

PROGETTO DI RINNOVAMENTO

“FORUM DI AGGIORNAMENTO A DISTANZA” VI° anno

Tema di Ottobre 2010: Chiesa e secolarizzazione

Per il mese di ottobre, dedicato particolarmente alle missioni, propongo un sodo articolo di Piero Stefani su come incarnare la nostra fede anche nel confronto con chi non crede: ci può aiutare a operare scelte coerenti.

CHIESA E SECOLARIZZAZIONE

Cristianesimo come religione: l'autocoscienza dei credenti di Piero Stefani - Regno Attualità 22/2009 (pagg. 777-783)

Tra religione e fede esiste un rapporto più dialettico che alternativo. La fede infatti si esplica come una specie di coscienza critica della religione. Il cattolicesimo ufficiale oggi tende a presentarsi come religione soprattutto in relazione a tre riferimenti principali. l'affermazione secondo cui il Logos razionale fonda il tutto e si esprime nella legge naturale; la peculiarità paradigmatica della «storia sacra» ebraico-cristiana; la sua volontà di prospettarsi come la vera Chiesa. Una componente qualificante della fede è di presentarsi come memoria del kerygma originario che, lungi dal voler fondare una nuova religione, affermò una modalità di vita, resa possibile dall'annuncio, basata su una maniera specifica di percepire il tempo e di rapportarsi con il prossimo. Nei nostri tempi religione e fede sono diversamente sfidate dalle visioni cosmologiche, biologiche, valoriali e dalle prassi comunicative presenti nelle società. Per esemplificare, Piero Stefani si affida alla domanda su dove abiti Dio. La risposta a questo interrogativo apre il campo alla dimensione dell'accoglienza (e del rifiuto) e induce a riflettere sul comportamento richiesto ai

credenti in relazione sia alla sfera pubblica propria di società pluraliste sia alla prassi intraecclesiale. «Si deciderà la Chiesa a cogliere la sua occasione storica e a riprendere la sua vocazione messianica?», si chiede in conclusione Giorgio Agamben. «Il rischio è che essa stessa sia trascinata nella rovina che minaccia tutti i governi e tutte le istituzioni della terra».

L'antitesi proposta da Karl Barth tra fede e religione corre il rischio, come ogni opzione radicale, di irrigidirsi e di trasformarsi in formula, specie quando dal maestro si passa ai seguaci e da questi ultimi agli epigoni. La sua scarsa duttilità è avvertita specialmente da coloro che percorrono le vie del dialogo interreligioso e, trovandosi su quel terreno, restano sensibili al richiamo della bilateralità fra le parti.

Certo sono lontani i tempi in cui il Catechismo di Pio X nella sua ultima proposizione definiva la religione la principale virtù morale «che ci fa rendere a Dio il culto dovuto». Oggi siamo di fronte a definizioni comunque più consapevoli. Con tutto ciò, la distinzione tra fede e religione continua (e continuerà sempre) a presentarsi come un richiamo profondo per i seguaci del Vangelo. In particolare, ciò avviene quando l'appello all'«alterità» della fede non comporta alcuna estraneità all'umano, neppure quando mette in discussione determinati assetti culturali con i quali è stata rivestita la parola evangelica. Il richiamo alla fede scolorisce quando mira a una purezza assoluta, mentre è fecondo allorché evidenzia la relatività dello sforzo, comunque necessario, di declinare in termini culturali il messaggio evangelico.

Osservato in modo complessivo, il cattolicesimo oggi è fermamente intenzionato a presentarsi all'esterno e organizzarsi all'interno come religione. Ciò non significa che l'operazione sia giunta a compiersi: la voce di una fede che pone resistenza a essere assorbita all'interno di uno specifico assetto istituzional-culturale si fa ancora udire. Essa si situa nell'ambivalenza grammaticale della parola che fu di Isaia e di Giovanni Battista. In relazione a quel celebre detto, la scelta di **dove collocare i segni di interpunzione muta infatti il significato di una frase** che, a seconda delle opzioni, transita da un senso di desolazione inascoltata a quello di un forte richiamo a percorrere un cammino spoglio, sostanziato d'impegno e d'attesa: «Voce di uno che grida nel deserto: "Preparate la via del Signore"»; «Una voce grida: "Nel deserto preparate la via al Signore"» (Mt 3,3; Is 40,3).

Gli elementi della religione

Che cosa significa per l'attuale cattolicesimo presentarsi come religione? All'interno di un quadro che resta articolato, non pare astrazione eccessiva individuare l'emergere soprattutto di **tre riferimenti**.

Il primo è diretto **all'universalità e alla razionalità della creazione** intesa anche come natura sia inanimata sia animata. L'affermazione, a sua volta, prevede due aspetti tra loro correlati: il convincimento secondo cui la natura è dotata in se stessa di un ordine razionale e la convinzione stando alla quale l'indagine razionale sulla natura, se condotta in base a una concezione di razionalità non riduttiva, sfocia nel riconoscimento dell'**esistenza di un Logos trascendente** posto all'origine di tutte le cose.

