di Dio che non delude, e alla coppia la forza del sacramento che ci fa crescere nella fede. Da qualche anno abbiamo maturato la convinzione che l'amore di coppia, in ogni modo espresso, in termini di donazione reciproca e promessa di fedeltà, anche se non vissuto nel segno del sacramento, è comunque espressione di un grande dono di Dio.

Crediamo che una coppia che si ama, quindi, anche se non sposata, annunci l'amore di Dio per l'uomo e l'umanità; per questo siamo del parere che scoprire e valorizzare ogni espressione d'amore sincero, nella nostra società, sia un grande compito, che ci fa vedere quanto bene è diffuso tra noi, spesso nascosto, che, se è fecondato dalla fede, riesce a trasformare la vita della coppia facendola sentire partecipe dell'amore di Dio e compartecipe della creazione.

Scendendo un po' nel concreto, stiamo discutendo sulle problematiche della società attuale. Il problema della fragilità del vincolo matrimoniale, del progressivo abbandono della espressione di fede, la diminuzione conseguente dei matrimoni religiosi, il riconoscimento del matrimonio civile e, ora, quello dei diritti delle coppie conviventi, ci interpella continuamente.

L'avversione della Chiesa al riconoscimento delle coppie conviventi, ai PACS, al divorzio, l'imposizione ai fedeli di regole restrittive anche umilianti, la condanna morale delle coppie viventi nella irregolarità rispetto alle regole della Chiesa, ci dà l'impressione che nella Gerarchia ci sia un po' di miopia e paura del nuovo, paura che estendendo le garanzie sociali alle coppie non regolari si traduca in una perdita di identità delle coppie regolarmente sposate.

Questa lunga premessa è stata necessaria per dire a te e Claudia come, quando l'estate scorsa avete deciso di mettervi insieme e ce l'avete comunicato, noi ci siamo interrogati sul significato della vostra scelta.

Abbiamo espresso, a te in particolare, il nostro disagio dovuto alle nostre convinzioni, alla nostra esperienza personale e, se vuoi, alla nostra cultura, certo formatasi in epoca diversa, in un ambiente nel

quale ogni giovane, individuata la persona con la quale impostare una vita a due, iniziava la frequentazione fino alla promessa di matrimonio, o fidanzamento, e quindi al matrimonio in Chiesa, a partire dal quale iniziava la vita di coppia in piena comunione personale. Condizione chiaramente tradizionale, e non priva di costrizioni personali e sociali, al punto che spesso molti accedevano a questo processo non per convinzione, ma per convenzione, per non dispiacere alla mamma o alla nonna, per intenderci. Come il mantenere l'unione nella vita, anche quando l'amore non era più presente, era imposto dalla necessità di sopravvivenza e/o dal giudizio dell'ambiente.

Il disagio espresso, spero che tu e Claudia l'abbiate avvertito nella giusta misura, perché era accompagnato da un forte sentimento di gioia per la vostra scelta di impegnare i vostri due destini in un percorso unito dall'amore. Noi siamo stati felici per la vostra scelta, chiaramente rivolta alla costruzione di un avvenire in comune, nella comunione di due persone adulte che decidono in autonomia di dividere difficoltà e gioie nell'intimità dell'amore.

Ma un certo giorno ci avete comunicato l'intenzione di compiere un percorso nella fede proponendovi un matrimonio in Chiesa, nel sacramento che unisce voi e in voi Cristo. Questa vostra scelta, che vi ha fatto e vi fa felici, ovviamente, ci sorprende ancora di più e ci stimola a capire meglio le motivazioni della vostra decisione.

Per noi, riferendoci ancora alla premessa e alle maturazioni che stiamo facendo all'interno della redazione della rivista, il sacramento del matrimonio è un valore in più per un cristiano rispetto alle unioni dei conviventi, dei PACS e dei matrimoni civili. Crediamo che la Gerarchia dovrebbe non dolersi della diffusione di queste unioni, ma indicare ai cristiani che si sposano il nuovo annuncio di amore che abbiamo ricevuto da Cristo.

Abbiamo, però, una certa età, siamo cresciuti in un'altra cultura, come dicevamo e faticiamo a riconoscere i valori e la visione di questi problemi tra i giovani. Per questo chiedo a te e Claudia, se lo volete, di dirci quali motivi vi hanno indotto a compiere questa scelta. E con voi vorremmo leggere quali modi di intendere la vita coniugale sono presenti nella gioventù di cui voi fate parte, e che noi non riusciamo a capire a sufficienza.

Chiedendovi di esprimere il perché di questa scelta, che ci farete conoscere, se volete, dando seguito a questa lettera, vi chiediamo anche di farla condividere ai membri della redazione ed eventualmente anche ai lettori. Questo regalo vi chiediamo, perché possiamo noi, genitori prima di tutto, ma con noi anche la nostra generazione, capire e correggere la nostra visione sulle problematiche concernenti questa realtà, oggi così in evoluzione e tuttavia così significativa.

