

Cristiani nel mondo

Anno XXIII - n. 2 - Marzo-Aprile 2008



Laicità

3 Presentazione

p. Gian Giacomo Rotelli S.I. / Laicità

Laicità

4 p. Francesco Rossi de Gasperis S.I. / Sacerdozio di Gesù e laicità nel Nuovo Testamento

14 p. Bartolomeo Sorge S.I. / Per una laicità nuova

20 Armido Rizzi / Laicità, un'idea da ripensare

26 Aldo Vendemmiati / Neutralità etica e laicità dello Stato

30 Enzo Bianchi / La differenza cristiana

35 Claudio Magris / Chi è laico. Chi è clericale

Vita Ecclesiale

38 Oana Guerrieri / L'assemblea Generale della CNAL sulla situazione del laicato

CRISTIANI NEL MONDO - Periodico della Comunità di Vita Cristiana d'Italia

Via di San Saba, 17 - 00153 Roma

Direttore responsabile Francesco Botta S.I.

Comitato di direzione Cristina Allodi, Umberto Bovani (*direttore*), Marilena D'Angiolella, Massimo Gnezda, Antonella Palermo, Gian Giacomo Rotelli S.I., Marina Villa

Comitato di redazione Caterina Boca, Lorenzo Cremonese, Giuliana De Simone (*segretaria*), Marisa Gigliotti, Antonella Palermo (*capo redattore*), Francesco Riccardi, Laura Turconi

Direzione e amministrazione Via di San Saba, 17 - 00153 Roma
tel. 0664580147 - fax 0664580148 - e-mail: cvxit@sansaba.it

Progetto grafico e composizione Layout Studio / Giampiero Marzi

Stampa Arti Grafiche La Moderna - Via di Tor Cervara, 171 - 00155 Roma - tel. 0622796348

Chi desidera dare un contributo per le spese di stampa della Rivista, può farlo - specificando il motivo del versamento - tramite: **conto corrente postale** n° 76224005, intestato a: Cristiani nel Mondo, Via di San Saba 17, 00153 Roma; **bonifico bancario**: c/c n° 470/96, intestato a: Comunità di Vita Cristiana Italiana (CVX Italia), Via di San Saba 17, 00153 Roma; recapito bancario: Banca Popolare Italiana - Ag. 12, Via della Piramide Cestia, 9/11, 00153 Roma (ABI 05164 - CAB 03212 - CIN G).

Registr. Tribunale di Roma n. 34 del 22.1.1986

Poste Italiane S.p.A. - sped. in a.p. D.L. 353/03 (conv. L. 46/04) art. 1 comma 2 DCB - Filiale di Roma

*Non è stato sempre possibile reperire gli aventi diritto per la riproduzione delle immagini.
L'Associazione è comunque a disposizione per l'assolvimento di quanto occorre nei loro confronti.*

Laicità

di p. Gian Giacomo Rotelli S.I.

Anche se il mondo politico e culturale sembra aver messo altri temi in agenda, siamo convinti dell'importanza di una riflessione *oggi* sul tema della *laicità*, per una comprensione non superficiale e non troppo confusa del termine e soprattutto dello stile di vita che ci è richiesto.

In questo numero di «Cristiani nel Mondo» potrà sembrare che partiamo da troppo lontano, ma riteniamo di grande rilievo ritornare al Nuovo Testamento e alla persona di Gesù di Nazaret dove cogliere l'essenza di una vita laica e insieme l'unico sacerdote. Di qui il primo articolo proposto, del P. Rossi de Gasperis.

Il successivo testo del P. Sorge sviluppa in particolare l'insegnamento del Concilio Vaticano II e le sue conseguenze nell'ambito politico.

Dallo splendido libretto di Armido Rizzi dal titolo *Laicità* ci è sembrato utile riproporre elementi di chiarificazione terminologica e riflessioni teologiche stimolanti.

Anche il contributo di Vendemmiati va nella direzione di un approfondimento dei termini relativi alla laicità.

Presentiamo poi una serie di stralci da *La differenza cristiana* di Enzo Bianchi, priore della Comunità di Bose. Un contributo che ci sembra particolarmente illuminante circa gli atteggiamenti *cristiani* da assumere davanti alle ultime vicende che nella nostra Italia hanno agitato il tema della laicità. In pratica che cosa significhi *vita cristiana*.

Chiude questo numero un articolo di Claudio Magris che, pur non partendo da una prospettiva cattolica, ci è sembrato costituire un apporto ricco e stimolante alla questione "laicità", prendendo spunto dalla vicenda della mancata visita del Papa all'Università La Sapienza di Roma.

Sacerdozio di Gesù e laicità nel Nuovo Testamento

Attraverso un'esauriente analisi dei testi biblici relativi in particolare al sacerdozio emerge chi sia il sacerdote secondo il Nuovo Testamento (il solo Gesù) e in che cosa consista la laicale appartenenza al popolo sacerdotale.

di p. Francesco Rossi de Gasperis S.I.¹

Gesù non fu mai un sacerdote del suo tempo, né tale fu mai considerato

La posizione dei singoli evangelisti nei confronti del culto sacerdotale è piuttosto cauta. Ben raramente nei Vangeli si leggono tracce di una polemica diretta contro i sacerdoti e contro il culto del tempio, come le si trovano invece nei confronti degli scribi e dei farisei. Molto più spesso gli evangelisti, specialmente Luca, sottolineano una misteriosa relazione tra il tempio di Gerusalemme e il corpo di Gesù (Gv 2,13-22). Durante la sua vita, Gesù frequenta il tempio ed è spesso presente alle sue liturgie, ma *da laico*, e non da sacerdote. Pur essendo Figlio, Gesù non si esime dal pagare il didramma per il tempio (Mt 17, 24-27), che egli chiama *la casa del Padre suo* (Gv 2, 16. Cfr. Lc 2, 49). La profezia sulla sorte rovinosa del tempio e della città santa non è pronunciata da Gesù con sentimenti di ostilità o di rivalsa ma nel dolore e nel pianto (Mt 24, 1-2).

D'altro canto, il Gesù dei Vangeli appare totalmente estraneo, in quanto laico, a tutta l'istituzione sacerdotale. Quando

egli trasgredisce il sistema delle separazioni, lo fa quale medico venuto per i malati, e non per i sani (Mt 9, 9-13), e come *sorgente trascendente di salvezza e di guarigione*. Egli, infatti, essendo quello che è, non potrebbe rispettare tutte quelle regole, senza privare gli uomini della sua salvezza (Lc 19, 1-10; Gv 4, 1-43).

Gesù non ha mai contestato il sistema delle separazioni culturali *per rivendicare per sé una competenza sacerdotale o levitica*, verso le quali, al contrario, ha spesso mostrato deferenza e rispetto (Mt 8, 4).

Comportandosi, però, con *somma libertà messianica* nei confronti di tale sistema – e cioè, mangiando con i pubblicani; accettando l'omaggio di una prostituta; non facendo sempre le abluzioni prima dei pasti; toccando i lebbrosi e la bara dei morti; facendosi toccare da malati, da peccatori e da pagani; accogliendo delle donne nel suo piccolo gruppo itinerante; facendo aprire le tombe; non digiunando con la frequenza e secondo lo stile dei farisei o dei discepoli di Giovanni; interpretando liberamente il Sabato; dimorando

¹ P. Francesco Rossi de Gasperis S.I. ha insegnato in molti Centri di studi biblici e teologici, ha guidato corsi di *Esercizi* e ha dato conferenze in diversi Paesi. È autore di molti libri soprattutto sulla dinamica degli *Esercizi* nelle Scritture. Questo articolo è tratto da: M. Castelli, S. Corradino, P. Parisi, P. Stancari S.I., *Dialoghi sulla laicità*, Ed. Rubbettino 2002 [Data la tipologia della nostra Rivista abbiamo anche ridotto molto le citazioni bibliche, soprattutto dei passi paralleli a quelli citati].



Karl Schmidt-Rottluff, *I farisei* (1912)

due giorni in una città di samaritani; perdonando i peccati... –, Gesù ha posto il suo popolo e i suoi capi di fronte al problema dell'origine e del valore trascendente della sua autorità e della sua missione, e di conseguenza della propria identità di *Salvatore e di Esorcista del potere demoniaco sul mondo* (Mt 9, 32-34; 12, 22-32; Gv 4, 42; ecc.). La conclusione che si doveva trarre dal comportamento di Gesù era che la sua persona è il termine di riferimento e la norma assoluta dell'osservanza della *Torah* e del Sabato, della prassi della preghiera (Lc 11, 1-4), del digiuno e dell'elemosina (Mt 6, 1-4. 16-18; ecc.); che Gesù è il termine – fine – compimento della *Torah* (Rm 8, 2; 10, 4; 1 Cor 9, 21; Gal 6, 2; ecc.); egli è «Colui che deve venire», e non si deve aspettare nessun altro (Mt 11, 2-6); egli è lo Sposo di Israele (cfr. Mt 9,14-17; 22, 1-14).

Sulla testimonianza data da Gesù di questa sua autocoscienza, invece, si svolsero non solo polemiche senza fine tra lui e i capi religiosi di Israele, ma su di essa si aprirono le ostilità cruente che sfociarono poi nel dramma della passione del Messia (Mt 9, 15; 12, 14; ecc.).

Gesù è mandato a diffondere lo *Hesed* (misericordia, tenerezza, favore, amore...) di YHWH. Invece di santificare se stesso *separandosi* dal comune e dal profano, *Gesù si santifica* (Gv 17, 19) *consigliandosi a tutti nel servizio messianico* (Mt 20, 28; Gv 13, 1-20 ecc.), quale segno dell'universale *accoglienza di Dio*, di cui a Nazaret, nella sinagoga della sua patria, egli ha proclamato l'anno di apertura definitiva (Lc 4, 17-21). Gesù non ha bisogno di purezza rituale, essendo sommatamente puro (Gv 8,46; 2Cor 5, 21; Eb 9, 13-28), perché in comunione permanente

con il Padre (Gv 8, 28-29; 16, 32; ecc.). Questa comunione egli dona e partecipa dinamicamente e gratuitamente intorno a sé, superando ogni residua barriera di separazione tra gli uomini e Dio. Nessuna purificazione può, ormai, riuscire vera ed efficace per un uomo *prima* che egli entri in contatto con Gesù, dato che solo il contatto con lui purifica l'uomo e gli ridà la vita (1Gv 3,3). In Gesù qualcuno più grande del tempio è arrivato in Israele.

Per questo insieme di cose nacque intorno a Gesù e alla sua Chiesa un diffuso sospetto circa una loro pericolosità nei confronti del tempio di Gerusalemme e del culto di Dio. Incontriamo una tale opinione durante lo svolgimento del processo giudaico a Gesù (Mt 26, 59-61; 27, 39-40). Una accusa simile appare anche tra le denunce sporte contro Stefano (At 6, 13-14), e persino contro Paolo a quasi trent'anni dalla morte di Gesù! (At 21, 27-28; ecc.).

Il coinvolgimento esistente tra la persona di Gesù e il tempio, e che è accentuato specialmente da Luca, è percepito come una minaccia per il tempio e per il suo sistema culturale. Tutto questo vuol dire una cosa molto importante per il nostro argomento. Essere cristiani significa mettere in questione, nella maniera più radicale e definitiva, tutto il discorso concernente il *culto di Dio*, perché il caso-Gesù di Nazaret ha messo in questione, nel modo più radicale e definitivo, tutto il sistema delle sacre separazioni che, prima di lui, accompagnavano il culto di Dio, sia nel giudaismo, sia nelle altre religioni del *sacro*.

I primi discepoli di Gesù hanno voluto e dovuto offrire delle interpretazioni e dei concetti che aiutassero a comprendere la *novità*, e insieme la *continuità*, dell'evento di Gesù, il quale non era il fondatore di una nuova religione, ma colui che portava a compimento pieno l'antica.

Per questa ermeneutica di *novità-continuità*, però, essi non hanno potuto utilizzare le categorie sacerdotali e culturali, perché esse venivano smentite da ogni parte dal caso di Gesù. Nemmeno per interpretare la morte di Gesù tali categorie potevano essere usate, perché questa, dal punto di vista del culto sacrificale rituale, era stata un evento carico di empietà. Oltre alla polemica secolare contro i sacrifici umani, c'era il fatto che la morte di Gesù non era avvenuta nel luogo sacro, ma persino fuori delle porte della città del Santo. Il sangue con cui si doveva aspergere il santuario nel Giorno dell'Espiazione doveva essere quello degli animali (giovenco e capro), i cui corpi dovevano poi venir bruciati fuori dell'accampamento, in luogo puro (Lc 16,17-18). Il sangue umano, al contrario, era sorgente di impurità legale e rendeva tutto immondo (Lv 12, 1-8; ecc.). Il comportamento del sacerdote e del levita nei confronti dell'uomo lasciato mezzo morto dai briganti sulla via da Gerusalemme a Gerico (Lc 10, 30-32) va spiegato, con ogni probabilità, proprio con l'osservanza delle separazioni rituali in vista del culto del tempio.

Il sacrificio non consiste nell'uccisione e nelle sofferenze della vittima, ma nei riti di offerta compiuti in un luogo santo. È un atto solenne, glorificante e santificante, che mette in comunicazione con Dio ed è sorgente di benedizioni per il popolo. La esecuzione capitale di un condannato è il peggiore dei castighi, oggetto di esecrazione. Essa significa l'eliminazione del colpevole dal popolo di Dio (Nm 15, 30-31). Il contrasto tra i due atti è totale. Gesù crocifisso fuori della città e al di fuori di ogni contesto rituale, lungi dall'averne una qualunque apparenza sacrificale, è, secondo la *Torah*, una maledizione di Dio che contamina la terra del Si-

gnore. Per questo egli va tolto dalla croce prima che il sole tramonti e cominci il grande giorno festivo (Gv 19, 31). Egli appare come l'incarnazione stessa dell'empietà e del peccato (2Cor 5, 21). Come vederlo quale sacrificio di soave odore offerto a Dio? (cfr. Ef 5, 2).