Il secondo punto sta nel **rivendicare l'unicità e la non interscambiabilità di quanto un tempo si sarebbe chiamata la «storia sacra»**. La successione delle vicende che vanno da Adamo a Gesù, così come espone in base a una determinata lettura della rivelazione, ha infatti ancora un **valore paradigmatico per interpretare il senso complessivo assegnato alla presenza dell'umanità sulla terra**. Per ricorrere a un'esemplificazione, in base al riferimento incentrato sulla razionalità, si può **sostenere in modo diretto l'universale portata umana della legge naturale**, mentre in virtù della «storia sacra» si può affermare la portata universale del «peccato originale» (nozione conosciuta solo grazie a una determinata ermeneutica della rivelazione).

Dio si è rivelato mediante una storia specifica e paradigmatica. Rispetto a Dio non è dato quindi di ripetere in senso stretto quanto affermato da Simmaco davanti alla corte imperiale all'epoca di Ambrogio: «Uno itinere non potest perveniri ad tam magnum secretum» (non si può giungere per una sola via a un mistero così grande). L'antica sentenza è riproposta in modo solo

analogico, affermando che il cristianesimo è la religione vera. Dunque non c'è un itinerario solo, esistono, va da sé, molte religioni, ma una sola tra esse è pienamente autentica: una via non vale l'altra. Una strada è dritta, mentre le altre sono deviazioni subordinate o ricondotte all'arteria principale.

Il **terzo e ultimo riferimento** proprio del cattolicesimo che si presenta come religione consiste in una determinazione del punto precedente. Esso afferma che l'universale azione di salvezza compiutasi in Gesù Cristo è **mediata dalla vera Chiesa, costituita come tale a motivo della successione** apostolica. A partire da questa prospettiva si comprende perché la Chiesa cattolica romana assuma se stessa come metro di giudizio rispetto alla pienezza di autenticità spettante alle altre Chiese o comunità ecclesiali.¹

Questi tre riferimenti sostanziano i tre discorsi pubblici che più di ogni altro contraddistinguono l'attuale stagione del cattolicesimo ufficiale. Una Chiesa che si presenta come custode della razionalità della creazione si legittima a essere interprete autentica di quanto, per sua natura, è presentato come comune a tutti. L'appello al fondamento teoantropologico dell'uomo inteso come imago Dei consente perciò alla Chiesa di intervenire nel discorso pubblico al fine di richiamare l'universale validità di un ethos che, in linea di principio, tutti dovrebbe accomunare, mentre di fatto, a causa della molteplicità delle opzioni individuali e collettive, tutti non accomuna.

Il diuturno intervento pubblico cattolico sulle questioni collettive - che trova il proprio apice nei temi legati al concepimento, all'inizio e alla fine della vita (vale a dire nel sesso e nella morte) - non può essere compiuto in nome di quanto è specifico della fede. La libertà di coscienza si presenta, infatti, come convincimento saldo anche nel cattolicesimo contraddistinto dalla volontà di offrirsi pubblicamente come religione. Anzi, questa convinzione è parte costitutiva dell'atto di presentarsi come custode privilegiato di quanto è comune: la stessa libertà di coscienza è infatti vista come espressione di un ordinamento di natura teo-antropologica.

Nel cattolicesimo pubblico l'ethos trova il proprio fondamento ultimo in un Dio concepito come garanzia del Logos universale e non già in una storia sacra all'interno della quale si è tuttora obbligati a presentarlo come Dio di Abramo, Dio di Isacco e Dio di Giacobbe (Es 3,15; Mt 22, 32). L'operazione, per forza di cose, è condotta facendo proprio un determinato linguaggio culturale in grado di dire pubblicamente verità asserite anche dalla fede. Colta sotto questa angolatura, **la religione si presenta come una culturalizzazione della fede**, cioè come una trascrizione di determinati contenuti della fede in uno specifico linguaggio culturale; quest'ultimo, a sua volta, è però obbligato a presentarsi come universale. Soltanto così esso si trova nelle condizioni di denunciare il relativismo valoriale e comportamentale proprio delle nostre società.

L'intreccio tra storia sacra e libertà di coscienza comporta che l'atto di relazionarsi con le altre religioni non possa più avvenire all'insegna di una pura contrapposizione binaria tra vero e falso. L'acquisizione conciliare secondo cui la Chiesa cattolica «nulla rigetta di quanto è vero e santo» nelle varie religioni (Nostra aetate, n. 2; EV 1/857) costituisce una svolta senza ritorno. Il riconoscimento dell'esistenza di determinate affinità non può però essere trasferito su un piano teologico in cui si afferma la compresenza di una molteplicità di vie di salvezza. Resta perciò ben saldo il fatto che la Chiesa «annuncia ed è tenuta ad annunziare incessantemente Cristo che è “la via, la verità e la vita” (Gv 14,6), in cui gli uomini trovano la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato a sé tutte le cose» (ivi). Il passaggio meno convincente del brano conciliare, vale a dire il ricorso all'aggettivo «religiosa», si presenta oggi come una specie di emblema di un'opzione che induce la Chiesa cattolica a dialogare con le altre religioni all'interno di un assetto connotato prevalentemente in modo culturale.

Dal caposaldo in base al quale la Chiesa cattolica rivendica per sé di essere la mediatrice più piena ed efficace dell'azione di salvezza consegue non tanto una chiusura ecumenica, quanto il fatto che il confronto e l'incontro con le altre Chiese (o comunità ecclesiali) non sia giudicato una via destinata a portare mutamenti interni nella vita della Chiesa cattolica. Il senso di pienezza si riflette perciò sulle maniere in cui essa esercita autonomamente la propria azione magisteriale e sulla

marginalità assegnata a ogni stimolo volto a intraprendere passi più corposi verso la ricerca di una più ampia sinodalità intercristiana.