Con affetto, papà.

Ho conosciuto Nicola e ho conosciuto l'amore. Senza questo la mia vita era piena di molte cose, persone, avvenimenti che l'arricchivano ma che spesso non lasciavano traccia a lungo. Iniziare a vivere con Nicola mi ha fatto capire che dentro di me esisteva qualcosa che valeva la pena di essere scoperto, coltivato e fatto crescere. Questo qualcosa si chiama FEDE e io tuttora credo che sia un concetto legato alla fiducia che ognuno di noi deve avere (o provare ad avere!) verso la vita, verso il disegno di Dio su di essa e le immense possibilità che ci sono lasciate di accoglierlo oppure di non interessarcene.

Prima dell'amore, non ritenevo fosse importante sposarsi, dover assolutamente consacrare davanti a Dio e alla società un'unione che riguardava solo me e l'altra persona. La convivenza era per me sufficiente impegno e volontà intima di costruire una vita a due che fosse un trampolino di lancio verso il futuro, verso la costruzione di una famiglia. Ho sempre pensato che fosse importante la promessa reciproca nello stare insieme, nel mettere un mattone dopo l'altro ogni giorno per erigere prima una parete, poi una stanza, poi una casa.

Insieme a Nicola ho capito che era necessario per me un cammino profondo e introspettivo tale da portarmi lentamente a condividere le idee e la concezione stessa del matrimonio.

Credo che la Chiesa oggi non riesca a comprendere a fondo la volontà delle coppie giovani che prima di consacrare la propria unione desiderano intraprendere insieme un cammino fatto di quotidianità e di scelte comuni. Questo atteggiamento di condanna e di poca apertura alla comprensione non concede possibilità di trovare punti di unione e di conseguenza le coppie giovani oggi si vedono "costrette" a non scegliere il matrimonio religioso perché appunto non ritenuto importante.

Claudia.

La scelta di Claudia e mia di vivere insieme è nata a seguito di tante riflessioni e pensieri. Non è stata una scelta dettata dalla fretta, tanto meno è stata una scelta dettata dalla paura di unirci definitivamente.

Ho vissuto la relazione con Claudia come un dono del Signore e una sua chiamata all'amore. Claudia ha vissuto con difficoltà il rapporto con la Chiesa e io ho cercato, con lei, di interrogarmi sui motivi delle sue perplessità e di condividere con lei un cammino di crescita e approfondimento nella fede. Abbiamo deciso di intraprendere questa strada qualche mese prima di condividere la stessa casa e lo stesso letto. Abbiamo condiviso il progetto di costruire in noi due un senso condiviso del matrimonio, un'idea comune di sacramento e di famiglia.

Abbiamo scelto di sposarci prima di andare a vivere insieme, ma abbiamo scelto di costruire il matrimonio, di camminare verso questo

grande passo insieme. E così possiamo spiegarvi quale è stato il nostro cammino. Claudia non amava l'idea del matrimonio, ritenendo sufficiente la promessa di amore che tra noi c'era stata. Io sentivo fortemente la necessità di condividere questa scelta con la comunità, attraverso quello che consideravo un "rito di passaggio" necessario.

Abbiamo iniziato quindi un percorso di approfondimento sul matrimonio, con l'aiuto di sacerdoti, religiosi e amici che ci ha portato a scoprire il valore grande che tale sacramento può avere presso Dio e la comunità cristiana. Questo nonostante le perplessità che avevamo e che tuttora portiamo con noi verso la Chiesa istituzione, che si ostina a non percepire la difficoltà di molti ad accostarsi a Lei, a comprenderla, ad amarla. Abbiamo ricevuto dure accuse e duri ammonimenti per la nostra scelta, ma soprattutto vediamo emergere nuove e vecchie accuse e reprimenda per azioni e pensieri che noi, Claudia ed io, riteniamo invece giusti. La scoperta della fede, della preghiera, della liturgia vissuta in coppia ci ha portato a deciderci per questo passo, che abbiamo volutamente fissato lontano nel tempo (la nostra scelta di sposarci in giugno 2006 risale all'agosto dell'anno precedente), per poter vivere questo periodo nella preparazione, nella ricerca di un progetto di vita comune più definito e nella preghiera. Siamo quasi alla conclusione di questo nostro cammino, segnato dalla Cresima di Claudia, dalla visita a centri di spiritualità, dal dialogo costante con un sacerdote, dal confronto con i nostri amici più cari che hanno fatto scelte diverse.

Sentiamo di vivere questa attesa del matrimonio sempre più intensamente, di desiderarlo sempre di più. La nostra scelta di vivere insieme prima del matrimonio ci sta facendo amare il matrimonio stesso sempre di più.