L'impresa teologica della Lettera agli Ebrei

Come si è giunti alla Lettera agli Ebrei, con la sua affermazione sconcertante che Gesù è sommo e unico *sacerdote*, nonché vero *sacrificio* gradito a Dio *una volta per tutte*?

È stato questo il frutto di un finissimo lavoro esegetico e teologico, che paradossalmente fa della Lettera agli Ebrei il testo più sacerdotale e, insieme, più laicale del Nuovo Testamento.

La lettera parte da una cristologia già comune di Gesù Messia e Figlio, superiore agli angeli, per arrivare, fin da 2, 17, all'asserzione che egli si è reso in tutto simile ai fratelli per diventare un *sommo sacerdote* misericordioso e degno di fede e di fiducia, accreditato presso Dio allo scopo di espiare i peccati del popolo (cfr. 3, 1; 4, 14-15; ecc.). Comincia allora un larghissimo impiego del vocabolario e di nozioni *sacerdotali* e *rituali*, per sé propri del culto del tempio. Questo vocabolario e questo mondo di concetti, invece, trasferiti su Gesù, subiscono una *trasfigurazione* radicale in senso esistenziale, cioè, in fondo, *laicale*.

Gesù non ha compiuto alcuna delle azioni riservate ai sacerdoti, ma ha reso al Padre un culto perfetto rovesciando i termini di tutto il sistema culturale.

Essendo Figlio, egli era già gradito al Padre, essendo in permanente comunione con lui.

Una volta assicurato questo gradimento da parte di Dio, il problema era quello di

entrare in comunione con gli uomini.

Un simile problema non viene risolto da riti, ma dalla *misericordia accogliente*, che ha condotto Gesù a condividere la vita più ordinaria, e dunque *laicale*, degli uomini.

Gesù ha offerto, perciò, non un culto rituale fatto di cerimonie, di vittime scelte, di formulari di preghiera, di abiti, luoghi e tempi determinati. Egli ha offerto tutta la sua esistenza, i *giorni della sua carne*, vissuti nell'obbedienza filiale al Padre (5, 7-8), pur essendo provato in ogni cosa, a somiglianza di noi, escluso il peccato (4, 15). Egli non ha offerto sangue di capri e di vitelli, ma il suo proprio sangue. Con esso è entrato una volta per sempre nel santuario, procurandoci così una redenzione eterna (9, 12).

In questo modo, il luogo del culto più perfetto di Dio diventa l'esistenza dell'uomo Gesù. Il santuario è la coscienza, il cuore del Figlio.

Eb 5,7-10 precisa che attraverso le preghiere e le suppliche, la sua pietà, la sua obbedienza e, infine, la sua passione e risurrezione, Gesù fu *reso perfetto* e diventò causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono, quale sommo sacerdote alla maniera di Melchisedek. L'espressione «reso perfetto» significa raggiungere lo scopo (*telos*), e nella LXX designa il rito di *consacrazione dei sacerdoti*. In Eb il verbo esprime il mistero della glorificazione del Cristo (2, 10; 5, 9; 7, 28) che, secondo il tema dominante della lettera-sermone, si realizza anche nella categoria del sacerdozio e del culto. Il nostro testo sembra accennare alla passione, abbracciata dalla coscienza filiale di Gesù in obbedienza alla volontà del Padre, come al momento culminante della sua «consacrazione sacerdotale».

Così, dunque, Gesù è diventato *mediato-*

re dell'alleanza nuova, per sempre gradito a Dio (8, 6; 9, 15; 12, 24). Ciò che, come si è visto, era sommamente distante e alieno dal culto rituale, diventa luogo e tempo privilegiato del culto nuovo. Un simile culto non è in continuità con quello celebrato dal sacerdozio levitico, incapace di *compimento* (teleiosis: 7, 11) in se stesso. La *continuità* propria della sua *novità* va ricercata in una linea più alta e trascendente, mediante una esegesi finissima, tipicamente rabbinica, del Salmo 110, 4, che al Messia *davidico* promette anche un *sacerdozio eterno al modo di Melchisedek* (Eb 5, 6.10).

Questo Melchisedek, re di Salem (= Gerusalemme), senza genealogia e sacerdote del Dio altissimo, offrì pane e vino, benedisse Abramo e ne ricevette le decime (= tutti atti rituali: Eb 7,1-3. Cfr. Gn 14, 18-20). Questo significa che egli era più grande di Abramo, e dunque anche di Levi, il quale si trovava ancora nei lombi del suo antenato, quando gli venne incontro Melchisedek (Eb 7, 9-10).

Questo personaggio, menzionato due sole volte e in modo marginale dalla Bibbia ebraica (Gn 14, 18-20; Sal 110, 4), appunto perché così marginale e di secondo piano, diventa per Eb un riferimento prezioso per asserire e spiegare come, se Gesù non fu sacerdote levitico e aronnico, *lo fu però secondo un ordine più alto*, che può identificarsi con la regalità (Eb 7, 11-28. Cfr. 8, 4). Il sacerdozio di Gesù consiste nel compimento-perfezione, a cui lo ha condotto non un rito, bensì la sua perfetta e filiale obbedienza alla volontà del Padre. Il suo sacrificio consiste nell'offerta non di doni, cose (5, 1; 8, 3) o animali, bensì *del suo proprio corpo e del suo sangue*, che egli ha in comune con tutti gli uomini, *offerti in obbedienza alla volontà del Padre* (7, 26-27; ecc.).



S. Dalí, *Crocifissione. Corpus Hypercubus* (1954)

Un tale sacerdozio e un tale sacrificio non costituiscono più un sistema di culto proprio di una categoria di persone ed esclusivo di tutte le altre. Gesù è *l'apostolo e il sommo sacerdote* attraverso il quale passa la nostra confessione di fede in Dio (3, 1; 4, 14; 12, 2; 13, 15). Obbedendo a lui, nell'offerta dei nostri corpi, a nostra volta, noi abbiamo accesso alla salvezza (5, 9), quando ci accostiamo con cuore sincero, nella pienezza della fede, con i cuori purificati da ogni cattiva coscienza e il corpo lavato con acqua pura; quando manteniamo senza vacillare la professione della nostra speranza; quando ci stimoliamo vicendevolmente nella carità e nelle buone opere (10, 22-24). La carne di Gesù, che egli ha in comune con noi e nella quale ha realizzato ormai gloriosamente la perfezione del suo cul-

to, è diventata una via nuova e vivente, che egli ha inaugurata, affinché *anche noi* possiamo penetrare nel santuario attraverso il velo (Eb 10, 20). Queste affermazioni della Lettera agli Ebrei mostrano il ruolo decisivo della risurrezione di Gesù nella sua *consacrazione*. Il Cristo morto e risorto, in effetti, ha subito una trasformazione quale era richiesta nel sacerdote perfettamente gradito a Dio e nella vittima dell'olocausto.

Anche la nozione di *mediazione* viene trasfigurata nel sacerdozio di Gesù. Egli non è più un *intermediario* tra Dio e gli uomini. Nella carne del Figlio, infatti, l'uomo non viene a contatto immediatamente con uno dei tanti uomini come lui, il quale lo metta poi (mediatamente) in contatto con Dio. Gesù è un mediatore che, nella sua persona, rende *immediatamente* presente il Padre, senza frapporre più nulla tra Dio e l'uomo (Cfr. Gv 12, 45).

Gradito per sempre a Dio, il Risorto è in contatto diretto con ciascun uomo. La sua funzione di sacerdote perfetto, che rende perfetti tutti coloro che gli obbediscono, è assicurata per sempre. Non c'è, perciò, alcun bisogno di moltiplicare i sacrifici e le espiazioni. Basta quello che Gesù ha fatto *una volta per sempre*: è questo un ritornello nella Lettera agli Ebrei (7,27; 9, 12. 26. 28; 10, 10.22.14; ecc.). Il sacrificio di Gesù non può e non deve essere ripetuto, dal momento che la sua ripetizione sarebbe segno, come lo era per i sacrifici antichi, che esso non è perfettamente gradito, e quindi nemmeno perfettamente efficace (9, 24-10, 18).

Con l'avvento di Gesù, il *luogo* del culto di Dio non è più un tempio determinato; il suo *tempo* non è riservato a ore determinate. Esso non richiede più certi *segni, vesti, riti*.... Il primo luogo dell'ultimo culto di Dio è l'*esistenza dell'uomo Gesù*

(= nella storia della sua natura umana). Egli è e rimane sacerdote e vittima perfetta ventiquattro ore su ventiquattro. La trasformazione che questa liturgia esistenziale, realizzata con uno Spirito eterno (9, 14), produce, non è più di carattere rituale, bensì, consiste nella santità spirituale e morale, nell'obbedienza e nella fedeltà, nella misericordia e nella beneficenza. Di tali *sacrifici*, infatti, il Signore si compiace (Eb 13, 16).

Dal culto di Gesù Cristo al culto dei cristiani

Questa cristologia del sacerdozio esistenziale di Gesù, sviluppata tanto ampiamente dalla sola lettera agli Ebrei, viene trasferita da altri testi neotestamentari al popolo cristiano.

La perfezione del sacerdozio di Gesù Cristo risiede nel fatto che egli non solo ha reso a Dio il culto perfetto, ma, *reso perfetto* (Eb 2, 10), con la sua unica offerta, a sua volta, *ha reso perfetti*, e quindi soggetti capaci di prolungare il suo culto, coloro che, ascoltandolo e obbedendogli, vengono da lui santificati (Eb 5, 9-10; ecc.). Gesù ha aperto la strada perché, seguendo lui, tutto il popolo di Dio, e l'umanità chiamata a entrare in questo popolo, diventi un popolo gradito a Dio, in cui ognuno gli offra *il sacrificio di sé*. Si realizza così la parola detta da YHWH a *tutto Israele* al Sinai (Es 19, 6), e che nel tempo della prima alleanza si era verificata immediatamente solamente per *una* delle dodici tribù, quella di Levi (cfr. 1Pt 2, 9-10).

Come ho detto sopra, la Prima Lettera di Pietro e il Libro dell'Apocalisse estendono e applicano più ampiamente a tutti i cristiani il vocabolario sacerdotale e culturale, che la Lettera agli Ebrei attribuisce a Gesù. Ispirandosi alla metafora del

nuovo e ultimo tempio vivente, fondato sul Cristo-Pietra di volta e di fondazione (1Pt 2, 4-8), il Nuovo Testamento definisce i cristiani come pietre viventi edificate in dimora spirituale, per offrire, quale *santa comunità sacerdotale*, dei sacrifici spirituali graditi a Dio per mezzo di Gesù Cristo (1Pt 2,5).

In tal modo, Gesù che ci ama e ci ha liberati dai nostri peccati con il suo sangue, ha fatto di noi il tempio di Dio e la dimora dello Spirito Santo (Cfr. 1Cor 3, 16-17; 6, 19-20), un *regno*, dei *sacerdoti* per Dio suo Padre (Ap 1, 6; 5, 6; 20, 6). Anche al di là dei termini *hieréus* e *hieráteuma*, dunque, noi troviamo nel *Corpus* paolino un chiaro ed eloquente trasferimento delle categorie culturali dall'antica liturgia rituale alla nuova liturgia esistenziale.

Il testo più denso mi sembra quello di Rm12, 1-2, che la Chiesa legge nella celebrazione liturgica delle Lodi nel Comune dei Santi, riconoscendovi così il nucleo centrale ed essenziale di ogni santità cristiana.

Questo testo suona così: «Vi esorto, dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, a *offrire i vostri corpi* quali *sacrificio vivente*, santo, gradito a Dio; e cioè il vostro culto secondo la parola».

Paolo sembra voler dire: «Non andate a cercare animali, o comunque qualche cosa, da offrire: i vostri corpi dovete offrire! È questo ormai il *senso* del culto secondo il *Logos* di Dio». La crisi della Chiesa primitiva, specialmente per i nuovi discepoli che provenivano dalla tribù di Levi (Cfr. At 6, 7), consisteva nel vuoto culturale e liturgico, in cui la comunità di Gesù veniva a trovarsi a causa, come si è detto, della *laicità* del Messia e del progressivo, e spesso forzato, allontanamento dei discepoli di Gesù dal culto del tempio e da quello sinagogale. I capi del-

la Chiesa cristiana non erano più i sacerdoti, ma *apostoli e anziani* (*apostoloi, presbyteroi*), *sorveglianti* (*episkopoi*), i quali provenivano più spesso dal *laicato* (Cfr. At 11,30; 14, 23; ecc.).

Questo vuoto culturale e liturgico Paolo esorta a colmare con *l'offerta del corpo*, che è poi la stessa cosa del *sacrificio in Spirito*, di cui parla 1Pt. Il corpo dell'uomo, nella mentalità biblica, non è rappresentato solamente dai chili del nostro peso. Esso è il luogo degli incontri e delle relazioni tra l'uomo e Dio, tra l'uomo e gli altri, tra l'uomo e il mondo. Il corpo dell'uomo è la memoria di tutto il suo passato, il prodotto presente di tutta la sua storia, tutto l'essere dell'uomo in quanto relazione. *Psyché* (l'anima), nell'antropologia biblica, è l'identità dell'uomo, *il suo io profondo*. *Soma* (il corpo) è questo stesso io, in quanto si esprime nel mondo e nella storia. L'offerta dell'io a Dio accade, dunque, nel corpo, dal momento che attraverso il corpo l'uomo entra in contatto con Dio, con gli altri, e persino con se stesso.

Nel v. 2 del testo citato (Rm 12, 1-2), Paolo specifica in che cosa consista questa offerta del corpo: «Non conformatevi a questo secolo, ma trasformatevi con il rinnovamento della mente, per discernere, quale sia la volontà di Dio, quel che è buono e gradito e perfetto».