La fede cristiana

Per coerenza interna al discorso, è difficile definire che cosa sia una **fede cristiana declinata in modo non solo religioso**. La scelta comporta comunque la memoria perenne del kerygma originario. Il primo annuncio dell'Evangelo non si proponeva affatto di creare un'altra religione che sostituisse l'ebraismo o si ponesse accanto a esso. Né era contraddistinto dalla volontà di convertire i gentili a una religione che, per quanto nata in seno all'ebraismo, si presentasse ormai come cristiana. Parlare di memoria di tutto ciò, significa porre in campo la dimensione della distanza. Il fatto che il ricordo sia attuale non equivale a sostenere la possibilità di un ritorno integrale all'origine e la messa in mora di tutto quanto sta nel mezzo, compresa la nascita e lo sviluppo della cristianità. La dialettica tra fede e religione resta, dunque, inscritta nell'ordine delle cose. Alla fede va perciò assegnata una funzione critica delle chiusure e rigidità dell'assetto religioso, il quale rimane comunque, anche per lei, sostegno imprescindibile.

Il cuore del kerygma è quello di sempre: credere in Gesù Cristo, «nato da donna, nato sotto la Legge» (Gal 4,4), morto «per i nostri peccati», sepolto e risuscitato «il terzo giorno secondo le Scritture» (1Cor 15,3-4), costituito «Figlio di Dio con potenza, secondo lo Spirito di santità, in virtù della risurrezione dei morti» (Rm 1,4). Di tutto ciò occorre far memoria comune «in attesa della sua venuta» (cf. 1Cor 11,25-26).

Lo «stile di vita»² comportato dall'adesione a questo annuncio di fede presuppone un modo di vivere la temporalità che può essere espresso in più modi. Pur nella loro varietà, essi concordano nel non accreditare al fluire storico in quanto tale lo statuto di essere un tempo cristiano. L'antico segno del battesimo indica che non si è cristiani per nascita. Anzi è vero proprio il contrario: per nascita si è ebrei (o gentili), ma si diviene credenti in Gesù Cristo in virtù della fede.

Questa «alterità» rispetto alla vita personale trova la propria corrispondenza collettiva nello scarto rispetto al tempo storico testimoniato dal kerygma. Vi sono vari modi per alludere a questo particolare modo di vivere la temporalità: si può parlare di «tempo messianico»,³ «sospeso», «interrotto», di «istante», oppure ci si può rifare al «come se non (os me)» di cui parla Paolo: «Questo vi dico, fratelli: il tempo (ho kairos) si è fatto breve; d'ora innanzi, quelli che hanno moglie vivano come se non l'avessero (...), quelli che usano dei beni del mondo come se non li usassero [pienamente]: passa infatti la figura di questo mondo» (1Cor 7,31).

Nella Tradizione della «grande Chiesa», la memoria di questa «alterità temporale» non è mai del tutto cessata; tuttavia essa è stata presto settorializzata affidandone la testimonianza soprattutto ai cosiddetti «consigli evangelici», vissuti soltanto da una parte della comunità ecclesiale, opzione che ha tirato con sé l'inevitabile conseguenza di pervenire a una forma d'istituzionalizzazione. La parabola storica del monachesimo – che resta uno specifico della Tradizione cristiana assente nell'ebraismo e nell'islam – è in proposito eloquente. Una volta resi precetti, castità e povertà divengono di pertinenza solo di una parte della comunità ecclesiale. Per testimoniare il passaggio della figura di questo mondo non bisogna avere effettivamente né moglie, né marito e occorre concretamente non possedere nulla in proprio.

In questa opzione si misura una distanza già marcatissima dal «come se non» paolino, il quale presuppone proprio l'esistenza del coniuge e l'uso dei beni e non la loro mancanza. La paradossalità dell'invito di Paolo⁴ lo rende rivolto a «tutti e a nessuno». Esso non va dunque inteso come precetto riservato a una parte. In effetti se il comando fosse esteso a tutti esso comporterebbe l'effettiva, ma anche puramente cronologica, scomparsa della specie umana dalla faccia della terra.

Le constatazioni appena compiute negano che il monachesimo maschile e femminile possa svolgere la sua testimonianza se si costituisce come «corpus separatum», esso rimane invece voce insostituibile quando si colloca nell'orizzonte dell'interscambio con la comunità tutta dei credenti. In questa luce – secondo un'istanza ben presente nel «neomonachesimo» contemporaneo – si

potrebbe capovolgere la frase paolina dicendo che «quelli che non hanno né moglie, né marito vivano come se l'avessero e quelli che non possiedono vivano come se possedessero»; vale a dire abbiano parte alla vita comune a motivo della loro alterità.