È stato difficile per me comunicarvi questa scelta, non è bello andare contro le indicazioni dei genitori, ma ho molto apprezzato la vostra ferma disponibilità a starmi vicino e ad aiutarci comunque.

Vostro, Nicola.

La coppia e l'amore cristiano

Note sulla prima Lettera Enciclica di Benedetto XVI

La prima Lettera enciclica del Papa Benedetto XVI, *Dio è amore*, è una articolata riflessione sull'amore cristiano, come recita il sottotitolo. Lo stesso Papa, lunedì 23 gennaio, in un discorso rivolto ai partecipanti a un convegno, promosso dal Pontificio Consiglio "Cor Unum" sul tema "Ma di tutte più grande è la carità" (1 Cor 13,13), ha spiegato la ragione della sua scelta. Lo stimolo gli è venuto dal fatto che oggi di amore si parla molto, ma troppo spesso in modo ambiguo e confuso. "La parola *amore* oggi è così sciupata, così consumata e abusata che quasi si teme di lasciarla affiorare sulle proprie labbra", ha detto il Papa "Eppure è una parola primordiale, espressione della realtà primordiale; noi non possiamo semplicemente abbandonarla, ma dobbiamo riprenderla, purificarla e riportarla al suo splendore originario, perché possa illuminare la nostra vita e portarla sulla retta via". "È stata questa consapevolezza che mi ha indotto a scegliere l'amore come tema della mia prima Enciclica", dove "i temi 'Dio', 'Cristo' e 'Amore' sono fusi insieme come guida centrale della fede cristiana".

Alcuni hanno rilevato diverse assenze nella riflessione del Papa, come ad es il richiamo all'amore tra le chiese cristiane o all'amore di coppia e alla famiglia cristiana, quella 'piccola chiesa' nella quale i rapporti vogliono essere stabiliti e vissuti nell'orizzonte dell'amore di Dio. Si ricorderà che Giovanni Paolo II nelle catechesi del mercoledì, all'inizio degli anni ottanta, per quasi quattro anni ha parlato dell'amore coniugale, con scelte e sviluppi che a volte hanno sconcertato per la loro spietata e cruda analisi della condizione attuale della famiglia. Fu come una *summula* sull'amore matrimoniale, sul rapporto di coppia e sulla trasmissione della vita. L'Enciclica *Familiaris consortio* riprese e sistematizzò quell'insegnamento conferendogli una maggiore autorevolezza.

Benedetto XVI, invece, ha fatto la scelta di trattare solo temi essenziali in rapporto alla finalità che si è prefissa, quella cioè di "suscitare nel mondo un rinnovato dinamismo di impegno nella risposta umana all'amore divino" (n. 1). Per questo la preghiera finale invoca la grazia "perché possiamo anche noi diventare capaci di vero amore ed essere sorgenti di acqua viva in un mondo assetato" (n. 42 conclusione). L'enciclica è rivolta solo ai cattolici perché ad essi il Papa affida il compito di testimoniare l'amore di Dio e di diffondere nel mondo lo stile di fraternità e di condivisione, urgente oggi perché si instauri la necessaria pace fra tutti i popoli. Certamente nel svolgere questa missione la famiglia cristiana ha un ruolo particolare. Essa è infatti la prima fonte dell'amore nel mondo, l'ambito dove l'azione creatrice di Dio inizia il cammino di ogni storia umana.

L'urgenza di un salto qualitativo nello stile di amore tra i popoli deriva dalla condizione drammatica nella quale si trova l'umanità in questa svolta epocale della sua storia, dato che "la carità cristiana è dapprima semplicemente la risposta a ciò che, in una determinata situazione, costituisce la necessità immediata (n. 31a). Il Papa nota che "Ogni giorno siamo resi coscienti di quanto si soffre nel mondo, nonostante i grandi progressi in campo scientifico e tecnico, a causa di una multiforme miseria, sia materiale che spirituale. Questo nostro tempo richiede, dunque, una nuova disponibilità a soccorrere il prossimo bisognoso" (n. 30a). Egli offre incitazioni molto concrete per vivere questa missione. Tra l'altro sostiene che i discepoli di Gesù: "non devono ispirarsi alle ideologie del miglioramento del mondo, ma farsi guidare dalla fede che nell'amore diventa operante (cfr. Gal 5-6). Devono essere quindi persone mosse innanzitutto dall'amore di Cristo, persone il cui cuore Cristo ha conquistato con il suo amore, risvegliandovi l'amore per il prossimo" (n. 33).

L'incidenza universale dell'amore cristiano è possibile perché esso è di fatto una modalità particolare di una unica energia, la forza dell'amore umano, riflesso dell'azione creatrice di Dio.

L'unità delle molteplici forme di amore

È proprio la dialettica tra l'universalità dell'amore, da una parte, e la particolarità delle sue varie forme, dall'altra, a costituire la trama unitaria del primo documento solenne del Magistero di Benedetto XVI.