Questi due versetti sono ricolmi di nozioni e di vocabolario culturale: *offrire*, *sacrificio vivente*, *culto*, *santo*, *gradito a Dio*, *perfetto*: altrettante nozioni e parole che venivano usate nel vocabolario sacerdotale per designare le vittime e i riti del culto del tempio. Tutto questo vocabolario è integrato qui in un orizzonte esistenziale: «Offrite voi stessi!». Offrire se stessi non vuol dire semplicemente fare ogni mattina l'offerta della propria gior-

nata, ma dalla mattina alla sera e dalla sera alla mattina dire di no alla mentalità del mondo, nella misura in cui esso ci si presenta con le sue pretese idolatriche e mondane. «E trasformatevi – ecco la trasformazione che in Gesù per primo si è realizzata quando, mediante la sua obbedienza, egli è passato dalla carne allo Spirito, dalla terra alla gloria – rinnovando la vostra mente in vista di un retto e vero discernimento della volontà di Dio». Il coltello che opererà questo culto sacrificale non è più quello che separa dalla carne di un giovenco il grasso che avvolge le viscere. Il sacrificio spirituale è operato dal discernimento spirituale (Rm 2, 18; 1Cor 11, 28-31; ecc.).

Vedete bene che in un simile *culto* non c'è più nulla di rituale. Noi lo rendiamo vivendo in prima persona tutta la nostra esistenza, non però ciascuno per conto suo, chiuso nella sua «buona fede» e seguendo illuministicamente la propria «buona coscienza», ma in conformità con la coscienza di Gesù Cristo, alla sua sequela, obbedienti a lui così come egli ha obbedito al Padre (Eb 5, 7-10; 7, 25). Gli uomini possono rendere a Dio il culto vero solamente entrando nel culto regolato dal Figlio.

Giovanni, a suo modo, dice la stessa cosa, quando dice che ormai il Padre cerca solo adoratori in Spirito e Verità (Gv 4, 23-21): adoratori, cioè, *nel* Figlio-Verità (Gv 14, 6), creduto, conosciuto e seguito in *virtù dello* Spirito Santo, che è appunto lo Spirito della Verità, cioè del Figlio (Gv 14, 17. 26; ecc.). Figli nel Figlio, conformati al Figlio unico, il primogenito tra molti fratelli (Rm, 8,29), in virtù dello Spirito del Figlio, noi siamo capaci di fare ciò che Gesù ha fatto per primo, e dunque di continuare il suo sacerdozio (Gv 14, 12).

Quando nella Chiesa, per esempio, si celebra l'eucaristia, non lo si fa per ripetere una seconda, o terza, o quarta... volta l'offerta da Gesù fatta di sé. Essa è stata fatta *una volta per sempre*. Secondo la Lettera agli Ebrei, ripetere un'altra volta il sacrificio di Gesù vorrebbe dire non credere che esso sia stato sufficiente *una volta per tutte*, come era il caso dei sacrifici antichi.

Mediante l'azione sacramentale noi rendiamo presente (*ri-presentiamo*), nell'*hic et nunc* della liturgia ecclesiale, quell'unico e irripetibile sacrificio di Gesù per inserirvi *l'offerta che noi facciamo di noi stessi*. «Fate voi, nelle vostre persone, quello che *io* ho fatto nella mia, in memoria di *me*» (Lc 22, 19; 1Cor 11, 23-25). Celebrando l'eucaristia, noi non possiamo limitarci a offrire al Padre l'offerta che Gesù ha fatto di sé, *rimanendone noi fuori*. L'offerta del sacrificio di Gesù *da parte nostra* ha senso solo se è accompagnata dall'offerta di noi stessi fatta per mezzo di lui, con lui e in lui.

E ancora, questa offerta di noi stessi al Padre per Cristo, con Cristo e in Cristo non può ridursi a un rito, e cioè al solo gesto sacramentale. Tale gesto deve essere *preceduto* (e non solo seguito) da una vita conforme a quella di Gesù, della quale il gesto sacramentale è appunto espressione, segno, sacramento insieme personale e comunitario.

Questo è il vero motivo per cui la Chiesa ci chiede di trovarci già in abituale comunione con Dio (= in stato di grazia), quando diamo inizio alla liturgia eucaristica.

Nella Chiesa di *Gesù-laico-sacerdote-secondo-l'ordine-di Melchisedek* il sacramento non può mai sostituire, adeguare, e nemmeno precedere il culto esistenziale. Lungi dall'essere puramente rituale,

la liturgia sacramentale è solo un momento *comunitario*, anche se essenziale, del culto esistenziale del popolo di Dio; un segno significativo del riferimento cristologico-ecclesiale, che di tale culto è costituito.

La sacramentalità della Chiesa e, in particolare, del sacerdozio ministeriale

Le cose dette finora possono aiutare a comprendere il senso specifico della sacramentalità della Chiesa di Gesù Cristo. Questa sacramentalità *non continua* il sistema rituale secondo Aronne.

La sacramentalità cristiana aduna i fedeli a significare che il nuovo culto esistenziale del popolo di Dio avviene sempre e necessariamente per Cristo. Essa fa questo in una duplice maniera.

Prima di tutto, convocando i fedeli in assemblea sacramentale, essa significa che a *tutti gli uomini* nessun altro nome è dato sotto il cielo, nel quale ci sia salvezza, se non il nome di Gesù di Nazaret, il Messia crocifisso e risorto (At 4, 8-12). La moltitudine dei fedeli riuniti in comunione confessa *l'unicità del mediatore* del loro culto all'*unico* Dio Padre, reso possibile dalla partecipazione a tutti dell'*unico* Spirito.

Di fronte a questa assemblea, poi, che è sempre segno di *tutta* la Chiesa-Sposa-dell'Agnello, la liturgia sacramentale pone, nelle persone dei *ministri del sacramento*, il segno della persona del Cristo-Sposo, il quale, nel Nuovo Testamento, è ormai sempre presente alla Sposa, sia pure ancora sotto il velo della fede e della speranza (Cfr. Is 62, 1-5. 12; ecc.). La prassi sacramentale della Chiesa, perciò, è una confessione gioiosa del Nome del Figlio, un sacrificio di lode (Eb 13, 15), con cui noi celebriamo la nostra liberazione, da lui operata (Gv 8,31-36),

dalla condizione errabonda di umanità dispersa dietro se stessa (Gv 11, 51-52); come pure la vocazione rivoltaci a *diventare* figli di Dio nel Figlio unico (1Gv 3, 1-2; ecc.).

Ché l'uomo non è figlio di Dio per diritto di nascita, ma solo per grazia di una vocazione, cui si risponde comunque con la fede (Gv 1, 12; Rm 8, 28-39; ecc.).

Il sistema sacramentale della Chiesa, perciò, non tende minimamente a ricreare in seno al popolo di Dio una divisione di classe tra sacerdoti e laici.

Nel Nuovo Testamento non c'è più una tribù sacerdotale separata dal resto del popolo di Dio, ma un unico sacerdote, Gesù Cristo. La distinzione ri-presentata dai ministri dei sacramenti, e in particolare dal sacerdozio ministeriale, non è quella tra *sacerdoti* (al plurale) e *laici*, bensì la distinzione-comunione nuziale tra Gesù Cristo, sommo, unico ed eterno sacerdote e la Chiesa-popolo (*laos*) di Dio (Ef 5, 22-33), tra lo Sposo e la Sposa (Ap 19, 7-8; ecc.), tra il Figlio unico (Gv 1, 14; ecc.) e i figli, resi tali perchè credenti nel Figlio (Gv 1,12; 1Gv 3, 1; ecc.). Spero che sia chiaro che non intendo minimamente sostenere una posizione di sapore protestante, secondo la quale l'unicità del sacerdozio di Gesù Cristo livellerebbe il popolo cristiano al punto che non ci sarebbe posto nella Chiesa per un sacerdozio ministeriale vero e proprio.

Sostengo semplicemente che il recupero di un sacerdozio-sacrificio-culto secondo l'ordine di Melchisedek *non può e non deve* significare, per la Chiesa di Gesù di Nazaret, il rimanere o un ritornare all'ordine cultuale di Levi e di Aronne. Sostengo che la differenza tra Melchisedek e Aronne non può essere asserita e poi subito ridotta a un senso puramente nominalistico.

Nella Chiesa del Verbo incarnato c'è, e le è essenziale, un culto visibile e comunitario, dotato di segni adeguati e guidato da persone a questo ordinate. Senza dubbio ha senso una distinzione canonica e una certa divisione di mansioni tra i *ministri sacri* (o chierici) e quelli designati quali *laici*. Si può comprendere, pure, che, al presente stato delle cose, i canoni riguardanti tutti i «christifideles» siano 24, mentre quelli riguardanti i chierici sono 309.

Il problema non è l'esistenza di un ministero ordinato a ri-presentare Gesù Cristo nella Chiesa attraverso lo spazio e il tempo, ma la sua qualità. Un disagio nasce per l'uomo neotestamentario quando il modo con cui questa struttura ecclesiale, la cui giustificazione è esclusivamente *cristologico-sacramentale*, e non più aronnica o addirittura sociologica, sembra, di fatto e sotto diversi aspetti, continuare il sacerdozio levitico, con tutte le sue rigide separazioni e i suoi vistosi segni esteriori; quando un culto di segni e di riti sacramentali sembra diventare quasi autoconsistente, o comunque indipendente, di fronte al culto esistenziale; quando la celebrazione, la visibilità, la dignità, la precedenza del ministero sacerdotale e di tutto il sistema liturgico-sacramentale sembra ispirarsi più al modello levitico e aronnico del culto del tempio che a quello del servizio-liturgia non rituale, ma esistenziale, di Gesù Cristo (Mt 20, 25-28; Gv 10, 1-18; 13, 1-20; ecc.); quando la tenda perfetta del corpo di Gesù Cristo non fatta da mano di uomo (Eb 9,11.24), viene significata da strutture imponenti che ricordano il tempio di Salomone o quello di Erode, più che la Gerusalemme-fidanzata-sposa dell'Agnello, di cui architetto e costruttore è Dio solo (Eb 11, 9-10), dove non c'è più tempio, perché YHWH Dio, l'Onnipoten-

te, e l'Agnello sono il suo tempio (Ap 21). In una parola, il disagio neotestamentario a proposito del culto ecclesiale nasce quando, invece di trarre tutte le conseguenze dalla novità di Melchisedek, si approfitta delle *nuove* categorie culturali del Nuovo Testamento per reinterpretarle nell'antico senso di Levi e di Aronne. Clericalismo e laicismo hanno insidiato, fin dalla nascita, la Sposa neotestamentaria. Fa una certa impressione ricordare che la parola *clero* (*kleròs*) designa, nel Nuovo Testamento, *tutto il popolo di Dio*, quale porzione di Dio toccata in sorte alla cura dei presbiteri (1Pt 5, 3. Cfr. At 26, 18; Col 1, 12). Significativo è pure il fatto che l'autore ecclesiastico il quale ha coniato per primo la parola *gerarchia ecclesiastica*, lo Pseudo-Dionigi, lo ha fatto per designare non i soli ministri sacri, ma l'intera Chiesa, considerata nei suoi diversi ordini come un tutto conforme al modello degli ordini celesti (= gerarchia celeste) e dotata tutta di note deiformi. Questa categoria, sia pure ispirata dal platonismo dell'autore patristico, era da lui utilizzata in modo forse più neotestamentario di quanto non lo sia nel corrente uso ecclesiastico, che sembra piuttosto ispirato dalle categorie sacerdotali della prima alleanza.

Concludo con un asserto metodologico che non credo possa venire facilmente contestato. Nella Chiesa è la Scrittura quella che deve ispirare e condizionare la teologia, ed è la teologia quella che deve ispirare e condizionare la legislazione canonica. Le categorie canoniche vanno interpretate, comprese, ed eventualmente adattate, alla luce della teologia e della Scrittura. Il magistero ecclesiastico procede in questo modo, e *non viceversa*. Così, dunque, deve procedere anche la nostra riflessione.

Per una laicità nuova

La riflessione biblica (vd. articolo precedente) e teologica che ha preceduto e accompagnato il Concilio Vaticano II è confluita nei testi del Concilio stesso che ha avviato così ufficialmente quella che può chiamarsi una “nuova laicità”.

di p. Bartolomeo Sorge S.I.¹

Da qualche tempo il dibattito sulla laicità è all'ordine del giorno nel nostro Paese, alimentato da occasioni continue. Si cominciò con la ordinanza del Tribunale dell'Aquila sulla rimozione del crocifisso da un'aula scolastica, venne poi la bocciatura a Strasburgo del ministro Buttiglione, quindi il rifiuto di menzionare le «radici cristiane» nel preambolo del Trattato costituzionale europeo, fino a giungere ai recenti interventi del card. Ruini a proposito del referendum sulla procreazione assistita e sulla questione dei Patti Civili di Solidarietà (PACS). La conclusione che si può trarre dal dibattito, è una grande confusione di idee. È utile, dunque, tentare di chiarirne alcuni punti fondamentali: 1) la questione della «religione civile»; 2) il ripensamento del concetto di laicità; 3) la necessità di una nuova laicità in politica.

1. La «religione civile»

Le recenti ricerche sociologiche e l'esperienza stessa indicano che nella cultura occidentale, secolarizzata e laicizzata, da qualche tempo si verifica un ritorno di attenzione verso la religione in genere, e verso quella cristiana in particolare. Ci si rende conto, cioè, che la religione ha una

sua importanza sociale. Superate le diffidenze legate all'uso deviato che se ne è fatto in passato (di cui oggi la Chiesa chiede perdono), si riconosce che la religione invece dà stabilità e coesione alla vita civile, si oppone alla violenza, favorisce la pace. Pertanto in via di fatto sono superate le vecchie ragioni dell'illuminismo, che — di fronte agli abusi perpetrati in nome di Dio — aveva fatto ricorso alla «laicità» come a una istanza di ragione universale esterna alla religione, riducendo quest'ultima a mero fenomeno privato.

È una evoluzione certamente positiva, ma non senza problemi. Infatti, c'è il rischio che la religione sia vista soprattutto come un utile supporto al raggiungimento di finalità civili, con possibili nuove reciproche strumentalizzazioni nel rapporto tra Stato e Chiesa, simili a quelle che caratterizzarono la vecchia «cristianità». Il danno maggiore lo subirebbe la Chiesa. Infatti — come scrive E. Bianchi —, la riduzione della religione a fenomeno culturale e civile fa nascere «un cristianesimo finora inedito (lo si può forse definire post-cristiano) che [...] non vuole più essere giudicato sul suo essere o meno “evangelo”; un cristiane-

¹ P. Bartolomeo Sorge S.I., Direttore della rivista «Aggiornamenti Sociali». Questo articolo è stato pubblicato sul numero di novembre 2005.

simo che preferisce essere declinato come “religione civile”, capace di fornire un’anima alla società, una coesione a identità politiche, diventando così quella morale comune che oggi sembra deducibile solo a partire dalle religioni. In quest’ottica pare che l’unico interesse sia che la Chiesa rappresenti un elemento centrale della vita della società, e poco importa se questo significa che il Vangelo perda il suo primato, che non ci sia più possibilità di profezia, che finiscano per prevalere logiche di potere» («Chi minaccia il cristianesimo?», in *La Stampa*, 23 luglio 2005).

