

DIOCESI DI PITIGLIANO-SOVANA-ORBETELLO

Scuola di formazione teologica e pastorale

Orbetello - Novembre 2006

La Chiesa

Una comunità sempre in cammino

“tra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio” (LG 8)

1. Alcune questioni sulla Chiesa a quarant'anni dalla conclusione del Concilio Ecumenico Vaticano II in recenti interventi del magistero di Benedetto XVI
2. Chiesa e mondo, chiesa e modernità: dalla Gaudium et Spes all'odierno relativismo
3. La Chiesa e il pluralismo religioso: le ragioni della missionarietà della Chiesa e il rapporto con le religioni non cristiane
4. Chiesa e liturgia. La dimensione cosmica dell'azione liturgica

“Quanti venti di dottrina abbiamo conosciuto in questi ultimi decenni, quante correnti ideologiche, quante mode del pensiero... La piccola barca del pensiero di molti cristiani è stata non di rado agitata da queste onde - gettata da un estremo all'altro: dal marxismo al liberalismo, fino al libertinismo; dal collettivismo all'individualismo radicale; dall'ateismo ad un vago misticismo religioso; dall'agnosticismo al sincretismo e così via. Ogni giorno nascono nuove sette e si realizza quanto dice San Paolo sull'inganno degli uomini, sull'astuzia che tende a trarre nell'errore (cf Ef 4, 14). Avere una fede chiara, secondo il Credo della Chiesa, viene spesso etichettato come fondamentalismo. Mentre il relativismo, cioè il lasciarsi portare “qua e là da qualsiasi vento di dottrina”, appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi odierni. Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie”. (Omelia del card. J. Ratzinger, Missa pro eligendo Romano Pontifice, Basilica di S.Pietro 18 aprile 2005)

Indicazioni bibliografiche

- ANTISERI D., *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano*, Rubbettino, Catanzaro 2003
- ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Religione e religioni*, Padova, Messaggero 1998
- BAUMIER M., *Antitrattato di ateologia*, Lindau, Torino 2006
- BIANCHI E., *La differenza cristiana*, G. Einaudi editore, Torino 2006
- BIFFI I., *Verità cristiane nella nebbia della fede*, Jaca Book, Milano 2005
- CIVILTÀ CATTOLICA (edd.), *Il dialogo tra le religioni*, LDC – La Civiltà Cattolica 1996
- CHIAVACCI E., *La Gaudium et Spes*, Editrice Studium, Roma 1967
- De ROSA G., *Cristianesimo, religioni e sette non cristiane a confronto*, Roma, Città Nuova 1989
- DUPUIS J., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997
- FABRIS A. - GRONCHI M. (edd.), *Il pluralismo religioso*, Milano, San Paolo 1998
- FERRAROTTI F., *Una fede senza dogmi*, Laterza, Bari 1990
- FORTE B., *La sfida di Dio*, Mondadori, Milano 2001
- GIORELLO G., *Di nessuna chiesa. La libertà del laico*, R. Contini editore, Milano 2005
- GIRARD R.-VATTIMO G., *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*,
Ed. Transeuropa, Massa 2006
- JERVIS G., *Contro il relativismo*, Laterza, Bari 2005
- HABERMAS J., *Tra scienza e fede*, Editori Laterza, Roma-Bari 2006
- HABERMAS J.-RATZINGER J., *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia 2004
- KUNG H., *Per un'etica mondiale*, Milano, Rizzoli 1995
- *Cristianesimo e religioni universali*, Milano, Mondadori 1986
- LECALDANO E., *Un'etica senza Dio*, Editori Laterza, Roma-Bari 2006.
- MELLONI A., *Chiesa madre, chiesa matrigna*, G. Einaudi editore, Torino 2004
- MUCCI G., *I cattolici nelle tempeste del relativismo*, Jaca Book, Milano 2005
- ONFRAY M., *Trattato di ateologia*, Fazi editore, Roma 2005
- PANNIKAR R., *Il dialogo intrareligioso*, Assisi, Cittadella 1988
- PESCH O.H., *Il Concilio Vaticano Secondo*, Queriniana, Brescia 2005
- PERA M. – RATZINGER J., *Senza radici*, Mondadori, Milano 2004
- POLITI M., *Il ritorno di Dio. Viaggio tra i cattolici d'Italia*, Mondadori, Milano 2004
- PRINI P., *Lo scisma sommerso*, Garzanti, Milano 1999
- RATZINGER J., *Chiesa, ecumenismo e politica, E.P.*, Roma, 1987
- *La Chiesa, una comunità sempre in cammino*, E.P., Roma, 1991
- *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, E.P., Roma 1991
- *La Chiesa, Israele e le religioni del mondo*, S. Paolo, Roma 2000
- *Introduzione allo spirito della liturgia*, S. Paolo, Roma 2001
- *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Cantagalli, Siena 2005
- RATZINGER J.- FLORES D'ARCAIS P., *Dio esiste?* MicroMega, 2005
- REALE G., *Radici culturali e spirituali dell'Europa*, R. Contini editore, Milano 2003
- RUINI C., *Nuovi segni dei tempi*, Mondadori, Milano 2005
- RUSCONI G.E., *Come se Dio non ci fosse*, Giulio Einaudi editore, Torino 2000
- SCOPPOLA P., *La "nuova cristianità" perduta*, Studium, Roma 1985
- VATTIMO G.-RORTY R., *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, Garzanti, Milano 2005
- VATTIMO G., *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002
- *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985
- VIANO C.A., *Laici in ginocchio*, Editori Laterza, Roma-Bari 2006

Introduzione: La Chiesa.

Una comunità in cammino "tra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio" (LG 8)

In questo anno pastorale il tema di teologia scelto per la nostra scuola è la Chiesa nel suo rapporto con il mondo contemporaneo dal Concilio Ecumenico Vaticano II° ai giorni nostri (1965-2006). In questo periodo di tempo consideriamo il rapporto Chiesa-Mondo a partire da due testi fondamentali del Concilio, l'ultimo capoverso del n.8 della *Lumen Gentium*, la Costituzione dogmatica sulla Chiesa e il proemio della *Gaudium et Spes*, la Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Ecco i due testi.

LG 8: «La chiesa "prosegue il suo pellegrinaggio fra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio"¹, annunziando la passione e la morte del Signore fino a che egli venga (1Cor 11,26). Dalla forza del Signore risuscitato trova forza per vincere con pazienza e amore le sue interne ed esterne afflizioni e difficoltà, e per svelare al mondo, con fedeltà, anche se sotto ombre, il mistero del Signore, fino a che alla fine dei tempi sarà manifestato nella pienezza della sua luce».

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

La nostra riflessione, muovendo da questi due testi fondamentali del Concilio, si arricchisce e si integra con tre recenti interventi del magistero di Papa Benedetto XVI, interventi espressi in contesti diversi e con diverso livello d'impegno magisteriale. Alla luce di quanto detto dall'allora teologo e cardinale J. Ratzinger nella *Missa pro eligendo Romano Pontifice* del 18 aprile 2005, questi pronunciamenti del magistero papale ci aiutano a considerare il rapporto Chiesa-Mondo in una prospettiva ancora più significativa e di grande respiro non solo teologico e culturale, ma soprattutto esistenziale e in ordine allo stesso dialogo con il mondo contemporaneo. Dovendo fare una sintesi, ci limitiamo a tre documenti di **Papa Benedetto XVI**, individuando in essi le coordinate fondamentali del suo Pontificato e magistero e cioè la verità, la validità e attualità del cristianesimo. I tre interventi sono: il discorso alla Curia romana del 22 dicembre 2005; l'enciclica "*Deus caritas est*" del 25 dicembre 2005; la *lectio magistralis* all'Università di Ratisbona del 12 settembre 2006.

1. Alcune questioni sulla Chiesa a quarant'anni dalla conclusione del Concilio Ecumenico Vaticano II in recenti interventi del magistero di Benedetto XVI

1.1. Dal discorso alla Curia Romana (22.12.2005)

"Expergiscere, homo: quia pro te Deus factus est homo – Svegliati, uomo, poiché per te Dio si è fatto uomo"²... Con il cuore colmo della gioia che deriva da questa consapevolezza, riandiamo col pensiero alle vicende dell'anno che volge al suo tramonto. Stanno alle nostre spalle grandi avvenimenti, che hanno segnato profondamente la vita della Chiesa. Penso innanzitutto alla dipartita del nostro amato Santo Padre Giovanni Paolo II [.....]

La **Giornata Mondiale della Gioventù** [.....] Il motto scelto per quelle giornate – "*Andiamo ad adorarlo*" – conteneva due grandi immagini che, fin dall'inizio, favorirono l'approccio

¹ Agostino, *De Civ. Dei*, XVIII,51,2

² Agostino, *Discorsi*, 185

giusto. Vi era innanzitutto l'immagine del pellegrinaggio, l'immagine dell'uomo che, guardando al di là dei suoi affari e del suo quotidiano, si mette alla ricerca della sua destinazione essenziale, della verità, della vita giusta, di Dio. Questa immagine dell'uomo in cammino verso la meta della vita racchiudeva in se ancora due indicazioni chiare. C'era innanzitutto l'invito a non vedere il mondo che ci circonda soltanto come la **materia grezza** con cui noi possiamo fare qualcosa, ma a cercare di scoprire in esso la "**calligrafia del Creatore**", la ragione creatrice e l'amore da cui è nato il mondo e di cui ci parla l'universo, se noi ci rendiamo attenti, se i nostri sensi interiori si svegliano e acquistano percettività per le dimensioni più profonde della realtà. Come secondo elemento si aggiungeva poi l'invito a mettersi in ascolto della **rivelazione storica** che, sola, può offrirci la chiave di lettura per il silenzioso mistero della creazione, indicandoci concretamente la via verso il vero Padrone del mondo e della storia che si nasconde nella povertà della stalla di Betlemme. [...]

L'ultimo evento di quest'anno su cui vorrei soffermarmi in questa occasione è la **celebrazione della conclusione del Concilio Vaticano II** quarant'anni fa. Tale memoria suscita la domanda: Qual è stato il risultato del Concilio? È stato recepito nel modo giusto? Che cosa, nella recezione del Concilio, è stato buono, che cosa insufficiente o sbagliato? Che cosa resta ancora da fare? Nessuno può negare che, in vaste parti della Chiesa, la **recezione del Concilio** si è svolta in modo piuttosto difficile, anche non volendo applicare a quanto è avvenuto in questi anni la descrizione che il grande dottore della Chiesa, san Basilio, fa della situazione della Chiesa dopo il Concilio di Nicea: egli la paragona ad una battaglia navale nel buio della tempesta, dicendo fra l'altro: "Il grido rauco di coloro che per la discordia si ergono l'uno contro l'altro, le chiacchiere incomprensibili, il rumore confuso dei clamori ininterrotti ha riempito ormai quasi tutta la Chiesa falsando, per eccesso o per difetto, la retta dottrina della fede ..." (*De Spiritu Sancto*, XXX, 77; PG 32, 213 A; SCh 17bis, pag. 524). Emerge la domanda: Perché la recezione del Concilio, in grandi parti della Chiesa, finora si è svolta in modo così difficile? Ebbene, tutto dipende dalla giusta interpretazione del Concilio o – come diremmo oggi – dalla sua giusta **ermeneutica**, dalla giusta **chiave di lettura e di applicazione**. I problemi della recezione sono nati dal fatto che due ermeneutiche contrarie si sono trovate a confronto e hanno litigato tra loro. L'una ha causato confusione, l'altra, silenziosamente ma sempre più visibilmente, ha portato frutti. Da una parte esiste un'interpretazione che vorrei chiamare "ermeneutica della discontinuità e della rottura"; essa non di rado si è potuta avvalere della simpatia dei mass-media, e anche di una parte della teologia moderna. Dall'altra parte c'è l'"ermeneutica della riforma", del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa, che il Signore ci ha donato; è un soggetto che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre lo stesso, unico soggetto del Popolo di Dio in cammino. L'ermeneutica della discontinuità rischia di finire in una rottura tra Chiesa preconciliare e Chiesa postconciliare. [...]

All'ermeneutica della discontinuità si oppone l'ermeneutica della riforma, come l'hanno presentata dapprima Papa Giovanni XXIII nel suo discorso d'apertura del Concilio l'11 ottobre 1962 e poi Papa Paolo VI nel discorso di conclusione del 7 dicembre 1965. Vorrei qui citare soltanto le parole ben note di Giovanni XXIII, in cui questa ermeneutica viene espressa inequivocabilmente quando dice che il Concilio "vuole trasmettere pura ed integra la dottrina, senza attenuazioni o travisamenti", e continua: "Il nostro dovere non è soltanto di custodire questo tesoro prezioso, come se ci preoccupassimo unicamente dell'antichità, ma di dedicarci con alacre volontà e senza timore a quell'opera, che la nostra età esige... È necessario che questa dottrina certa ed immutabile, che deve essere fedelmente rispettata, sia approfondita e presentata in modo che corrisponda alle esigenze del nostro tempo. Una cosa è infatti il deposito della fede, cioè le verità contenute nella nostra veneranda dottrina, e altra cosa è il modo col quale esse sono enunciate, conservando ad esse tuttavia lo stesso senso e la stessa portata" (*S. Oec. Conc. Vat. II Constitutiones Decreta Declarationes*, 1974, pp. 863-865). [...]

Paolo VI, nel suo discorso per la conclusione del Concilio, ha poi indicato ancora una specifica motivazione per cui un'ermeneutica della discontinuità potrebbe sembrare convincente. Nella grande disputa sull'uomo, che contraddistingue il tempo moderno, il Concilio doveva dedicarsi in modo particolare al **tema dell'antropologia**. Doveva interrogarsi sul rapporto tra la Chiesa e la sua fede, da una parte, e l'uomo ed il mondo di oggi, dall'altra (*ibid.*, pp. 1066 s.). La questione diventa ancora più chiara, se in luogo del termine generico di “mondo di oggi” ne scegliamo un altro più preciso: **il Concilio doveva determinare in modo nuovo il rapporto tra Chiesa ed età moderna**. Questo rapporto aveva avuto un inizio molto problematico con il processo a Galileo. Si era poi spezzato totalmente, quando Kant definì la “religione entro la sola ragione” e quando, nella fase radicale della rivoluzione francese, venne diffusa un'immagine dello Stato e dell'uomo che alla Chiesa ed alla fede praticamente non voleva più concedere alcuno spazio. Lo scontro della fede della Chiesa con un liberalismo radicale ed anche con scienze naturali che pretendevano di abbracciare con le loro conoscenze tutta la realtà fino ai suoi confini, proponendosi caparbiamente di rendere superflua l'“ipotesi Dio”, aveva provocato nell'Ottocento, sotto Pio IX, da parte della Chiesa aspre e radicali condanne di tale spirito dell'età moderna. Quindi, apparentemente non c'era più nessun ambito aperto per un'intesa positiva e fruttuosa, e drastici erano pure i rifiuti da parte di coloro che si sentivano i rappresentanti dell'età moderna. Nel frattempo, tuttavia, anche l'età moderna aveva conosciuto degli sviluppi. Ci si rendeva conto che la rivoluzione americana aveva offerto un modello di Stato moderno diverso da quello teorizzato dalle tendenze radicali emerse nella seconda fase della rivoluzione francese. Le scienze naturali cominciavano, in modo sempre più chiaro, a riflettere sul proprio limite, imposto dallo stesso loro metodo che, pur realizzando cose grandiose, tuttavia non era in grado di comprendere la globalità della realtà. Così, tutte e due le parti cominciavano progressivamente ad aprirsi l'una all'altra. Nel periodo tra le due guerre mondiali e ancora di più dopo la seconda guerra mondiale, uomini di Stato cattolici avevano dimostrato che può esistere uno Stato moderno laico, che tuttavia non è neutro riguardo ai valori, ma vive attingendo alle grandi fonti etiche aperte dal cristianesimo. La dottrina sociale cattolica, via via sviluppata, era diventata un modello importante tra il liberalismo radicale e la teoria marxista dello Stato. Le scienze naturali, che come tali lavorano con un metodo limitato all'aspetto fenomenico della realtà, si rendevano conto sempre più chiaramente che questo metodo non comprendeva la totalità della realtà e aprivano quindi nuovamente le porte a Dio, sapendo che la realtà è più grande del metodo naturalistico e di ciò che esso può abbracciare. Si potrebbe dire che si erano formati **tre cerchi di domande** che ora, durante il Vaticano II, attendevano una risposta. Innanzitutto occorre definire in modo nuovo la **relazione tra fede e scienze moderne**; ciò riguardava, del resto, non soltanto le scienze naturali, ma anche la scienza storica perché, in una certa scuola, il metodo storico-critico reclamava per sé l'ultima parola nella interpretazione della Bibbia e, pretendendo la piena esclusività per la sua comprensione delle Sacre Scritture, si opponeva in punti importanti all'interpretazione che la fede della Chiesa aveva elaborato. In secondo luogo, era da definire in modo nuovo il **rapporto tra Chiesa e Stato moderno**, che concedeva spazio a cittadini di varie religioni ed ideologie, comportandosi verso queste religioni in modo imparziale e assumendo semplicemente la responsabilità per una convivenza ordinata e tollerante tra i cittadini e per la loro libertà di esercitare la propria religione. Con ciò, in terzo luogo, era collegato in modo più generale il problema della **tolleranza religiosa** – una questione che richiedeva una nuova definizione del **rapporto tra fede cristiana e religioni del mondo**. In particolare, di fronte ai recenti crimini del regime nazionalsocialista e, in genere, in uno sguardo retrospettivo su una lunga storia difficile, bisognava valutare e definire in modo nuovo il rapporto tra la Chiesa e la fede di Israele.

[...]

Il Concilio Vaticano II, con la nuova definizione del rapporto tra la fede della Chiesa e certi elementi essenziali del pensiero moderno, ha rivisto o anche corretto alcune decisioni storiche, ma in questa apparente discontinuità ha invece mantenuto ed approfondito la sua intima natura e la sua vera identità. La Chiesa è, tanto prima quanto dopo il Concilio, la stessa Chiesa una, santa, cattolica

ed apostolica in cammino attraverso i tempi; essa prosegue “il suo pellegrinaggio fra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio”, annunciando la morte del Signore fino a che Egli venga (cfr *Lumen gentium*, 8). Chi si era aspettato che con questo “sì” fondamentale all'età moderna tutte le tensioni si dileguassero e l’“apertura verso il mondo” così realizzata trasformasse tutto in pura armonia, aveva sottovalutato le interiori tensioni e anche le contraddizioni della stessa età moderna; aveva sottovalutato la pericolosa fragilità della natura umana che in tutti i periodi della storia e in ogni costellazione storica è una minaccia per il cammino dell'uomo. Questi pericoli, con le nuove possibilità e con il nuovo potere dell'uomo sulla materia e su se stesso, non sono scomparsi, ma assumono invece nuove dimensioni: uno sguardo sulla storia attuale lo dimostra chiaramente. Anche nel nostro tempo la Chiesa resta un "segno di contraddizione" (*Lc* 2,34) [...]

Infine, devo forse ancora far memoria di quel 19 aprile di quest'anno, in cui il Collegio Cardinalizio, con mio non piccolo spavento, mi ha eletto a successore di Papa Giovanni Paolo II, a successore di san Pietro sulla cattedra del Vescovo di Roma? Un tale compito stava del tutto fuori di ciò che avrei mai potuto immaginare come mia vocazione. [...]

1. 2. Dall'Enciclica “Deus caritas est” (25.12.2005)

22. Con il passare degli anni e con il progressivo diffondersi della Chiesa, **l'esercizio della carità si confermò come uno dei suoi ambiti essenziali, insieme con l'amministrazione dei Sacramenti e l'annuncio della Parola**: praticare l'amore verso le vedove e gli orfani, verso i carcerati, i malati e i bisognosi di ogni genere appartiene alla sua essenza tanto quanto il servizio dei Sacramenti e l'annuncio del Vangelo. La Chiesa non può trascurare il servizio della carità così come non può tralasciare i Sacramenti e la Parola. [...]

24. Un accenno alla figura dell'imperatore Giuliano l'Apostata († 363) può mostrare ancora una volta quanto essenziale fosse per la Chiesa dei primi secoli la **carità organizzata e praticata**. Bambino di sei anni, Giuliano aveva assistito all'assassinio di suo padre, di suo fratello e di altri familiari da parte delle guardie del palazzo imperiale; egli addebitò questa brutalità all'imperatore Costanzo, che si spacciava per un grande cristiano. Con ciò la fede cristiana risultò per lui screditata una volta per tutte. Divenuto imperatore, decise di restaurare il paganesimo, l'antica religione romana, ma al contempo di riformarlo, in modo che potesse diventare realmente la forza trainante dell'impero. In questa prospettiva si ispirò ampiamente al cristianesimo. In una delle sue lettere aveva scritto che l'unico aspetto del cristianesimo che lo colpiva era l'attività caritativa della Chiesa. Fu quindi un punto determinante, per il suo nuovo paganesimo, affiancare al sistema di carità della Chiesa un'attività equivalente della sua religione. I « Galilei » — così egli diceva — avevano conquistato in questo modo la loro popolarità. Li si doveva emulare ed anche superare. L'imperatore in questo modo confermava dunque che la carità era una caratteristica decisiva della comunità cristiana, della Chiesa.