L'orizzonte planetario della missione ecclesiale ha sollecitato il Papa a insistere sulla continuità di fondo delle diverse forme dell'amore. Tutta la prima parte (nn. 2-18), vuole mostrare appunto "l'unità dell'amore nella creazione e nella storia della salvezza" (n. 1). Intende cioè chiarire come le "diverse dimensioni" (n. 8) dell'amore esprimano un'unica dinamica fondamentale, che nasce dall'azione creatrice di Dio, fonte primigenia e continua del processo di crescita della persona e dello sviluppo della specie umana.

Per illustrare l'unità di fondo delle diverse espressioni dell'amore umano il Papa dedica alcune lucide pagine (nn. 2-8 *Un problema di linguaggio*) alla terminologia dell'amore in particolare ai significati dei termini greci che costituiscono la radice di molte parole delle lingue moderne utilizzate per designare l'esperienza dell'amore. I tre termini sono: *eros*, *filia*, *agàpe*. *Eros* "radicato nella natura stessa dell'uomo" (n. 11), designa l'amore passionale "che non nasce dal pensare e dal volere, ma in certo qual modo si impone all'essere umano" (n. 3); esso indica in modo particolare la passione "tra uomo e donna" (n. 3). *Filia* significa l'amore di amicizia e si caratterizza per tratti di tenerezza e per una maggiore gratuità; "viene ripreso e approfondito nel Vangelo di Giovanni per esprimere il rapporto tra Gesù e i suoi discepoli" (n. 3). *Agàpe*, infine, più raro nella lingua classica, nella traduzione greca dell'Antico Testamento (la traduzione dei settanta) "diventò

l'espressione caratteristica per la concezione biblica dell'amore" (n. 6). Questo termine ha espresso, fin dall'inizio delle comunità che seguivano la via di Gesù la loro particolare esperienza di amore e di fraternità.

L'insistenza con cui il Papa sottolinea la profonda unità tra le diverse dimensioni dell'amore ha due ragioni fondamentali: da una parte la scissione, che oggi è facile rilevare nelle abitudini sociali, tra la sessualità guidata dall'*eros*, e le forme oblativo dell'amore; dall'altra la tradizione antropologica dualista che nei secoli scorsi ha condotto anche il cristianesimo a contrapporre carne e spirito in modo esasperato da essere spesso considerato "avversario della corporeità" (n. 5). Il Papa riconosce che "tendenze in questo senso ci sono sempre state", ma tiene a sottolineare che da un punto di vista dottrinale "la fede cristiana ha considerato l'uomo sempre come essere uni-duale, nel quale spirito e materia si compenetrano a vicenda sperimentando proprio così ambedue una nuova nobiltà" (n. 5). Ammette però che "di volta in volta, l'una o l'altra dimensione può emergere maggiormente" fino a distaccarsi "completamente l'una dall'altra". Quando ciò accade "si profila una caricatura o in ogni caso una forma riduttiva dell'amore" (n. 8). Potremmo dire che le espressioni estreme del dualismo sono: l'angelismo disincarnato e l'erotismo autocentrato. Il primo persegue un amore senza componente biopsichica. Un amore di questo tipo è illusorio e conduce a quei deserti spirituali dove la vita non può fiorire e tutti i gesti risultano sterili. D'altra parte l'erotismo fine a se stesso "priva l'uomo della sua dignità, lo disumanizza" (n. 5). Il Papa constata che "il modo di esaltare il corpo, a cui oggi assistiamo, è ingannevole. L'*eros* degradato a puro «sesso» diventa merce, una semplice cosa che si può comprare e vendere, anzi l'uomo stesso diventa merce" (n. 5).

Mentre per sua natura l'*eros* "vuole sollevarci «in estasi» verso il Divino, condurci al di là di noi stessi" (n. 5), "l'*eros* ebbro e indisciplinato, non è ascesa, «estasi» verso il Divino, ma caduta, degradazione dell'uomo" (n. 4).

"Così diventa evidente che l'*eros* ha bisogno di disciplina, di purificazione per donare all'uomo non il piacere di un istante, ma un certo pregustamento del vertice dell'esistenza, di quella beatitudine a cui tutto il nostro essere tende" (n. 4). Se non realizza questo processo e non matura "fino alla sua vera grandezza" (n. 5) l'*eros* "decade e perde la sua stessa natura" (n. 7).

L'unico comandamento

Anche in rapporto alla novità della fede biblica (n. 8), il Papa mette in luce prima di tutto la continuità con le altre modalità dell'amore. "La fede biblica non costruisce un mondo parallelo o un mondo contrapposto rispetto a quell'originario fenomeno umano che è l'amore, ma accetta tutto l'uomo intervenendo nella sua ricerca di amore per purificarla, dischiudendogli al contempo nuove dimensioni" (n. 8).