Si tratta di un pericolo reale, verso cui spingono i cosiddetti «atei devoti». Sono alcuni intellettuali e figure istituzionali di spicco che, pur dichiarandosi non credenti (e magari avendo avversato la Chiesa fino a ieri), oggi – di fronte ai processi di secolarizzazione e di frammentazione spirituale che accompagnano l’affermarsi di una società multietnica e multireligiosa – vedono nel cristianesimo un baluardo a difesa della identità e della cultura occidentale, con la quale lo identificano. Questa visione strumentale del cristianesimo spegne di fatto la profezia evangelica. È lamentevole, perciò, che non se ne rendano conto quegli ecclesiastici e quei movimenti che parteggiano apertamente per gli «atei devoti».

Nel contesto della «religione civile» si comprendono meglio i rischi che comporta la prassi, instauratasi in Italia dopo la scomparsa della DC e la fine dell’unità politica dei cattolici, per cui la Gerarchia tende a gestire in proprio i rapporti con il Governo, intervenendo talvolta su aspetti legislativi di problemi che prima erano lasciati – come è giusto – alla mediazione dei politici. Certo, nessuno può impedire ai vescovi di rivolgersi anche ai responsa-

bili del bene comune, in particolare quando sono in discussione esigenze etiche fondamentali, come quelle riguardanti la persona, la vita, la famiglia. È un loro dovere, che rientra nella missione della Chiesa di illuminare e formare le coscienze sul piano etico e religioso. Tuttavia, i Pastori non devono sostituirsi ai laici, ai quali spetta la responsabilità di compiere le necessarie mediazioni dai principi alla prassi politica. «Dai sacerdoti – dice il Concilio Vaticano II – i laici si aspettino luce e forza spirituale. Non pensino però che i loro pastori siano sempre esperti a tal punto che a ogni nuovo problema che sorge, anche a quelli gravi, essi possano avere pronta una soluzione concreta o che proprio a questo li chiami la loro missione: assumano invece essi, piuttosto, la propria responsabilità, alla luce della sapienza cristiana e facendo attenzione rispettosa alla dottrina del Magistero» (*Gaudium et spes*, n. 43). Più recentemente la Congregazione per la Dottrina della Fede conferma: «Non è compito della Chiesa formulare soluzioni concrete – e meno ancora soluzioni uniche – per questioni temporali che Dio ha lasciato al libero e responsabile giudizio di ciascuno, anche se è suo diritto e dovere pronunciare giudizi morali su realtà temporali quando ciò sia richiesto dalla fede o dalla legge morale» (*Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l’impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, in *L’Osservatore Romano*, 17 gennaio 2003, n. 3).

È importante quindi, per quanto concerne il Magistero, evitare, anche nel tono e nella forma, di dare l’impressione che esso voglia «dettare leggi» allo Stato o attentare alla sua laicità. Ciò servirebbe solo ad accreditare ulteriormente l’idea di una «religione civile». Nello stesso

tempo, per quanto concerne lo Stato, occorre ribadire che autonomia dalla sfera religiosa non significa affatto autonomia dalla sfera morale, come invece propongono le teorie etiche procedurali, sostenendo una (solo apparente) neutralità del diritto. Perciò, non ha senso ed è fuorviante definire «confessionale» la difesa da parte della Chiesa di esigenze etiche, che concordano poi con i principi laici su cui si fonda la democrazia: il rispetto della persona, la libertà, la solidarietà, l'uguaglianza dei diritti, la giustizia e la pace. In altre parole, la politica è laica, laici sono i valori a cui essa si ispira, laiche le finalità a cui tende. Pertanto laiche saranno anche le scelte che i cattolici sono chiamati a compiere in politica insieme a tutti gli uomini di buona volontà e in coerenza con la loro ispirazione religiosa. A questo punto, però, occorre precisare il concetto di «laicità».

2. Il ripensamento del concetto di «laicità»

L'impiego non univoco del termine «laicità» ne rende difficile una definizione precisa (cfr CAIMI L., «Laicità», in BERTI E. - CAMPANINI G., *Dizionario delle idee politiche*, AVE, Roma 1993, 417-427). Ciononostante, secondo la accezione illuministica, la «laicità» si fonda su alcuni valori essenziali: ragione, libertà, uguaglianza. Dire «laicità» è dire razionalità, fare della ragione l'unico metro del giudicare e dell'operare; la ragione pertanto non potrà mai essere coartata da nessuna verità assoluta o trascendente, di cui si nega la conoscibilità. Nello stesso tempo – sempre secondo l'accezione classica del termine – dire «laicità» è rivendicare il primato della libertà di coscienza e di scelta, indipendentemente da ogni norma trascendente. Libertà è sinonimo di uguaglianza

e di tolleranza: le diverse opinioni politiche, culturali, morali e religiose sono da considerare tutte ugualmente legittime. Lo Stato non può sceglierne una e obbligare i cittadini a seguirla, ma a ciascuno va lasciata piena libertà di ispirarsi all'opinione preferita. L'unico limite è il rispetto del diritto altrui; e l'unico principio di autorità e di verità è la volontà della maggioranza. Su questo fondamento di razionalità, di libertà e di uguaglianza si basa la democrazia, al cui interno va riconosciuta la reciproca autonomia tra sfera religiosa e sfera civile: «Libera Chiesa in libero Stato».

Ebbene, questa nozione di «laicità» di stampo individualistico-radicalo, non solo oggi è largamente superata nei fatti, ma è sempre meno condivisa anche in via di principio. Da un lato, vi ha contribuito il Concilio Vaticano II, che ha riconosciuto la laicità come valore. Infatti – spiega la costituzione *Gaudium et spes* – le realtà temporali hanno un loro valore intrinseco, hanno finalità, leggi e strumenti propri, che non dipendono dalla rivelazione soprannaturale: «È in virtù della creazione stessa che le cose tutte ricevono la propria consistenza, verità, bontà, le loro leggi proprie e il loro ordine. L'uomo è tenuto a rispettare tutto ciò, riconoscendo le esigenze di metodo proprie di ogni singola arte o scienza» (*Gaudium et spes*, n. 36). Per la Chiesa, quindi, la laicità non è un accidente storico, ma ha addirittura un fondamento teologico.

D'altro lato, vi ha contribuito la deriva della laicità illuministica. Il nichilismo, l'egoismo e le tragedie immani della società contemporanea hanno favorito paradossalmente la rinascita del bisogno di religione, come punto di riferimento per superare gli ostacoli alla costruzione di



Il Card. Agostino Casaroli e Bettino Craxi alla firma della revisione del Concordato fra Italia e Santa Sede, 1984

un mondo nuovo. Ciò ha reso possibili, anzi necessari, l'avvicinamento e la collaborazione tra credenti e non credenti: l'abbandono da parte della Chiesa dei vecchi schemi apologetici e il riconoscimento che la democrazia laica è il migliore sistema di governo, vanno di pari passo con il superamento da parte dello Stato laico delle antiche diffidenze e con il riconoscimento della importanza sociale della religione. Ragione e fede non sono alternative, ma complementari. Il ripensamento della nozione di laicità, in via di fatto e di principio, è richiesto dalla evoluzione dei tempi e delle idee.

Lo confermano due casi emblematici: l'*Accordo di revisione del Concordato lateranense tra la Santa Sede e la Repubblica italiana* (18 febbraio 1984) e il Trattato costituzionale europeo (firmato a Roma il 29 ottobre 2004). L'art. 1 dell'*Accordo di revisione* recita: «La Repubblica italiana e la Santa Sede riaffermano che lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani, impegnandosi al pieno rispetto di tale principio nei loro rapporti e alla reciproca collaborazione per la promozione dell'uomo e il bene del Paese». A

sua volta, l'art. I-52 del Trattato costituzionale europeo riconosce lo *status* di cui le Chiese, associazioni o comunità religiose godono nel proprio Paese (comma 1); quindi, dopo aver ammesso esplicitamente il valore sociale della religione, dispone che si instaurino rapporti stabili di collaborazione tra le istituzioni dell'Unione e le Chiese, attraverso «un dialogo aperto, trasparente e regolare» (comma 3). La religione, dunque, non è più considerata un fenomeno privato, e lo Stato laico non può più ignorarla.

Da questa concezione rinnovata di laicità si distanzia sempre di più il «laicismo». I neolaicisti dei nostri giorni, infatti, continuano ad assolutizzare la separazione illuministica tra religione e vita civile, facendo della laicità una ideologia dogmatica e una sorta di «religione di Stato». È la posizione – per esempio – della *Legge n. 1378/2004, Legge sul rispetto del principio della laicità dello Stato*, voluta dal Presidente francese J. Chirac, che vieta a scuola e negli uffici pubblici «i segni e gli abiti che manifestano ostensibilmente l'appartenenza religiosa» (art. 1), dal velo delle ragazze musulmane alla *kippah* ebraica, alle croci cristiane di grandi dimensioni.

Era ineluttabile che il ripensamento della nozione di laicità avesse una ricaduta sul piano politico: quale via seguire per evitare gli scogli opposti della «religione civile» e del «laicismo»? In particolare, che cosa fare per rinnovare la politica e adeguarla alle esigenze della nuova laicità?

3. Per una nuova «laicità» in politica

Nelle nostre società pluriculturali e pluri-etniche, il problema di trovare una via all'incontro e al confronto interculturale e interreligioso è divenuto improrogabile e urgente. Le numerose esperienze di

dialogo e di collaborazione politica tra credenti e non credenti oggi sono possibili, anche se gli uni e gli altri non sempre coincidono nella interpretazione dei medesimi valori. Tuttavia una cosa è certa: solo il riferimento alla laicità consente l'incontro fra tradizioni diverse, nel rispetto della identità di ciascuna. Comunemente si parla di necessaria «contaminazione» tra culture diverse; perché non parlare piuttosto di «fecondazione reciproca», come fa Giovanni Paolo II a proposito dell'integrazione culturale tra immigrati e cittadini dei Paesi ospitanti (cfr *Messaggio per la Giornata Mondiale del Migrante e del Rifugiato 2005*, n. 3)? Ora, sul piano politico, la nuova laicità, intesa non più come separazione tra diversi, ma come «fecondazione reciproca», comporta che, senza rinunciare alla

propria identità, credenti e non credenti cerchino insieme piste concrete per realizzare il maggior bene comune possibile in una data situazione, consapevoli delle necessarie mediazioni da compiere. Ciò può fare problema soprattutto ai cattolici, chiamati a ispirare le scelte politiche a esigenze etiche fondamentali e irrinunciabili. Tuttavia, è la natura stessa dell'arte politica a non consentire che quelle esigenze assolute si traducano immediatamente in leggi, ma a imporre la necessaria gradualità richiesta dalle situazioni concrete. Lo rileva il *Compendio*



Gustave Doré, *Disputa con i farisei*

della dottrina sociale della Chiesa: «Il fedele laico è chiamato a individuare, nelle concrete situazioni politiche, i passi realisticamente possibili per dare attuazione ai principi e ai valori morali propri della vita sociale. [...] la fede non ha mai preteso di imbrigliare in un rigido schema i contenuti socio-politici, consapevole che la dimensione storica in cui l'uomo vive impone di verificare la presenza di situazioni non perfette e spesso rapidamente mutevoli» (n. 568).

Pertanto, la collaborazione politica dei cattolici con *partner* di diverso orienta-

mento culturale va impostata laicamente e nel rispetto delle regole democratiche, ma senza compromettere la propria identità e in coerenza con i valori ispiratori. Il cristiano sa che Cristo è la via, la verità e la vita (e ciò gli dà una certezza incolmabile nell'agire), ma è cosciente che la conoscenza del percorso concreto è sempre imperfetta. Sarà lo Spirito a guidare alla conoscenza più piena della verità (cfr Gv 16,13), servendosi anche delle situazioni storiche, dei «segni dei tempi» e del dialogo interculturale. Dando e ricevendo. Quindi in politica il rispetto della nuova laicità esige, da un lato, che il cristiano non tenti di imporre agli altri la luce che gli viene dalla fede religiosa, ma si sforzi di tradurla in termini laici, comprensibili e accettabili da tutti; d'altro lato, esso richiede che i *partner* laici siano ugualmente disponibili al dialogo e al confronto, prendendo atto che la ispirazione religiosa è portatrice di motivazioni forti per un impegno politico coraggioso ed efficace. Questo incontro-confronto tra credenti e non credenti sul piano della laicità è una ricchezza della democrazia matura.

In ogni caso, il cristiano è cosciente di essere portatore di un contributo specifico, di cui il mondo ha bisogno: immettere nella vita politica e nella costruzione della città dell'uomo il cemento della carità, inteso laicamente come solidarietà. Coerentemente con il Vangelo, egli vivrà l'esercizio del potere non come privilegio, ma come servizio. Vigilerà affinché la nuova laicità non degeneri in omologazione (al «pensiero unico») e non favorisca la deriva neoliberalista, i cui esiti sono altrettanto esiziali di quelli del libe-

rismo illuministico. I cattolici, quindi, devono essere capaci anche di esercitare un ruolo di opposizione. Come potrebbero non opporsi, democraticamente e laicamente, a una visione utilitaristica della politica, che usa il potere a difesa di interessi corporativi o addirittura personali, relegando in secondo piano le ragioni dei deboli che non godono dei diritti sociali? Come potrebbero non opporsi a scelte politiche che portano al disfacimento della famiglia o attentano alla vita umana e alla sua dignità?