25. Giunti a questo punto, raccogliamo dalle nostre riflessioni due dati essenziali:

a) L'intima natura della Chiesa si esprime in un **triplice compito**: annuncio della Parola di Dio (*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. La carità non è per la Chiesa una specie di attività di assistenza sociale che si potrebbe anche lasciare ad altri, ma appartiene alla sua natura, è espressione irrinunciabile della sua stessa essenza.

b) La Chiesa è la famiglia di Dio nel mondo. In questa famiglia non deve esserci nessuno che soffra per mancanza del necessario. Al contempo però la *caritas-agape* travalica le frontiere

della Chiesa; la parabola del buon Samaritano rimane come criterio di misura, impone l'universalità dell'amore che si volge verso il bisognoso incontrato « *per caso* » (cfr *Lc* 10, 31), chiunque egli sia. Ferma restando questa universalità del comandamento dell'amore, vi è però anche un'esigenza specificamente ecclesiale, quella appunto che nella Chiesa stessa, in quanto famiglia, nessun membro soffra perché nel bisogno. In questo senso vale 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).

Giustizia e carità

26. Fin dall'Ottocento contro l'attività caritativa della Chiesa è stata sollevata un'obiezione, sviluppata poi con insistenza soprattutto dal pensiero marxista. **I poveri, si dice, non avrebbero bisogno di opere di carità, bensì di giustizia.** Le opere di carità — le elemosine — in realtà sarebbero, per i ricchi, un modo di sottrarsi all'instaurazione della giustizia e di acquietare la coscienza, conservando le proprie posizioni e frodando i poveri nei loro diritti. Invece di contribuire attraverso singole opere di carità al mantenimento delle condizioni esistenti, occorrerebbe creare un giusto ordine, nel quale tutti ricevano la loro parte dei beni del mondo e quindi non abbiano più bisogno delle opere di carità. **In questa argomentazione, bisogna riconoscerlo, c'è del vero, ma anche non poco di errato.** È vero che norma fondamentale dello Stato deve essere il perseguimento della giustizia e che lo scopo di un giusto ordine sociale è di garantire a ciascuno, nel rispetto del **principio di sussidiarietà**, la sua parte dei beni comuni. È quanto la dottrina cristiana sullo Stato e la dottrina sociale della Chiesa hanno sempre sottolineato. La questione del giusto ordine della collettività, da un punto di vista storico, è entrata in una nuova situazione con la formazione della società industriale nell'Ottocento. Il sorgere dell'industria moderna ha dissolto le vecchie strutture sociali e con la massa dei salariati ha provocato un cambiamento radicale nella composizione della società, all'interno della quale il rapporto tra capitale e lavoro è diventato la questione decisiva — una questione che sotto tale forma era prima sconosciuta. Le strutture di produzione e il capitale erano ormai il nuovo potere che, posto nelle mani di pochi, comportava per le masse lavoratrici una privazione di diritti contro la quale bisognava ribellarsi. [...]

Il profilo specifico dell'attività caritativa della Chiesa

31. L'aumento di organizzazioni diversificate, che si impegnano per l'uomo nelle sue svariate necessità, si spiega in fondo col fatto che l'imperativo dell'amore del prossimo è iscritto dal Creatore nella stessa natura dell'uomo. Tale crescita, però, è anche un effetto della presenza nel mondo del cristianesimo, che sempre di nuovo risveglia e rende efficace questo imperativo, spesso profondamente oscurato nel corso della storia. 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. **Ma quali sono, ora, gli elementi costitutivi che formano l'essenza della carità cristiana ed ecclesiale?**

a) Secondo il modello offerto dalla **parabola del buon Samaritano**, la carità cristiana è dapprima semplicemente la risposta a ciò che, in una determinata situazione, costituisce la necessità immediata: gli affamati devono essere saziati, i nudi vestiti, i malati curati in vista della guarigione, i carcerati visitati, ecc. Le Organizzazioni caritative della Chiesa, a cominciare da quelle della *Caritas* (diocesana, nazionale, internazionale), devono fare il possibile, affinché siano disponibili i relativi mezzi e soprattutto gli uomini e le donne che assumano tali compiti. Per quanto riguarda il servizio che le persone svolgono per i sofferenti, occorre innanzitutto la competenza professionale: i soccorritori devono essere formati in modo da saper fare la cosa giusta nel modo giusto, assumendo

poi l'impegno del proseguimento della cura. La competenza professionale è una prima fondamentale necessità, ma da sola non basta. Si tratta, infatti, di esseri umani, e gli esseri umani necessitano sempre di qualcosa in più di una cura solo tecnicamente corretta. Hanno bisogno di umanità. Hanno bisogno dell'attenzione del cuore. Quanti operano nelle Istituzioni caritative della Chiesa devono distinguersi per il fatto che non si limitano ad eseguire in modo abile la cosa conveniente al momento, **ma si dedicano all'altro con le attenzioni suggerite dal cuore**, in modo che questi sperimenti la loro ricchezza di umanità. 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 per loro l'amore del prossimo non sia più un comandamento imposto per così dire dall'esterno, ma una conseguenza derivante dalla loro fede che diventa operante nell'amore (cfr *Gal 5, 6*).

b) L'attività caritativa cristiana deve essere indipendente da partiti ed ideologie. Non è un mezzo per cambiare il mondo in modo ideologico e non sta al servizio di strategie mondane, ma è attualizzazione qui ed ora dell'amore di cui l'uomo ha sempre bisogno. Il tempo moderno, soprattutto a partire dall'Ottocento, è dominato da diverse varianti di una filosofia del progresso, la cui forma più radicale è il marxismo. Parte della strategia marxista è la teoria dell'impoverimento: chi in una situazione di potere ingiusto — essa sostiene — aiuta l'uomo con iniziative di carità, si pone di fatto a servizio di quel sistema di ingiustizia, facendolo apparire, almeno fino a un certo punto, sopportabile. Viene così frenato il potenziale rivoluzionario e quindi bloccato il rivolgimento verso un mondo migliore. Perciò **la carità viene contestata ed attaccata** come sistema di conservazione dello *status quo*. In realtà, questa è una filosofia disumana. L'uomo che vive nel presente viene sacrificato al *moloch* del futuro — un futuro la cui effettiva realizzazione rimane almeno dubbia. In verità, l'umanizzazione del mondo non può essere promossa rinunciando, per il momento, a comportarsi in modo umano. Ad un mondo migliore si contribuisce soltanto facendo il bene adesso ed in prima persona, con passione e ovunque ce ne sia la possibilità, indipendentemente da strategie e programmi di partito. Il programma del cristiano — il programma del buon Samaritano, il programma di Gesù — è « **un cuore che vede** ». Questo cuore vede dove c'è bisogno di amore e agisce in modo conseguente. Ovviamente alla spontaneità del singolo deve aggiungersi, quando l'attività caritativa è assunta dalla Chiesa come iniziativa comunitaria, anche la programmazione, la previdenza, la collaborazione con altre istituzioni simili.

c) La carità, inoltre, non deve essere un mezzo in funzione di ciò che oggi viene indicato come proselitismo. L'amore è gratuito; non viene esercitato per raggiungere altri scopi. Ma questo non significa che l'azione caritativa debba, per così dire, lasciare Dio e Cristo da parte. È in gioco sempre tutto l'uomo. Spesso è proprio l'assenza di Dio la radice più profonda della sofferenza. **Chi esercita la carità in nome della Chiesa non cercherà mai di imporre agli altri la fede della Chiesa.** Egli sa che l'amore nella sua purezza e nella sua gratuità è la miglior testimonianza del Dio nel quale crediamo e dal quale siamo spinti ad amare. Il cristiano sa quando è tempo di parlare di Dio e quando è giusto tacere di Lui e lasciar parlare solamente l'amore. Egli sa che Dio è amore (cfr *I Gv 4, 8*) e si rende presente proprio nei momenti in cui nient'altro viene fatto fuorché amare. Egli sa — per tornare alle domande di prima —, che il vilipendio dell'amore è vilipendio di Dio e dell'uomo, è il tentativo di fare a meno di Dio. Di conseguenza, la miglior difesa di Dio e dell'uomo consiste proprio nell'amore. È compito delle Organizzazioni caritative della Chiesa rafforzare questa consapevolezza nei propri membri, in modo che attraverso il loro agire — come attraverso il loro parlare, il loro tacere, il loro esempio — diventino testimoni credibili di Cristo.

1.3. Dalla *lectio magistralis* “Fede, ragione e università”. Università di Ratisbona (12.09.2006)

Eminenze, Magnificenze, Eccellenze, Illustri Signori, gentili Signore!

È per me un momento emozionante trovarmi ancora una volta nell'università e una volta ancora poter tenere una lezione [...]

Una volta in ogni semestre c'era un cosiddetto *dies academicus*, in cui professori di tutte le facoltà si presentavano davanti agli studenti dell'intera università, rendendo così possibile un'esperienza di *universitas*, l'esperienza, cioè del fatto che noi, nonostante tutte le specializzazioni, che a volte ci rendono incapaci di comunicare tra di noi, formiamo un tutto e lavoriamo nel tutto dell'unica ragione con le sue varie dimensioni, stando così insieme anche nella comune responsabilità per il retto uso della ragione, questo fatto diventava esperienza viva. L'università, senza dubbio, era fiera anche delle sue due facoltà teologiche. Era chiaro che anch'esse, interrogandosi sulla ragionevolezza della fede, svolgono un lavoro che necessariamente fa parte del "tutto" dell'*universitas scientiarum*, anche se non tutti potevano condividere la fede, per la cui correlazione con la ragione comune si impegnano i teologi. Questa coesione interiore nel cosmo della ragione non venne disturbata neanche quando una volta trapelò la notizia che uno dei colleghi aveva detto che nella nostra università c'era una stranezza: due facoltà che si occupavano di una cosa che non esisteva – di Dio. Che anche di fronte ad uno scetticismo così radicale resti necessario e **ragionevole** interrogarsi su Dio per mezzo della ragione e ciò debba essere fatto nel contesto della tradizione della fede cristiana: questo, nell'insieme dell'università, era una convinzione indiscussa.

Tutto ciò mi tornò in mente, quando recentemente lessi la parte edita dal professore Theodore Khoury (Münster) del dialogo che il dotto imperatore bizantino Manuele II Paleologo, forse durante i quartieri d'inverno del 1391 presso Ankara, ebbe con un persiano colto su cristianesimo e islam e sulla verità di ambedue. Fu poi presumibilmente l'imperatore stesso ad annotare, durante l'assedio di Costantinopoli tra il 1394 e il 1402, questo dialogo; si spiega così perché i suoi ragionamenti siano riportati in modo molto più dettagliato che non quelli del suo interlocutore persiano. Il dialogo si estende su tutto l'ambito delle strutture della fede contenute nella Bibbia e nel Corano e si sofferma soprattutto sull'immagine di Dio e dell'uomo, ma necessariamente anche sempre di nuovo sulla relazione tra le – come si diceva – tre "Leggi" o tre "ordini di vita": Antico Testamento – Nuovo Testamento – Corano. Di ciò non intendo parlare ora in questa lezione; vorrei toccare solo un argomento – piuttosto marginale nella struttura dell'intero dialogo – che, nel contesto del tema "**fede e ragione**", mi ha affascinato e che mi servirà come punto di partenza per le mie riflessioni su questo tema.

Nel settimo colloquio (*διάλεκξις* – controversia) edito dal prof. Khoury, l'imperatore tocca il tema della *jihād*, della guerra santa. Sicuramente l'imperatore sapeva che nella *sura* 2, 256 si legge: "Nessuna costrizione nelle cose di fede". È una delle *sure* del periodo iniziale, dicono gli esperti, in cui Maometto stesso era ancora senza potere e minacciato. Ma, naturalmente, l'imperatore conosceva anche le disposizioni, sviluppate successivamente e fissate nel Corano, circa la guerra santa. Senza soffermarsi sui particolari, come la differenza di trattamento tra coloro che possiedono il "Libro" e gli "increduli", egli, in modo sorprendentemente brusco che ci stupisce, si rivolge al suo interlocutore semplicemente con la domanda centrale sul rapporto tra religione e violenza in genere, dicendo: "Mostrami pure ciò che Maometto ha portato di nuovo, e vi troverai soltanto delle cose cattive e disumane, come la sua direttiva di diffondere per mezzo della spada la fede che egli predicava". L'imperatore, dopo essersi pronunciato in modo così pesante, spiega poi minuziosamente le ragioni per cui la diffusione della fede mediante la violenza è cosa irragionevole. **La violenza è in contrasto con la natura di Dio e la natura dell'anima.** "Dio non si compiace del sangue - egli dice -, non agire secondo ragione, “σὺν λόγῳ”, è contrario alla natura di Dio. La fede è frutto dell'anima, non del corpo. Chi quindi vuole condurre qualcuno alla fede ha bisogno della capacità di parlare bene e di ragionare correttamente, non invece della violenza e della minaccia...

Per convincere un'anima ragionevole non è necessario disporre né del proprio braccio, né di strumenti per colpire né di qualunque altro mezzo con cui si possa minacciare una persona di morte...".

L'affermazione decisiva in questa argomentazione contro la conversione mediante la violenza è: **non agire secondo ragione è contrario alla natura di Dio**. L'editore, Theodore Khoury, commenta: per l'imperatore, come bizantino cresciuto nella filosofia greca, quest'affermazione è evidente. Per la dottrina musulmana, invece, Dio è assolutamente trascendente. La sua volontà non è legata a nessuna delle nostre categorie, fosse anche quella della ragionevolezza. [...]

A questo punto si apre, nella comprensione di Dio e quindi nella realizzazione concreta della religione, un dilemma che oggi ci sfida in modo molto diretto. La convinzione che agire contro la ragione sia in contraddizione con la natura di Dio, **è soltanto un pensiero greco o vale sempre e per se stesso? Io penso che in questo punto si manifesti la profonda concordanza tra ciò che è greco nel senso migliore e ciò che è fede in Dio sul fondamento della Bibbia**. Modificando il primo versetto del Libro della Genesi, il primo versetto dell'intera Sacra Scrittura, Giovanni ha iniziato il prologo del suo Vangelo con le parole: "*In principio era il λόγος*".

È questa proprio la stessa parola che usa l'imperatore: Dio agisce "σὺν λόγῳ", con *logos*. *Logos* significa insieme ragione e parola – una ragione che è creatrice e capace di comunicarsi ma, appunto, come ragione. Giovanni con ciò ci ha donato la parola conclusiva sul concetto biblico di Dio, la parola in cui tutte le vie spesso faticose e tortuose della fede biblica raggiungono la loro meta, trovano la loro sintesi. In principio era il *logos*, e il *logos* è Dio, ci dice l'evangelista. L'incontro tra il messaggio biblico e il pensiero greco non era un semplice caso. [...]

In realtà, questo avvicinamento ormai era avviato da molto tempo. Già il nome misterioso di Dio dal rovelto ardente, che distacca questo Dio dall'insieme delle divinità con molteplici nomi affermando soltanto il suo "*Io sono*", il suo essere, è, nei confronti del mito, una contestazione con la quale sta in intima analogia il tentativo di Socrate di vincere e superare il mito stesso. Il processo iniziato presso il rovelto raggiunge, all'interno dell'Antico Testamento, una nuova maturità durante l'esilio, dove il Dio d'Israele, ora privo della Terra e del culto, si annuncia come il Dio del cielo e della terra, presentandosi con una semplice formula che prolunga la parola del rovelto: "*Io sono*". Con questa nuova conoscenza di Dio va di pari passo una **specie di illuminismo**, che si esprime in modo drastico nella derisione delle divinità che sarebbero soltanto opera delle mani dell'uomo (cfr Sal 115). Così, nonostante tutta la durezza del disaccordo con i sovrani ellenistici, che volevano ottenere con la forza l'adeguamento allo stile di vita greco e al loro culto idolatrico, la fede biblica, durante l'epoca ellenistica, andava interiormente incontro alla parte migliore del pensiero greco, fino ad un contatto vicendevole che si è poi realizzato specialmente nella tarda letteratura sapienziale.

Oggi noi sappiamo che la traduzione greca dell'Antico Testamento, realizzata in Alessandria – la "**Settanta**" –, è più di una semplice traduzione del testo ebraico: è infatti una testimonianza testuale a se stante e uno specifico importante passo della storia della Rivelazione, nel quale si è realizzato questo incontro in un modo che per la nascita del cristianesimo e la sua divulgazione ha avuto un significato decisivo. Nel profondo, vi si tratta dell'incontro tra **fede e ragione**, tra autentico illuminismo e religione. Partendo veramente dall'intima natura della fede cristiana e, al contempo, dalla natura del pensiero greco fuso ormai con la fede, Manuele II poteva dire: Non agire "con il *logos*" è contrario alla natura di Dio.

[...]

Il qui accennato vicendevole avvicinamento interiore, che si è avuto tra la fede biblica e l'interrogarsi sul piano filosofico del pensiero greco, è un dato di importanza decisiva non solo dal punto di vista della storia delle religioni, ma anche da quello della storia universale – un dato che ci obbliga anche oggi. Considerato questo incontro, non è sorprendente che il cristianesimo, nonostante la sua origine e qualche suo sviluppo importante nell'Oriente, abbia infine trovato la sua **impronta storicamente decisiva in Europa**. Possiamo esprimerlo anche **inversamente**: questo incontro, al quale si aggiunge successivamente ancora il patrimonio di Roma, ha creato l'Europa e rimane il fondamento di ciò che, con ragione, si può chiamare Europa.

Alla tesi che il patrimonio greco, criticamente purificato, sia una parte integrante della fede cristiana, si oppone la richiesta della deellenizzazione del cristianesimo – una richiesta che dall'inizio dell'età moderna domina in modo crescente la ricerca teologica. Visto più da vicino, si possono osservare **tre onde** nel programma della deellenizzazione: pur collegate tra di loro, esse tuttavia nelle loro motivazioni e nei loro obiettivi sono chiaramente distinte l'una dall'altra. La deellenizzazione emerge dapprima in connessione con i postulati della **Riforma del XVI secolo**. Considerando la tradizione delle scuole teologiche, i riformatori si vedevano di fronte ad una sistematizzazione della fede condizionata totalmente dalla filosofia, di fronte cioè ad una determinazione della fede dall'esterno in forza di un modo di pensare che non derivava da essa. Così la fede non appariva più come vivente parola storica, ma come elemento inserito nella struttura di un sistema filosofico.

Il *sola Scriptura* invece cerca la pura forma primordiale della fede, come essa è presente originariamente nella Parola biblica. La metafisica appare come un presupposto derivante da altra fonte, da cui occorre liberare la fede per farla tornare ad essere totalmente se stessa. Con la sua affermazione di aver dovuto accantonare il pensare per far spazio alla fede, Kant ha agito in base a questo programma con una radicalità imprevedibile per i riformatori. Con ciò egli ha ancorato la fede esclusivamente alla ragione pratica, negandole l'accesso al tutto della realtà.

La teologia liberale del XIX e del XX secolo apportò una **seconda onda** nel programma della deellenizzazione: di essa rappresentante eminente è Adolf von Harnack. Durante il tempo dei miei studi, come nei primi anni della mia attività accademica, questo programma era fortemente operante anche nella teologia cattolica. Come punto di partenza era utilizzata la distinzione di Pascal tra il Dio dei filosofi ed il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe. Nella mia prolusione a Bonn, nel 1959, ho cercato di affrontare questo argomento e non intendo riprendere qui tutto il discorso. Vorrei però tentare di mettere in luce almeno brevemente la novità che caratterizzava questa seconda onda di deellenizzazione rispetto alla prima. Come pensiero centrale appare, in Harnack, **il ritorno al semplice uomo Gesù e al suo messaggio semplice, che verrebbe prima di tutte le teologizzazioni** e, appunto, anche prima delle ellenizzazioni: sarebbe questo messaggio semplice che costituirebbe il vero culmine dello sviluppo religioso dell'umanità. Gesù avrebbe dato un addio al culto in favore della morale. In definitiva, Egli viene rappresentato come padre di un messaggio morale umanitario.

Lo scopo di Harnack è in fondo di riportare il cristianesimo in armonia con la ragione moderna, liberandolo, appunto, da elementi apparentemente filosofici e teologici, come per esempio la fede nella divinità di Cristo e nella trinità di Dio. In questo senso, l'esegesi storico-critica del Nuovo Testamento, nella sua visione, sistema nuovamente la teologia nel cosmo dell'università: teologia, per Harnack, è qualcosa di essenzialmente storico e quindi di strettamente scientifico. Ciò che essa indaga su Gesù mediante la critica è, per così dire, espressione della ragione pratica e di conseguenza anche sostenibile nell'insieme dell'università. Nel sottofondo c'è l'autolimitazione moderna della ragione, espressa in modo classico nelle "critiche" di Kant, nel frattempo però ulteriormente radicalizzata dal pensiero delle scienze naturali.