L'amore cristiano è in piena continuità con le dinamiche dell'amore umano, è una sua modalità concreta. Non si contrappone e non nega la tensione interiore che costituisce ogni forma di amore. In questo Gesù ha continuato la tradizione del suo popolo apportandovi alcuni tratti distintivi in estensione ed approfondimento: "Con la centralità dell'amore, la fede cristiana ha accolto quello che era il nucleo della fede di Israele e al contempo ha dato a questo nucleo una nuova profondità e ampiezza" (n. 1).

Sono tre le linee di approfondimento dell'amore nell'esperienza di Gesù nei confronti della sua educazione.

La prima, in ordine logico, è il suo carattere teologale, la convinzione cioè che l'amore è vissuto non come semplice iniziativa umana, bensì come emergenza nella creatura di un amore divino: "Siccome Dio ci ha amati per primo (cfr 1 Gv 4,10) l'amore adesso non è più solo un «comandamento», ma è la risposta al dono dell'amore col quale Dio ci viene incontro" (n. 1). L'amore viene cioè vissuto nella consapevolezza che la sua fonte è il Bene sommo. Quando si vivono i rapporti affidandosi a Dio e aprendosi alla sua azione si scopre che un'energia più grande è in azione nella vita umana e che perciò non è l'uomo ad amare bensì il Bene che in lui diventa amore. In questo senso Gesù diceva che "nessuno è buono" in quanto tutta la bontà della creatura fluisce da Dio "l'unico ad essere Buono" (cfr, Lc 18, 20).

La seconda novità consiste nell'unificazione dell'amore di Dio e del prossimo: "Gesù ha unito, facendone un unico precetto, il comandamento dell'amore di Dio [cfr. Deut. 6,4-5] con quello dell'amore del prossimo, contenuto nel *libro del Levitico*: «amerai il prossimo tuo come te stesso» (19,18)" (n. 1). Questa unificazione acquista una valenza particolare nel criterio offerto da Gesù "per la decisione definitiva sul valore o il disvalore di una vita umana". Gesù infatti, "si identifica con i bisognosi: affamati, assetati, forestieri, nudi, malati, carcerati... Amore di Dio e amore del prossimo si fondono insieme: nel più piccolo incontriamo Gesù stesso e in Gesù incontriamo Dio" (n. 15).

La terza novità introdotta da Cristo è conseguente: siccome l'amore è riflesso dell'amore divino acquista le sue stesse caratteristiche e diventa perciò universale. "Mentre il concetto di «prossimo» era riferito, fino ad allora, essenzialmente ai connazionali e agli stranieri che si erano stanziati nella terra di Israele e quindi alla comunità solidale di un paese e di un popolo, adesso questo limite viene abolito... Il concetto di prossimo viene universalizzato e rimane tuttavia concreto. Nonostante la sua estensione a tutti gli uomini, non si riduce all'espressione di un amore generico ed astratto, in se stesso poco impegnativo, ma richiede il mio impegno pratico qui ed ora" (n. 15).

Due dati di tutta la riflessione meritano di essere rilevati: la prospettiva antropologica dinamica e l'assenza completa di ogni riferimento allo stato primitivo dell'uomo e alle ferite del peccato originale.

La prospettiva dinamica tipica delle scienze antropologiche e, in genere della cultura attuale, consente di riconoscere da una parte la positività dell'*eros* e della sessualità che ne è la struttura biologica por-

tante, e dall'altra l'urgenza di una gestione accorta e di una disciplina dell'istinto data la sua incompiutezza e imperfezione.

L'inadeguatezza dell'*eros* che il Papa richiama più volte proviene dal fatto che nelle sue prime forme istintive esso è incompiuto ed imperfetto come la persona che lo esprime. "Questo processo rimane continuamente in cammino: l'amore non è mai «concluso» e completato, si trasforma nel corso della vita, matura e proprio per questo rimane fedele a se stesso" (n. 17). A questa maturazione il fanciullo, l'adolescente devono essere condotti dall'amore gratuito dei genitori degli educatori e degli amici. Solo chi è amato gratuitamente è in grado di giungere alla maturità dell'amore.

Il secondo dato è conseguente. In una prospettiva statica infatti, l'imperfezione dell'*eros* e l'urgenza di un'ascesi doveva essere ricondotta a una caduta dallo stato primitivo perfetto e quindi portava lo stigma del peccato umano. In questa luce appare rilevante che nella Enciclica sia assente ogni richiamo al peccato originale come causa della condizione imperfetta dell'uomo. Soprattutto in un teologo di dichiarata affinità agostiniana, come J. Ratzinger, questa assenza deve essere considerata consapevole e intenzionale.

La Chiesa comunità d'amore

La seconda parte dell'enciclica ha "un carattere più concreto" poiché analizza "alcuni elementi fondamentali" "dell'esercizio ecclesiale del comandamento dell'amore per il prossimo" (n. 1). Considera infatti "il servizio della carità" della Chiesa in quanto comunità (n. 19).