Dunque i cristiani, mentre si impegnano in politica a rispettare pienamente la laicità e le regole democratiche, ricercando il maggior bene concretamente possibile in dialogo con gli uomini di buona volontà, non rinunceranno mai a testimoniare la forza profetica e critica del Vangelo. Tocca alla Chiesa intera di annunciare profeticamente, con la Parola e con la vita, che «il potere di Dio è diverso dal potere dei potenti del mondo. Il modo di agire di Dio è diverso da come noi lo immaginiamo e da come vorremmo imporlo anche a Lui. Dio in questo mondo non entra in concorrenza con le forme terrene del potere. Non contrappone le sue divisioni ad altre divisioni. [...] Egli contrappone al potere rumoroso e prepotente di questo mondo il potere inerme dell'amore, che sulla Croce – e poi sempre di nuovo nel corso della storia – soccombe, e tuttavia costituisce la cosa nuova, divina che poi si oppone all'ingiustizia e instaura il Regno di Dio» (Benedetto XVI, «Omelia alla Veglia di preghiera, durante la XX Giornata Mondiale della Gioventù», in *L'Osservatore Romano*, 22-23 agosto 2005).

Laicità un'idea da ripensare

In un breve saggio l'Autore propone una ridefinizione del termine "laicità" prendendo le mosse dall'accezione che il termine "laico" ha avuto in vari ambiti semantici e nelle varie epoche della storia a cominciare dalla nascita del cristianesimo.

di Armido Rizzi¹

Per una ridefinizione della laicità

Viene introdotto il concetto di *nuova laicità* come comune base etica "di principi e di valori che, da un lato, non si identificano semplicemente con le leggi dello Stato ma che ridisegnano un costume, uno stile di vita; dall'altro, non contrappongono etica religiosa ed etica laica, ma ne colgono e raccolgono gli elementi condivisibili da ambedue le prospettive". Pertanto, in analogia con la concezione del laico all'interno della Chiesa, inteso non più come una parte della comunità ecclesiale (la parte non clericale e monastica) ma come la condizione cristiana in quanto tale, qualificata dal battesimo, "la "nuova laicità" non è la parte non credente dell'umanità ma l'intera comunità umana in quanto soggetto etico, di cui credenti e "laici" sono le figure alternative".

Autonomia del soggetto etico. Rapporto tra la dimensione etica del soggetto e la dimensione religiosa

Nell'ambito di questa concezione di *nuova laicità*, l'Autore affronta la questione dell'autonomia del soggetto etico innan-

zitutto nel rapporto tra dimensione etica e dimensione religiosa.

"Autonomia del soggetto etico significa affermare che non c'è bisogno di un previo riconoscimento di Dio per fondare la validità degli imperativi etici: né del riconoscimento religioso, né tanto meno, di un'idea filosofica di Dio".

Non c'è bisogno che l'uomo abbia quel rapporto con Dio che è il rapporto religioso perché la coscienza etica sia valida, cioè il soggetto sia motivato ad agire in maniera eticamente positiva; per il credente Dio parla nella coscienza anche di coloro che non lo conoscono o riconoscono religiosamente.

La coscienza etica, infatti, "è un'esperienza e dunque strutturalmente una *conoscenza prima*, di quelle che non hanno né possono avere altro alle spalle.

Il costitutivo dell'eticità non è il riferimento a un'idea religiosa o filosofica: il costitutivo dell'eticità è l'esperienza che la mia vita non mi appartiene, che non ne posso disporre, che il mio agire non è ad libitum, non riceve il proprio senso ultimo, la propria positività dalle mie scelte,

¹ Armido Rizzi, filosofo e teologo. È autore di numerosi volumi, tra cui ricordiamo *Cristo verità dell'uomo; Messianismo nella vita quotidiana* (Marietti); *Scandalo e beatitudine della povertà* (Cittadella); *Terra, paese dell'uomo* (CENS); *L'uomo di fronte alla morte* (Pazzini). Il testo che presentiamo è una sintesi (a cura di Francesco Maffei della CVX di San Saba), della III e IV parte del volume *Laicità*, Ed. Pazzini, 2004.

ma che viceversa queste sono vincolate a un'istanza che è la condizione assoluta della loro positività”.

“Questo carattere di esperienza e quindi di originarietà riguarda sia la *forma* dell'eticità, il sentimento del dover-essere, sia i suoi contenuti principali: per es. il fatto che non posso disporre della vita altrui (“non uccidere”), che anzi la vita umana ha un valore sacro... Queste convinzioni per quanto assumano configurazioni diverse a seconda delle culture, non vengono ultimamente da un calcolo razionale né da una rivelazione positiva né da un'idea filosofica di Dio; nascono da dentro, certo anche in forza dei bisogni vitali e della loro affermazione, ma con un sovrappiù di intenzionalità che è precisamente la loro caratura etica”.

Proprio questa originarietà dell'etica rappresenta ciò che l'Autore definisce *nuova laicità* sia rispetto a una visione di etica fondata sulla religione, sia rispetto ad una visione di etica laica fondata sulla ragione, fondata cioè filosoficamente.

Queste considerazioni portano pertanto a rivedere il rapporto tra religione e ragione, nel senso che queste “in luogo di essere il fondamento della vita etica, ne sono la denominazione spontanea, sono un'interpretazione dell'esperienza etica”. Allora la relazione tra esperienza etica ed esperienza religiosa del divino come fonte della prima va vista come un'autointerpretazione che l'esperienza etica spontaneamente si dà. Non una *fondazione* ma un'interpretazione.

L'accezione inedita di “laicità” che propone l'Autore consiste proprio in questa “famiglia di esperienze che accomunano credenti e non credenti in quanto soggetti etici”.

Pertanto, secondo questa concezione, quella religiosa e quella razionale sono

“le due modalità fondamentali dell'esperienza etica mentre la nuova laicità è la dimensione esperienziale dell'etica come tale”.

Questa impostazione porta l'Autore ad affermare “come cristiano credo questo: che l'uomo etico esiste solo in forza della parola di Dio, incarnata in Gesù Cristo morto e risorto. Però quella stessa fede che mi dice che ogni uomo etico è tale in forza di Gesù Cristo, in forza della grazia e del comandamento divino, mi porta a riconoscere quella grazia e quel comandamento anche fuori dell'ambito della fede. È, questa, una interpretazione della fede che si autotrascende: una fede che riconosce che il Dio cui essa aderisce è presente anche nella coscienza etica di chi non crede in lui”.

Universalità dell'etica: il problema della verità

Questa posizione sulla presenza dell'istanza etica in ogni coscienza anche al di fuori dello spazio della fede pone poi la questione dell'universalità dell'etica ed il problema della verità.

Secondo l'Autore, infatti, “in ogni esperienza etica c'è anche la coesperienza che ciò che è giusto o non giusto per me lo è anche per gli altri. C'è una universalità qualitativa dell'esperienza etica: dentro l'“io non posso uccidere” c'è almeno il presentimento che questo imperativo non vale solo per me, ma per tutti”.

“Dall'altra parte però questa esperienza è sempre data, proprio in quanto esperienza, all'interno del mondo dell'individuo e, in quanto si oggettiva e si socializza, all'interno di una certa collettività, in quanto comunicazione e fusione delle esperienze etiche degli individui che compongono la collettività stessa”.

Riguardo questo problema di come tra-

sformare in universalità di fatto l'universalità di principio dell'etica, l'Autore propone tre principali modelli di soluzione. Il primo è quello più semplice e vien ricondotto al *principio di autorità* basato sul principio di verità secondo il quale "c'è un luogo determinato, un luogo storico che è depositario dell'etica universale, della verità etica. Questo è stato implicitamente il principio di tutte le religioni: luogo di verità etica è il mito e la sua trasmissione".

Il secondo modello di soluzione è ancora un principio di autorità non più basata sulla verità ma basata *sull'autorità dello Stato*. La differenza rispetto al primo sta nel fatto che "il vertice che detiene l'autorità-di-verità è tendenzialmente infallibilista, perchè la verità non dipende dai numeri, mentre il vertice dello Stato (nel senso moderno e democratico del termine) viene costituito dal consenso dei cittadini e dal compromesso tra la dimensione numerica (il principio-maggioranza) e la dimensione qualitativa (il principio-verità)". Terza soluzione è il *dialogo* inteso come "un processo, un cammino reale delle coscienze nella loro diversità verso un punto ideale che è il riconoscimento effettivamente universale della verità etica, almeno negli ambiti di maggiore rilevanza".

"Se creare un governo mondiale significa trovare il minimo comun denominatore, al quale tutti devono attenersi per amore o per forza, trovare la verità etica è invece trovare il massimo comune denominatore, il *sensus plenior* dell'etica".

A questo proposito l'Autore riporta una pagina di un libro di P.C. Bori che parla di un'etica dei convincimenti fondamentali già presenti nelle grandi culture e nelle grandi religioni "La certezza che il di-

ritto non si attua senza il sentimento dell'obbligo verso ogni essere umano, il privilegio e l'onore riconosciuto ai deboli, la superiorità di chi sa non rispondere al male con il male ma con la forza persuasiva della parola indifesa, il valore dell'agire secondo coscienza, a prescindere dai frutti, l'idea che occorra saper governare anzitutto se stessi e la propria casa per governare anche gli altri, l'idea che la maggior guerra sia quella contro se stessi, l'esistenza assunta come somma di benefici che occorra restituire, il rispetto e la pietà verso ogni vivente, la vita che si acquista perdendola, la tranquillità e la pace che vengono dalla certezza di una giustizia non affidata alla storia, questi ed altri sono gli antichi, profondi convincimenti che molta parte, la parte migliore dell'umanità ha posto a base del suo vivere in società, ha espresso in una straordinaria varietà di culture popolari tra loro non isolate e ha trasmesso, soprattutto attraverso la sapienza della donna, sino al momento presente".²

A questo punto si può quindi dire che *nuova laicità* è "la convinzione che non c'è nessuna cultura (religiosa o laica) che non possa dare il suo contributo positivo alla scrittura di questo codice etico ideale e d'altra parte non c'è nessuna cultura che possa considerarsene il luogo integrale".

Bibbia e laicità

A conclusione di questo breve saggio, l'Autore affronta il tema della laicità in relazione alla Bibbia muovendosi lungo due linee: una lettura biblica della laicità e alcuni approcci di lettura laica delle sacre scritture.

² P.C. BORI, *Per un consenso etico tra le culture. Tesi sulla lettura secolare delle scritture ebraico-cristiane*. Marietti, Genova 1991, 88-91.

Letture biblica della laicità

Per quanto concerne il primo aspetto, l'Autore traccia un rapido riassunto di un libretto di G. Barbaglio, *La laicità del credente. Interpretazione biblica* (Cittadella ed., Assisi 1987) dove, riprendendo l'impostazione già aperta da Bonhoeffer di una lettura non-religiosa della bibbia, si afferma che la bibbia insegna la laicità in base a tre nuclei di fede: la fede nella creazione, nella incarnazione e nella escatologia.

La fede nella *creazione* è una lezione di laicità in quanto sdivinizza il mondo e lo desacralizza. Infatti la bibbia sdivinizza la natura in quanto ne fa *creatura* di Dio, mentre la desacralizzazione avviene riconoscendo l'autonomia ai vari ambiti della vita dell'uomo. Autonomia vuol dire che questi ambiti hanno una loro logica spiegazione (es. che le malattie non sono mandate da Dio, che la guerra non è santa, che la politica, come la sessualità e il matrimonio, pur essendo legate all'ordine divino, non sono il luogo della manifestazione del divino). Dunque "la fede nella creazione implica questa dimensione di laicità che è come una liberazione dagli idoli della natura e dagli idoli della cultura; natura e cultura che non vengono negate nella loro realtà propria ma neppure potenziate a realtà divine, bensì riconosciute nel loro significato positivo all'interno della creazione".

La fede nell'incarnazione, invece, comporta una dimensione di laicità perché abbate i muri che creano degli spazi separati. Innanzitutto la separatezza del culto. Infatti, la parola di Gesù e poi la riflessione cristiana abbattano il muro della separatezza del sacro, della specializzazione del sacro, così che non si adora più Dio nè su questo monte nè nel tempio ma lo si adora in spirito e verità (cfr. Gv 4). Nel Nuovo

Testamento, infatti, tutto il mondo è di Dio e tutta l'attività dell'uomo diventa attività culturale. Poi c'è la separatezza degli oggetti e dei tempi impuri, la separatezza sociale tra le classi e tra i due sessi. Tutte queste separazioni perdono rilevanza nella predicazione e negli atteggiamenti di Gesù e poi nella fede cristologica.

Infine c'è la fede *escatologica* che ha valore di laicità in quanto, da un lato, relativizza la Chiesa, dall'altro segna anche la speranza del credente nel mondo e le scelte che ne conseguono di una nota di disincanto, che non permette di assottigliarle come se fossero la realizzazione del regno di Dio.

Letture "laica" della bibbia

Per quanto concerne poi questo secondo aspetto l'Autore specifica innanzitutto che in questo caso l'aggettivo "laico" sta ad indicare che questa lettura della bibbia, a differenza di altre interpretazioni, non ha un senso determinato riferito ad un complesso di autori o ad una scuola di esegesi o altro che abbia proposto o praticato una certa interpretazione della bibbia chiamandola laica.

Letture laica della bibbia vuol dire diverse cose. L'autore ne fissa cinque accezioni.

1) Letture laica della bibbia come grande codice dell'Occidente.

Il primo senso di lettura laica della bibbia è quello di vedervi "la base della nostra civiltà, della coscienza occidentale e delle sue oggettivazioni letterarie, figurative, musicali". Secondo questa impostazione, l'approccio alla bibbia deve essere guidato dalla consapevolezza che qui abbiamo a che fare con una delle grandi fonti del patrimonio culturale che è alle nostre spalle e che indica anche il nostro vissuto esistenziale e politico.

2) *Lettura laica della bibbia in quanto fonte di conoscenza del mondo ebraico-cristiano, in ordine al dialogo interculturale.*

Lo scopo di questa lettura è quello di chi, pur non essendo ebreo o cristiano, è interessato a dialogare con queste culture e religioni allo scopo di capire l'“altro” che si ispira alla parola biblica. È la stessa operazione che il cristiano compie quando, senza aderire a un'ideologia, ne studia il profilo storico e concettuale per avviare un dialogo cristianamente consapevole.