Questo concetto moderno della ragione si basa, per dirla in breve, su una sintesi tra platonismo (cartesianismo) ed empirismo, che il successo tecnico ha confermato. Da una parte si presuppone la **struttura matematica della materia**, la sua per così dire razionalità intrinseca, che rende possibile comprenderla ed usarla nella sua efficacia operativa: questo presupposto di fondo è, per così dire, l'elemento platonico nel concetto moderno della natura. Dall'altra parte, si tratta della utilizzabilità funzionale della natura per i nostri scopi, dove solo la possibilità di controllare verità o falsità mediante **l'esperimento fornisce la certezza decisiva**. Il peso tra i due poli può, a seconda delle circostanze, stare più dall'una o più dall'altra parte. Un pensatore così strettamente positivista come J. Monod si è dichiarato convinto platonico.

Questo comporta due orientamenti fondamentali decisivi per la nostra questione. Soltanto il tipo di certezza derivante dalla **sinergia di matematica ed empiria** ci permette di parlare di scientificità. Ciò che pretende di essere scienza deve confrontarsi con questo criterio. E così anche le scienze che riguardano le cose umane, come la storia, la psicologia, la sociologia e la filosofia, cercavano di avvicinarsi a questo canone della scientificità. Importante per le nostre riflessioni, comunque, è ancora il fatto che il metodo come tale **esclude il problema Dio**, facendolo apparire come problema ascientifico o pre-scientifico. Con questo, però, ci troviamo davanti ad una riduzione del raggio di scienza e ragione che è doveroso mettere in questione.

Tornerò ancora su questo argomento. Per il momento basta tener presente che, in un tentativo alla luce di questa prospettiva di conservare alla teologia il carattere di disciplina "scientifica", del cristianesimo resterebbe solo un misero frammento. Ma dobbiamo dire di più: **se la scienza nel suo insieme è soltanto questo, allora è l'uomo stesso che con ciò subisce una riduzione**. Poiché allora gli interrogativi propriamente umani, cioè quelli del "da dove" e del "verso dove", gli interrogativi della religione e dell'ethos, non possono trovare posto nello spazio della comune ragione descritta dalla "scienza" intesa in questo modo e devono essere spostati nell'ambito del soggettivo. Il soggetto decide, in base alle sue esperienze, che cosa gli appare religiosamente sostenibile, e la "**coscienza**" **soggettiva** diventa in definitiva l'unica istanza etica. In questo modo, però, l'ethos e la religione perdono la loro forza di creare una comunità e scadono nell'ambito della discrezionalità personale. È questa una condizione pericolosa per l'umanità: lo constatiamo nelle patologie minacciose della religione e della ragione – patologie che necessariamente devono scoppiare, quando la ragione viene ridotta a tal punto che le questioni della religione e dell'ethos non la riguardano più. Ciò che rimane dei tentativi di costruire un'etica partendo dalle regole dell'evoluzione o dalla psicologia e dalla sociologia, è semplicemente insufficiente.

Prima di giungere alle conclusioni alle quali mira tutto questo ragionamento, devo accennare ancora brevemente alla **terza onda della deellenizzazione** che si diffonde attualmente. In considerazione dell'incontro con la molteplicità delle culture si ama dire oggi che la sintesi con l'ellenismo, compiutasi nella Chiesa antica, sarebbe stata una prima inculturazione, che non dovrebbe vincolare le altre culture. Queste dovrebbero avere il diritto di tornare indietro fino al punto che precedeva quella inculturazione per scoprire il semplice messaggio del Nuovo Testamento ed inculturarli poi di nuovo nei loro rispettivi ambienti. Questa tesi non è semplicemente sbagliata; è tuttavia grossolana ed imprecisa. Il Nuovo Testamento, infatti, è stato scritto in lingua greca e porta in se stesso il contatto con lo spirito greco – un contatto che era maturato nello sviluppo precedente dell'Antico Testamento. Certamente ci sono elementi nel processo formativo della Chiesa antica che non devono essere integrati in tutte le culture. Ma le decisioni di fondo che, appunto, riguardano il rapporto della fede con la ricerca della ragione umana, queste decisioni di fondo fanno parte della fede stessa e ne sono gli sviluppi, conformi alla sua natura.

Con ciò giungo alla conclusione. Questo tentativo, fatto solo a grandi linee, di critica della ragione moderna dal suo interno, non include assolutamente l'opinione che ora si debba ritornare indietro, a prima dell'illuminismo, rigettando le convinzioni dell'età moderna. Quello che nello sviluppo moderno dello spirito è valido viene riconosciuto senza riserve: tutti siamo grati per le grandiose possibilità che esso ha aperto all'uomo e per i progressi nel campo umano che ci sono stati donati. L'ethos della scientificità, del resto, è volontà di obbedienza alla verità e quindi espressione di un atteggiamento che fa parte delle decisioni essenziali dello spirito cristiano. Non ritiro, non critica negativa è dunque l'intenzione; si tratta invece di un **allargamento del nostro concetto di ragione e dell'uso di essa**. Perché con tutta la gioia di fronte alle possibilità dell'uomo, vediamo anche le minacce che emergono da queste possibilità e dobbiamo chiederci come possiamo dominarle. Ci riusciamo solo se ragione e fede si ritrovano unite in un modo nuovo; se superiamo la limitazione autodecretata della ragione a ciò che è verificabile nell'esperimento, e dischiudiamo ad essa nuovamente tutta la sua ampiezza. In questo senso la teologia, non soltanto come disciplina storica e umano-scientifica, ma come teologia vera e propria, cioè come interrogativo sulla ragione della fede, deve avere il suo posto nell'università e nel vasto dialogo delle scienze.

Solo così diventiamo anche capaci di un **vero dialogo delle culture e delle religioni** – un dialogo di cui abbiamo un così urgente bisogno. Nel mondo occidentale domina largamente l'opinione, che **soltanto** la ragione positivista e le forme di filosofia da essa derivanti siano universali. Ma le culture profondamente religiose del mondo vedono proprio in questa esclusione del divino dall'universalità della ragione un attacco alle loro convinzioni più intime. Una ragione, che di fronte al divino è sorda e respinge la religione nell'ambito delle sottoculture, è incapace di inserirsi nel dialogo delle culture. E tuttavia, la moderna ragione propria delle scienze naturali, con l'intrinseco suo elemento platonico, porta in sé, come ho cercato di dimostrare, un interrogativo che la trascende insieme con le sue possibilità metodiche. Essa stessa deve semplicemente accettare la struttura razionale della materia e la corrispondenza tra il nostro spirito e le strutture razionali operanti nella natura come un dato di fatto, sul quale si basa il suo percorso metodico.

Ma la domanda sul perché di questo dato di fatto esiste e deve essere affidata dalle scienze naturali ad altri livelli e modi del pensare – alla filosofia e alla teologia. Per la filosofia e, in modo diverso, per la teologia, l'ascoltare le grandi esperienze e convinzioni delle tradizioni religiose dell'umanità, specialmente quella della fede cristiana, costituisce una fonte di conoscenza; rifiutarsi ad essa significherebbe una riduzione inaccettabile del nostro ascoltare e rispondere. Qui mi viene in mente una parola di Socrate a Fedone. Nei colloqui precedenti si erano toccate molte opinioni filosofiche sbagliate, e allora Socrate dice: "Sarebbe ben comprensibile se uno, a motivo dell'irritazione per tante cose sbagliate, per il resto della sua vita prendesse in odio ogni discorso sull'essere e lo denigrasse. Ma in questo modo perderebbe la verità dell'essere e subirebbe un grande danno".

L'occidente, da molto tempo, è minacciato da questa avversione contro gli interrogativi fondamentali della sua ragione, e così potrebbe subire solo un grande danno. **Il coraggio di aprirsi all'ampiezza della ragione**, non il rifiuto della sua grandezza – è questo il programma con cui una teologia impegnata nella riflessione sulla fede biblica, entra nella disputa del tempo presente. "Non agire secondo ragione, non agire con il *logos*, è contrario alla natura di Dio", ha detto Manuele II, partendo dalla sua immagine cristiana di Dio, all'interlocutore persiano. È a questo grande *logos*, a questa vastità della ragione, che invitiamo nel dialogo delle culture i nostri interlocutori.

Ritrovarla noi stessi sempre di nuovo, è il grande compito dell'università

2. Chiesa e mondo, chiesa e modernità: dalla Gaudium et Spes all'odierno relativismo

Il titolo del secondo capitolo dei nostri incontri è assai complesso e impegnativo, in quanto abbraccia un tempo (quarant'anni) di grandi mutamenti sociali, culturali ed ecclesiali. Rimaniamo allora orientati alla realtà contemporanea nell'analisi del rapporto Chiesa-mondo. Nel documento preparatorio al **IV Convegno Ecclesiale della Chiesa italiana svoltosi a Verona dal 16 al 20 ottobre 2006**³ si parla di un contesto storico segnato da profondi mutamenti al quale è necessario saper rispondere⁴. Infatti: "La società in cui viviamo va compresa nei suoi dinamismi e nei suoi meccanismi, così come la cultura va compresa nei suoi modelli di pensiero e di comportamento, prestando anche attenzione al modo in cui vengono prodotti e modificati. Se ciò venisse sottovalutato o perfino ignorato, la testimonianza cristiana correrebbe il rischio di condannarsi a un'inefficacia pratica"⁵.

2. 1. Il labirinto della cultura contemporanea

"Nel tramonto di un'epoca segnata da forti conflittualità ideologiche, emerge *un quadro culturale e antropologico inedito*, segnato da forti ambivalenze e da un'esperienza frammentata e dispersa. Nulla appare veramente stabile, solido, definitivo. Privi di radici, rischiamo di smarrire anche il futuro. Il dominante "*sentimento di fluidità*" è causa di disorientamento, incertezza, stanchezza e talvolta persino di smarrimento e disperazione"⁶. È un dato evidente che siamo ormai passata da una **società monoculturale**, che ci è sempre sembrata solida in quanto costruita sulla roccia del cristianesimo, ad una **società pluralista** nella quale si confrontano vari progetti di vita, varie visioni di mondo, talvolta anche in conflitto tra loro. Tutti sperimentiamo, nel concreto di ogni giorno, che ci sono tante, troppe posizioni diverse, che si contrappongono e talvolta perfino si combattono. Ci troviamo dunque all'interno di un **labirinto**: tante vie, tante stanze, tanti specchi... Come uscirne, come prendere la via giusta senza correre il rischio di trovarci faccia a faccia con il Minotauro? Quali ali poter mettere sperando di non fare la fine di Icaro, bensì quella di Dedalo che si salvò? È inoltre necessario sottolineare che in questo labirinto contemporaneo vi sono anche forti divergenze religiose che hanno frantumato **l'unità cristiana europea**. Come far fronte a questa unità perduta? Come riproporre, se possibile, una nuova forma di unità?

All'indomani della **riforma protestante** ci si trovò in una condizione per certi aspetti simile, quando cioè da un lato si perse l'unità cristiana e dall'altro ci si rese conto, a seguito delle grandi scoperte geografiche di quei tempi, che vi era una umanità in terre lontane che era effettivamente buona pur non avendo essa potuto conoscere il messaggio del vangelo: la centralità del cristianesimo e del cattolicesimo si andò frantumando e le guerre di religione ne furono la triste conseguenza. L'invito fatto ai credenti di vivere *etsi Deus non daretur (come se Dio non ci fosse)*, espressione del filosofo olandese **Ugo Grozio** (1583-1645), doveva garantire, in base ad un diritto naturale condivisibile, l'unità perduta. In tale ipotesi, si dice da più parti, dovremmo perciò anche noi vivere come se la visione di Dio che ci divide non si dovesse considerare, per trovare piuttosto una nozione di uomo, da promuovere e che ci possa unire⁷. Può dunque essere questa la soluzione?

³ *Testimoni di Gesù risorto speranza del mondo*

⁴ "I cristiani non possono lasciarsi omologare alla mentalità corrente, ma devono seriamente interrogarsi sulla forza della loro fede nella risurrezione di Gesù e sulla speranza viva che portano con sé", Id, n. 2.

⁵ Id, n. 11.

⁶ Id, n. 1.

⁷ È una posizione oggi sostenuta da molti teologi, ad esempio H. Küng, preoccupati di rendere possibile un dialogo tra le religioni, nell'individuare ciò che unisce piuttosto che ciò che ci divide. Si tratterebbe qui di una condizione indispensabile per un *ethos* mondiale in grado di garantire la pace.

Trovare cioè una visione di uomo in base alla ragione che possa mettere d'accordo tutti e ricomporre, su questo terreno, le divisioni?

Sembra però che la situazione sia oggi ben più grave di allora. A quel tempo si pensò di sì e con **Cartesio** ebbe inizio la modernità dove al centro sta l'io, il soggetto, l'uomo, non Dio. Questa nuova impostazione, tanto nuova da dare inizio ad un'epoca, portò però con sé tutti i problemi che conosciamo, a cominciare dalla separazione (nefasta, secondo la *Fides et ratio*⁸) ragione/fede, filosofia/teologia ecc. Oggi invece una unità di ragione, almeno sullo statuto di verità, sulla nozione di uomo, e dunque natura, compiti, valori, diritti, doveri ecc., sembra non esserci più. La questione è talmente epocale da far affermare di **non essere più nell'età moderna**. Ma se non siamo più nell'età moderna, dove siamo? Inoltre nel tempo della modernità le letture filosofiche della storia, le si condivide o no, proponevano tutte una interpretazione degli eventi collocata all'interno di una legge superiore alla quale i fatti si adattavano. Sia quelle laiche, come l'idealismo hegeliano o il materialismo dialettico marxista, sia quelle religiose, come l'idea della Provvidenza, erano assai rassicuranti: ad un'epoca ne succede un'altra secondo una logica ben precisa e una meta ben chiara da raggiungere. Oggi tutto questo viene messo in discussione.

E allora **l'immagine del labirinto** torna ad essere qui efficacemente usata. Essa evoca disorientamento, fatica, ansia, seria difficoltà a trovare l'uscita, timore di non poterla trovare, ma anche rischio di adattarsi alla situazione e di lasciare la ricerca accettando la condizione di prigionieri quasi con rassegnazione. Si è ormai da più parti anche teorizzata l'impossibilità di uscire perché l'uscita non c'è. Ma se l'uscita non c'è, allora non si può dare un senso al muoversi, non c'è una meta e neppure un progetto. In questa situazione, senza mete e scopi, non resta che chiudersi in se stessi, nel proprio particolare, **tutto diventa relativo**, ognuno cerca, segue, decide la propria strada in base ai propri, personali, criteri.

2. 2. La dittatura del relativismo

“Col termine **relativismo** qui indichiamo un'ideologia in forza della quale si afferma che non esiste nulla che abbia carattere di absolutezza e di immutabilità, ma che tutto sia relativo al tempo, ai luoghi, alle persone nelle concrete situazioni in cui si trovano. Così non si può parlare di verità e di errore o di falsità, validi universalmente, e, in campo etico, non si può parlare di bene e di male in senso assoluto [...] Il termine relativismo indica inoltre una prassi, cioè un comportamento pratico che non tiene in nessun conto principi e norme morali fondati sulla natura umana e quindi sulla legge naturale, vale a dire in ultima analisi sulla legge divina”⁹. In questo senso gli esempi più tipici e chiari di relativismo li troviamo spalmati in articoli di quotidiani, in interviste, in dissertazioni marginali. Sono ovunque intorno a noi. E questo conferma un fatto: il relativismo, prima ancora di una filosofia, è una **ideologia diffusa, un modo di pensare**. È facile notare quale serie di conseguenze si ricavano a cascata. All'Assoluto divino si sostituisce il singolo, assoluto, umano, del tutto libero¹⁰. Ad una verità oggettiva, universale e riconoscibile da tutti si sostituiscono

⁸ Cfr. *Fides et Ratio* n. 45.

⁹ Giuseppe De Rosa, *Il relativismo moderno*, in «La Civiltà Cattolica», n. 3726, 2005 III pp. 455-456

¹⁰ “Viene meno così ogni riferimento a valori comuni e a una verità assoluta per tutti: la vita sociale si avventura nelle sabbie mobili di un relativismo totale. Allora tutto è convenzionabile, tutto è negoziabile: anche il primo dei diritti fondamentali, quello alla vita. È quanto di fatto accade anche in ambito più propriamente politico e statale: l'originario e inalienabile diritto alla vita è messo in discussione o negato sulla base di un voto parlamentare o della volontà di una parte - sia pure maggioritaria - della popolazione. È l'esito nefasto di un relativismo che regna incontrastato: il «diritto» cessa di essere tale, perché non è più solidamente fondato sull'inviolabile dignità della persona, ma viene assoggettato alla volontà del più forte. In questo modo la democrazia, ad onta delle sue regole, cammina sulla strada di un sostanziale totalitarismo. Lo Stato non è più la «casa comune» dove tutti possono vivere secondo principi di uguaglianza sostanziale, ma si trasforma in Stato tiranno, che presume di poter disporre della vita dei più deboli e indifesi, dal bambino non ancora nato al vecchio, in nome di una utilità pubblica che non è altro, in realtà, che l'interesse di alcuni” Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae*, n. 20.

le tante verità soggettive tutte da tollerare. Sono buoni semplicemente i comportamenti utili e soddisfacenti¹¹.

È da rilevare che così impostato il relativismo è prima di tutto contro l'illuminismo che, seguendo la ragione, riteneva di poter cogliere una struttura universale dell'uomo. Invece "in opposizione alle idee che ci provengono dall'illuminismo, il relativismo diffida della razionalità umana"¹². Ma la condanna del relativismo è venuta in modo particolare dalla chiesa, la quale manifesta la pretesa di dire la verità, perché essa annuncia colui che è via, verità e vita¹³, da qui la reazione preoccupata a questa visione del mondo. Come è noto, e come ricordato e letto all'inizio del corso, l'espressione *dittatura del relativismo* si trova all'interno dell'omelia dell'allora card. Ratzinger all'inizio del conclave: "Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie"¹⁴.

Vediamo alcune conseguenze di questa "dittatura":

1. Effetto del relativismo è innanzitutto una **decostruzione**. Per essa tutti i concetti universali come vero e falso, bene e male, giusto e ingiusto ecc. vanno rifiutati se oggettivamente intesi. Ma se crollano i valori universali, come è possibile, ad esempio, richiamarsi ad una istituzione superiore che li affermi, come l'ONU, o una Corte internazionale di giustizia, per eliminare i problemi della guerra, del terrorismo? Quale criterio di giustizia si potrà adottare? È ancora possibile proporre una carta dei diritti umani?
2. Una società relativista non può che contestare oggi l'affermazione di un fondamento certo e perciò universale. Su tutti il fondamento offerto da un Dio, ma anche quello offerto da un pensiero come quello **metafisico**. È noto del resto che gran parte del pensiero del '900 nega o è sospettoso verso una metafisica, verso cioè un pensiero forte che attraverso una grande narrazione riesca a descrivere e motivare il tutto, l'esistente.
3. Oggi si è quasi dimenticata la **grandiosa meta della verità** per raggiungere obiettivi più ristretti, dominabili, semplici. In questo panorama non sembra molto differente negare Dio o annacquarlo in concezioni vaghe e generiche come la spiritualità New Age. La stessa appartenenza ecclesiale si è indebolita, è vasta l'area di quanti si ritengono cattolici non praticanti.
4. Il risultato è che il relativismo porta alla arrendevolezza e soprattutto alla perdita delle nostre autentiche **radici cristiane**, con un pericolo evidente, dato che il valore e la dignità della persona vengono alla società occidentale dal cristianesimo, così come i valori di rispetto di uguaglianza, solidarietà ecc.¹⁵. Queste considerazioni le ritroviamo in "*Senza radici*", il libro che raccoglie alcune riflessioni di Marcello Pera, filosofo laico, e dell'allora Prefetto della Congregazione della

¹¹ "Viene allora offuscata anche la sua capacità di conoscere la verità e indebolita la sua volontà di sottomettersi ad essa. E così, abbandonandosi al relativismo e allo scetticismo (cfr. Gv 18, 38) egli va alla ricerca di una illusoria libertà al di fuori della stessa verità. Ma nessuna tenebra di errore e di peccato può eliminare totalmente nell'uomo la luce di Dio Creatore. Nella profondità del suo cuore permane sempre la nostalgia della verità assoluta e la sete di giungere alla pienezza della sua conoscenza". Giovanni Paolo II, *Veritatis Splendor*, n. 1.

¹² Giovanni Jervis, *Contro il relativismo*, Laterza, Bari 2005, p. 47.

¹³ Cfr. Gv 14, 6.

¹⁴ 19 aprile 2005. Più ampiamente: "Quanti venti di dottrina abbiamo conosciuto in questi ultimi decenni, quante correnti ideologiche, quante mode del pensiero... La piccola barca del pensiero di molti cristiani è stata non di rado agitata da queste onde - gettata da un estremo all'altro: dal marxismo al liberalismo, fino al libertinismo; dal collettivismo all'individualismo radicale; dall'ateismo ad un vago misticismo religioso; dall'agnosticismo al sincretismo e così via. Ogni giorno nascono nuove sette e si realizza quanto dice San Paolo sull'inganno degli uomini, sull'astuzia che tende a trarre nell'errore. Avere una fede chiara, secondo il Credo della Chiesa, viene spesso etichettato come fondamentalismo. Mentre il relativismo, cioè il lasciarsi portare qua e là da qualsiasi vento di dottrina, appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi odierni. Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie".