Il presupposto fondamentale è che la pratica dell'amore "è anche un compito per l'intera comunità ecclesiale, e questo a tutti i suoi livelli: dalla comunità locale, alla chiesa particolare, fino alla chiesa universale nella sua globalità" (n. 20). Fin dall'inizio "l'intima natura della chiesa si esprime in un triplice compito: annuncio della parola (*kerygma-martyria*), celebrazione dei sacramenti (*leiturgia*) servizio della carità (*diakonia*). Sono compiti che si presuppongono a vicenda e non possono essere separati l'uno dall'altro" (n. 25).

Il Papa sottolinea con insistenza che la «diaconia», "il servizio dell'amore del prossimo esercitato comunitariamente e in modo ordinato" (n. 21), "appartiene alla natura" stessa della Chiesa. Non è "un'attività di assistenza sociale che si potrebbe anche lasciare ad altri, ma appartiene alla sua natura, è espressione irrinunciabile della sua stessa essenza" (n. 25). Essa quindi ha avuto sempre un posto rilevante e si è tradotta in apposite "strutture giuridiche" (n. 23) che hanno assunto forme diverse lungo i secoli, ma che hanno sempre conservato come nucleo essenziale il principio della fraternità: "all'interno della comunità dei credenti non deve esservi una forma di povertà tale che a qualcuno siano negati i beni necessari per una vita dignitosa" (n. 20); "nella Chiesa, famiglia di Dio" "non deve esserci nessuno che soffra per mancanza del necessario" (n. 25). Tutti i bisogni sono oggetto delle preoccupazioni ecclesiali, anche "il bisogno-

so incontrato «per caso» (cfr. Lc 10, 31), chiunque egli sia”, per “l’universalità del comandamento dell’amore” ma resta prioritaria l’esigenza specificamente ecclesiale” secondo “la parola della lettera ai Galati «Poiché dunque ne abbiamo l’occasione, operiamo il bene verso tutti, soprattutto verso i fratelli nella fede» (6,10)” (n. 25).

Il servizio della carità svolto dalla chiesa nella società ha esercitato un fascino notevole al punto da suscitare emulazioni da parte di altre religioni e anche di nemici, come Giuliano l’Apostata (†363) che viene espressamente citato: “I «Galilei» - così egli diceva - avevano conquistato in questo modo la loro popolarità. Lì si doveva emulare ed anche superare. L’imperatore in questo modo confermava, dunque che la carità era una caratteristica decisiva della comunità cristiana” (n. 24). “La riforma del paganesimo tentata dall’imperatore Giuliano l’Apostata, è solo un esempio iniziale di una simile efficacia. In questo senso, la forza del cristianesimo si espande ben oltre le frontiere della fede cristiana. È perciò molto importante che l’attività caritativa della chiesa mantenga tutto il suo splendore e non si dissolva nella comune organizzazione assistenziale, diventandone una semplice variante” (n. 31). L’enciclica esamina due modalità diverse nel servizio agapico della chiesa. La prima è quella esercitata dai laici nelle strutture statali o secolari, la seconda è quella assunta ed esercitata dalla comunità ecclesiale come tale. La prima è inserita all’interno della promozione della giustizia che è compito specifico delle strutture politiche, la seconda è ispirata esclusivamente dalla condizione dei sofferenti e dei bisognosi.

L’attività dei “laici” nelle strutture mondane deve essere ispirata dalla carità

A proposito di questa funzione specifica della comunità ecclesiale il Papa ricorda che nella storia non sono mancate critiche da parte di chi, in determinate circostanze, ha visto nell’azione della chiesa un ostacolo al proseguimento della giustizia, sia perché l’azione caritativa ha contribuito ad attutire la consapevolezza della ingiustizia, sia perché essa, con attività di supplenza, ha favorito la persistenza di situazioni disordinate, impedendo rivolte e ammorbidendo i conflitti.

La parte di verità contenuta in questa critica spinge il Papa a chiarire bene la distinzione tra l’azione della chiesa e quella delle strutture politiche ordinate alla realizzazione della giustizia, distinzione, cioè, tra l’attività che la chiesa svolge nel mondo attraverso i laici che operano nelle strutture politiche e sociali, e l’attività invece specifica delle organizzazioni ecclesiali di carità, che hanno una loro peculiare specificità.