3) *Lettura laica della bibbia in quanto attenta alla “terrestrità”.*

Questa è una lettura che si rifà al teologo tedesco Dietrich Bonhoeffer che nelle sue lettere dal carcere nazista ha usato la dizione “interpretazione non religiosa della bibbia”.

Per Bonhoeffer, infatti, la religione è quel “movimento con cui la tradizione cristiana ha proiettato ogni forma di attesa, di speranza, nell'aldilà, saltando l'aldiquà, privando di ogni significato autenticamente religioso, spirituale, la vita che noi stiamo vivendo sulla terra”.

Va invece riscoperto nell'Antico Testamento il carattere autenticamente religioso, spirituale, biblico della terrestrità, reimparando a leggere l'Antico Testamento con gli occhi dell'Antico Testamento, in questo senso con una lettura “non religiosa”.

Si tratta, allora, di rileggere tutte le categorie teologiche della tradizione cristiana trasferendole dall'ordine religioso ad uno “non religioso” e dobbiamo in questa ottica reinterpretare che cosa voglia dire redenzione, salvezza, grazia come possibilità di vita su questa terra proprio perchè la promessa di Dio non riguarda le realtà

ultime ma le “penultime”. “Penultime” in quanto non definitive, ma anche “realtà” e quindi consistenti, non evanescenti.

Questo tipo di interpretazione della bibbia è laica “non perchè non si faccia riferimento a Dio, che anzi resta il perno di tutto, ma perchè l'insieme dei beni e dei concetti in cui s'incarna e si dice la promessa di Dio è legato a quella realtà profana, mondana, che è la nostra vita di ogni giorno”. Si apre, così, la riflessione sul tema del quotidiano come luogo della realizzazione del senso e della pienezza umana.

4) *Lettura laica della bibbia in quanto fatta con criteri scientifici.*

Questo tipo di interpretazione porta a superare il rapporto tra scienza moderna e la bibbia applicando gli stessi criteri che i critici letterari applicano ad ogni opera di letteratura o storiografia; questo non per negarne il significato di fede ma per mostrare come esso sia stato organizzato al servizio della fede e dei suoi interessi. Non ci sarebbe, dunque, opposizione tra metodo scientifico e lettura di fede; anzi quel metodo è lo strumento per cogliere l'intenzione vera, originaria del testo.

5) *Lettura laica della bibbia in quanto dono di senso per tutti.*

Questa lettura è quella che interessa di più l'Autore in quanto presenta la bibbia come dono di senso che parla al credente ma che ha qualcosa da dire all'uomo in quanto tale.

“È cercare di scoprire nel testo biblico un mondo di valori che non sono tali soltanto per l'uomo di di fede che si riconosce in quella precisa fede e che accetta il carattere autoritativo normativo del testo”. Si tratta di scoprire nel testo biblico “un orizzonte, un mondo di valori, di cui si ri-

conosce la universalità, di cui si coglie la sintonia con la propria coscienza, con la propria responsabilità, con la fatica di essere uomini propria di ciascuno, così che si stabilisce una circolazione tra la propria esperienza etica, di senso del mondo, e il testo biblico: la bibbia parla di te, non solo di te credente, ma di te uomo”.

Questo tipo di lettura mette tra parentesi gli elementi propriamente religiosi evidenziando la grande esperienza umana che viene narrata nella storia della bibbia, accessibile anche oggi e con la quale tutti possono confrontarsi ed arricchirsi.

All'interno di questa lettura laica, però, possono scorgersi due livelli, due atteggiamenti diversi nel considerare la bibbia come maestra di umanità.

Il primo consiste nel cercare nella bibbia una conferma alle convinzioni già possedute. Un esempio può essere fornito dalla storia dell'Esodo letta come “una maturazione di coscienza di un collettivo verso la liberazione da una situazione oggettiva di schiavitù”. In pratica questo tipo di lettura esemplifica ciò che uno già sa.

L'altro livello attiene invece al cercare nella bibbia qualche cosa che difficilmente si può trovare nella nostra esperienza di coscienza o in altri testi. Secondo questa impostazione l'Esodo sul piano etico dice qualcosa che è difficile trovare altrove, dice che l'asse della legge è amare lo straniero come il Dio della bibbia che si è rivelato Dio andando a prendersi delle creature che non erano nessuno, che erano non-popolo. In questa prospettiva, la storia dell'Esodo può essere letta come un modo mitologico per esprimere l'essenza di alterità dell'etica. “La relazione etica non è amare nell'altro il mio prossimo, ma amare nell'al-

tro l'altro. Lo straniero diventa il simbolo dell'alterità che ognuno di noi è rispetto all'altro e viceversa”.

In questo senso “la lettura laica della bibbia non è semplicemente conferma di quello che la coscienza o altre tradizioni dicono, ma è proprio la scoperta di una dimensione di senso dell'umano a cui da soli non arriveremmo”.

Un altro esempio viene preso dal Nuovo Testamento dove amare il nemico diventa l'asso nuovo dell'etica, il perdono.

“L'etica è stata distrutta dal cuore violento, dal rifiuto di amare l'altro, e può essere ricostruita soltanto accogliendo non solo l'altro, ma il nemico, colui che produce negatività, che è come la personificazione del male, del caos che minaccia”. Per questo motivo si può dire che l'intenzionalità etica, secondo l'evangelo, rinasce attraverso il gesto della riconciliazione.

Questo modo di leggere la bibbia fa sì che questa non fa da conferma alla statura etica già raggiunta dalla mia coscienza, ma è una vera alimentazione a questa mia coscienza.

“Nella lettura laica dico: amare l'altro, amare il nemico. Come credente dico che la possibilità di fare questo è la grazia, grazia come divinizzazione dell'uomo e “*gratia Christi*” come ridivinizzazione dell'uomo perduto”.

“Lettura laica della bibbia non solo come conferma di ciò che la coscienza laica già sa, non solo come incoraggiamento ad una coscienza laica smarrita a ritrovare semplicemente quello che la modernità già diceva, ma come rivelazione della coscienza etica stessa, come incremento di quello che è la punta di diamante della laicità autentica, cioè l'esperienza di responsabilità e solidarietà universale”.

Neutralità etica e laicità dello Stato

Un ulteriore apporto alla chiarificazione del significato dei termini aiuta a evitare per quanto possibile fraintendimenti in un ambito complesso.

di Aldo Vendemmiati¹

Disamina dei concetti

1. Neutralità etica

L'idea di "neutralità etica" è espressione del relativismo culturale. Il relativismo è davvero, oggi come oggi, il pensiero dominante. Possiamo distinguere un relativismo "virtuale" (sono possibili diversi modi di pensare), un relativismo "fattuale" (di fatto esistono diversi criteri di pensiero e di azione), un relativismo "anti-etnocentrico" (non ha senso applicare criteri etici al comportamento di chi non riconosce tali criteri) e infine un relativismo "soggettivistico" (poiché i criteri di validità di una tesi o di un comportamento sono interni ad una teoria, qualunque tesi o qualunque comportamento è giustificabile, a patto che sottostia a un criterio qualsiasi).² L'idea di fondo è, comunque, che non ci sarebbero buone *ragioni* per giudicare le differenti posizioni etiche. Oggi questo atteggiamento prende il nome di "post-illuminismo" o "post-moderno", "pensiero debole", "etica senza fondamento", "etica senza verità", ecc. Il relativismo parte da un dato incontestabi-

le: il fatto che culture diverse riconoscono e propugnano valori diversi, e che non tutti i valori sono compossibili; da tali premesse, però, fa discendere conseguenze arbitrarie ed erronee, in particolare una: che gli insiemi di valori, come le culture e le civiltà, non possano essere confrontati e giudicati. Pertanto lo Stato dovrebbe essere "neutrale" di fronte alle diverse visioni.

In questa prospettiva il pluralismo etico viene considerato come condizione per la democrazia: i cittadini rivendicano per le proprie scelte morali la più completa autonomia, mentre i legislatori ritengono di rispettare tale libertà di scelta formulando leggi che prescindono dai principi dell'etica naturale per rimettersi alla sola condiscendenza verso certi orientamenti culturali o morali transitori, come se tutte le possibili concezioni della vita avessero uguale valore. I sostenitori della neutralità etica ritengono che il valore della tolleranza richieda a molti cittadini – tra cui i cattolici – di rinunciare a contribuire alla vita sociale e politica dei propri Paesi secondo la concezione della persona e del bene comune che loro ri-

¹ Aldo Vendemmiati è professore ordinario di Filosofia Morale nella Pontificia Università Urbaniana (Roma). Ha scritto: *In prima persona*, Roma 2004; *La legge naturale*, Roma 1995; *Fenomenologia e realismo*, Napoli 1992; *La specificità bio-etica*, Soveria Mannelli 2002.

² Cfr. D. MARCONI, *L'eredità di Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 1987.

tengono umanamente vera e giusta.³ L'esperienza dei totalitarismi del XX secolo ha portato molti a considerare con sacro terrore il riferimento alla verità, ritenendo che esso sia sintomo di pretese assolutiste e quindi illiberali. Il pensiero "liberale" si sente oggi in dovere di presentare la propria storia come quella di una ribellione di un'autorità contro un'altra autorità e del conflitto tra autorità rivali, fino al punto in cui si prende coscienza che tutte le filosofie nate e cresciute nel *metacontesto giustificazionista* sarebbero intrinsecamente autoritarie, e quindi illiberali. Dunque non resterebbe che abbandonare la ricerca di un fondamento certo in etica e nella teoria politica. Il tentativo di "fondare" o "giustificare" le proprie posizioni etico-politiche è visto come un abuso della ragione che ha prodotto soltanto dubbi, incertezze e contraddizioni insolubili.⁴ I mentori del relativismo ripetono con martellante, reclamistica insistenza che «la causa prima del conflitto è sempre il dogmatismo», responsabile di «molte sofferenze» e del «sangue versato da schiere di uomini e donne»,⁵ giacché «sappiamo tutti che la Terra è inzuppata di sangue versato in nome di idee metafisiche».⁶

Mi sia consentito porre due rilievi a questa posizione filosofico-politica:

1. Se si rinuncia al metacontesto giustificazionista, il liberalismo stesso risulta ingiustificato. Esattamente come il nazifascismo o il marxismo-leninismo. Se «*anything goes*»,⁷ allora anche il nazismo «*goes*», anche Stalin e Pol Pot «*do go*», ed

il liberale non avrà altro argomento contro di loro che le proprie preferenze e i propri gusti individuali – rispettabili tanto quanto quelli di Hitler o di Semiramide. Qui non si tratta solo di «salvare le apparenze», come direbbe Martha Nussbaum (anche se – necessariamente – «le apparenze», ossia i giudizi morali comunemente condivisi delle persone razionali, *vanno salvate*). Qui si tratta di distinguere tra criteri validi e criteri vani, perché la *Shoah* e i *Gulag* non si ripetano, perché – per dirla con Hans Jonas – in futuro possa esistere un mondo simile all'attuale, adatto ad essere abitato da un'umanità *degnà di questo nome*.⁸ Giacché, se non c'è un criterio valido per affermare che la *Shoah* e i *Gulag* sono male, non c'è un motivo valido per contrastarne il ritorno. Se non c'è un criterio valido per affermare che l'esistenza del mondo e di un'umanità degna di questo nome – e parimenti di un criterio o di un insieme di criteri in base ai quali farsi un'idea di cosa sia la dignità dell'umanità – non ha senso impegnarsi per la salvaguardia dell'ambiente e per la promozione umana. Allora davvero si realizza il paradosso di Sartre, secondo cui è la stessa cosa condurre i popoli od ubriacarsi in solitudine, e tra l'esercizio della medicina del premio Nobel A. Schweitzer e quello del criminale nazista J. Mengele non c'è alcuna differenza di qualità etica.

2. Una falsità ripetuta innumerevoli volte finisce con l'essere creduta vera – come ben sanno tutti i propagandisti. Ma la falsità resta. Ed affermare che i conflit-

³ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica* (24 novembre 2002), n. 2 (con relative note).

⁴ Cfr. D. ANTISERI, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, p. 6.

⁵ *Ibid.*, p. 12: due volte.

⁶ *Ibid.*, p. 48: due volte.

⁷ P. K. FEYERABEND, *Contro il metodo* (1970), Feltrinelli, Milano 1975, p. 25.

⁸ Cfr. H. JONAS, *Il principio responsabilità* (1979), Einaudi, Torino 1993, p. 15.

ti e le guerre con «la Terra inzuppata di sangue versato», siano colpa della «metafisica», delle «idee non-falsificabili» e dei «demoni del dogmatismo», è e rimane una falsità. I conflitti e le guerre sono scatenati dal capitale e dalla volontà dei potenti, che è volontà-di-potenza; contro di essa l'Occidente ha trovato una difesa – per quanto povera e nuda⁹ – proprio nella ragione, nell'idea non-falsificabile di diritto e nella metafisica della persona. Non sono i demoni del dogmatismo a richiedere i tributi di sangue, ma l'*auri sacra fames* (come ci ha insegnato Virgilio assai prima di Marx).

La pretesa di difendere la causa del liberalismo democratico e del pluralismo mediante l'apologia della neutralità etica equivale a tagliare dall'albero il ramo su cui si è seduti, ossia – fuori metafora – privarsi di ogni argomento razionale in grado di confutare il totalitarismo e precipitare inesorabilmente nella tirannia della volontà dei più forti.

Laicità dello Stato

Vi sono fondamentalmente due concezioni della laicità.

1. Una, che potremmo definire “laicista”, sostiene che lo Stato debba *prescindere da ogni riferimento religioso e confessionale*. In tal senso, ad uno Stato laico si applica in pienezza l'espressione di Grozio «etsi Deus non daretur», giacché la sua costituzione, le sue leggi e la sua prassi sono ispirate soltanto dal riferimento ad una ragione chiusa ad ogni forma di trascendenza e ad ogni riferimento religioso.¹⁰

Coloro che sostengono questa posizione, vedono nel dovere morale dei cristiani di essere coerenti con la propria coscienza un segno per squalificarli politicamente, negando loro la legittimità di agire in politica coerentemente alle proprie convinzioni riguardanti il bene comune. In questa prospettiva, infatti, si vuole negare non solo ogni rilevanza politica e culturale della fede cristiana, ma perfino la stessa possibilità di un'etica naturale.