¹⁵ "Il relativismo ha affievolito le nostre difese cristiane e ci ha preparato o reso inclini alla resa. Perché ci fa credere che non c'è niente per cui valga combattere e rischiare [...] Proprio il relativismo che i relativisti suppongono essere alla base dello Stato laico, alla fine, messo alle strette, si converte (si decostruisce?) in una religione laicista di Stato che vieta alle ragazze mussulmane di un paese europeo di indossare lo *hijab* a scuola (accade in Francia)", Marcello Pera, Joseph Ratzinger, *Senza radici*, op. cit., p. 37.

Dottrina della Fede Joseph Ratzinger, sul pericolo per l'Europa che, affetta dal morbo del relativismo, sta perdendo le sue radici¹⁶.

2. 3. Il postmoderno e il pensiero debole

Per i **filosofi del pensiero debole** l'incapacità di cogliere la verità non è tanto dovuta ad una supposta povertà della ragione, quanto piuttosto al fatto che è essa stessa, la verità, l'essere, a dirsi in maniera debole nella nostra epoca. È evidente qui l'influsso di **Heidegger**, il quale lascia incompiuto *Essere e Tempo* perché si rende conto che la via tradizionale per cogliere l'essere non porta a niente, non funziona più. Da qui la **celebre svolta** per la quale l'essere non va ricercato, ad esempio studiando con attenzione le cose, ma va piuttosto ascoltato nel suo dirsi attraverso l'opera degli artisti, soprattutto i poeti. Questo dirsi è debole, chiede silenzio ed interpretazione, pazienza e contemplazione, chiede un pensiero debole, non arrogante e concettuale, come quello di Hegel. A partire da queste considerazioni, **Vattimo** riscopre il cristianesimo grazie al pensiero debole. La *kenosis* del Figlio di Dio che si fa uomo è infatti la versione narrativa dell'essere/verità che si dà oggi in forma nascosta, velata, kenotica. Perciò il pensiero debole dice la verità del vangelo che fu poi nascita dall'apparato della chiesa che con la sua struttura gerarchica, dogmatica, morale, istituzionale, ha proposto una religione forte e perciò violenta, fatta di obblighi e di doveri di ogni tipo da osservare. Il cristianesimo di Vattimo non ha invece niente di tutto ciò, indebolisce tutte le certezze, i dogmi, la morale, salvandone solo una che non può essere indebolita: la carità.

Se dunque **la modernità**, cioè il periodo che va dal '600 all'800, da **Cartesio a Nietzsche**, aveva tentato di elaborare un sapere sicuro a partire dalle certezze della ragione, proponendo formidabili edifici metafisici e robuste narrazioni, ora **la postmodernità** mette tutto questo in crisi. Siamo di fronte alla consapevolezza di una situazione nuova che però sfugge nei suoi contorni, si presenta sfaccettata, rifugge da ogni forma di stabilizzazione che la identifichi. **Siamo in un'epoca che non ha neppure un nome suo, dunque la chiamiamo post-moderna**. I teorici del post-moderno ne sottolineano gli aspetti positivi per l'uomo d'oggi. Negando la possibilità di dire la verità in un'unica forma possibile, il postmoderno si presenta, ad esempio, strutturalmente aperto e tollerante. Ognuno può dire/proporre la propria verità e il proprio sistema di valori e nessuno può affermare la sua verità come assoluta perché dietro il dirsi e lo svolgersi della realtà non vi è niente di stabile e sicuro di cui essa sarebbe espressione.

Le tante immagini del mondo devono e possono perciò convivere dando luogo ad una **società multiculturale, multietnica e tollerante**. Per questo si è soliti affermare che il post-moderno è alleato di quelle politiche che attaccano ogni sistema forte, sentito come ingiustamente totalitaristico: ecologismo, no-global, difesa delle minoranze, rispetto delle diversità, femminismo, ecc. Siamo qui contro ogni forma di dogmatismo ritenuto indebito e violento, soprattutto nel campo che regola i comportamenti. Qui tutte le forme di differenze sono valorizzate. A fronte di questa condizione va infatti denunciata l'incapacità strutturale del post-moderno di dare risposte alle grandi domande esistenziali dell'uomo, quelle vere, quelle che continuamente si ripresentano nella esperienza di ognuno. Si è risposto a questa critica semplicemente negando la possibilità stessa di

¹⁶ "L'Europa è affetta dal morbo del relativismo, pensa che le culture siano equipollenti, si rifiuta di giudicarle, ritiene che accettarne una, la propria, e difenderla sia un atto di egemonia, un gesto di intolleranza, comunque un atteggiamento non democratico, non liberale, non rispettoso dell'autonomia di popoli e persone. A un'Europa che pensa così, spirituale è digeribile, perché generico, religioso anche, perché indistinto, ovvio, condiviso, ma cristiano è inaccettabile, perché identitario, proprio, preciso e perciò sospetto di arroganza", Marcello Pera, Joseph Ratzinger, *Senza radici*, op. cit., p. 77. "Che il relativismo, dopo averci dato l'idea che tutte le culture e tutte le civiltà sono uguali, contraddittoriamente ci sta insinuando anche l'idea che la nostra è spesso peggiore delle altrui, sì che, soprattutto attraverso l'Europa, si è sparso, assieme ad un sentimento di soddisfazione per lo scampato pericolo, anche un senso di colpa, di autoflagellazione, di bisogno di perdoni da cui non è rimasta esente neanche la chiesa. Il massacro dell'11 settembre? Colpa dei nostri genocidi, dice Chomsky. Gli attacchi terroristici suicidi? Colpa nostra, che abbiamo ridotto i palestinesi alla disperazione, dice Saramago. E così via, battendosi il petto sempre più forte. Come si fa a richiamare al realismo un'Europa che pensa così?", Id., pp. 84-85.

tali domande¹⁷, a cominciare dalla domanda su Dio¹⁸. È un cercare di stare nel labirinto nel migliore dei modi possibile, dato che non se ne può uscire.

2. 4. Tra relativismo e democrazia

La giustificazione più forte del relativismo viene dalla convinzione che solo esso sarebbe garante di una vera democrazia. Il **rapporto tra relativismo e democrazia** è oggi in effetti oggetto di ampio dibattito. Il punto centrale riguarda l'affermazione che una autentica democrazia, per essere realmente tale, chiede necessariamente che non si pretenda di fornirle un fondamento certo da cui trarre una serie di valori che la costituiscono in quanto ciò non sarebbe possibile e si rivelerebbe una imposizione. Da qui la difesa del relativismo. In un recente dibattito tra Paolo Flores d'Arcais e Mons. Carlo Caffarra tenutosi in estate a Bologna il 21 giugno 2005, sono emersi in maniera chiara i termini del problema. Una democrazia non si può basare su un fondamento, per esempio su una legge naturale, sostiene d'Arcais, in quanto essa non esiste¹⁹, e sarebbe comunque sempre decisa, dunque imposta. Quando il mondo cattolico parla di legge naturale, infatti²⁰, propone un riferimento ad una natura creata, creata da Dio, il Dio biblico²¹ e si colloca perciò nell'ambito di una riflessione credente, all'interno della quale il non credente non può stare. Naturalmente la convivenza umana chiede delle regole che l'uomo ha tentato di darsi tenendo conto di tempi e culture diverse e perciò non valide per sempre. La democrazia si basa, infatti, su un accordo e sulla legge della maggioranza.

Tuttavia Flores ammette che vi siano dei valori che non possono essere decisi a maggioranza. In democrazia non tutto si può decidere così, vi sono dei valori su cui non si può discutere. Flores ne individua due: il valore della vita e quella della libertà. Esse vanno garantite dallo Stato, ma poi sono vissute dal soggetto così come egli crede. Ne consegue che su un punto delicato come l'eutanasia, continuare a vivere oppure no, ognuno deve essere lasciato libero di decidere. Nel caso dell'aborto la situazione sarebbe analoga. Spetta alla libertà della donna decidere. Per mons. Caffarra, in un dibattito laico, si tratta di richiamarsi a dati di ragione, quella ragione che dice la libertà dell'uomo²² e la possibilità di principi di etica universale²³. È questo il motivo per cui noi sentiamo bene che certi comportamenti sono giusti e certi sono ingiusti. In ogni

¹⁷ “La crisi delle risposte totalizzanti offerte finora dai vari racconti costruiti della ragione moderna ha prodotto la perdita del gusto di porsi domande. Il postmoderno è l'epoca che contesta non solo la legittimità delle risposte, ma anche e soprattutto la legittimità degli interrogativi, e si presenta perciò come un tempo di nichilismo teoretico e di conseguente disimpegno morale”, Giandomenico Mucci, *I cattolici nella temperie del relativismo*, op. cit., p. 221.

¹⁸ “L'epoca postmoderna non risponde più sì o no alla domanda su Dio, ma dissolve Dio come problema, con la consapevolezza che credere in Dio o non crederci sono due variabili soggettive egualmente valide, perché egualmente indimostrabili e indifferenti”, Giandomenico Mucci, *I cattolici nella temperie del relativismo*, op. cit., p. 222.

¹⁹ In altra occasione Flores aveva affermato: “Credo che non esista nessuna legge naturale, che esistano tante leggi umane, che spesso nel corso della storia hanno dei tratti comuni, ma che non hanno mai tutti i tratti comuni e che quindi la pretesa di identificare con una legge naturale una particolare morale, per quanto alta e nobile, porti con sé tutti i rischi di intolleranza”, Joseph Ratzinger, Paolo Flores D'Arcais, *Dio esiste?* MicroMega, 2005, pp. 30-31.

²⁰ Cfr. Rm 1 e l'enciclica *Veritatis Splendor*.

²¹ “Quale è il fondamento della inviolabilità di alcuni diritti e della inammissibilità di certe leggi, quale è il fondamento di questo limite e del nostro potere legislativo. Noi diciamo la creazione, la provenienza da una mente, da un logos”, Joseph Ratzinger, Paolo Flores D'Arcais, *Dio esiste?*, op.cit., p. 35.

²² Secondo Tommaso d'Aquino “chi evita il male perché Dio lo comanda non è libero” perciò le scelte morali devono trovare nella ragione il loro fondamento ultimo.

²³ Così si esprimeva il card. Ratzinger: “L'incondizionatezza con cui la dignità umana e i diritti umani devono essere presentati come valori che precedono qualsiasi giurisdizione statale. I diritti fondamentali non vengono creati dal legislatore, né conferiti ai cittadini, ma piuttosto esistono per diritto proprio, sono da sempre da rispettare da parte del legislatore, sono a lui previamente dati come valori di ordine superiore. Il valore della dignità umana, precedente ad ogni agire politico e a ogni decisione politica, rinvia al Creatore”, Marcello Pera, Joseph Ratzinger, *Senza radici*, op. cit., p. 67.

caso la libertà non è un valore assoluto, essa, quando è disancorata dalla legge rischia di diventare esclusivamente soggettiva scadendo così nel **libertinismo**²⁴.

La realtà è che esiste una verità che la ragione umana è *naturalmente* in grado di cogliere, sta qui la risposta al relativismo, c'è un "Tu devi!" che non posso essermi dato, se fosse così me ne potrei allo stesso modo dispensare, ma che mi precede, che fa parte del mio essere naturale, del mio essere uomo. Questa verità starà a fondamento della democrazia che, in base alla maggioranza, declinerà i principi pratici tenendo conto dei tempi e delle culture, ma sempre in riferimento ad essa. Per Flores, al contrario, questo "Tu devi" proprio non si trova, perciò una seria democrazia dovrà accettare che si lasci spazio alla libera scelta della coscienza, dunque chi crede alla sacralità della vita non potrà abortire, ma chi non ritiene ciò lo potrà fare ed ammetterà liberamente l'eutanasia. Ma ciò che la ragione può dire in riferimento all'uomo, sostiene Caffarra, è molto di più che affermarne la libertà. Essa ci dice della radicale necessità dell'uomo di essere per l'altro, non semplicemente con l'altro. Chiave di volta è qui l'amore. Perciò l'uomo è naturalmente in comunione con l'altro, non in forza di un contratto. Di conseguenza sarà legge naturale tutto ciò che promuove tale comunione. Il segno forte di tutto ciò deriva dal fatto che la persona umana è uomo e donna e che dunque noi non apparteniamo a noi stessi, ma siamo un dono per l'altro. Qui l'insegnamento del vangelo si presenta del tutto coerente con questo principio di ragione. Pur tuttavia il suo annuncio viene oggi continuamente contrastato.

2. 5. Critiche alla Chiesa

Interessante per questo nostro argomento quanto è stato recentemente osservato: "Basta dare un'occhiata anche distratta agli scaffali di una libreria per accorgersi della moltiplicazione negli ultimi anni dei libri che in un modo o nell'altro manifestano un **atteggiamento polemico** nei confronti della sfera religiosa e della chiesa cattolica in particolare"²⁵. "Nella nostra società attuale, grazie a Dio, viene multato chi disonora la fede di Israele, la sua immagine di Dio, le sue grandi figure. Viene multato anche chiunque vilipendia il Corano e le convinzioni dell'Islam. Se invece si tratta di Cristo e di ciò che è sacro per i cristiani, ecco che allora **la libertà di opinione diventa il bene supremo**, limitare il quale sarebbe minacciare o addirittura abolire la tolleranza e la libertà in generale"²⁶.

Recenti episodi a tutti noti hanno portato ad una forte contestazione per le prese di posizione della Chiesa italiana (episcopato e card. Ruini in testa) in merito al referendum sulla procreazione assistita, alla sperimentazione della pillola abortiva RU486, alla questione dei matrimoni gay, dei pacs, della politica familiare in genere. Si è giunti a chiedere l'abolizione del concordato, dalla

²⁴ "In alcune correnti del pensiero moderno si è giunti ad esaltare la libertà al punto da farne un assoluto che sarebbe la sorgente dei valori. In questa direzione si muovono le dottrine che perdono il senso della trascendenza o quelle che sono esplicitamente atee. Si sono attribuite alla coscienza individuale le prerogative di una istanza suprema del giudizio morale che decide categoricamente ed infallibilmente del bene e del male [...] si è orientati a concedere alla coscienza dell'individuo il privilegio di fissare in modo autonomo i criteri del bene e del male e agire di conseguenza. Tale visione fa tutt'uno con un'etica individualista, per la quale ciascuno si trova confrontato con la *sua* verità, differente dalla verità degli altri. Spinto alle estreme conseguenze l'individualismo sfocia nella negazione dell'idea stessa di natura umana", Giovanni Paolo II, *Veritatis Splendor*, n. 32. "La fermezza della Chiesa, nel difendere le norme morali universali e immutabili, non ha nulla di mortificante. E solo al servizio della vera libertà dell'uomo: dal momento che non c'è libertà al di fuori o contro la verità, la difesa categorica, ossia senza cedimenti e compromessi, delle esigenze assolutamente irrinunciabili della dignità personale dell'uomo, deve dirsi via e condizione per l'esistere stesso della libertà", Id, n. 96. "La legge di Dio, dunque, non attenua né tanto meno elimina la libertà dell'uomo, al contrario la garantisce e la promuove. Ben diversamente, però, alcune tendenze culturali odierne sono all'origine di non pochi orientamenti etici che pongono al centro del loro pensiero un presunto conflitto tra libertà e legge. Tali sono le dottrine che attribuiscono ai singoli individui o a gruppi sociali la facoltà di decidere del bene e del male: la libertà umana potrebbe creare i valori e godrebbe di un primato sulla verità, al punto che la verità stessa sarebbe considerata una creazione della libertà. Questa, dunque, rivendicherebbe una tale autonomia morale che praticamente significherebbe la sua sovranità assoluta", Giovanni Paolo II, *Veritatis Splendor*, n. 35.

²⁵ Ernesto Galli della Loggia, «Religione e scienza: tramonta il secolo lungo» in *Corriere della Sera* 31 ottobre 2005.

²⁶ Marcello Pera, Joseph Ratzinger, *Senza radici*, op. cit., p. 70.

coppia social-radical Boselli-Capezzone, e la revoca dell'8 per mille alla chiesa cattolica²⁷. Per questo attacco ci limitiamo a **due episodi** di un certo rilievo di questi ultimi tempi.

Il primo è la pubblicazione in America nel marzo 2003 del *Codice da Vinci* di Dan Brown, opera che favoleggia di una improbabile discendenza di Gesù grazie ad una figlia, Sara, avuta da una relazione con Maria Maddalena, verità che la Chiesa tenta in tutti i modi di nascondere e circa la quale l'Opus Dei avrebbe scoperto le prove con le quali ricattare il papa reo di aver deciso di sconfessare l'organizzazione. Un romanzo piacevole, dal successo planetario, basato su una trama talmente fantasiosa da rendere impossibile qualsiasi riferimento alla realtà. Pur tuttavia Dan Brown sostiene di essersi rifatto a documenti scoperti presso la biblioteca nazionale di Parigi che testimonierebbero l'effettiva esistenza del Priorato di Sion, organizzazione segreta che nei secoli avrebbe avuto il compito di proteggere i discendenti di Gesù e di cui faceva parte Leonardo da Vinci. Peccato che la falsità di questi *Dossiers secrets* sia oggi stata denunciata, falsario compreso, tale Pierre Plantard, fondatore del priorato di Sion nel 1956. Già precedentemente Dan Brown si era cimentato su temi di fanta-chiesa, nel 2000 in America era uscito *Angeli e demoni* senza particolare successo (e in Italia pubblicato dopo il *Codice* nel 2005). Il tema riguarda questa volta la vicenda della morte del pontefice e il conclave successivo con la morte di quattro cardinali elettori ad opera della setta degli Illuminati. Emerge, in particolare, una ritrita polemica con la chiesa per il suo rapporto con la scienza. Sono uscite addirittura pubblicazioni per denunciare tutte le falsità e gli errori storici dei testi del Brown, tuttavia è oggi possibile ipotizzare che qualche spirito debole possa trovare in questi libri argomenti per confermare il proprio anticlericalismo. La cosa singolare è che di fronte a questi attacchi la **società civile resti pressoché indifferente**, cosa del tutto impensabile, anche per opere di fantasia, in altre culture e per altre religioni, come afferma con efficacia ed ironia Massimo Introvigne²⁸.

Di diversa portata e pretesa è il testo di Michel Onfray, *Trattato di ateologia*²⁹ una raccolta di contestazioni alla chiesa senza alcun apparato critico ed alcuna argomentazione il cui unico intento è denigrare e sorprendere, mentre fa sorridere l'arroganza e l'ignoranza dell'autore, al punto da far sollevare perfino il critico ambiente intellettuale francese.³⁰ Ma basterebbe anche solo dare occhiata ai siti anticlericali e razionalisti, ve ne sono diversi, per cogliere la pochezza delle argomentazioni e, talvolta, il livore delle rivendicazioni. Benché certe posizioni critiche abbiano talora argomentazioni interessanti e perfino stimolanti, il livello generale sembra essere piuttosto basso e prevenuto.

La televisione, dovendo seguire la dittatura dell'audience, più che dell'educare, preferisce seguire l'onda di una moda. Vi sono programmi che fanno tendenza nel mondo giovanile che trasmettono contenuti assai discutibili per un'educazione cristiana e che ormai non hanno alcun filtro. Vedi, ad esempio, gli interventi di Aldo Busi nella trasmissione Amici di Canale 5, alcuni dibattiti di Invasioni barbariche di Tele 7, la trasmissione trash Cronache marziane in onda nella passata stagione su Italia 1, certi servizi delle Iene su Italia 1. E poi i film trasmessi sulle tv private o gli infiniti maghi che prevedono il futuro e leggono le carte che imperversano nelle tv satellitari.

²⁷ Cfr. Giuseppe De Rosa, *La chiesa italiana sotto accusa?*, in «La Civiltà Cattolica», (CLVI) 2005, n. 3731, pp. 495-503.

²⁸ «Immaginiamo questo scenario. Esce un romanzo in cui si afferma che il Buddha, dopo l'illuminazione, non ha condotto la vita di castità che si attribuisce, ma ha avuto moglie e figli. Che la comunità buddista dopo la sua morte ha violato i diritti della moglie, che avrebbe dovuto essere la sua erede. Che per nascondere questa verità i buddhisti nel corso della loro storia hanno assassinato migliaia, anzi milioni di persone [...] che il Dalai Lama e altre autorità del buddhismo internazionale operano per mantenere le menzogne sul Buddha servendosi di qualunque mezzo, compreso l'omicidio. Pubblicato, il romanzo non passa inosservato. Autorità di tutte le religioni lo denunciano come una odiosa mistificazione anti-buddhista e un incitamento allo scontro tra le religioni...» Massimo Introvigne, *Gli illuminati e il priorato di Sion*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2005, p. 5.

²⁹ Michel Onfray, *Trattato di ateologia*, Fazi editore, Roma 2005.

³⁰ Matthieu Baumier, *Antitratato di ateologia*, Lindau, Torino 2006

Vedi anche Daniele Zappalà, «Quanto di sfida all'ateologo» in *Avvenire* del 15 dicembre 2005.