Il primo dato rilevato in merito è che anche la Chiesa è attenta alle esigenze della giustizia. Essa “non può e non deve.. restare ai margini nella lotta per la giustizia. Deve inserirsi in essa per la via dell’argomentazione razionale e deve risvegliare le forze spirituali, senza le quali la giustizia, che sempre richiede anche rinunce, non

può fermarsi e prosperare" (n. 28). La chiesa collabora quindi alla realizzazione della giustizia formando le persone e illuminando le coscienze, ma non sostituendosi alle strutture sociali e politiche alle quali spetta "garantire a ciascuno, nel rispetto del principio di sussidiarietà, la sua parte dei beni comuni" (n. 26). "La Chiesa ha il dovere di offrire attraverso la purificazione della ragione e attraverso la formazione etica il suo contributo specifico, affinché le esigenze della giustizia diventino comprensibili e politicamente realizzabili" (n. 28). L'esperienza di fede, infatti, nella sua "specificità di incontro con il Dio vivente" "è una forza purificatrice per la ragione stessa..., la libera dai suoi accecamenti e perciò l'aiuta ad essere meglio se stessa" (n. 28).

Il Papa ribadisce che il compito immediato di operare per la giustizia nell'ambito della politica e della società civile spetta ai fedeli laici. A quei cristiani cioè, che con una scelta consapevole di maturità di fede, "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" (Vaticano II, *Lumen Gentium* 31). Quei fedeli cioè che hanno fatto una scelta di compiere la testimonianza evangelica in ambito profano. Ad essi infatti "è propria e peculiare" "l'indole secolare" dato che "cercano il regno di Dio trattando le cose temporali" (Vaticano II, *ib.*). Essi, precisa il Papa, hanno il compito "di configurare rettamente la vita sociale, rispettandone la legittima autonomia e cooperando con gli altri cittadini secondo le rispettive competenze e sotto la propria responsabilità" (n. 29). In quanto sono discepoli di Gesù, tuttavia, "la carità deve animare l'intera esistenza dei fedeli laici e quindi anche la loro attività politica, vissuta come «carità sociale»" (n. 29).

Alcune caratteristiche dell'azione caritativa della Chiesa

Oltre a questa azione nel mondo per opera dei fedeli laici, la chiesa svolge una sua attività specifica attraverso le proprie organizzazioni caritative. Esse hanno una dinamica propria per il loro stile teologale: intendono, infatti, rivelare l'amore di Dio, testimoniare la sua verità e l'efficacia del Vangelo. Per svolgere questo ruolo l'azione caritativa della Chiesa deve avere alcune caratteristiche che il Papa elenca con molta precisione. Deve prima di tutto rispondere ai bisogni o alle necessità immediate di coloro che soffrono "gli affamati devono essere saziati, i malati curati in vista della guarigione, i carcerati visitati, ecc. Perciò, oltre alla preparazione professionale, a tali operatori è necessaria anche, e soprattutto, la «formazione del cuore»: occorre condurli a quell'incontro con Dio in Cristo che suscita in loro l'amore e apra il loro animo all'altro così che l'amore del prossimo sia ... una conseguenza derivante dalla loro fede che diventa operante nell'amore (cfr Gal 5,6)" (n. 31a).

Inoltre non deve piegarsi alle esigenze di chi vuole cambiare il mondo secondo la propria ideologia perché è l'azione della chiesa "at-

tualizzazione qui e ora dell'amore di cui l'uomo ha sempre bisogno" (n. 31b). Chi segue l'ideologia di un cambiamento del mondo tende a strumentalizzare le persone al proprio progetto e a trascurare le esigenze del momento e dei singoli per sacrificarli "al *moloch* del futuro" (n. 31b). "L'umanizzazione del mondo non può essere promossa rinunciando, per il momento, a comportarsi in modo umano" (ib).

In terzo luogo l'esercizio della carità deve avere come fine la rivelazione di Dio e la verità del Vangelo di Cristo e non altri motivi come il proselitismo "L'amore è gratuito; non viene esercitato per raggiungere altri scopi" (n. 31c). Il discepolo di Gesù "attraverso la sua partecipazione all'esercizio dell'amore della Chiesa, ... vuole essere testimone di Dio e di Cristo e proprio per questo vuole fare del bene agli uomini gratuitamente" (n. 33).

Infine il Papa richiama la necessità della preghiera (n. 36) per l'esercizio dell'amore ecclesiale. La preghiera come il Papa la intende non è la sollecitazione rivolta a Dio perché faccia qualcosa che non stia facendo a favore degli uomini. La preghiera serve a sintonizzarsi con la Parola/azione divina per essere in grado di esprimere il suo amore. Nella preghiera il discepolo di Gesù "cerca ... l'incontro con il Padre di Gesù Cristo, chiedendo che Egli sia presente con il confronto del suo Spirito in lui e nella sua opera. La familiarità col Dio personale e l'abbandono alla sua volontà impediscono il degrado dell'uomo, lo salvano dalla prigionia di dottrine fanatiche e terroristiche" (n. 37). "La preghiera come mezzo per attingere sempre di nuovo forza da Cristo, diventa qui un'urgenza del tutto concreta" (n. 36). Rispondendo poi a facili obiezioni rivolte a chi considera inopportuna la preghiera di fronte a urgenti necessità dei sofferenti, il Papa ricorda che "Chi prega non spreca il suo tempo, anche se la situazione ha tutte le caratteristiche dell'emergenza e sembra unicamente all'azione. La pietà non indebolisce la lotta contro la povertà o addirittura contro la miseria del prossimo" (n. 36). Essa infatti rende capaci di azioni più efficaci e feconde.