L'altro luogo in cui è stata conservata e trasmessa (verbi dotati di una consapevole paradossalità) la memoria viva dell'«alterità temporale» è la liturgia. Il suo culmine è costituito dalla «cena del Signore» nella quale il ricordo, la presenza e l'attesa formano un sol grumo temporale, atto ad attestare la qualità «altra» in cui i credenti condividono la mensa. Va da sé che anche l'eucaristia è stata istituzionalizzata in una pluralità di modi, alcuni dei quali ormai ufficialmente percepiti come impropri. Tra questi ultimi va sicuramente annoverata la definizione contenuta nel Catechismo di Pio X, stando alla quale «la santa messa è il sacrificio del corpo e del sangue di Gesù Cristo che, sotto le specie del pane e del vino, si offre dal sacerdote a Dio sull'altare, in memoria e rinnovazione del sacrificio della croce». Frase nella quale il termine «rinnovazione», accostato impropriamente a «memoria», è già sufficiente per indicare la perdita di ogni temporalità diversa da quella che si presenta come cronologica e reiterativa. La memoria viva delle origini dell'Evangelo comprende anche la sequela del Gesù che in terra d'Israele annunciò la buona novella del Regno. Qui non si tratta di affrontare l'indagine storica sul «Gesù ebreo», operazione del tutto legittima, anzi necessaria, e che tuttavia va posta su un piano consapevolmente distinto a quello su cui si colloca la fede. Il «Gesù prepasquale» (per ricorrere alla terminologia consueta) costituisce infatti un passaggio ineludibile per aderire alla verità dogmatica che pensa Gesù Cristo come «vero uomo». In questo senso fa parte del kerygma recepire la fede nel Padre dispiegatasi nella vita dell'uomo Gesù come componente imprescindibile della pratica di fede di ogni credente. Lo stesso vale per quanto riguarda l'insegnamento di Gesù che intreccia tra loro, con intensità inedita, gli antichi precetti dell'amore di Dio e dell'amore del prossimo (cf. Dt 6,4-5; Lv 19,18; Mc 12,28-34).

Accanto al senso proprio di un «**tempo altro**» e al riferimento alla fede di Gesù, vi è un terza dimensione che oggi esige un'attenzione ignota in altri tempi. È di nuovo una parola paolina a esprimerlo, attestando la presenza dei «**gemiti del creato**» e di un bisogno di redenzione inscritto in ogni essere: «L'ardente aspettativa della creazione, infatti, è protesa verso la rivelazione dei figli di Dio. La creazione infatti è stata sottoposta alla caducità – non per sua volontà, ma per volontà di colui che l'ha sottoposta – nella speranza che anche la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio» (Rm 8,19-21). È verità di fede quanto scritto da Giovanni Calvino: «Non vi è alcun elemento, né alcuna particella del mondo che, quasi consapevole della sua presente miseria, non spera nella risurrezione».5

L'appello alla razionalità

Nel nostro tempo la fede va vissuta e testimoniata all'interno di società laicamente e religiosamente pluraliste in relazione sia alle visioni del mondo, sia ai comportamenti individuali e collettivi. L'attuale pluralismo però è comprensibile unicamente se posto in relazione con un mondo profondamente globalizzato e unificato nei modi di pensare e di agire, in virtù soprattutto della rapidità degli spostamenti fisico-spaziali e della velocità istantanea della comunicazione telematica. Si potrebbe dunque concludere che il mondo oggi è unificato in virtù della tecnica (intesa nel senso più ampio del termine) e confuso e nel contempo polarizzato a motivo delle culture o dei loro residui, ambito, quest'ultimo, in cui si collocano anche le religioni.

I «gemiti del creato» a loro volta vanno confrontati non solo con l'«aiuola» (o meglio minuscolo granellino cosmico) di un habitat umano messo a repentaglio da un comportamento dominato dall'idolatria della crescita, ma anche con un universo dagli assi spazio-temporali inimmaginabili per le cosmologie presenti nelle menti di coloro che, per primi, formularono le parole tuttora caratterizzanti il kerygma della fede. La natura studiata iuxta eius principia trascende in maniera incommensurabile tutto quanto costituisce una forma di tempo esperibile dalla realtà umana nel suo complesso. Rispetto all'universo (e non solo a Dio) mille anni sono come il giorno di ieri che è passato.

Nel XX secolo, cioè nell'ultimo frammento finora vissuto della storia umana, è cresciuta in modo vertiginoso la capacità tecnica tanto di intervenire sulla natura (compresa

quella biologica) quanto di cogliere i risvolti più abissali propri dell'energia e della vita. Si è così fatta strada una straordinaria sproporzione tra la constatazione dell'esistenza di dimensioni spazio-temporali imparagonabili con l'umano e la capacità tecnica di intervenire, qui e ora, sull'energia e sull'origine della vita.

Per riassumere in un batter di ciglia una storia di molti miliardi di anni, si può affermare che come conseguenza di un incrocio di probabilità assai remote, l'umanità è detta «figlia delle stelle»; in altri termini solo l'esistenza di una serie di eventi di origine cosmica ha consentito l'instaurarsi delle condizioni per le quali ha potuto aver origine la vita sulla terra. Da questo primo inizio ha preso avvio la successiva evoluzione naturale e culturale che ha permesso di giungere a esseri in grado di capire, sia pure in piccola parte, il lunghissimo processo da cui dipende l'attuale capacità di comprenderlo. È come se al frutto fosse dato di conoscere la radice dell'albero a cui è appeso. Per certi questo insieme di fattori è l'ultima e più sicura prova dell'esistenza di un Logos divino che tutto regge. Se anche così fosse – molti sono però in proposito i motivi di dubbio – resterebbe comunque assai arduo trovare la via per raccordare questo principio con la rivelazione che parla di un Logos fattosi carne in tempo e in luogo determinati.