Per non parlare poi dei *realities* e dei richiami prima della signora Franca Ciampi sulla tv deficiente, e poi dello stesso Capo dello Stato sul pericolo di dare troppo facilmente la delega alla televisione di parlare ai ragazzi. Vi sono lodevolissime eccezioni come alcune fiction, o di carattere religioso o con tematiche sociali, notevoli. Singolare che nella classifica delle trasmissioni più vedute esse stiano stabilmente ai primi posti. Spopolano i settimanali di gossip dove ormai i tradimenti familiari sono pane quotidiano e tutti leggono e tutti si sentono legittimati ad imitare! Infatti, l'amore è eterno... finché dura! Ecco un'altra forma di relativismo! Si potrebbe continuare a lungo, ma cadremmo ancora una volta in una lunga serie di geremiadi.

Non è possibile però chiudere gli occhi di fronte a questa realtà che permea soprattutto i ragazzi che ancora frequentano la parrocchia per poter ricevere i sacramenti. Questa cultura diffusa assume per la comunità cristiana ormai i caratteri di una sfida. E la sfida va accettata. È la sfida che viene dalla convinzione di avere tra le mani una proposta che è assai migliore di qualsiasi altra, la proposta, naturalmente, è quella di Gesù. L'infinito valore del vangelo va però trasmesso a questo mondo, ad un mondo che per noi occidentali è fortemente permeato da questa cultura, da questo pensiero. Nell'affrontare l'analisi della condizione attuale possono dunque emergere due posizioni contrastanti, la prima esprime un giudizio pessimistico sulle condizioni e sul futuro della fede e della chiesa ("sopravviverà?"), la seconda, ottimistica, ritiene che nel passato la chiesa abbia vissuto momenti ben peggiori e li abbia saputi superare.

2. 6. La società postsecolare

Come uscire da questa situazione? L'espressione società postsecolare viene oggi usata per indicare un ulteriore possibile passaggio di tutta questa evoluzione di cui ci sarebbero già i segni. Essa non rinuncia al dato della secolarizzazione, ma ne sottolinea un tratto nuovo, per certi aspetti inaspettato. I *profeti di sventura* avevano infatti decretato con l'avvento della città secolare anche la fine di ogni superstizione religiosa nella avanzata civiltà occidentale. Per Nietzsche, ad esempio, questa era l'inevitabile conclusione del pensiero europeo e lo Zarathustra ne doveva essere l'annunciatore: la morte di Dio, la dottrina dell'eterno ritorno, assieme a quella della volontà di potenza erano il *grande meriggio* il grande annuncio di verità da fare a mezzogiorno, l'ora in cui non vi sono ombre. Le cose invece non sono andate così e la religione, specie in alcuni frangenti, ha dimostrato una vitalità inaspettata e sorprendente. Naturalmente tutto ciò si nota solo a patto di accettare dei codici di rilevamento più ampi di quelli che siamo soliti usare per valutare la misura di partecipazione e di appartenenza della nostra gente, come, ad esempio, il grado di partecipazione ai sacramenti³¹.

Per questo si è parlato addirittura di **rivincita di Dio** in un celebre saggio pubblicato in Francia nel 1991³² cui ha fatto eco in Italia nel 2004 il giornalista Marco Politi con un suo saggio dal titolo simile *Il ritorno di Dio*³³. Altri segnali sorprendenti vengono dai risultati delle giornate mondiali della gioventù, dalle cifre del Giubileo del 2000, recentemente anche dall'ondata di emozione suscitata nel mondo intero dalla morte di Giovanni Paolo II. Sono tutti segnali che andrebbero meglio codificati e valutati, certamente, però, stanno effettivamente ad indicare almeno quanto siano state frettolose certe affermazioni pessimiste del passato. Da qui la correzione *in itinere* che oggi verrebbe richiesta tanto da dover parlare secondo alcuni ormai di **società postsecolare**.

³¹ "Non è vero che il sentimento della sacralità, della religiosità e la problematica metafisica stiano rapidamente sparendo. Piuttosto direi che si vanno sempre più interiorizzando, secondo un processo che può ricordare per certi versanti la riforma protestante [...] ciò che va sparendo sono la ritualità e la pratica religiosa, non l'essenza della religiosità", Carlo Sgorlon, «La religione e lo stato laico», in *Il Gazzettino*, 5 ottobre 2005.

³² Gilles Kepel, *La revanche de Dieu*, Editions du Seuil, Paris 1991. Tr. It. *La rivincita di Dio*, Rizzoli, Milano 1991. Tale rivincita sarebbe segnalata da quattro fatti emblematici: il battista Jimmy Carter (1976) e poi Ronald Regan (1980) presidenti degli Stati Uniti anche per l'appoggio dei gruppi religiosi, la forza dei partiti religiosi in Israele (1977), Karol Woytila papa (1978), la presa del potere da parte di Khomeyni in Iran (1979).

³³ Marco Politi, *Il ritorno di Dio. Viaggio tra i cattolici d'Italia*, Mondadori, Milano 2004

Nella società postsecolare termina il rapporto conflittuale tra ragione e fede, tra laici e credenti e si apre una prospettiva di collaborazione assai significativa e foriera di notevoli prospettive. Del resto gli stessi autori laici illuminati si sono in effetti preoccupati di evitare di contrapporsi alla supposta autorità della chiesa con un'altra forma di dogmatismo violento³⁴ riconoscendo lo sfondo della tradizione cristiana come aspetto irrinunciabile della cultura Occidentale³⁵. Sono i favorevoli all'inserimento del riferimento cristiano nel preambolo della costituzione europea.

L'allora card. Ratzinger in un recente dialogo con il filosofo Jürgen Habermas, ha parlato di una possibile alleanza tra fede e ragione in grado di innervare positivamente la cultura d'oggi senza con ciò imporre la fede a chi non crede. Tale alleanza da un lato illumina con la sapienza biblica le difficoltà della cultura laica, offrendo quel supplemento di riflessione di cui essa sente la mancanza, dall'altro lato aiuta la fede stessa a non cadere nella tentazione della chiusura e del fondamentalismo.³⁶ Scrive proprio a tal proposito Habermas: "La traduzione dell'idea dell'uomo fatto ad immagine di Dio nell'uguale valore e dignità di tutti gli esseri umani è un esempio di traduzione che salva il contenuto originario. Essa rende accessibile il contenuto dei concetti biblici oltre i confini di una comunità di fede"³⁷. Secondo il filosofo laico tedesco è allora da noi possibile coniugare il dato evidente della secolarizzazione con la presenza positiva della tradizione cristiana, nella convinzione che la fede ha qualcosa da dire anche a chi non crede, ha delle risorse preziose per la laicità correttamente intesa³⁸. **Può essere questa l'uscita dal labirinto?** Vi sono autori cioè che hanno riconosciuto la difficoltà del pensiero laico e sono tornati a guardare alla religione, sia pure da un profilo di non credenti, come un aiuto importante in ordine alla costruzione di una civiltà libera e responsabile³⁹.

2. 7. Fede e ragione possono operare insieme in una società postsecolare

Sotto questo profilo l'aspetto oggi più urgente si colloca certamente nell'ambito della riflessione etica. È in questo settore più che in altri che si intravede il luogo privilegiato di un confronto e un

³⁴ Scrive uno di loro: "La nostra cultura non sembra poter nascere dalla contrapposizione di un altro integralismo (della ragione, della scienza, o altro che sia) alla tradizione cristiana, bensì, secondo uno schema che del resto ha presieduto alla formazione delle moderne società europee, da una prosecuzione secolarizzata, meno autoritaria e dogmatica, più spirituale e tollerante, dei contenuti di quella tradizione", Gianni Vattimo, «Antipapisti per debolezza» in *La Stampa*, 11 luglio 1991, p. 17.

³⁵ "Forse è un'illusione, ma sono convinto che il mio codice morale sia fondato su dei valori assolutamente cristiani cui manca solo, per essere veramente tali, la finale consolazione della fede nell'al di là. Se questo è un errore, lo sto già pagando, perché una vita senza fede nell'al di là è una vita disperata", Indro Montanelli, *Il Giornale*, 1 ottobre 1993, p. 35.

³⁶ "Una alleanza tra la fede e la ragione; una alleanza in cui la fede si consegna alla ragione affidandole il compito di limitarne le tentazioni esclusiviste, in cambio di un riconoscimento reciproco che la fede chiede alla ragione. Una versione aggiornata della *fides quaerens intellectum* di Anselmo", J. Habermas, J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, op. cit., p. 11.

³⁷ J. Habermas, J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, op. cit., p. 59.

³⁸ "Occorre affermare un concetto di secolarizzazione che respinga certamente ogni pretesa dogmatica, ossia ogni fondamentalismo laicisticamente inteso, ma non si metta in urto con la fede e con la credenza in valori ultimi e, anzi, questa accolga come elemento di confronto e di tensione nel dibattito culturale e politico. Occorre che questo nuovo concetto di secolarizzazione (a questa novità si riferisce il postsecolare habermasiano) si impegni a tradurre nel lessico secolare le intuizioni che provengono dalla fede le quali hanno qualcosa da dire anche a chi non è religioso. In modo particolare la società postsecolare dovrà essere disponibile ad accogliere le risorse di senso provenienti dalle religioni, includendole a pieno titolo in un processo di costante rinegoziazione e verifica cooperativa tanto delle regole democratiche quanto degli stessi confini tra ragioni secolari e motivazioni religiose", Giandomenico Mucci, *I cattolici nella temperie del relativismo*, op. cit., p. 127.

³⁹ Uomini di cultura "guardano alla religione come ad un potente collante a un fattore di identificazione e riaggregazione sulla base di valori da tutti condivisibili, ivi compresi quelli della convivenza pacifica e della tolleranza. Se ci si rivolge alle religioni istituzionali per il rinnovamento e la salvaguardia di queste stesse conquiste civili, quanto cammino si è fatto dal tempo in cui i padri storici dell'illuminismo additavano nella religione il nemico di qualsiasi libertà", Giandomenico Mucci, *I cattolici nella temperie del relativismo*, op. cit., p. 330.

dialogo tra filosofi e teologi, secondo l'invito che già **Giovanni Paolo II** fece nell'enciclica *Fides et ratio* (1997)⁴⁰. Ne è stata espressione eloquente l'episodio del referendum sulla procreazione assistita. Si è visto il ruolo che la chiesa ha qui giocato assieme al mondo laico contrario anch'esso alla eccessiva liberalizzazione che il referendum mirava ad ottenere. Quale risposta alla questione del relativismo, la società postsecolare può tentare perciò di realizzare una **fusione di orizzonti, quello laico e quello credente**, in cui si mantenga la legittima distinzione delle culture di matrice laica e confessionale senza con ciò comportare separazioni o, peggio ancora, contrapposizioni. Tutto questo sarà possibile se sapremo individuare un patrimonio di regole e principi comuni, condivisi da tutti senza che ciò comporti l'annullamento delle specificità. È il grande **progetto** di realizzare una autentica **società multi-etnica** in grado sul serio di promuovere l'uomo e di affermare il contenuto buono del relativismo inteso come l'opposto di fondamentalismo. Allo stato attuale questo progetto assume i tratti di una sfida decisiva. Qui la religione può dare un contributo fondamentale proprio perché aiuta la ragione con un supplemento singolare, tale da coniugare, ad esempio, la razionalità della giustizia con l'annuncio dell'amore. Questo annuncio dell'amore è del resto proprio la grande lacuna di ogni etica solo razionale⁴¹.

In questo dibattito e verso questa proposta sono andati **due contributi "autorevoli"** sfociati in una pubblicazione curata da Mondadori del 2004, soprattutto per il ruolo istituzionale svolto dai due protagonisti: Marcello Pera, allora Presidente del Senato e il card. Ratzinger, allora Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede e oggi papa Benedetto XVI. Marcello Pera propone, da laico, l'ipotesi di una **religione civile**, non confessionale, basata però, in Occidente, sui valori del cristianesimo, che possa fare da tessuto connettivo tra le varie, distinte culture, un po' sul modello americano. Ciò renderebbe possibile un vivere libero e democratico a tutti. A questi valori si dovrebbe pubblicamente adattare chiunque chieda di vivere in Occidente, salvo restando la possibilità, in privato, di fare qualsiasi scelta individuale che non infranga però le norme della comunità⁴². L'ipotesi, una specie di cristianesimo secolarizzato, ha un suo interesse e una sua suggestione, ma non deve sfuggire il suo limite per un credente⁴³.

Vista la cosa dal versante ecclesiale, secondo l'allora card. Ratzinger la rinascita potrà piuttosto avvenire grazie a **minoranze cristiane creative** che presentino una forma di appartenenza forte, in una chiesa aperta però al mondo del laicato non credente, capace di abbattere le barriere e di realizzare così una religione civile cristiana in cui tutti, a proprio modo, si possano riconoscere. Perciò ad ognuno, in ordine ad una duratura convivenza civile, in questa società postsecolare, si potrà chiedere di vivere *etsi Deus daretur*, come se Dio ci fosse. È la proposta del card. Ratzinger sulla quale sarebbe possibile fondare sul serio i diritti dell'uomo, diritti suoi propri *per natura* che lo stato deve riconoscere e difendere e non conferire, dato che a conferirli è la natura stessa dell'essere uomo.

⁴⁰ Al n. 104.

⁴¹ Le risorse delle religioni è la fede in quanto la fede è matrice di amore per gli altri. Dico ciò perché chi, come me, si è nutrito di etica laica, ha gli stessi principi, ma forse non ha l'amore. L'etica laica è fatta di severità, di principi rigorosamente accettati perché inesorabilmente veri e perciò può coinvolgere delle *elites*, ma non può raggiungere il cuore di quei milioni di esseri umani soli, chiusi ciascuno in se stesso, che vengono raggiunti dall'interesse che può esserci solo nell'amore", Giuliano Amato, «I semafori e la coscienza», in *Avvenire* 9 febbraio 1999, p. 21.

⁴² "La mia idea è che ciò che occorre è una *religione civile* la quale sappia trasfondere i suoi valori in quella lunga catena che va dall'individuo alla famiglia, ai gruppi, alle associazioni, alle comunità, alla società civile, senza passare per i simboli dei partiti, i programmi dei governi, la forza degli Stati, e perciò *senza* toccare la separazione nella sfera temporale fra stato e religione. In Europa e nell'Occidente che l'Europa ha fecondato, una religione siffatta è *naturaliter* cristiana per la peculiare tradizione europea ed occidentale. È perciò una *religione cristiana non confessionale* quella che suggerisco", Marcello Pera, Joseph Ratzinger, *Senza radici*, op. cit., p. 86.

⁴³ Come afferma lo stesso card. Ratzinger in risposta: "Le statistiche ci dicono che quanto più le chiese si adattano agli standard della secolarizzazione tanto più perdono seguaci e che diventano attraenti quando indicano un solido punto di riferimento e un chiaro orientamento. Il concetto di *religio civilis* appare così in una luce ambigua", Marcello Pera, Joseph Ratzinger, *Senza radici*, op. cit., p. 108

Così facendo il laico diventa moralmente più responsabile richiamandosi non al Dio rivelato cui non crede, ma ad un proprio Dio, al limite il Dio della propria coscienza. Nella vita pratica e sociale non si vedranno differenze nei comportamenti di chi segue il Dio laico e di chi segue il Dio cristiano. “Anche chi non riesce a trovare la via dell'accettazione di Dio dovrebbe comunque cercare di vivere e indirizzare la sua vita *veluti si Deus daretur*, come se Dio ci fosse”⁴⁴.

2.8. Motivi di speranza

Se la nostra cultura è un labirinto sarà necessario cercare di trovare una via d'uscita. Certo non alla maniera di Icaro⁴⁵ che stoltamente pensò di poter addirittura avvicinarsi al sole⁴⁶. Mons. Bruno Forte si dice ottimista. Egli sostiene che siamo passati dall'epoca della luce della modernità, una luce che ha finito però per abbagliare l'uomo illudendolo di essere al centro di tutto e di poter da solo risolvere tutti i suoi problemi, a quella conseguente del buio della disfatta, segnato dai tanti totalitarismi del secolo scorso letti come il drammatico risultato di una ragione lasciata a se stessa. Questa ragione autonoma **ha sognato di essere al centro di tutto** e il sogno della ragione, non il sonno della ragione, genera mostri⁴⁷. Ora però è possibile intravedere i segni di una nuova era, l'aurora di un nuovo cammino che tutti assieme possiamo intraprendere⁴⁸.

Questa società postsecolare che si riconosce laicamente attorno ai valori del vangelo in grado di unire tutti gli uomini, credenti e non credenti, è, in ogni caso, un **grande sogno**, oggi. Essa non è però ancora la meta della missione della chiesa, casomai è tappa di passaggio. La meta della chiesa è, infatti, conformare tutto a Cristo. Le difficoltà evidenti non possono scoraggiare. La speranza ci viene richiamata dal convegno di Verona come virtù da fare nostra. Ci sono dei segni di speranza? Ne è, forse, simbolica espressione la notizia data in un trafiletto di *Avvenire* del 15 luglio 2004 per la quale il comune di Pescasseroli (AQ), luogo di nascita del filosofo laico Benedetto Croce, ha deciso di togliere dalla sede del consiglio comunale il ritratto di Croce per rimettere il crocifisso. La chiesa si fa convinta annunciatrice del solo messaggio che salva, propone un ordine morale che viene da Dio e che gli uomini sono chiamati ad osservare per vivere nella giustizia e nella carità come ha ricordato papa Benedetto XVI nel recente messaggio per la giornata mondiale della pace 2006⁴⁹. Tutto ciò nasce da una convinzione che è frutto di una esperienza di fede che tocca la mente e il cuore, l'intelletto e la volontà. L'uomo dell'esodo, liberato dalle schiavitù di antichi e nuovi egitti, e il Dio dell'avvento che si offre all'incontro, segnano un'esperienza umana veramente vissuta secondo il piano originario: l'incontro avviene, avviene nella storia. Perciò può essere proposto come possibile per la singola storia di ogni uomo. È l'esperienza cristiana del **sentirsi amati per amare**, solo così si potrà proporre un umanesimo in grado di dare risposta ai tanti problemi accennati.

L'esperienza dell'amore dunque, quale fondamento di una era nuova: è la porta di uscita che porta al Regno di Dio. Non perciò *cogito ergo sum* secondo la celebre espressione di Cartesio, che

⁴⁴ Joseph Ratzinger, *L'Europa di Benedetto*, op. cit., pp. 62-63.

⁴⁵ Dedalo, per ordine del re Minosse, aveva costruito il celebre labirinto a Creta, per proteggere alla vista il Minotauro che la moglie del re, Parsifae, aveva generato da un toro (aveva corpo d'uomo e testa di toro). Annualmente questi si nutrivano di sette fanciulli e sette fanciulle che Atene mandava in tributo dopo che gli atleti ateniesi uccisero il figlio di Minosse, Androgeno, sempre vincitore nelle gare. Teseo, figlio di Egeo, re di Atene, uccise il Minotauro aiutato da Arianna. Dedalo aveva tradito il re Minosse favorendo l'amore tra Teseo e Arianna e fu rinchiuso nel labirinto. Egli costruì per sé e per il figlio Icaro delle ali di cera con le quali volare via. Ma Icaro volò troppo vicino al sole, le ali si sciolsero e lui cadde. Solo Dedalo si salvò.

⁴⁶ L'immagine si trova in R. Fisichella, «Ma il mistero non umilia l'uomo che cerca», in *Avvenire* del 13 ottobre 2005.

⁴⁷ “Così può essere letta l'ambigua espressione che Goya pone in fronte a una drammatica incisione del 1797”. Bruno Forte, *La sfida di Dio*, Mondadori, Milano 2001, p. 25.

⁴⁸ Cfr. Bruno Forte, *Alla ricerca del senso perduto: il Dio cristiano e la crisi dell'Occidente alla fine del secolo breve* in AAVV, *Fine millennio. L'Occidente di fronte al sacro Grafo*, Brescia 1998, pp. 89-100.

⁴⁹ Dal titolo *Nella verità la pace*.

sta alla base di tutta la modernità, bensì *cogitor ergo sum*⁵⁰ cioè sono amato (da Dio, passivo teologico), dunque esisto. L'esperienza di ciò potrà essere il fondamento vero di una nuova umanità, finalmente riconciliata e Dio voglia che tutti se ne rendano conto.

3. La Chiesa e il pluralismo religioso.

Le ragioni della missionarietà della Chiesa e il rapporto con le religioni non cristiane

Il problema del **rapporto tra il cristianesimo e le altre religioni** è al tempo stesso **antico e nuovo**. È antico perché, storicamente, il cristianesimo si è sempre dovuto confrontare con altre prospettive religiose, ha sempre dovuto rivendicare la propria autonomia, la propria credibilità. Quando il cristianesimo ha cominciato a diffondersi in Europa sulla scia delle grandi predicazioni degli apostoli, l'ambiente culturale e religioso era molto distante dalle sue prospettive sia in campo teologico, come nel campo pratico, basti pensare al tema della resurrezione dei morti, della dottrina trinitaria, o anche a quello del matrimonio, dell'uguaglianza sociale o altro. Anche quando il cristianesimo è diventata la religione dell'impero, esso non poteva non tener conto di un **confronto** con la religione degli ebrei e poi con l'Islam. Un confronto spesso trasformatosi in **scontro** anche a causa delle questioni politiche connesse, certo, ma un confronto anche culturale e a livello di idee che rendeva possibile la tolleranza e la convivenza, una sensibilità che fece scrivere a **Nicolò Cusano**, nel 1453, l'anno della presa di Costantinopoli da parte di Maometto II, il "*De Pace Fidei*", un'opera nella quale si immagina un solenne congresso in cielo nel quale Dio chiede conto delle divisioni tra gli uomini condannandole, e nella quale si propone una pace universale che accetti le diversità religiosi intendendole come modi diversi di rivolgersi allo stesso e unico Dio.