Ci si potrebbe chiedere dove il Papa avrebbe inserito la riflessione sulle coppie cristiane, che intendono costituire una 'piccola chiesa', un ambito di amore agapico per la crescita dei figli di Dio. Il sacramento del matrimonio infatti è il gesto con cui la comunità ecclesiale affida ad una coppia la missione ecclesiale di costituire uno spazio efficace dell'*eros* di Dio che si caratterizza per la tensione creatrice, per il carattere della gratuità, dell'oblatività e dell'universalità.

La coppia che vive consapevolmente nell'orizzonte della fede la propria condizione, deve essere considerata membro attivo della missione specifica della chiesa negli spazi della carità. L'*eros* infatti che costituisce la dinamica di coppia può acquistare quelle caratteristiche di oblatività e di attenzione all'altro che costituisce la maturità dell'amore.

Carlo Molari

Battista Borsato
Le sfide alla pastorale d'oggi
EDB - pag. 172

Di fronte ai mali numerosi del nostro tempo, alcuni propongono con nostalgia il ritorno a forme religiose del passato per i numerosi frutti che esse hanno prodotto. Altri invece con irrequietezza e radicalità tentano inedite vie di religiosità, seguendo mode e favorendo istinti di appartenenza che diano sicurezza. Il problema più urgente della Chiesa attuale è trovare le vie per rinnovare senza perdere nulla di significativo in tutto ciò che la fedeltà delle generazioni precedenti ha accumulato. Ma in questo passaggio non è sempre chiaro ciò che deve restare e ciò che invece può e deve essere modificato. Urgente quindi è discernere e verificare in concreto quali elementi della tradizione debbano essere accolti e sviluppati, e quali invece lasciati cadere. E ciò per tutti gli aspetti della vita religiosa: rituale, pastorale, morale e dottrinale. Questa operazione non può essere ridotta a un semplice inventario di cose da lasciare o conservare, ma esige l'esercizio simultaneo di numerosi atteggiamenti spirituali: la gratitudine per le grandi testimonianze dei santi, la penitenza per i numerosi errori del passato, l'ascolto fedele della Parola e la lettura attenta dei segni dei tempi, il coraggio di rispondere con pronta generosità alle sollecitazioni della storia. Non è sempre facile, ma occorre provare tutti insieme e ogni giorno rinnovare il tentativo.

Don Battista Borsato si mostra sempre attento a questi problemi e appare molto esperto nel discernimento dei tempi. A ogni pagina si avverte l'attenzione alle esigenze delle nuove generazioni e la preoccupazione di non ferire chi vive la fede ancorato a modelli ormai desueti. C'è da augurarsi che tali atteggiamenti si diffondano sempre più nella Chiesa e preparino quel clima di fedeltà che renda possibile l'urgente profonda conversione della chiesa occidentale. Già il concilio Vaticano II ne aveva delineato i contorni; sconvolgenti eventi successivi ne hanno indicato importanti risvolti, l'attuale drammatica situazione del mondo offre riferimenti inequivocabili e le giovani chiese con i loro profeti ne sollecitano la realizzazione. Sta alle nostre comunità, accogliere la sfida e ritrovare nella lunga tradizione la forza per le grandi decisioni. L'augurio è che anche questo libro le possa favorire.

C. Molari

Non vivere su questa terra
come un estraneo
o come un turista nella natura.
Vivi in questo mondo
come nella casa di tuo padre:
credi al grano, alla terra, al mare,
ma prima di tutto credi all'uomo.
Ama le nuvole, le macchine, i libri,
ma prima di tutto ama l'uomo.
Senti la tristezza del ramo che secca,
dell'astro che si spegne,
dell'animale ferito che rantola, ma prima di tutto
senti la tristezza e il dolore dell'uomo.
Ti diano gioia tutti i beni della terra,
l'ombra e la luce ti diano gioia,
le quattro stagioni ti diano gioia, ma soprattutto, a piene mani,
ti dia gioia l'uomo!

(Nazim Hikmet, Ultima lettera al figlio)

§ § §

Ringraziamo tutti gli amici che hanno voluto testimoniare il loro esserci vicini con il rinnovo dell'abbonamento per il 2006.

A chi non l'avesse ancora fatto e, ovviamente desiderasse continuare a ricevere la nostra rivista, preghiamo di farlo con cortese sollecitudine non solo per ragioni economiche ma anche per motivi organizzativi e di spedizione.