L'atto, già di per se stesso problematico, di appellarsi a un principio divino riflesso nella natura per sacralizzare una vita sorta solo al termine di innumerevoli possibilità abortite e di realizzazioni fallite, diviene poi del tutto non persuasivo là dove è applicato a condizioni sorte soltanto a partire dall'artificialità dell'intervento tecnico. Per la tecnica razionalità e manipolabilità sono in effetti due facce della stessa medaglia: basandosi su un ordine inscritto nelle cose, non se ne può prendere una e lasciare cadere l'altra. Diverso è invece, ovviamente, il discorso per una separazione tra i due aspetti fondata su un comune consenso intersoggettivo il quale decide di astenersi dal fare quanto si è in grado di fare.

Dove abita Dio?

La serie di fattori ora menzionati mostra tutta l'improbabilità di un ritorno a un assetto culturale e sociale di cristianità e l'illusorietà di trovare in quello sguardo volto all'indietro risorse utilizzabili per risanare le precarietà presenti. Essa però rappresenta una sfida di non poco conto anche per la fede chiamata a testimoniare, nell'oggi, la portata salvifica della morte e risurrezione di Gesù Cristo, atto, quest'ultimo, che diviene autentico solo se congiunto, in maniera più implicita che esplicita, con l'amore del prossimo, vale a dire con la «chiamata» a costruire legami positivi e reciproci con coloro che s'incontrano sulla strada della vita.

Per riassumere il confronto tra religione e fede nel contesto dei nostri giorni scegliamo una domanda: «Dove abita Dio?». Le generazioni preconciliari avevano imparato al catechismo una formula: «Dio è in cielo, in terra e in ogni luogo: egli è l'Immenso». In realtà la risposta più profonda a questa domanda è riassumibile attraverso un folgorante detto chassidico: **Dio abita là dove lo si lascia entrare.** Pur evitando indebiti cortocircuiti, non è forse questo il cuore stesso del modo con cui il Logos è presentato nel prologo del quarto Vangelo? Quelle righe, assai più che essere una garanzia della razionalità di Dio e della creazione e una maniera per attestare una realtà inscritta nell'ordine divino, cosmico e umano, ci dicono che la Parola, per mezzo della quale sono fatte tutte le cose, può essere accolta o respinta. Per comprendere chi sia il Logos di Dio questa peculiarità è ben più rilevante di quanto non sia affermare una razionalità di origine divina impressa nel tutto. La Parola creatrice (cf. Gv 1,2-3) si offre all'umana accoglienza e quindi pure alla possibilità di essere respinta. Il paradosso della fede qui regge, la razionalità invece vacilla. **Perché la Parola sia nelle condizioni di essere accolta o rifiutata deve infatti venire nel mondo fatto per mezzo suo.** Ciò ha luogo nel momento della rivelazione sinaitica (cf. Gv 1,10-12) e ancor più compiutamente quando «il Logos si fa carne e viene a porre la propria tenda in mezzo a noi» (Gv 1,14). **L'atto di fede implica l'accoglimento di una presenza nascosta e perenne che diviene riconoscibile se accettata, facendosi ospite di chi a propria volta è in lei ospitato.**

È chiaro che non ci si può fermare a questa prima risposta, pur fondamentale. Essa va corredata da altri interrogativi. Chi è il soggetto titolato ad accogliere? L'individuo? La comunità credente? E ancora, c'è spazio per un abitare di Dio nella sfera pubblica? Si tratta di domande

impegnative, ma ve ne è un'altra che le supera per difficoltà: come fa l'umiltà del Logos, che s'espone all'accoglimento o al rifiuto, a non trasformarsi in motivo di radicale discriminazione tra credenti e non credenti (esito non a caso ben attestato negli scritti giovannei)?

L'appello a una razionalità comune, al di là delle sue intenzioni, può risultare fattore discriminante in quanto non tutti concordano sulla sua esistenza, quest'ultimo esito è comunque, per così dire, secondario. Di contro porre al centro l'ospitalità del Logos, propria della fede, pare un atto inevitabilmente orientato a suscitare divisioni. Possiamo tentare di rispondere a queste domande unicamente per via indiretta attraverso due esemplificazioni, le quali porranno in campo, rispettivamente, il tema della laicità e quello della comunicazione intraecclesiale: la prima riesamina una frase, «etsi Deus non daretur», presa ripetutamente di mira da parte del cattolicesimo che si autopresenta come religione; la seconda chiosa l'espressione di Pio XII, che auspica la crescita dell'opinione pubblica all'interno della Chiesa.

Il confronto pluralistico

È stato soprattutto il molteplice riemergere del fattore religioso all'interno di società democratico-pluralistiche a indurre la parte laica a riproporre, in questi anni, la formula «**etsi Deus non daretur**». Essa viene intesa come un invito rivolto ai credenti a muoversi nello spazio pubblico mettendo tra parentesi, per motivi coerenti alla loro stessa opzione di fede, argomenti derivati in modo diretto dai principi del loro credere. Ai credenti è perciò richiesto di partecipare al dibattito generale adducendo argomenti che si collocano in modo esplicito sul piano della razionalità e solo implicitamente su quello dell'adesione di fede.