Via via lungo i secoli la chiesa si è spesso interrogata soprattutto circa la possibilità di salvezza di chi non era cristiano, consapevole della portata universale del disegno di salvezza di Dio, il quale "*vuole che tutti gli uomini siano salvi e giungano alla conoscenza della verità*". In questi ultimi anni le cose sono molto cambiate, ecco perché il nostro tema è anche un tema **relativamente nuovo**, oltre che antico, quasi di moda: sulla spinta dei fenomeni di immigrazione i confronti etnici culturali, che sono anche evidentemente religiosi, si sono moltiplicati in una forma straordinaria, ormai anche qui da noi. Sono sorti problemi molto seri, anche molto concreti, cui spesso si sono date risposte improvvisate e non sufficientemente approfondite.

Dunque sull'onda di un interesse pratico la questione circa il rapporto tra il cristianesimo e le altre religioni è tornato di grande interesse nel secondo dopoguerra e soprattutto dopo il **Concilio Vaticano II** e la dichiarazione **Nostra Aetate** del concilio stesso. Il cardinale Ratzinger parlando ai vescovi del Brasile ha detto recentemente che oggi è questa la grande questione della teologia, il problema tanto dibattuto, che ha preso il posto, nell'interesse del dibattito, che negli anni settanta aveva avuto la teologia della liberazione, soprattutto nell'area latino-americana. Recentemente lo stesso card. Ratzinger, che è il prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, ha firmato una dichiarazione, la **Dominus Iesus**, nella quale si intende ribadire l'antica tradizione dottrinale della chiesa su alcuni punti dogmatici che una certa impostazione teologica, attenta ad andare incontro alle altre religioni, di fatto metteva in discussione o relativizzava. Si impone perciò, anche per le nostre comunità cristiane, anche per il singolo fedele che magari ha modo o per lavoro, o per amicizia, di dialogare con un non cristiano, si impone chiarezza e precisione su un argomento tanto delicato. Questo da un lato, dall'altro lato l'apertura ad un Dio misericordioso che salva tutti gli uomini non può farci dimenticare che comunque mantiene la sua perenne validità il mandato missionario di Gesù, quello di andare, predicare e battezzare.

⁵⁰ Bruno Forte, *La porta della Bellezza. Per una estetica teologica*, Morcelliana, Brescia 1999, p. 34. L'espressione si trova anche in *Dell'inizio* di Massimo Cacciari. "Per Cacciari l'atto originario è il *cogitor ergo sum*, il sono perché altri mi pensano, sono perché vengo da altrove, perché c'è un indicibile, un irriducibile altrove da cui sono generato": Bruno Forte, *La sfida di Dio. Filosofia e teologia a confronto*, in AAVV, *Il limite come risorsa*, Mazziana, Verona, 2002, p. 203.

Il punto di partenza, nella riflessione su questo argomento, deve essere molto chiaro: da cristiani noi dobbiamo capire il significato del fatto storico della presenza delle altre religioni che ci si impone in una maniera così evidente. Dunque la riflessione non può avere un punto di partenza neutro, non ci si può mettere al di sopra delle parti, **l'identità deve essere ben chiara**, perciò non **teologia delle religioni**, ma **teologia cristiana delle religioni non cristiane**. Questo rapporto, come è facile intuire, non è sempre stato facile, il cristianesimo si è diffuso in un ambiente pagano, si è dovuto imporre con forza, la chiarezza nell'affermazione della propria verità portava inevitabilmente a negare la verità dell'altro spesso con forme oggi inaccettabili (guerre, crociate, inquisizione ecc.). La strada che porta all'accoglienza dell'altro è stata molto lunga e faticosa, possiamo oggi dire di essere giunti in un tempo nel quale la comprensione e l'apertura sono state raggiunte? Siamo tutti consapevoli di essere figli dello stesso Padre? Forse non ancora dappertutto, ma è certamente questo l'orientamento che muove la riflessione della teologia cristiana delle religioni oggi.

3.1. L'assioma "extra Ecclesia nulla salus"

Questa affermazione richiede un'ermeneutica in quanto può dare, e di fatto ha dato, adito a dei fraintendimenti. La possiamo trovare per la prima volta già in **Origene** e in **Cipriano**. In questi autori essa indica *"la contraddizione inerente ad una fede sacramentalmente e spiritualmente scissa dall'unità anche disciplinare della ecclesia ... e sta a significare che la salvezza è proprio e soltanto quella che la chiesa indica e rende accessibile"* (Sequeri). Origene nella **terza omelia sul libro di Giosuè**, nel commentare Gs. 13, 15ss, riprende l'episodio in cui gli esploratori inviati da Giosuè a Gerico trovarono riparo presso la casa di Raab la prostituta (cfr. Gs 2). Quella casa è immagine della chiesa, solo lì è stato possibile trovare salvezza: *extra hanc domum, id est extra ecclesiam, nemo salvatur*. In realtà non era qui a tema la questione della salvezza dei non cristiani, Origene non intendeva trattare questo argomento, egli scrive questo commento per esortare gli ebrei alla conversione in quanto l'Antico Testamento non è più sufficiente. L'assioma si trova poi nella **Epistola 73** di Cipriano al vescovo di Mauritania Giubaiano ("*... quia salus extra ecclesiam non est...*", Ep. 73, 21). Qui Cipriano, in un contesto chiaramente polemico, intendeva negare la validità del battesimo compiuto dagli eretici in quanto conferito al di fuori della chiesa. Dunque, anche qui, non ci si è voluti riferire alla questione della salvezza degli appartenenti alle altre religioni. La formula viene poi ripresa da **Agostino** nel contesto della polemica con i donatisti: non ci si deve separare dalla chiesa in quanto solo in essa vi è la *charitas* che dona la salvezza. Ma poiché questa grazia nel disegno di amore di Dio può riguardare anche quanti non hanno conosciuto Cristo, Agostino propone la possibilità di una chiesa costituita da tutti gli eletti e i giusti fin dall'inizio dell'umanità, una *ecclesia ab Abel*

L'interpretazione rigorista e le successive posizioni del Magistero della chiesa

L'interpretazione rigorista dell'assioma si ebbe a partire dall'opera di **Fulgenzio da Ruspe** (467-532), un discepolo di Agostino. Nel *De fide ad Petrum*, una raccolta di regole per la vita cristiana, egli afferma: "*Tieni con assoluta certezza e non dubitare mai che non solo tutti i pagani, ma anche tutti i giudei, gli eretici e gli scismatici che concludono la vita presente al di fuori della chiesa, andranno nel fuoco eterno preparato per i suoi diavoli e per i suoi angeli*". Al tempo stesso troviamo anche degli interventi del magistero tendenti ad affermare la volontà salvifica universale di Dio in quanto Cristo ha offerto il sacrificio di sé per la salvezza di tutti gli uomini.

Durante il periodo della scolastica si cercò di stabilire quale fosse il minimo necessario del credere per ottenere la salvezza sulla scorta di Eb. 11, 6. Più rigorista sembra invece essere la successiva linea del magistero che, segnata com'era dalla necessità di impedire le divisioni all'interno della chiesa, ribadisce sostanzialmente il principio della necessità dell'appartenenza alla chiesa cattolica per ottenere la salvezza. Tra le varie affermazioni rigoriste del magistero, la più

decisa si trova all'interno del *Decreto per i giacobiti* del Concilio di Firenze contenuto nella bolla "*Cantate Domino*" del 4 febbraio 1442 dove viene esplicitamente ripresa la posizione di Fulgenzio da Ruspe. Vi è poi un'altra considerazione da fare e che è sullo sfondo di tutte le prese di posizione rigoriste del magistero, il fatto cioè che a quel tempo vi fosse la convinzione che in tutto il mondo fosse ormai diffuso il messaggio del vangelo. La conseguenza era evidente: chi non accettava di entrare nella chiesa non lo faceva per ignoranza, ma per esplicito rifiuto a farlo e a credere in Cristo.

Una attenzione tutta nuova che combinava la fedeltà alla chiesa con la convinzione di una rivelazione universale che tocca trasversalmente tutta l'umanità, fin dai suoi esordi, si andò poi sviluppando nel periodo dell'Umanesimo grazie all'opera di **Nicolò Cusano**, **Marsilio Ficino** e soprattutto **Giovanni Pico della Mirandola**. Lo stesso neoplatonismo, la filosofia di questo periodo, ben si prestava, grazie al concetto platonico di partecipazione, ad una visione tollerante delle varie tradizioni religiose. Intanto con la scoperta di nuovi mondi, di enormi territori dove portare il messaggio del vangelo, di milioni di persone che erano ancora all'oscuro del messaggio di Cristo, crolla l'antica immagine di un mondo ormai completamente cristianizzato e si pone in termini nuovi la questione della salvezza dei non cristiani. **Francisco de Suarez** (1548-1617) considerava i nuovi popoli scoperti segnati anch'essi dalla grazia di Dio.

Il concilio di Trento e le posizioni successive

L'intento di Trento era quello di evitare una certa concezione individualistica della grazia presente nel contesto della riforma protestante. Per ricevere il dono del perdono, per poter ottenere la salvezza, per poter entrare nel Regno di Dio, è necessario ricevere i sacramenti amministrati grazie alla mediazione della chiesa. La necessità di inculcare nei cristiani con chiarezza questo concetto spiega il rigorismo delle affermazioni. Nell' **epoca moderna** si contrappongono così nella teologia cattolica **due posizioni**: la prima mantiene la posizione rigorista della tradizione precedente riaffermando la necessità assoluta dell'appartenenza alla chiesa in senso stretto per ottenere la salvezza ed è rappresentata dai **giansenisti**; la seconda è più possibilista e mette in rilievo soprattutto il principio della volontà salvifica universale di Dio ed è rappresentata dai **gesuiti**, forti, tra l'altro, della loro esperienza missionaria. La teologia cattolica, in reazione alla riforma protestante, pose l'accento sulla necessità di una appartenenza visibile alla chiesa che si concretizzava nella fede, nella ricezione dei sacramenti, nell'obbedienza al papa (cfr. Roberto Bellarmino).

La sempre maggiore conoscenza della vastità del fenomeno religioso finì per porre il cristianesimo a fianco delle altre religioni. Naturalmente il rischio del relativismo e dell'indifferentismo era a questo punto assai forte e contro di esso intervenne il magistero della chiesa cattolica. Nell'enciclica *Mystici Corporis* di papa **Pio XII** del 29 giugno 1943 viene messa a tema ancora una volta la questione dell'appartenenza alla chiesa che si realizza visibilmente solo grazie al battesimo, alla professione della vera fede e alla comunione ecclesiale. Centrale è qui l'affermazione che la chiesa corpo di Cristo si identifica con la chiesa cattolica romana. Quanti le sono ancora estranei, possono però essere ordinati ad essa, sia pure per un inconsapevole desiderio o voto e solo così poter sperare nella salvezza. Infine un ulteriore pronunciamento magisteriale fu provocato dall'insegnamento di alcuni teologi americani che interpretavano l'assioma *Extra ecclesiam nulla salus* in senso rigorista, concedendo la salvezza solo ai battezzati cattolici e a quei catecumeni che avessero esplicitamente chiesto di entrare nella chiesa cattolica. Il vescovo di Boston, Mons. Cushing, chiese l'intervento del Sant' Ufficio, la cui risposta, pur riaffermando la dignità dogmatica dell'assioma, ne condannò l'interpretazione rigorista riprendendo le tesi dell'ignoranza invincibile e del voto implicito

Il Concilio Vaticano II e il magistero post-conciliare

L'essenzialità della chiesa in merito alla salvezza viene accompagnata nella dottrina conciliare dalla consapevolezza di diversi livelli di appartenenza ad essa, con la precisazione che

man mano gli uomini vengono a conoscenza di questa verità, sono tenuti ad aderirvi per potersi salvare. Il concilio definisce con **verbi diversi questa varietà di appartenenza**. *Pertinent* (appartengono) è riservato ai cristiani cattolici e non cattolici (ma questi solo "in qualche modo"): LG 13, UR 3. *Incorporantur* (sono incorporati) è riservato ai cattolici con una distinzione tra i pienamente incorporati (che accettano la chiesa e i mezzi di salvezza da essa istituiti) e quelli che non perseverano: LG 14. *Coniunguntur* (sono congiunti) riguarda i non cattolici e i catecumeni: LG 14 e 15. Essi mancano di alcuni elementi necessari all'incorporazione. L'essere congiunti per i non cattolici ha poi una gradualità che dipende dalle varie confessioni a seconda della quantità di elementi condivisi. *Ordinantur* (sono ordinati) riguarda chi non ha ricevuto il vangelo, anche qui con diverse gradazioni per i diversi rapporti che i gruppi umani hanno con Dio.

A partire dalla consapevolezza che "lo spirito Santo operava nel mondo prima ancora che Cristo fosse glorificato", il Concilio riconosce elementi di verità e grazia presenti in tradizioni, riti, culture, iniziative religiose diverse dal cristianesimo. Essi vanno valorizzati, purificati ed elevati per quegli elementi di verità che portano in sé. Resta il fatto che per il concilio la chiesa cattolica è l'unica via ordinaria di salvezza data da Dio, le altre religioni, pur buone, in quanto contengono i germi del Verbo, necessitano di essere portate a compimento. Da qui la spinta missionaria della chiesa, ma anche l'apertura al dialogo.

La dichiarazione Nostra Aetate

La novità di questo testo sta nel fatto che non viene presa in considerazione la condizione dei singoli e le loro possibilità di salvezza, bensì direttamente le altre tradizioni religiose che ricevono una valutazione. Ugualmente tutte le altre religioni sono un tentativo, sono vie per rispondere alla sete di assoluto e di senso presente nel cuore inquieto dell'uomo di ogni tempo. La chiesa è però consapevole di dover annunciare colui che è "via, verità e vita" esortando al dialogo e alla collaborazione riconoscendo i valori morali, spirituali e socio-culturali presenti nei seguaci delle altre religioni. Una particolare attenzione viene poi dedicata dal documento ai **musulmani e agli ebrei**. Tutto il linguaggio della dichiarazione tende a superare gli antichi contrasti in favore di una nuova comprensione, rispetto, stima reciproca. Pur in questo panorama di accoglienza e valorizzazione, la chiesa resta comunque sempre chiamata ad annunciare il Cristo in cui crede che solo è fonte di salvezza, ma senza le imposizioni di un tempo. Ormai l'evangelizzazione e il dialogo dovranno andare, quindi, sempre uniti.

Papa Giovanni Paolo II più volte nei suoi documenti e nei suoi discorsi è intervenuto sulla questione in esame, specialmente durante quei viaggi apostolici che in varie occasioni l'hanno visto visitare nazioni nelle quali il cristianesimo è ancora una minoranza. L'attenzione del papa alla valorizzazione di tutte le tradizioni religiose per quanti di buono contengono in sé ha trovato il suo vertice nell'incontro di preghiera per la pace tenutosi ad **Assisi** il 27 ottobre 1986 cui hanno partecipato 32 organizzazioni cristiane, 2 ebraiche e 26 non cristiane.

3.2 Punti fermi

a. **L'assolutezza del cristianesimo.** A Gerusalemme, davanti al sinedrio riunito, Pietro, che il giorno prima era stato arrestato con Giovanni, ispirato dallo Spirito Santo, afferma con coraggio parlando di Gesù Cristo morto e risorto: "*In nessuna altro c'è salvezza; non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati*". Questa assolutezza deriva dal carattere singolare, gratuito ed insuperabile della manifestazione di Dio in Gesù Cristo. Con Gesù la salvezza ha raggiunto la sua fase definitiva. L'evento Cristo è un fatto unico nella storia dell'umanità. Le altre religioni si configurano invece come sforzi umani per raggiungere Dio. Esse sono, lungo i secoli, la risposta che l'uomo ha cercato di dare ai grandi interrogativi esistenziali rivolgendosi in diversi modi ad una divinità. Ma in quanto sua espressione, le religioni

non cristiane sono comunque segnate dall'ambiguità ed anche dal peccato, realtà questa di ogni, anche sincera, realizzazione umana.

b. **La volontà salvifica universale di Dio.** Il piano di salvezza di Dio è un evento destinato a coinvolgere ogni uomo realizzando il suo grande desiderio "Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità" (1Tm 2,4).

c. **La centralità della mediazione di Cristo nella salvezza.** "Uno solo, infatti, è Dio e uno solo il mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù che ha dato se stesso in riscatto per tutti"(1Tm 2,5). Gesù Cristo non è uno dei tanti grandi fondatori di religioni dell'umanità, ad essi non può essere paragonato, neppure affermandone una sorta di supremazia di grado. Gesù Cristo non è una delle tante incarnazioni del divino che segnano la storia dell'umanità, in questo caso si porrebbe alla pari di altri come Buddha, Krishna, ecc. L'apice della storia della salvezza, accaduto una volta per tutte, non richiede più altri segni e momenti necessari essendo Cristo definitivo.

d. **La necessità della mediazione ecclesiale, cioè la necessità della chiesa per la salvezza degli uomini** è un dogma sempre affermato lungo la storia. La salvezza di Cristo giunge agli uomini sempre mediata dalla chiesa data la continuità di missione tra Gesù e la chiesa stessa. Su come tale mediazione avvenga vi possono essere varie posizioni. Si può, per esempio, partire dall'idea di intercessione per cui la chiesa offre aiuti e preghiere per il bene di tutti, anche dei non cristiani. La necessità della chiesa le deriva dal fatto di rappresentare davanti a Dio tutti gli uomini, compresi i non cristiani, svolgendo nei loro confronti un'azione salvifica anche di espiazione. L'obbligo di appartenere alla chiesa in una forma visibile, è però solo di chi abbia chiara coscienza che ciò sia necessario per salvarsi, gli altri se cercano Dio e si sforzano di compiere la sua volontà, agiscono già sotto la grazia e possono salvarsi anche senza l'adesione formale alla chiesa, ma comunque sempre grazie alla presenza della chiesa che con i suoi riti e culti impetra la salvezza di tutti gli uomini.

La salvezza oggettiva dei non-cristiani

E' questa una convinzione ormai comunemente accettata. Ogni uomo in quanto creato da Dio ha la possibilità di salvarsi: ciò risponde alla volontà salvifica universale del Signore. Questo avviene comunque per mezzo di Gesù Cristo anche al di là della consapevolezza dell'uomo. Le vie attraverso le quali il non cristiano ottiene salvezza, i modi cioè attraverso quali egli fa inconsapevolmente propria la grazia offertagli in dono, sono la convinzione dell'esistenza di Dio a partire dalla testimonianza delle opere da lui compiute nella creazione, la legge naturale che egli trova scritta nella propria coscienza, un'adesione di fede minimale che, sulla linea di Eb. 11, 6, consiste nel credere che Dio esiste e che alla fine ricompensa quanti lo cercano. La salvezza di cui Dio vuole fare dono nella sua bontà per mezzo di Cristo nello Spirito non può infatti conoscere ostacoli dovuti alle concrete situazioni oggettive contingenti. L'unico ostacolo che può fermare la grazia è il rifiuto di essa da parte dell'uomo. Va aggiunto che queste vie sono in realtà straordinarie mentre la via ordinaria per raggiungere la salvezza è quella dell'adesione personale alla predicazione della chiesa che annuncia Cristo risorto come l'unico salvatore e redentore.

3.3. Le religioni non cristiane hanno in sé un valore salvifico?

Le altre religioni non possono essere ritenute vie autonome ed autentiche di salvezza in quanto il principio che garantisce la salvezza (Cristo) non appartiene a loro. Per gli uomini non ancora raggiunti dalla predicazione della chiesa, che dunque senza colpa non hanno aderito alla fede

cristiana, le religioni che professano mantengono in primo luogo un loro valore originario importante in quanto espressione dell'alleanza tra Dio e Noè.

In secondo luogo i gesti religiosi, i riti, le preghiere che in esse vengono svolti, pur essendo segnati dall'ambiguità propria della natura umana, al punto di mantenere o di aver mantenuto pratiche moralmente inaccettabili per il cristiano, non sono inefficaci o senza valore, ma, sia pure in un modo a noi sconosciuto, essendo comunque mossi dallo Spirito di Cristo, sono per loro di fatto causa di salvezza quando sono uniti alle opere buone che i vari codici morali religiosi invitano a compiere. Se dunque **il cristianesimo è la via maestra** attraverso la quale la salvezza giunge all'uomo, esso non esclude altre strade che, sia pure in una forma imperfetta, ottengono la salvezza degli uomini. I libri sacri delle religioni hanno consentito e guidato, e guidano tutt'oggi, la vita di fede di milioni di persone e, in questo senso, sono strumenti di grazia e salvezza, anche se non perfetti. Per quanto di buono vi è in essi (non tutto in quei libri è parola di Dio!) si può parlare di rivelazione divina e di ispirazione dello Spirito Santo, ma mai in senso ultimativo e definitivo, dato che la rivelazione definitiva è quella in Cristo Gesù. Ma per evitare confusioni o fraintendimenti sarà forse meglio parlare di rivelazione a proposito di Gesù Cristo e di illuminazione o manifestazione circa le altre religioni.