2. Un'altra, concezione, fatta propria dal Magistero della Chiesa ma sostenuta anche da molti non-cattolici, intende la laicità come autonomia della sfera civile e politica da quella religiosa ed ecclesiastica, *ma non da quella morale*. Giovanni Paolo II ha più volte messo in guardia contro i pericoli derivanti da qualsiasi confusione tra la sfera religiosa e la sfera politica:

«Assai delicate sono le situazioni in cui una norma specificamente religiosa diventa, o tende a diventare, legge dello Stato, senza che si tenga in debito conto la distinzione tra le competenze della religione e quelle della società politica. Identificare la legge religiosa con quella civile può effettivamente soffocare la libertà religiosa e, persino, limitare o negare altri inalienabili diritti umani».¹¹

“Laicità” in questo senso significa che gli atti specificamente religiosi (professione della fede, adempimento degli atti di culto e dei Sacramenti, dottrine teologiche, comunicazioni reciproche tra le autorità religiose e i fedeli, ecc.) restano fuori dalle competenze dello Stato, il quale né deve intromettersi né può in modo alcun-

⁹ Su questo tema mi permetto di rinviare al mio *Povera e nuda. Saggio di filosofia della filosofia*, “Euntes Docete” (Roma), 59 (2006), 199-220.

¹⁰ Cfr. C. ZUCCARO, *Etica laica ed etica cristiano-cattolica*, Radio Vaticana, 7 novembre 2006.

¹¹ GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la celebrazione della Giornata Mondiale della Pace 1991*: “Se vuoi la pace, rispetta la coscienza di ogni uomo”, IV, AAS 83 (1991) 410-421.



Il Papa Benedetto XVI con il Rettore dell'Università «La Sapienza» Renato Guarini

no esigerli o impedirli, salve esigenze fondate di ordine pubblico. Il riconoscimento dei diritti civili e politici e l'erogazione dei pubblici servizi non possono restare condizionati a convinzioni o prestazioni di natura religiosa da parte dei cittadini.

Questione completamente diversa è il diritto-dovere dei cittadini – sia che professino una religione sia che non la professino – di cercare sinceramente la verità e di promuovere e difendere con mezzi leciti le verità morali riguardanti la vita sociale, la giustizia, la libertà, il rispetto della vita e degli altri diritti della persona. Il fatto che alcune di queste verità siano anche insegnate dalla Chiesa o da altre organizzazioni religiose non diminuisce la legittimità civile e la “laicità” dell’impegno di

coloro che in esse si riconoscono, indipendentemente dal ruolo che la ricerca razionale e la conferma procedente dalla fede abbiano svolto nel loro riconoscimento da parte di ogni singolo cittadino. La “laicità” così intesa, infatti, indica in primo luogo l’atteggiamento di chi rispetta le verità che scaturiscono dalla conoscenza naturale sull’uomo che vive in società, anche se tali verità sono nello stesso tempo insegnate da una religione specifica, poiché la verità è una. Ma indica anche la consapevolezza storico-culturale di chi ritiene che la marginalizzazione del Cristianesimo non potrebbe giovare al futuro progettuale di una società e alla concordia tra i popoli, ed anzi insidierebbe gli stessi fondamenti spirituali e culturali della civiltà.¹²

¹² Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale...*, cit., n. 6 (con le note).

La differenza cristiana

La questione della specificità dell'essere cristiano è sempre attuale. Riflessioni di un uomo che, attraverso la vita monastica, ha saputo cogliere in profondità cosa significhi vivere cristianamente "nella compagnia degli uomini".

di Enzo Bianchi¹

In una società pluralista, tutti sono esposti al confronto e alla critica, tutti obbligati a elaborare ragioni nell'agora pubblica, e i cristiani devono imparare a esprimersi in termini che non siano né dogmatici, né soltanto sostenuti dalla loro fede, devono usare un linguaggio antropologico, tale da essere comprensibile anche dagli altri e capace di mostrare le «ragioni umane» che sostengono le loro posizioni e le loro scelte. I cristiani non possono condurre le loro battaglie trincerandosi dietro i dogmi e usando come arma la loro dottrina: è questione, innanzitutto, di custodia della fede e delle sue parole più proprie e, in secondo luogo, di termini e di modalità di dialogo capaci di mostrare che il cristianesimo è sempre al servizio dell'umanizzazione di ogni persona e della collettività, al servizio della costruzione di un mondo più abitabile segnato da giustizia, pace, rispetto del creato e della dignità umana. Ci sono convinzioni alle quali i cristiani non possono rinunciare e sono quelle su cui si accende in questi tempi il confronto: etica sessuale e matrimoniale, aborto, eutanasia, bioetica... Con forte determinazione, ma anche con umiltà, i cristiani hanno il diritto di esprimere pubblicamente le loro convinzioni in merito,

di proporle e di vederle recepite senza preconcetti nel dibattito per la formazione delle leggi.

Non dimentichiamoci che in una società pluralista che si vuole democratica, le leggi si costruiscono con gli altri e che, sovente, il legislatore può solo stabilire il male minore. Se i principi e le scelte religiose diventassero legge imposta agli altri, avremmo un totalitarismo religioso non dissimile, almeno nelle dinamiche di fondo, dai tanto esecrati atteggiamenti teocratici e integralisti di altri ambiti religiosi. Occorre allora salvaguardare assolutamente la libertà d'espressione di tutti, ma il confronto deve avvenire con linguaggi sempre rispettosi della dignità di ogni uomo, mai discriminatori e dispregiativi: così, se secondo la tradizione cristiana un determinato comportamento contraddice alla dignità e alla qualità della vita umana, i cristiani esprimeranno la loro ferma opposizione, senza però mai disprezzare o condannare gli individui che assumono tali comportamenti contraddicenti l'etica cristiana.

Sovente gli interlocutori dei cristiani sembrano attendere una chiesa che ascolti prima di parlare, che accolga prima di giudicare, che ami questo mondo

¹ Enzo Bianchi è priore della Comunità di Bose. Autore di moltissime pubblicazioni. Il testo che proponiamo è costituito da brani tratti dal suo volume "La differenza cristiana", Giulio Einaudi Editore, 2006.

prima di difendersene, che si nutra di creatività piuttosto che di paura, che sappia annunciare profeticamente piuttosto che accusare.

Come custodire l'identità e approfondirla nel confronto e nell'incontro con gli altri senza cadere in atteggiamenti di chiusura preconcepita e di rifiuto, di intolleranza e di rigetto? E come vivere questa volontà di incontro, questo desiderio di dialogo, senza cedere alla tentazione del relativismo e abdicare alla propria storia e tradizione? Il problema non riguarda solo l'identità cristiana, ma anche quella culturale di un popolo. In tutti e due questi ambiti, si vedono oggi fiorire atteggiamenti ispirati a paura, chiusura, difesa di un'identità ritenuta immobile, definita una volta per tutte (quasi che ogni identità personale e nazionale non si costruisca storicamente proprio attraverso l'incontro con altri), fissa e immutabile.

La tentazione oggi presente nella compagine ecclesiale, di fronte alla condizione di minoranza che può spaventare e far temere per il domani della fede e della chiesa, pare quella di identificarsi con l'occidente, di declinarsi come «religione civile» utile alla società sempre più frammentata e smarrita. Può anche darsi che in questa condizione la chiesa riesca a potenziare la propria presenza e la propria influenza sulla società, ma il prezzo da pagare sarebbe altissimo: come si manterrebbe libera di rispondere in ultima istanza solo al vangelo, come potrebbe, in nome di questo, assumere posizioni coraggiose o preferire parole profetiche, anche se scomode per l'ordine regnante? Soprattutto, questo atteggiamento rischierebbe di svuotare la *dimensione escatologica* propria della chiesa, il rimando agli ultimi tempi, il relativizzare ogni realizzazione all'attesa del ritorno di Cristo e all'instaurazione della sua

giustizia. Questo «relativismo cristiano» è fondamentale alla chiesa per non mondannizzarsi, per non divenire cappellania dei potenti del mondo, e per mantenersi nell'obbedienza al vangelo: i cristiani sanno che la loro cittadinanza è nei cieli, che sono in cammino verso la città futura, che non hanno quaggiù una dimora permanente. Questo fa sì che essi possano inoculare diastasi salutari nei dinamismi della vita sociale, attestando la *relatività* di ciò che può essere ritenuto assoluto, e affermando sempre il primato della relazione e della persona.

Di certo, nell'opera di edificazione della *polis* che li accomuna agli altri uomini, i cristiani non hanno certezze o ricette: il vangelo non fornisce formule magiche in base alle quali indicare la via che conduce infallibilmente alla realizzazione degli obiettivi di una *polis*. Nessuno sarà mai dispensato dal portare, a proprio rischio e pericolo, giudizi pratici sulle minacce incombenti, sulle situazioni da affrontare e da analizzare, sulle scelte da fare tra le possibilità offerte. Si situa qui la responsabilità storica di ogni credente e la sua obbedienza creativa al vangelo eterno: il cristiano può vivere la propria fede solo immergendosi nella storia e nella sua opacità, nelle sue contraddizioni, nelle sue problematiche, mai evadendo dalla storia che è l'ambito del manifestarsi della presenza di Dio.

Ma in questa immersione, la comunità cristiana è chiamata a vivere una *differenza* nella qualità delle relazioni, divenendo quella comunità alternativa che, in una società connotata da relazioni fragili, conflittuali e di tipo consumistico, esprima la possibilità di relazioni gratuite, forti e durature, cementate dalla mutua accettazione e dal perdono reciproco. È la «differenza» cristiana, una differenza che

chiede oggi alle chiese di saper dare forma visibile e vivibile a comunità plasmate dal vangelo: in questa capacità di costruzione di una comunità, il cristianesimo mostra la propria eloquenza e il proprio vigore, e dà un contributo peculiare alla società civile in cerca di progetti e idee per l'edificazione di una città veramente a misura d'uomo. Né si può dimenticare che proprio con la capacità di originare forme di vita comunitaria, inventando strutture di governo ispirate a corresponsabilità, rapporti di autorità vissuti come servizio, il cristianesimo mostra la sua vitalità storica e svolge un'importante diaconia per la società civile.

Proprio la concezione della comunità come corpo può aiutare la chiesa a indicare agli uomini forme e modalità di comunicazione che siano umane, umanizzate e tendenti al rispetto dell'altro, del suo pensiero, della sua diversità. Se da un lato la politica abbisogna oggi di darsi spessore culturale, essa necessita anche di ricevere e darsi spessore morale ed etico. Il proprio della comunità cristiana nelle attuali contingenze, il suo compito profetico, consiste forse in un lavoro di profondità e di lungo periodo che getti le basi per una convivenza possibile e praticabile, che dia senso, che apra al futuro e che, suscitando attese e progettualità, renda vivibile l'oggi.

La differenza cristiana diviene così stimolo e fermento nella società perché ogni parola e gesto profetico hanno ricadute sulla compagine sociale. Tuttavia, se la parola della chiesa dimenticasse la propria qualità di eco della parola di Dio, se pretendesse di fornire indicazioni tecniche sul piano economico o di suggerire formule politiche, rischierebbe di introdurre germi di contrapposizione e divisione nella stessa comunità cristiana. Per

questa presenza e questo annuncio profetico del vangelo occorrerà sempre una testimonianza ispirata a dolcezza e mitezza, ma capace di fermezza e di rigore.

Viviamo un tempo che può essere favorevole alla collaborazione tra chiesa e istituzioni politiche e sociali, viviamo in una società non più confessionale e neppure laicista, né caratterizzata dalla bipolarità laici-cattolici: questo permette un'autentica collaborazione, senza asservimenti o abdicazioni. Sì, nell'opera di costruzione della *polis* il cristiano collabora con le legittime autorità, ma conserva la sua capacità di *parresia*, di franchezza, di denuncia dell'illegalità, dell'ingiustizia, dell'oppressione, nella consapevolezza che oggi occorre documentazione, competenza e acutezza di analisi per discernere i processi che sono all'origine di ingiustizie economiche, negazioni di diritti umani, ineluttabilità di guerre. Il cristiano, dunque, deve essere disposto a collaborare e a fornire il proprio contributo positivo, ma deve assolutamente ricordare che la fede gli impone di obbedire a Dio piuttosto che agli uomini. Negli infiniti casi in cui le scelte che si presentano sono quotidiane e di non immediata decifrazione, il cristiano è chiamato allora a operare in coscienza, in umiltà e cercando, assieme agli uomini e alle donne che vivono, sperano e soffrono accanto a lui, il bene comune o, almeno, il male minore.

Il cristianesimo è un'offerta, non un'imposizione, e non pretende di avere il monopolio della felicità, ma afferma di trovarla nella vita secondo Gesù Cristo. Il fatto che vi siano degli atei, allora, non fa che rafforzare la scelta di libertà che sta alla base di una vita cristiana. Il problema serio, se mai, è che non siano i cristiani stessi e le chiese a produrre atei con i loro atteggiamenti disumani e intolleranti, con



Enzo Bianchi, Priore della Comunità di Bose

la pratica dell'autosufficienza e del non ascolto.

Quanto al pluralismo religioso, occorre non essere astratti: non si incontra mai l'islam o una religione, bensì uomini e donne che appartengono a determinate tradizioni religiose e per i quali questa appartenenza è un aspetto di un'identità molteplice e non monolitica. In questo «camminare accanto», in questo vivere gli uni a fianco degli altri, i cristiani non devono imboccare vie apologetiche né assumere atteggiamenti difensivi o, peggio ancora, aggressivi, ma devono saper

creare spazi di vita e di accoglienza in vista dell'edificazione di una *polis* non semplicemente multiculturale e multireligiosa ma interculturale e *interreligiosa*. Qui più che mai i cristiani sono chiamati a creare spazi comunitari a partire dalla loro capacità di essere uomini e donne di comunione e a rendere le loro chiese autentiche «case e scuole di comunione» per tutti gli uomini. Il cammino di evangelizzazione richiede conoscenza dell'altro e della sua fede, capacità «pentecostale» di parlare la lingua dell'altro, di farsi prossimo in senso evangelico di chi si è fatto vicino a noi fisicamente, mostrando così di credere nell'unico Padre e di riconoscere la fraternità universale. Di fronte all'altro per lingua, etnia, religione, cultura, usi alimentari e medici, prima di evangelizzare occorre imparare l'alfabeto con cui rivolgersi a lui, manifestando concretamente una vicinanza e una simpatia «cordiali». Solo in questo modo si potrà «costruire una casa comune per l'umanità nella quale Dio possa vivere».