Questo orientamento, da un lato, legittima la prospettiva secondo cui l'appartenenza a una determinata visione di fede è titolata a influenzare le scelte etico-politiche di ampi strati della popolazione, mentre, dall'altro, sostiene che **le regole del discorso pubblico non possono accogliere principi derivati in modo diretto da testi sacri o da insegnamenti di autorità religiose**. Insomma, l'«etsi Deus non daretur» vale non per le motivazioni proprie di coloro che aderiscono a una visione religiosa, ma per il tipo di argomentazioni da addurre quando si partecipa a un dibattito pluralista finalizzato ad assumere decisioni collettive (e legislative) generali. L'opzione preliminare sta quindi nell'accettare che i propri principi possono anche non essere accolti dalla maggioranza e quindi, in un contesto democratico, risultare vincolanti solo per gli aderenti a una determinata comunità religiosa e non già per la società nel suo insieme.

È prassi consueta far risalire al grande giurista olandese Ugo Grozio la paternità dell'espressione «etsi Deus non daretur». La faccenda però è più complessa tanto sul piano filologico quanto su quello – più rilevante – di possibili analogie tra il senso di laicità introdotto dalla formulazione originaria e i compiti a essa affidati negli attuali contesti democratici. Per evidenziare le difficoltà basta riferirsi al concetto chiave di legge naturale. La pubblicazione del ***De iure belli ac pacis di Grozio (1625)*** segnò una pietra miliare sulla via del giusnaturalismo moderno. In quell'opera il diritto naturale è definito come «un dettato della retta ragione che indica come a una certa azione, secondo che essa sia o meno conforme alla stessa natura razionale, compete una condanna morale o una necessità morale, e che di conseguenza tale azione è vietata o prescritta da Dio, autore della natura». Si tratta di un diritto immutabile, al punto che Dio stesso non può modificarne il contenuto, così come non può far sì che due più due non faccia quattro. Secondo Grozio, il carattere vincolante della legge naturale trova, perciò, il suo più autentico fondamento nell'oggettività razionale.

Nell'undicesimo paragrafo dei Prolegomeni al *De iure*, Grozio afferma che la legge di natura varrebbe «etiamsi daremus non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana», ipotesi che – si preoccupa di aggiungere subito l'autore – «sine summo scelere dari nequit». Il fatto che la legge naturale valga anche se, per assurdo, dicessimo che Dio non c'è (o che egli non si cura delle vicende umane) dipende in ultima analisi dal fatto che la razionalità vincola Dio stesso. In altre parole, la distinzione tra bene e male è fondata su un dato oggettivo e non su un atto arbitrario di Dio. La volontà divina non fa che aggiungere un'ulteriore garanzia a questa base già salda. Inoltre, come posto in rilievo da Gustavo Zagrebelsky, nella formulazione originaria ci si trova di fronte non a un

«come se Dio non ci fosse» bensì a un «anche se» (etsi o etiamsi non equivalgono a ut si). Grozio, dunque, non aveva affatto in mente alcun gioco delle parti che vede come protagonisti laici e credenti. Egli aveva sperimentato di persona come i contrasti su dogmi religiosi trasferiti in sede civile (nello specifico si trattava della lotta tra due correnti calviniste: i gomaristi e gli arminiani) potessero avere conseguenze nefaste: per aver appoggiato la linea perdente (quella dei più tolleranti arminiani) Grozio fu condannato al carcere a vita (da cui evase rifugiandosi a Parigi). Collocato su questo sfondo, l'appello alla ragione naturale doveva costituire una base di consenso accomunante: l'etiamsi di Grozio si colloca, dunque, esattamente sull'altra sponda rispetto a qualsiasi pluralismo valoriale. Resta tuttavia vero che, storicamente, l'«anche se» ha giustificato, sul versante laico, l'affrancamento della speculazione sulle leggi umane dalle ipoteche teologiche, emblematicamente espressa dal detto «silete theologi in munere alieno» (formula coniata a fine Cinquecento da Alberico Gentili).

Il giusnaturalismo «duro e puro» è ormai da molto tempo alle nostre spalle. Nel contesto dischiusosi negli ultimi decenni da parte cattolica si è perciò voluto riproporre una più intima connessione tra una legge naturale razionale e l'autorità divina che la fonda. In questa prospettiva non vi è più spazio per l'ipotesi estrema dell'«etiamsi daremus non esse Deum»; quest'ultima formulazione, infatti, lungi dall'essere colta come un mezzo per rafforzare l'universalità, è giudicata una specie di testa di ponte del relativismo. Il clima introdotto dal «ritorno delle religioni» ha dischiuso a una parte del mondo cattolico la possibilità stando alla quale una determinata tradizione religiosa si propone come custode privilegiato dell'umano.

Riferendosi ai dieci comandamenti (considerati l'espressione più adeguata della legge naturale) Giovanni Paolo II ha scritto: «Proprio questo codice morale proveniente da Dio, codice sanzionato nell'antica e nella nuova Alleanza, è anche l'intangibile base di ogni legislazione umana in qualunque sistema e, in particolare, in quello democratico. La legge stabilita dall'uomo, dai parlamenti e da ogni altra istanza legislativa umana non può essere in contraddizione con la legge di natura cioè, in definitiva, con la legge eterna di Dio (...). In quanto "ordinamento della ragione", la legge poggia sulla verità dell'essere: la verità di Dio, la verità dell'uomo, la verità della stessa realtà creata nel suo insieme. Questa verità è la base della legge naturale. A essa il legislatore aggiunge l'atto di promulgazione. È quanto avvenne sul Sinai per la legge di Dio, è quanto avviene nei parlamenti per le varie forme di interventi legislativi».7 Da ciò consegue che non esiste più alcun foro che vada considerato alieno ai «teologi».