Per un autentico dialogo

L'importanza del dialogo e del confronto ha come presupposto da parte della chiesa la consapevolezza di non possedere un sapere definitivo sulla realtà di Dio, benché essa sia depositaria della rivelazione assoluta. Ogni conoscenza ha ancora in sé la dimensione della provvisorietà, dunque anche il cristiano sa di poter trarre degli insegnamenti anche da tradizioni religiose molto distanti dalla sua. **Perché il dialogo avvenga sono naturalmente necessarie alcune condizioni:**

1. L'identità degli interlocutori deve essere mantenuta integralmente e non messa tra parentesi.
2. Il rispetto per l'altro e per le sue posizioni.
3. L'altro deve essere significativo per me.
4. La convinzione che vi sono elementi comuni nella ricerca spirituale e nei valori religiosi di persone di altre tradizioni.
5. La consapevolezza che il messaggio cristiano risponde alla domanda profonda dell'altro.
6. La pazienza nell'ascoltare e nel comprendere.
7. Un confronto che deve vertere anche su questioni di attualità, con problemi esistenziali concreti; infatti vi possono essere varie questioni comuni da trattare, non solo specificamente religiose. Ma attenzione: il fine del dialogo non potrà mai essere l'accordo per una super religione che assuma in sé gli elementi di ogni singola tradizione in una sorta di grande sincretismo.

La permanente validità dell'imperativo missionario

Affermare che vi sono elementi buoni e perfino di santità nelle altre religioni e che Dio nella sua bontà vuole che ogni suo figlio ottenga la salvezza, non significa **in nessun caso** relativizzare la **missio ad gentes** che si mantiene dunque come un imperativo inderogabile per la chiesa, per ogni credente. In effetti la questione si pone, se infatti Dio, per vie a lui note offre la possibilità ad ogni uomo di ottenere la propria salvezza, dunque di dire un proprio personale sì a Lui che si rivela, non si vede in cosa debba consistere l'urgenza missionaria che la chiesa ritiene di dover mantenere ancora oggi. Nell'enciclica **Redemptoris missio** papa Giovanni Paolo II mette in guardia esplicitamente da questo modo di pensare che finisce per relativizzare ed equiparare tutte le religioni. Dunque la questione non si pone certamente più nei termini di una corsa disperata a strappare al demonio quante più anime possibili, magari anche con forme coercitive (cfr. S. Francesco di Sales), essa si situa ad un altro livello.

Una questione di verità: Solo Gesù è via, verità e vita, solo nel suo nome, e in nessun altro nome, possiamo essere salvati. La conoscenza della verità non è mai un tesoro geloso, il vero è come il buono, è diffusivo, la verità di Dio deve essere annunciata.

Una questione di grazia: Non spetta a nessuno valutare i criteri attraverso i quali Dio offre la possibilità di salvezza ad ogni uomo, tuttavia, sotto questo profilo, se anche si può parlare di una grazia operante nelle religioni, essa trova la sua espressione più alta nel cristianesimo, nei sacramenti, nell'eucaristia! Questo dono immenso di grazia si trova solo nel cristianesimo e solo appartenendo ad esso se ne può fruire in una forma completa.

Una questione di diritto: Ogni uomo ha diritto ad essere raggiunto dall'annuncio del vangelo. Il vangelo, la buona novella ha come destinatario ogni uomo sulla terra, perché Gesù è morto per tutti. Nel dare il mandato missionario Gesù non ha posto confini alla predicazione degli apostoli, dunque la chiesa è costitutivamente impegnata nell'annuncio missionario e non conta qui il fatto, apparentemente evidente, dell'impossibilità di tale missione perché i tempi di Dio non sono i tempi degli uomini.

Una questione di pienezza: Se anche si riconoscono elementi buoni e perfino di santificazione nelle altre religioni, mai si attribuisce ad esse un ruolo complementare al cristianesimo. Si potrà pensare il rapporto in vario modo, cercando di valorizzarle il più così possibile, ma mai ponendole allo stesso livello ed equiparandole alla rivelazione cristiana di Gesù. La missione non viene dunque annullata dall'affermazione della possibilità di salvezza dei non cristiani, ma ribadita perché non è la stessa cosa appartenere o non appartenere alla chiesa dato che solo in essa possiamo trovare in pienezza i mezzi della salvezza.

Una questione di carità: Non tanto la carità materiale, questa è ovvia, ma non è lo specifico della missione, quanto una carità della verità anima l'ansia missionaria della chiesa, una verità alla quale si è al servizio e che è dono di cui ogni uomo è destinatario di diritto.

L'anonimo richiede l'esplicito: L'esperienza buona di una vita religiosa, mantiene comunque in sé sempre la dimensione dell'incompletezza. Ne consegue che l'annuncio cristiano è come segretamente richiesto per dare compimento. Da qui l'esigenza di rispondere ad una domanda mondiale alla quale la chiesa deve saper rispondere.

Conclusione

Nel panorama religioso mondiale, nel tentativo che da sempre l'uomo pone in atto per entrare in un rapporto vitale con il Signore e creatore, l'evento cristiano è come una meteora che cambia radicalmente tutto. **Non l'uomo che cerca Dio, ma Dio che viene a cercare l'uomo**, anzi, che si fa uomo lui stesso in Gesù di Nazaret dando così ora ad ogni uomo la grande possibilità reale di incontrarsi con Lui. La portata di tutto ciò è universale, non ha confini, ogni uomo è destinatario di tanto grande novità.

È un grande privilegio, in un certo senso, essere cristiani oggi, avere cioè già in una forma esplicita tale consapevolezza, ma nella logica cristiana un **privilegio** contiene in sé sempre anche un **dovere** che, in questo caso, è quello dell'annuncio, della missione. Un dover da attuare ad ogni livello, a cominciare dalle nostre comunità, dalle nostre case. Senza arroganza o imposizioni, forti della nostra debolezza, nella logica del dono e dell'offerta, ma anche con grande chiarezza, convinzione e coerenza, la chiesa oggi continua e rinnova tale invio, anzi, si sforza di far crescere la consapevolezza dei cristiani in questo senso, facendo crescere la mentalità missionaria in ogni comunità.

Quando questo sforzo si concluderà non ci è dato di sapere, ciò che è certo è che tutta l'umanità è tesa a realizzare **la profezia di Isaia** che vedeva tutte le genti della terra salire verso **Gerusalemme** (Is 2,2-5; 60; 62). Non la **Gerusalemme terrena realizza tale profezia, ma la Gerusalemme celeste**. Il Paradiso come luogo di incontro con l'unico Padre. Nella carità e nella verità, verso quest'unica meta, l'umanità intera si va indirizzando. L'incontro di amore con Dio rivelerà in pienezza tutta la verità e finalmente potremo sentirci tutti figli e fratelli.

4. Chiesa e liturgia. La dimensione cosmica dell'azione liturgica

Introduzione: lo spirito della liturgia

Una comunità cristiana che voglia attivare una riflessione seria sul suo modo di essere e di vivere nel tempo ha alcuni capitoli obbligati, capitoli che sono portanti. Così come una persona che voglia pensare sé stessa non può evitare di chiedersi come va il proprio corpo, com'è il suo equilibrio psicologico, come si muove la sua vita affettiva, e poi, com'è stata la sua storia, quali sono le sue speranze e quali siano le sue paure, così una comunità cristiana deve chiedersi com'è il suo corpo (i credenti che la compongono e la loro fede personale), com'è il suo equilibrio psicologico (la capacità di vivere ed essere in un ambiente in modo costruttivo e non troppo conflittuale), com'è la sua vita affettiva (ovvero come si esprime nei riguardi della persona che dovrebbe rappresentare il centro pulsante della sua vita). Quello che cercheremo di fare in queste righe è proprio un tentativo di riflessione su quest'ultimo punto: l'espressione della vita affettiva di una comunità cristiana, che in gergo si traduce con una parola: Liturgia. Cos'è la liturgia? Com'era la liturgia? Com'è e dovrebbe essere la liturgia della Chiesa? Queste e altre domande saranno oggetto della nostra attenzione e ci condurranno a comprendere come vivere al meglio i nostri incontri comunitari, perché siano veri momenti di incontro trasformante con il Signore Gesù, morto e Risorto *“per noi uomini e per la nostra salvezza”* (dal Simbolo della fede).

Com'è nata la liturgia cristiana?

La liturgia della Chiesa è nata... con la Chiesa, è nata a Gerusalemme all'interno di una comunità che si radunava nel nome del Signore Risorto. È della Lettera agli Ebrei la testimonianza di quanto i cristiani delle origini sentissero come umiliante il confronto con il culto ebraico, allora molto fiorente e appariscente, legato al Tempio di Gerusalemme e quindi molto “convincente” nella sua capacità di rendere un culto “degnò di Dio”, con sacrifici che ottenessero la protezione di Jahwè (il nome di Dio secondo la Bibbia), con un Tempio che fosse una dimora degna di Dio. Il primo gesto che la Chiesa ha sentito il bisogno di “codificare”, di strutturare per ritrovarsi attorno è stato quello dello *“spezzare il pane”*: gesto che riportava all'ultima cena di Gesù con i suoi e che suonava come invito ad essere uniti e ad amare come Lui aveva amato. Era una **liturgia povera** quella dei cristiani di Gerusalemme e dei primi secoli, celebrata nelle case, spesso di nascosto, ma con una grande carica affettiva nei riguardi del Signore Risorto, avvertito come presente e vivo nella comunità cristiana grazie alla presenza dello Spirito Santo. A quel tempo l'autorità era costituita dagli apostoli che presiedevano insieme la comunità, insegnavano ciò che il Signore aveva detto, gestivano un po' tutto della comunità compresa la carità e la condivisione dei beni che i discepoli mettevano a disposizione. Era una **liturgia familiare**, sul modello della cena ebraica pasquale, quella che, appunto, aveva fatto da sfondo all'ultima cena di Gesù, e in questa liturgia familiare il clima era molto *“circolare”*, dove apostoli e altri discepoli insieme formavano il popolo che celebrava, cioè ricordava e riviveva il grande dono del Signore Gesù.

C'è una data, nella vita della Chiesa, che segna il passaggio dall'essere una setta minoritaria a **chiesa di stato**: è il **313 dopo Cristo**: data in cui l'Imperatore Costantino impone la religione cristiana come religione ufficiale dell'impero. In quel momento la Chiesa era indubbiamente cresciuta e sviluppata, e anche il suo culto aveva cominciato a darsi uno spessore maggiore rispetto a quello delle prime riunioni familiari a Gerusalemme di tre secoli prima. Quello che non era stato perso era invece il clima familiare e comunitario delle celebrazioni liturgiche cristiane, celebrazioni che si erano anche arricchite di altri *segni* (il nome “*sacramenti*” nascerà più tardi): il battesimo celebrato con una ritualità ancora oggi esemplare e invidiabile, l'unzione dei malati, la penitenza/perdono che al tempo era pubblica, riservata ai peccati gravi e amministrata una volta sola nella vita (emblematica la vicenda di S. Ambrogio, vescovo di Milano, che impone all'Imperatore Teodosio la penitenza pubblica per un eccidio compiuto inutilmente a Tessalonica e rifiuta di festeggiarlo al ritorno di quella guerra, impedendogli l'ingresso in Chiesa).

Dal 313 in poi però la qualità e l'intensità della liturgia prende una china discendente, e la cosa non deve sorprendere in quanto è lo scotto che si paga, in tutti i movimenti di persone quando questi diventano “di massa”. Tale era la situazione della Chiesa: una volta diventata religione ufficiale, cioè non più perseguitata e neanche penalizzata, ma anzi favorita da parte delle autorità politiche, vede entrare nel suo alveo tutta una massa di persone che non vengono più (come invece accadeva prima con l'itinerario catecumenale) preparate alla fede e al rapporto con il Signore nella liturgia, entrano così, con una preparazione catechistica sommaria e un battesimo frettoloso che scaraventa all'interno delle celebrazioni della Chiesa valanghe di persone impreparate a vivere un culto come quello cristiano, di tipo familiare interpersonale, dialogico, comunitario. Nonostante questo il modo di celebrare i sacramenti mantiene un buon respiro comunitario, in cui c'è spazio per diversi attori e protagonisti nella celebrazione dei sacramenti, con un buon uso della Bibbia ad illuminare i riti, in una lingua compresa da tutti.

Un clima diverso: la svolta “carolingia”

Soprattutto a partire dalla fine dell'VIII° secolo la Chiesa, e in essa la sua Liturgia inizia a respirare un clima diverso: è la cosiddetta “*svolta carolingia*” (da Carlo Magno che ne fu il simbolo in quanto primo Imperatore del Sacro Romano Impero). Politicamente (e la cosa è importante) sta cambiando tutto: i nuovi padroni dell'Europa cristiana sono popoli germanici (i Franchi) che fanno capo a Carlo Magno. Conseguenza immediata è la spinta che questi danno ad un processo di “globalizzazione” dell'Europa, un tentativo di unificare i tanti popoli europei per educarli a sottostare ad un unico Imperatore.

Per giungere a tanto anche il culto della Chiesa diventa strumento utile e così in tutta l'Europa si diffonde un modo di celebrare i riti religiosi (cristiani, certamente) che risente della mentalità germanica. Fra le caratteristiche di questa mentalità c'è quello che possiamo definire un “*forte senso del capo*” (ovvero una tendenza a dare importanza alla figura del leader in una comunità civile o religiosa che sia, quindi anche la comunità cristiana) e una mentalità molto concreta, attenta agli aspetti materiali del discorso religioso (che diventa un bisogno di toccare con mano il mistero e di comprendere attraverso schemi mentali materiali ciò che avviene nel rito religioso; ecco il chiedersi cosa avvenga nel pane perché diventa “*il corpo di Cristo*”, il bisogno di benedire le cose perché siano consacrate, e quindi sacre, ecc.).

Quali le conseguenze più evidenti?

La prima, e più “pesante” è la concentrazione di molti ruoli, che prima erano comunitari, nelle mani del **presidente-leader** della celebrazione, addirittura la delega per la celebrazione in modo che sia lui a fare il rito sacro mentre la comunità “*assiste*” e riceve le grazie che “lui” ottiene attraverso i riti che celebra. Un po' alla volta tutto risente di questo cambiamento: dalla struttura delle chiese (che tendono progressivamente a diventare molto lunghe e alte, ponendo l'altare

distante e in alto rispetto al popolo presente – pensate all’arte gotica, il duomo di Milano per citare un esempio fra i più elevati – dove il *sacerdote* – che ora viene chiamato così, non più “*presbitero*”, ovvero “*anziano*”, come alle origini – da solo va avanti per l’offerta del sacrificio, dove compaiono le balaustre che separano l’area sacra da quella dove possono stare i fedeli), alla musica che anima le liturgie, per finire alla mentalità e alla sensibilità delle persone che vengono progressivamente diseducate ad una partecipazione “da protagonisti” alle celebrazioni.

Una seconda conseguenza è la riduzione del numero e del senso delle celebrazioni: solo i sacramenti sono “*segni che causano la grazia*”, ovvero che ottengono la grazia di Dio, e così solo questi **sette segni** (è in questo periodo che vengono fissati e codificati in questo numero) hanno la dignità di celebrazione della Chiesa, sono caratterizzati da un’exasperata cura e precisione nel compiere i riti giusti, i gesti giusti, nei modi giusti, con i materiali giusti. Il segno che questa **riduzione e centralizzazione del culto attorno al ministro** non fosse sufficiente al popolo di Dio lo attestano le miriadi di devozioni che nascevano, e che non erano altro che un culto parallelo, gestito in proprio dai non addetti ai lavori (ovvero dai laici/laiche) e alle quali veniva affidato tutto il mondo dell’emozione, dell’affettività applicata al rapporto con Dio (pensiamo al valore che hanno avuto: la devozione al S. Cuore di Gesù, le varie coroncine, ad esempio quella di Gesù misericordioso, la Tredicina di S. Antonio e le Novene, il culto dei santi, la Via Crucis ecc.). Accanto a ciò si assiste ad una **scomparsa** dalle celebrazioni liturgiche della Parola di Dio: già da tempo sottratta alla comprensione della gente a causa di una lingua, il latino, non più parlata, ma coltivata nel silenzio dei conventi e riservata ad una nicchia di persone di cultura e nella quale la Parola di Dio veniva mantenuta, non tradotta (neanche i preti, per qualche periodo, capivano ciò che dicevano durante la Messa, e questo almeno fino al 1600, 1700 quando, con l’invenzione dei seminari non hanno cominciato a studiare un po’ più seriamente, fra l’altro, anche la lingua della liturgia e della Scrittura).

Verso una riforma liturgica

Con questi limiti, oggi per noi evidenti, il culto di tipo medievale, accentrato attorno al clero, e preoccupato di una precisione formale assoluta perdura fino ai nostri giorni, fino al 1965 quando, con il **Concilio Vaticano II** i Vescovi non decidono di dare una svolta a tutte le “forme” della Chiesa, proprio partendo dalla sua forma più esplicita e visibile: la liturgia, alla quale dedicano il primo documento che viene approvato: la “*Sacrosanctum Concilium*”. Sarà a partire dagli impulsi che questo documento conciliare dà ai pensatori e ai liturgisti che si metterà in moto quella riforma liturgica che a tutt’oggi è ben lontana dall’essere conclusa, ma che può dirsi avviata e che chiama tutti i cristiani ad avviarsi per essere protagonisti in modo nuovo di un culto ritornato, dopo secoli, nelle mani della Chiesa, e non solo dei suoi ministri.

Se prima della riforma liturgica il fedele che andava a messa veniva educato ad “*ascoltare*” messa, a porsi in atteggiamento silenzioso ed orante, alla ricerca di una contemplazione profonda del mistero che veniva celebrato in una lingua misteriosa, con gesti misteriosi (perché non si vedevano, il prete era rivolto verso l’altare, in cima alla Chiesa), da una persona misteriosa, e che tale veniva educata a mantenersi con la sua vita diversa, monastica, eternamente sacerdotale (pensiamo al valore che aveva la veste talare nel configurare il sacerdote come l’uomo del sacro anche mentre girava per le strade), ora le provocazioni sono diverse; molte cose sono cambiate e sarebbe superficiale dire che in ciò vi è solo un peggioramento, una perdita di un prezioso patrimonio di religiosità. È molto più utile proficuo leggere nei grandi e più o meno profondi cambiamenti di cui siamo testimoni un modo nuovo di porsi della Chiesa, e quindi anche la proposta di un modo nuovo di relazionarsi di essa con il suo Dio, anche nella liturgia.

Già il cambiamento del nome che ha il “*presidente*” dell’assemblea dice molto: non parliamo più infatti di un “*Sacerdote*”, titolo tornato giustamente a designare l’Unico e Sommo Sacerdote: Cristo Gesù. In via subordinata, il termine “*sacerdote*” (con la “s” minuscola stavolta) va

a definire il popolo di Dio, “*popolo sacerdotale*” che, sotto la presidenza di un “*presbitero*” rappresentante del Vescovo-apostolo, offre a Dio il sacrificio perfetto. Lo stesso modo di presentarsi di quest’uomo che ormai abbiamo cominciato a chiamarlo senza paura “prete” risente molto meno di una volta del suo ruolo sacrale: l’abito molto più laicale, il modo di relazionarsi con la gente: molto meno distaccato (molto meno “*cleròs*”, in greco, ovvero “*separato*”), parlano di lui come di un uomo chiamato non solo ad offrire sacrifici e dispensare grazie divine, ma ad essere fra gli uomini per radunare, coordinare, stimolare una comunità di persone che nel loro insieme formeranno il volto di Dio nel mondo: la Chiesa, appunto.

Una liturgia più dialogata, una predicazione più teologica

Questi cambiamenti vanno a ricadere automaticamente sulla liturgia influenzandola pesantemente: questa diventa più dialogata, più condivisa, più compresa anche a motivo della lingua (italiana da noi) parlata. Non è strano che in un cambiamento di tale portata ci siano squilibri: elementi che camminano in fretta e altri che restano indietro, legati a forme del passato non “cattive” o “sbagliate”, semplicemente “desuete”, dismesse perché non più rispondenti alle esigenze del nuovo clima che si vuole creare nella liturgia della Chiesa. Ai primi tempi della riforma liturgica, diciamo: negli anni ‘70-’80, la cosa che aveva colpito di più l’attenzione della Chiesa è stata l’iniezione di **Parola di Dio** nelle celebrazioni e quindi la necessità di “far capire”, di spiegare la Parola, accostarsi ad essa per farne comprendere la ricchezza. Di questa preoccupazione pastorale ha risentito soprattutto la predicazione che è divenuta, rispetto a prima, molto teologica, intellettuale, filosofica, e ha perso per strada tutto quel bagaglio di “moralismo” (mi si perdoni quest’espressione che sembra dispregiativa) che invece caratterizzava la predicazione “classica”.