Orientato a coniugare il discorso sul piano più morale che legislativo, il card. Ratzinger si è più volte confrontato con l'ipotesi dell'«etsi Deus non daretur». In varie occasioni egli ha affermato che i cattolici, nel corso del necessario dialogo con i laici, devono restare molto attenti a vivere una fede che proviene dal Logos, dalla ragione creatrice e che è quindi aperta a tutto ciò che è veramente razionale. A partire da questa prospettiva, Ratzinger avanza una proposta rivolta ai laici: «Nell'epoca dell'Illuminismo si è tentato d'intendere e definire le norme morali essenziali dicendo che esse sarebbero valide etsi Deus non daretur», anche nel caso che Dio non esistesse. Nella contrapposizione delle confessioni e nella crisi incombente dell'immagine di Dio, si tentò di tenere i valori essenziali della morale fuori dalle contraddizioni e di cercare per loro un'evidenza che li rendesse indipendenti dalle molteplici divisioni e incertezze della varie filosofie e confessioni. Così si vollero assicurare le basi della convivenza e, più in generale, le basi dell'umanità (...). Il tentativo, portato all'estremo, di plasmare le cose umane facendo completamente a meno di Dio ci conduce sempre di più sull'orlo dell'abisso, verso l'accantonamento totale dell'uomo. Dovremmo, allora, capovolgere l'assioma degli illuministi e dire: 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».8 Il problema fondamentale legato a questa formulazione sta nel chiedersi perché i laici dovrebbero accettare l'asimmetria qui proposta e ritenere impossibile fondare una morale senza l'ipotesi Dio. Quando ci si appella al «come se» (veluti si) non ci si muove più nell'ambito della pura razionalità.

La componente razionale non è estromessa, ma a essa va aggiunto l'«altro» della dimensione ipotetica. Il passaggio dall'«anche se» al «come se» ridefinisce tutto il problema. A essere

ridimensionata in questo mutamento è innanzitutto proprio la fiducia in una ragione che tutti ci accomuna. Inoltre, l'universale accettazione come ipotesi di quello che per alcuni è certezza contraddistingue, per forza di cose, una disuguaglianza che confligge con le regole base del gioco democratico; mentre non lo farebbe la faticosa, necessaria ricerca di un accordo che, come l'etiamsi di Grozio, prenda le mosse dal riconoscimento della serietà del conflitto in atto cercando una via che tuteli a un tempo la libertà di coscienza di ciascuno, la pari dignità delle persone umane e il bene comune.

Nel pensiero contemporaneo è apparso però anche un altro celebre «etsi Deus non daretur»: quello scritto da Dietrich Bonhoeffer in una lettera dal carcere. «E non possiamo essere onesti senza riconoscere che dobbiamo vivere nel mondo “etsi Deus non daretur”. E appunto questo riconosciamo – davanti a Dio! Dio stesso ci obbliga a questo riconoscimento ».⁹ Questo profondo pensare vale per il credente, a cui prospetta la necessità di liberare la fede dal suo involucro religioso. Quelle considerazioni perciò da un lato sono fondamentali per stabilire il modo in cui il credente deve stare nel mondo e, dall'altro, sono significative per i laici in quanto li pongono di fronte al linguaggio più consono alla fede, quello della testimonianza. In questo senso esse sono davvero «altro».

Vi sono modi autentici di vivere la fede che impongono ai credenti di far proprio l'«etsi Deus non daretur». L'espressione, oggi, risulta appropriata appunto per loro. I credenti infatti da un lato non devono nominare invano il nome del loro Signore, imponendo alla collettività colui che si è volutamente offerto a un libero accoglimento, mentre dall'altro **devono cercare assieme a tutti gli esseri umani quando è comune**. Quest'ultima opzione può diventare provvisoria certezza collettiva solo percorrendo una via basata non già sulla supposta esistenza di una ragione naturale, ma sul consenso, il dialogo, l'accordo tra culture, esito reso possibile solo nella misura in cui i soggetti accettano il pluralismo, vale a dire **accolgano reciprocamente l'esistenza dell'«altro» così come esso si presenta all'interno di un mondo comune**, globalizzato e secolarizzato, in virtù della tecnica.

L'opinione pubblica nella Chiesa

Nel 1950 Pio XII affermò: «Là dove non appare nessuna manifestazione di opinione pubblica (...) occorre vedervi un vizio, un'infermità, una malattia della vita sociale. Così anche in seno alla Chiesa: essa, corpo vivente, mancherebbe di qualcosa di vitale se l'opinione ecclesiale mancasse, e questo sarebbe un difetto che ricadrebbe sui pastori e sui fedeli». ¹⁰ In virtù dell'analogia tra società e Chiesa in esso proposta, il discorso di papa Pacelli è caratterizzato da un lessico di basso profilo: si parla di opinione e non del *sensus fidelium*.

L'espressione ottocentesca «opinione pubblica» indica più un'aggregazione di pareri individuali che un consenso nato da un vero dibattito che prende sul serio il conflitto. Quando le opinioni sono legittimate nel loro pluralismo, il massimo a cui si può aspirare è che si aggregino. L'operazione se da un lato sancisce il valore positivo della libertà d'espressione, dall'altro è tutt'altro che indenne – e in proposito le prove sono infinite – dall'essere soggetta a manipolazioni e strumentalizzazioni. In effetti nell'attuale contesto ecclesiale italiano potrebbe risultare già significativo legittimare l'esistenza di una pluralità di opinioni; tuttavia si tratterebbe ugualmente di un'eventualità troppo poco all'altezza di quanto è richiesto alla vita comunitaria dei credenti. Il pluralismo esistente dentro un'istituzione non fondata né sul consenso, né sull'aggregazione (e fermamente decisa a respingere il relativismo valoriale e comportamentale) ha due conseguenze evidenti: l'incomunicabilità e la frantumazione. **Oggi appare sempre più evidente che all'interno della Chiesa cattolica esiste, di fatto, un pluralismo assai accentuato; ma altrettanto evidente è l'assenza di comunicazione reciproca tra le varie parti. L'egemonia assunta dai movimenti negli ultimi decenni è esito inevitabile di questa situazione.** Là dove vi sono schieramenti, la logica del governo non può che piegarsi allo spirito e alla pratica della «lottizzazione», assegnando a seconda delle circostanze ai vari gruppi la gestione di uno specifico settore ecclesiale. Per questo motivo all'interno della Chiesa cattolica la crisi più accentuata riguarda le strutture territoriali (diocesi, parrocchie).

Se si osserva con attenzione, si sta assistendo a una specie di ribaltamento dei significati originari dei fattori in gioco. La storia della Chiesa indica che il rafforzamento delle strutture territoriali fu tipico del regime di cristianità. Emblematico in proposito il riferimento alla parola «parrocchia»: il termine nel suo etimo contiene una dimensione pellegrinante (i credenti nel Nuovo Testamento sono detti paroikoi, «stranieri residenti»; 1Pt 2,11); tuttavia esso è divenuto l'espressione più tipica di una capillare dimensione territoriale della Chiesa in cui la stanzialità coincide con il controllo stesso esercitato su una popolazione cristiana (in passato i dati anagrafici si ricavano dai registri dei battesimi). Oggi però, quando il pluralismo è tratto caratteristico sia di ogni porzione territoriale, sia della vita intraecclesiale, la parrocchia – vale a dire il territorio in cui ci si trova e non il gruppo a cui si sceglie di aderire – si presenta come un ambito chiamato a esercitare un'accoglienza reciproca sia lungo le piazze e le strade, sia all'interno della chiesa o della canonica. In sintesi, le istituzioni nate per garantire l'omogeneità cristiana di un territorio sono diventate le più esposte nel misurarsi con il pluralismo sociale ed ecclesiale.

In questa situazione molte sono state le opzioni messe in campo, comprese quelle dell'arroccamento, dell'occupazione della parrocchia da parte di determinati movimenti e del tentativo di ripristinarsi come simbolo di cristianità territoriale che si contrappone agli «altri». Non credo che sia questa la strada da imboccare. La via tutt'altro che teorica – e in moltissimi casi concretamente messa in pratica – su cui camminare è quella dell'accoglienza reciproca. L'unica risposta che tiene in questo contesto è quella della carità, vale a dire dell'amore del prossimo esercitato nei confronti di tutti coloro che si incontrano; e qui decisivo non è sapere se ciò avvenga intra o extra ecclesiam. Tuttavia quando l'amore del prossimo è esercitato all'interno dell'orizzonte ecclesiale, esso esigerebbe non solo l'abbandono di separatismi e lottizzazioni, ma anche la perenne consapevolezza di essere comunque al di sotto di quanto ci è chiesto. **Fa parte della fede (assai più che della religione patire in noi lo scarto tra la nostra capacità di amare e quella davvero conforme alla volontà di Dio manifestatasi nel Figlio suo venuto ad abitare in mezzo a noi.**

1 Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, dichiarazione Dominus Iesus circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, 6.8.2000; EV 19/1142-1199.

2 Cf. C. THEOBALD, Il cristianesimo come stile. Un modo per far teologia nella postmodernità, 2 voll., EDB, Bologna 2009.

3 Cf. il saggio di G. AGAMBEN; qui alle pp. 784-786.

4 Il fatto che esso sia tuttora una sfida inquietante è testimoniato anche dalla scelta fatta dalla traduzione CEI d'inserire nel testo un avverbio del tutto assente nell'originale: «Quelli che usano dei beni di questo mondo come se non li usassero pienamente» (1Cor 7,31).

5 Cit. in K. BARTH, L'Epistola ai Romani, Feltrinelli, Milano 1962, 288.

6 Cf. il discorso pronunciato da Benedetto XVI a Regensburg (Regno-doc. 17,2006,541).

7 GIOVANNI PAOLO II, Memoria e identità, Rizzoli, Milano 2005, 161.

8 J. RATZINGER, «L'Europa e la crisi delle culture», in Regno-doc. 9,2005,219.

9 Lettera del 16.7.1944 in D. BONHOEFFER, Resistenza e resa, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 440.

10 PIO XII, Discorso ai giornalisti cattolici, 17.2.1950.

Domande per l'approfondimento e il dialogo, anche via e-mail:

1. Cosa, in questo studio di Piero Stefani ti colpisce particolarmente e perché ?
2. Quale, secondo te, il pensiero di Don Orione sul rapporto con i non credenti?
3. Vuoi scrivere una qualche tua reazione al tema per farla circolare in internet ?
4. Concludi con una preghiera come frutto della lettura e della riflessione.