Nel contempo si è sviluppata tutta una **sperimentazione di un modo nuovo di animare** anche le celebrazioni cercando di **coinvolgere il popolo** nel rito della Messa, ecco il comparire di autori che scrivono musiche con armonie e arrangiamenti molto semplici e orecchiabili, pensate per una liturgia nuova, e la comparsa di strumenti nuovi all’interno della celebrazione (quali le chitarre e le tastiere elettroniche), per un periodo troviamo nelle nostre chiese le “messe-beat”, e contemporaneamente le corali che mantengono un repertorio classico di indubbio valore artistico e spirituale. Compaiono figure nuove di “*ministri*”, di ruoli al servizio della liturgia: il lettore ad esempio, che acquisisce progressivamente un’importanza strategica, l’animatore dei canti dell’assemblea, il ministro straordinario dell’Eucaristia, mentre altri vengono modificati con l’inserimento, ad esempio, delle figure femminili (pensiamo a quelli che una volta venivano chiamati “chierichetti”: riserva fra l’altro di vocazioni sacerdotali in germe, e che ora si chiamano “ministranti”). Tutto questo fermento che è iniziato 30 anni fa sta ancora cercando una fisionomia precisa per la liturgia di oggi, fisionomia che forse non troverà mai proprio perché quella cui stiamo assistendo è una riforma che vuole incarnarsi nelle comunità locali, respirare con il fiato di chi le vive, con la cultura in cui si inserisce volta per volta. Non mancano “spinte” diverse, per esempio in senso “**spontaneistico**”, come vorrebbero i molti che immaginano la liturgia come il luogo dell’espressione dei sentimenti spontanei dei credenti e quindi come possibilità di sperimentazione illimitata di segni e linguaggi. A fronte di questa tendenza possiamo assistere ad una tendenza “**restauratrice**”, di chi tende a ritornare a forme classiche, rigide, solenni, rassicuranti, e che trovano nella liturgia romana (nel senso di “vaticana”) il loro luogo più significativo e quindi più “normativo”. In mezzo, mi par di vedere, un popolo di Dio che chiede di capirci qualcosa, di riuscire a penetrare il mondo oscuro e affascinante della liturgia, del culto a Dio di cui molti parlano, per muoversi con armonia e disinvolta e riuscire quindi a fare ciò che la riforma liturgica stessa si proponeva, ovvero far sì che la preghiera corale della Chiesa nutra la spiritualità dei cristiani giorno dopo giorno lungo quel grande “corso di esercizi spirituali” che è l’anno liturgico

Forse, quello che occorre trovare, è un **punto di partenza comune**, un comune modo di intendere la liturgia, il senso che essa ha all'interno del grande gioco della fede cristiana. Liturgia, all'inizio della storia cristiana, è stato il modo di far memoria delle vicende riguardanti il Signore Gesù, è stato il modo di renderlo presente nella comunità cristiana che si radunava. Liturgia, nel corso della storia è stato questo e molto altro: è stato segno di appartenenza alla società civile (andare a messa la domenica era condizione irrinunciabile per essere considerato "parte" del tessuto sociale di un paese), è stato modo di pregare per ottenere le grazie e i favori celesti. Cos'è, insomma, la liturgia?

Per risponderle potremmo imboccare molte strade, adottare molti modelli di culto presenti nella sensibilità umana. Uno dei più importanti, e presenti anche nella tradizione cristiana è il "**modello sacrificale**": nella liturgia si offre a Dio un "sacrificio". Che questo sacrificio sia "*espiatorio*", cioè richiesta di perdono a Dio, oppure "*di comunione*", ovvero offerto a Dio per solennizzare e ottenere la sua protezione dopo l'instaurazione o la restaurazione di un rapporto solido, buono con qualcuno (un amico con cui ci si è riconciliati, un Re con cui si è fatta alleanza, ecc), poco cambia. Un altro modello potrebbe essere quello "**comunionale**": nella liturgia si condivide una fede, si trovano i fratelli, si fa esperienza insomma di comunione con Dio e con la Chiesa. Un terzo modello, forse individuabile in un certo timido recupero di liturgia nel mondo protestante, potrebbe cercare di "**far memoria**" della Storia della Salvezza e dei fatti che la costruiscono. Credo ce ne sia però un quarto, che dei primi tre assume tutto ciò che vi è di autentico, e insieme li arricchisce di una sfumatura profondamente umana: il modello relazionale.

Il punto di partenza obbligato e forte è che fra il popolo che celebra una liturgia e Dio, l'interlocutore di questa stessa liturgia, vi è non solo una "**Storia di Salvezza**", ma una vera e propria "storia d'amore", fatta di momenti esaltanti e altri fallimentari, di scatti d'ira e momenti di tenerezza. Ciò che la liturgia celebra e attualizza, rende presente e insieme crea è ogni volta un momento, un aspetto, un fatto, un sentimento all'interno di questa storia d'amore. Non è la stessa cosa dire che si celebrano i fatti di una "Storia di Salvezza", perché così la cosa acquista i toni più freddi e intellettualistici, forse adatti ad un mondo clericale che finora ha pensato e gestito la liturgia della Chiesa, ma indubbiamente poveri rispetto al bisogno di celebrare ciò che c'è e c'è stato fra Dio e il suo popolo lungo i secoli. Se le parole hanno un significato ben preciso possiamo dire che tutto all'interno della liturgia dovrebbe orientarsi a favorire dinamiche di questo tipo, cosa possibile ma delicata (com'è tutto all'interno di un rapporto d'amore), potenzialmente pericolosa e passibile di sbandamenti dettati dalla pura emozione, ma irrinunciabile a mio personalissimo avviso, pena l'impoverimento del dialogo fra Dio e il suo popolo e quindi anche dell'esperienza di Dio che si può (e si dovrebbe poter...) fare nella Chiesa che si raduna per la preghiera. Forse non è un caso che nel mondo cristiano fioriscano movimenti di vario genere che però cercano, ancora una volta, di dar spazio all'emozione, all'euforia, alla vitalità della fede, magari ritrovandosi attorno al "collante dello Spirito Santo", realtà indescrivibile e incontrollabile, simbolo per eccellenza dell'imprevedibilità e quindi elemento capace di coagulare attorno a sé le attese e le speranze di poter esprimere tutto il mondo affettivamente ricco dei credenti.

Una **liturgia relazionale**, che parte dal punto detto sopra, dovrebbe assumere caratteristiche insieme precise e mutevoli, un tono chiaramente ricco e vario nelle forme pur mantenendo quella sobrietà di fondo che caratterizza le cose comunitarie, elemento fondamentale per permettere a tutti di starci ed evitare eccessi di entusiasmo dei protagonisti più "accesi". Forse è più facile dire ciò che non può (più) avere una liturgia di questi tipo rispetto a quelle che noi tutti abbiamo conosciuto dall'infanzia in qua. Diciamo allora che non hanno più senso realtà come la separazione netta delle zone all'interno della Chiesa fra preti e laici (cosa ormai acquisita, a parte i limiti che l'architettura delle Chiesa più antiche impone), che vanno ripensati tutti quei modi di esprimersi che in qualche modo escludano, o anche solo "coinvolgano troppo poco" l'assemblea che sta celebrando (ad esempio certi tipi di musica), che è essenziale che gli ambienti dove si celebra permettano una reale

comunicazione fra le persone presenti e con il centro della celebrazione (non più quindi chiese lunghe e strette, con navate e pilastri enormi che isolano e dividono, ma “aule” tendenzialmente circolari), che non sono più accettabili strumenti che impediscano alla Parola di Dio e alla predicazione di giungere ben comprensibili e gradevoli all’orecchio dei fedeli radunati (importanza dell’acustica e l’impianto di amplificazione della Chiesa). Più in positivo diciamo che una liturgia di tipo relazionale deve dare spazio a diversi “attori” protagonisti, dare spazio ad una gestualità raffinata ed eloquente, saper ambientarsi all’interno del “bello” e saper esprimersi non in un linguaggio rituale vago, stereotipato e generico, ma adatto all’assemblea che in quel momento sta celebrando, e volto a tradurre l’esperienza di fede che fluisce fra il Signore e quella stessa comunità. Sarebbe ottimale che quanto vi è di personalizzabile venisse personalizzato da parte della comunità celebrante (le preghiere dei fedeli, le richieste di perdono, i canti stessi, ecc.), e che a presiederla fosse un ministro che la conosce, così da poter parlarle in modo da tradurre ciò che è vero per tutti nel contesto della vita di quella comunità. Detto questo si tratta di capire come una liturgia di questo tipo viene a ricadere nella concretezza del nostro celebrare la Messa e i sacramenti, quali atteggiamenti e attenzioni ci sono richiesti per celebrare bene la storia d’amore di cui siamo protagonisti.

1) “Celebrare” la Messa, non “dirla” o “ascoltarla”

Dobbiamo essere riconoscenti ai nostri padri che hanno avuto un coraggio non comune: quello di girarsi verso l’assemblea. A noi ora il compito di iniziare ad interpretare la liturgia, a gestire l’assemblea; il compito di guidare l’assemblea a celebrare la messa insieme con l’assemblea. Un vero, ulteriore salto di qualità lo dobbiamo fare tutti per portare a compimento quello che è stato appena iniziato. Per il prete è il passaggio dal “dire Messa” al “celebrare”, avendo cura quindi anche di tutti gli aspetti comunicativi e “metalinguistici”; per l’assemblea è il passaggio “dall’ascoltare Messa” al “celebrare” col prete in un dialogo attivo e comunitario. In questo capitolo vanno messi tutti i problemi tecnici e le scelte concretissime che vengono messe in atto quando si viene in Chiesa: dal posto che si sceglie al fatto di riuscire a seguire la Liturgia della Parola, dalla fedeltà ad una comunità cristiana, nella quale un po’ alla volta si diventa “di casa”, allo sforzo di conoscere la liturgia e di esprimersi apertamente nella preghiera comunitaria.

2) I canti e le preghiere

La tradizione bimillenaria della Chiesa ha costruito lungo i secoli un bagaglio di spiritualità, testi di preghiera e musiche di un valore artistico e spirituale altissimo. Le preghiere sono confluite nei testi ufficiali e rappresentano lo scheletro di ogni nostra celebrazione mostrando in verità la loro origine, a volte decisamente datata, ma indubbiamente ricca e preziosa. Su di esse c’è poco margine di scelta e quindi di elasticità. Per quanto riguarda invece l’uso della musica il discorso è lasciato un po’ più nel vago in quanto la possibilità di scegliere o meno determinate musiche o canti è legato all’abilità di musicisti e/o cantori di eseguirli. Tuttavia è possibile definire alcuni criteri da avere per la scelta di una musica che accompagni la liturgia, criteri che consentano alla musica di essere davvero parte di una liturgia che voglia essere comunicazione interpersonale, momento di incontro amoroso fra la Chiesa e il Cristo suo sposo.

Un criterio può essere la bellezza: ciò che “è bello” conviene all’amore, ma non tutto il bello conviene a questo amore, potremmo dire con una frase un po’ plastica. Traduciamo dicendo che sarebbe richiesta una cura per la bellezza della musica in quanto una “volgarità” o anche solo una trascuratezza darebbero subito l’idea di un profilo troppo basso per quel momento, la liturgia appunto, che chiede nobiltà ed elevatezza (come l’amore autentico in tutte le sue forme).

Un criterio indubbiamente più preciso è la comunitarietà (che deve sposarsi con la bellezza) della musica, il fatto cioè che il tempo dedicato ad una certa esecuzione non tagli fuori dal dialogo uno dei due protagonisti dell’incontro amoroso, ovvero la comunità cristiana, l’unica su cui possiamo pensare di influire perché sia protagonista del momento. Su questo criterio le discussioni sono infinite in quanto, soprattutto dopo l’esperienza dei primi anni della riforma liturgica (anni 70-80) il

decadimento della qualità nelle musiche scritte per la liturgia ha fatto scattare un moto di reazione in molte frange della comunità cristiana, comprensibilmente cariche di rimpianto per l'elevata statura che la musica liturgica aveva nel tempo delle messe in latino. La messa "normale" quella della domenica del tempo ordinario per intenderci, è logicamente affidata al canto dell'assemblea, ma proprio per questo risente nella sua espressione musicale, di una notevole ripetitività e stanchezza: canti sempre uguali, nella migliore delle ipotesi arricchiti un po' da qualche inserimento particolare a seconda dei tempi liturgici.

Il problema è diverso quando arrivano le grandi feste, soprattutto nelle parrocchie in cui si ha la fortuna di poter contare su un coro parrocchiale disponibile a far diventare la messa della solennità un momento diverso, più adatto all'eccezionalità del momento in cui si celebra. Qui normalmente la tendenza è quella di sostituire, da parte del coro, il canto dell'assemblea con esecuzioni raffinate, a 2, 3 o 4 voci che però hanno la controindicazione di emarginare l'assemblea facendola diventare spettatrice di un qualcosa che altri fanno davanti a lei (e non "per lei"). La fatica insomma sta diventando quella di sposare la bellezza con la partecipazione della comunità cristiana che sta pregando. Dal mondo germanico vengono proposte antiche: i "corali" (soprattutto quelli di Bach) sono splendidi esempi di canto raffinato e comunitario. Nella nostra liturgia sono stati inseriti attraverso "le corali" (i cori insomma), ma è osservazione molto diffusa che non riescono ad attecchire presso le assemblee dove il gusto appare molto lontano da quello che ha ispirato la stesura di quelle armonie, e quindi la partecipazione, lo sforzo per apprendere questi canti, non viene fatto: non piacciono.

Altre soluzioni, attualmente più percorribili, sono quelle che cercando di affiancare, a momenti di ricercatezza "corale", spazi di respiro comunitario: i ritornelli cantati dall'assemblea ne sono un esempio tipico, al punto che anche canti e parti fisse della messa vengono a volte scomposti per inserire ritornelli dalla melodia semplice e orecchiabile. Con questa soluzione si sta cercando di creare un modo nuovo di vivere la messa solenne dopo secoli di abitudine all'ascolto, alla contemplazione (nella migliore delle ipotesi) di un mistero che però era gestito e guidato da altri. Non mancano momenti in cui la delega al coro viene mantenuta, ma la cosa avviene in momenti in cui per qualche motivo è più produttivo lasciare in pace l'assemblea (tale è per esempio il momento della presentazione dei doni in cui le persone sono distratte dalla raccolta delle offerte), oppure accompagnarla in un momento che è silenzioso e che viene arricchito, non impoverito dall'ascolto di "qualcosa di bello". Fuori però di questi momenti, normalmente, e in particolare all'inizio della celebrazione l'esperienza sta suggerendo che un'assemblea che canta attivamente vive meglio la sua preghiera, e quindi compie in modo completo la liturgia.

3) I ministeri

Potrà sembrare strano, ma la messa non è "cosa da preti". Una delle grandi rivoluzioni della riforma liturgica è stata quella del passaggio, già ricordato in altra tappa del nostro cammino, del termine sacerdote dal prete al popolo di Dio. Aver preso coscienza che c'è un *popolo sacerdotale*, al servizio del quale sta un *sacerdozio ministeriale*, un ministero del sacerdozio affidato ai presbiteri, chiama in causa il popolo di Dio come attore principale della liturgia, e non solo come spettatore o destinatario. Se la cosa appare a questo punto scontata a livello di partecipazione attiva dell'assemblea, occorre fare un passo avanti, e **scoprire la necessità di figure**, nuove rispetto alla liturgia dei secoli scorsi; le *figure* cosiddette "*ministeriali*", che si mettono cioè a servizio (ministero) dell'assemblea e la rappresentano in quei momenti in cui è necessario: quando si tratta di proclamare la Parola di Dio (ministero del lettore), di servire all'altare e di distribuire l'Eucaristia (ministero dell'accollito – i chierichetti o ministranti insomma che poi diventano anche ministri dell'Eucaristia, istituiti o straordinari), di dare voce al canto del popolo di Dio (ministero del cantore-salmista – che poi è lo stesso di quello del coro), di raccordare liturgia e carità (ministero della carità, attualmente presente all'interno della liturgia in via eccezionale nel ministero del

diacono, ma certamente da inventare a livello laicale-normale), di accogliere i fratelli in modo fraterno (il ministero del sacrestano, se vogliamo), e così via.

È nell'intreccio di questi ministeri che si gioca la **vivacità di una liturgia**, un gioco che viene presieduto dal prete, ma in dialogo con un popolo che si prende cura della celebrazione anche nei suoi dettagli organizzativi. Per ognuna di queste figure noi potremmo, e dovremmo trovare un rimando ai fatti che fanno da sfondo ad ogni celebrazione liturgica, i fatti e gli elementi biblici che restano sempre normativi e costitutivi della preghiera della Chiesa. Il **lettore**, dando voce alla Parola di Dio riprende quella funzione che è stata dei profeti: persone investite della forza di Dio per dire ciò che Dio voleva comunicare al suo popolo. Il **ministrante-accolito** ci ricorda i servi delle nozze di Cana. Il **cantore-salmista-coro-animatore** non ha neanche bisogno di riprendere funzioni di qualcuno, è il popolo stesso che risponde al suo Signore e ne canta le lodi (non a caso è il ministero che più si è mantenuto nei secoli). Il ministero della carità è, per sé, quello diaconale, e in questo senso va vista come una felice intuizione quella di istituire il **diaconato permanente**: persone anche sposate che entrano nella Chiesa con questo ministero. Il sacrestano, figura spesso bistrattata andrebbe invece valorizzata come quella che riprende il ruolo delle donne del Vangelo, quelle persone che nella vita di Gesù lo hanno seguito per far da cornice affettuosa e premurosa alla sua vita concreta; così il sacrestano per una parrocchia. Altre figure ministeriali nasceranno, non c'è dubbio, ma sarebbe un grande passo avanti che ci prendessimo cura di formare quelli che già sono previsti. In questo senso sarebbe di primaria importanza dare un impulso al ministero straordinario dell'Eucaristia che dovrebbe venire "codificato" e istituzionalizzato attorno ad alcune persone che, debitamente preparate, assicurino in qualche modo, il servizio della distribuzione delle specie eucaristiche all'assemblea. Inoltre sarebbe da far crescere, al di là della personale abilità di qualcuno, la disinvoltura di saper guidare l'assemblea nella partecipazione al canto corale, e questo potrebbe essere un ulteriore orizzonte verso il quale muoversi nel prossimo futuro nel cammino di crescita della capacità celebrativa della nostra comunità cristiana.

4) Le diverse "eucaristie"

Se è vero che la messa non è "cosa da preti" è altrettanto vero che non tutte le messe sono uguali, pur rivivendo ogni volta lo stesso evento fondante, ovvero l'ultima cena di Gesù e il mistero d'amore che lì ha trovato il suo vertice. Non sono uguali, e non solo perché ce ne sono alcune di solenni e altre di "normali", ma perché ogni comunità che si raduna per celebrare ha una sua fisionomia, una sua sensibilità, un suo motivo per ritrovarsi attorno al Signore. Qualche anno fa erano normali, nelle nostre parrocchie, le messe dei ragazzi: normalmente la domenica mattina verso le 9, prima della messa "alta" della Comunità, e nella quale predica, preghiere e canti erano tarati per loro. Ora queste messe sono pressoché sparite dal panorama ecclesiale, e non senza un certo impoverimento. La mancanza di una messa per ragazzi del resto porta con sé, sarebbe da sciocchi negarlo, un calo della partecipazione dei bambini alla messa domenicale. È vero che i figli di chi va a messa, guarda caso, di solito ci sono, e reggono l'urto di una celebrazione normale senza tanti patemi d'animo, però è vero che se si avesse la possibilità di celebrare anche in modo diverso sarebbe una ricchezza notevole. Non è solo questione di una preghiera in più o in meno, ma di instaurare tutto un dialogo di altro tipo fra l'assemblea e i ministeri che la guidano: canti appropriati, preghiere più dialogate (sono previste dal messale dei ragazzi), prediche più a misura di bambino.

In una realtà come la nostra potrebbe essere verosimile pensare ad organizzare una Messa domenicale al mese per i ragazzi, preparata con adeguato anticipo e impegno, e capace di rendere i ragazzi autentici protagonisti dell'evento eucaristico. Per far questo servono "ministeri" appropriati: quello dell'Educatore liturgico per esempio, figura che potrebbe diventare chiave nel futuro della Chiesa. Una Messa per i giovani... tempo addietro si era tentato con le "messe beat", e forse potrebbe esserci del buono in questo tipo di esperienza, nonostante la loro veloce scomparsa dalla vita delle parrocchie: messe che facevano della musica di un certo tipo il motore e la spinta

aggregativa delle fasce giovanili attorno all'Eucaristia. La Messa di mezzanotte... è un caso unico, anche se non sembra è una forma particolarissima di celebrazione, di solito vissuta con noia e fastidio da un'assemblea formata da molti "occasionalisti", richiamati più dal folklore della notte di Natale che dal desiderio di celebrare l'amore del Signore. Potrebbe essere uno di quei luoghi dove si fa un po' di sperimentazione di modi diversi di celebrare, proprio tenendo presente l'originalità, ma anche l'impreparazione di chi lo fa in quella messa che apre il Natale: sottolineature particolari, una cura data ai gesti rituali più che alla parola, potrebbero essere elementi vincenti capaci di far diventare la messa di mezzanotte una vetrina suadente e accattivante per molti che, della vita della Chiesa, conoscono solo quel momento.