Oggi ai cristiani è chiesto di non venirci meno al loro compito di annunciare il vangelo, ma questo annuncio non può essere disgiunto da una buona comunicazione, un comportamento limpido, una pratica cordiale dell'ascolto, del confronto e dell'alterità. Sí, l'annuncio cristiano non deve avvenire a ogni costo, né attraverso forme arroganti, né con un'ostentazione di certezze che mortificano o con splendori di verità che abbagliano. Infatti, come ricordava già Ignazio di Antiochia all'inizio del II secolo: «il cristianesimo è opera di grandezza, non di persuasione».

Paolo VI ha più volte chiesto alla chiesa, in vista dell'evangelizzazione, di «farsi dialogo, conversazione, di guardare con immensa simpatia al mondo perché, se

anche il mondo sembra estraneo al cristianesimo, la chiesa non può sentirsi estranea al mondo, qualunque sia l'atteggiamento del mondo verso la chiesa». Ecco perché occorre innanzitutto che i cristiani siano loro stessi «evangelizzati», discepoli alla sequela del Signore piuttosto che militanti improvvisati: così sapranno mostrare la «differenza» cristiana. I cristiani non cerchino visibilità a ogni costo, non rincorano la sovraesposizione per evangelizzare, non si servano di strumenti forti di potere ma, custodendo con massima cura, quasi con gelosia, la Parola cristiana, sappiano innanzitutto essere testimoni di quel Gesù che ha raccontato Dio agli uomini con la sua vita umana.

Il primo mezzo di evangelizzazione resta la testimonianza quotidiana di una vita autenticamente cristiana, una vita fedele al Signore, una vita segnata da libertà, gratuità, giustizia, condivisione, pace, una vita giustificata dalle ragioni della speranza. Questa vita improntata a quella di Gesù potrà suscitare interrogativi, far nascere domande, così che ai cristiani verrà chiesto di «rendere conto della speranza che li abita» e della fonte del loro comportamento. Per questo servono uomini e donne che narrino con la loro esistenza stessa che la vita cristiana è «buona»: quale segno più grande di una vita abitata dalla carità, dal fare il bene, dall'amore gratuito che giunge ad abbracciare anche il nemico, una vita di servizio tra gli uomini, soprattutto i più poveri, gli ultimi, le vittime della storia? Teofilo di Antiochia, un vescovo del II secolo, ai pagani che gli chiedevano «mostrami il tuo Dio», ribaltava la domanda: «mostrami il tuo uomo e io ti mostrerò il tuo Dio», mostrami la tua umanità e noi cristiani, attraverso la nostra umanità, vi diremo chi è il nostro Dio. I cristiani del XXI secolo

possono dire questo? Sanno mostrare una fede che plasma la loro vita a imitazione di quella di Gesù, fino a far apparire in essi la differenza cristiana? La loro vita propone una forma di uomo, un modo umano di vivere che racconti Dio, attraverso Gesù Cristo?

Altrimenti, come potranno essere credibili nell'annuncio di una «buona notizia», se la loro vita non riesce a manifestare anche la «bellezza» del vivere? Nella lotta di Gesù contro ciò che è inumano, nella lotta dell'amore, c'è stato spazio anche per un'esistenza *umanamente bella*, arricchita dalla gioia dell'amicizia, circondata dall'armonia della creazione e illuminata da uno sguardo di amore su tutte le realtà più concrete di una esistenza umana. Perché anche le gioie e le fatiche che il cristiano incontra ogni giorno diventino *eventi di bellezza* occorre una vita capace di cogliere sinfonicamente la propria esistenza assieme a quella degli altri e del creato intero.

Così, la vita del cristiano che vuole annunciare Gesù come «uomo secondo Dio» sarà anche, a imitazione di quella del suo Signore, una *vita felice*, beata. Certo, non in senso mondano e banale, ma felice nel senso vero, profondo, perché è la felicità la risposta alla ricerca di senso. Tale dovrebbe essere la vita cristiana: liberata dagli idoli alienanti come dalle comprensioni svianti della religione, contrassegnata dalla speranza e dalla bellezza. I grandi maestri della spiritualità cristiana hanno sempre ripetuto: «O il cristianesimo è *filocalia*, amore della bellezza, *via pulchritudinis*, via della bellezza, o non è!» E se è via della bellezza saprà attirare anche altri su quel cammino che conduce alla vita più forte della morte, saprà essere narrazione vivente del vangelo per gli uomini e le donne di questo nostro tempo.

Chi è laico. Chi è clericale

L'onestà intellettuale permette di capire molte cose.

di Claudio Magris¹

Quando, all'università, con alcuni amici studiavamo tedesco, lingua allora non molto diffusa, e alcuni compagni che l'ignoravano ci chiedevano di insegnar loro qualche dolce parolina romantica con cui attaccar bottone alle ragazze tedesche che venivano in Italia, noi suggerivamo loro un paio di termini tutt'altro che galanti e piuttosto irrifribili, con le immaginabili conseguenze sui loro approcci. Questa goliardata, stupidotta come tutte le goliardate, conteneva in sé il dramma della Torre di Babele: quando gli uomini parlano senza capirsi e credono di dire una cosa usando una parola che ne indica una opposta, nascono equivoci, talora drammatici sino alla violenza. Nel penoso autogol in cui si è risolta la gazzarra contro l'invito del Papa all'università di Roma, l'elemento più pacchiano è stato, per l'ennesima volta, l'uso scorretto, distorto e capovolto del termine «laico», che può giustificare un ennesimo, nel mio caso ripetitivo, tentativo di chiarirne il significato.

Laico non vuol dire affatto, come ignorantemente si ripete, l'opposto di credente (o di cattolico) e non indica, di per sé, né un credente né un ateo né un agnostico. Laicità non è un contenuto filosofico, bensì una forma mentis; è essenzialmente la capacità di distinguere ciò che è di-

mostrabile razionalmente da ciò che è invece oggetto di fede, a prescindere dall'adesione o meno a tale fede; di distinguere le sfere e gli ambiti delle diverse competenze, in primo luogo quelle della Chiesa e quelle dello Stato.

La laicità non si identifica con alcun credo, con alcuna filosofia o ideologia, ma è l'attitudine ad articolare il proprio pensiero (ateo, religioso, idealista, marxista) secondo principi logici che non possono essere condizionati, nella coerenza del loro procedere, da nessuna fede, da nessun pathos del cuore, perché in tal caso si cade in un pasticcio, sempre oscurantista. La cultura – anche cattolica – se è tale è sempre laica, così come la logica – di San Tommaso o di un pensatore ateo – non può non affidarsi a criteri di razionalità e la dimostrazione di un teorema, anche se fatta da un Santo della Chiesa, deve obbedire alle leggi della matematica e non al catechismo.

Una visione religiosa può muovere l'animo a creare una società più giusta, ma il laico sa che essa non può certo tradursi immediatamente in articoli di legge, come vogliono gli aberranti fondamentalisti di ogni specie. Laico è chi conosce il rapporto ma soprattutto la differenza tra il quinto comandamento, che ingiunge di non ammazzare, e l'articolo del codice

¹ Claudio Magris, saggista italiano, docente di Letteratura Tedesca all'Università di Trieste e collaboratore del «Corriere della Sera». Il presente articolo è tratto dal «Corriere della Sera» del 20 gennaio 2008 e viene qui proposto in una riduzione a cura della Redazione.

penale che punisce l'omicidio. Laico – lo diceva Norberto Bobbio, forse il più grande dei laici italiani – è chi si appassiona ai propri «valori caldi» (amore, amicizia, poesia, fede, generoso progetto politico) ma difende i «valori freddi» (la legge, la democrazia, le regole del gioco politico) che soli permettono a tutti di coltivare i propri valori caldi.

Laicità significa tolleranza, dubbio rivolto anche alle proprie certezze, capacità di credere fortemente in alcuni valori sapendo che ne esistono altri, pur essi rispettabili; di non confondere il pensiero e l'autentico sentimento con la convinzione fanatica e con le viscerali reazioni emotive; di ridere e sorridere anche di ciò che si ama e si continua ad amare; di essere liberi dall'idolatria e dalla dissacrazione, entrambe servili e coatte. Il fondamentalismo intollerante può essere clericale (come lo è stato tante volte, anche con feroce violenza, nei secoli e continua talora, anche se più blandamente, ad esserlo) o faziosamente laicista, altrettanto antilaico.

Un laico avrebbe diritto di diffidare formalmente la cagnara svoltasi alla Sapienza dal fregiarsi dell'appellativo «laico». È lecito a ciascuno criticare il senato accademico, dire che poteva fare anche scelte migliori: invitare ad esempio il Dalai Lama o Jamaica Kincaid, la grande scrittrice nera di Antigua, ma è al senato, eletto secondo le regole accademiche, che spettava decidere; si possono criticare le sue scelte, ma senza pretendere di impedirglielo.

Si è detto, in un dibattito televisivo, che il Papa non doveva parlare in quanto la Chiesa si affida a un'altra procedura di percorso e di ricerca rispetto a quella della ricerca scientifica, di cui l'università è tempio. Ma non si trattava di istituire



una cattedra di Paleontologia cattolica, ovviamente una scemenza perché la paleontologia non è né atea né cattolica o luterana, bensì di ascoltare un discorso, il quale – a seconda del suo livello intellettuale e culturale, che non si poteva giudicare prima di averlo letto o sentito – poteva arricchire di poco, di molto, di moltissimo o di nulla (come tanti discorsi tenuti all'inaugurazione di anni accademici) l'uditorio. Del resto, se si fosse invitato invece il Dalai Lama – contro il quale giustamente nessuno ha né avrebbe sollevato obiezioni, che è giustamente visto con simpatia e stima per le sue opere, alcune delle quali ho letto con grande profitto – anch'egli avrebbe tenuto un discorso ispirato a una logica diversa da quella della ricerca scientifica occidentale.

Ma anche a questo proposito il laico sente sorgere qualche dubbio. Così come il Vangelo non è il solo testo religioso dell'umanità, ma ci sono pure il

Corano, il Dhammapada buddhista e la Bhagavadgita induista, anche la scienza ha metodologie diverse. C'è la fisica e c'è la letteratura, che è pure oggetto di scienza – Literaturwissenschaft, scienza della letteratura, dicono i tedeschi – e la cui indagine si affida ad altri metodi, non necessariamente meno rigorosi ma diversi; la razionalità che presiede all'interpretazione di una poesia di Leopardi è diversa da quella che regola la dimostrazione di un teorema matematico o l'analisi di un periodo o di un fenomeno storico.

E all'università si studiano appunto fisica, letteratura, storia e così via. Anche alcuni grandi filosofi hanno insegnato all'università, proponendo la loro concezione filosofica pure a studenti di altre convinzioni; non per questo è stata loro tolta la parola. Non è il cosa, è il come che fa la musica e anche la libertà e razionalità dell'insegnamento. Ognuno di noi, volente o nolente, anche e soprattutto quando insegna, propone una sua verità, una sua visione delle cose. Come ha scritto un genio laico quale Max Weber, tutto dipende da come presenta la sua verità: è un laico se sa farlo mettendosi in gioco, distinguendo ciò che deriva da dimostrazione o da esperienza verificabile da ciò che è invece solo illazione ancorché convincente, mettendo le carte in tavola, ossia dichiarando a priori le sue convinzioni, scientifiche e filosofiche, affinché gli altri sappiano che forse esse possono influenzare pure inconsciamente la sua ricerca, anche se egli onestamente fa di tutto per evitarlo. Mettere sul tavolo, con questo spirito, un'esperienza e una riflessione teologica può essere un grande arricchimento. Se, invece, si affermano arrogantemente verità date una volta per tutte, si è intolleranti totalitari, clericali.

Non conta se il discorso di Benedetto XVI letto alla Sapienza sia creativo e stimolante oppure rigidamente ingessato oppure – come accade in circostanze ufficiali e retoriche quali le inaugurazioni accademiche – dotto, beneducato e scialbo. So solo che – una volta deciso da chi ne aveva legittimamente la facoltà di invitarlo – un laico poteva anche preferire di andare quel giorno a spasso piuttosto che all'inaugurazione dell'anno accademico (come io ho fatto quasi sempre, ma non per contestare gli oratori), ma non di respingere il discorso prima di ascoltarlo. Nei confronti di Benedetto XVI è scattato infatti un pregiudizio, assai poco scientifico. Si è detto che è inaccettabile l'opposizione della dottrina cattolica alle teorie di Darwin. Sto dalla parte di Darwin (le cui scoperte si pongono su un altro piano rispetto alla fede) e non di chi lo vorrebbe mettere al bando, come tentò un ministro del precedente governo, anche se la contrapposizione fra creazionismo e teoria della selezione non è più posta in termini rozzi e molte voci della Chiesa, in nome di una concezione del creazionismo più credibile e meno mitica, non sono più su quelle posizioni anti-darwiniane. Ma Benedetto Croce criticò Darwin in modo molto più grossolano, rifiutando quella che gli pareva una riduzione dello studio dell'umanità alla zoologia e non essendo peraltro in grado, diversamente dalla Chiesa, di offrire una risposta alternativa alle domande sull'origine dell'uomo, pur sapendo che il Pitecantropo era diverso da suo zio filosofo Bertrando Spaventa. Anche alla matematica negava dignità di scienza, definendola «pseudoconcetto». Se l'invitato fosse stato Benedetto Croce, grande filosofo anche se più antiscientista di Benedetto XVI, si sarebbe fatto altrettanto baccano?

L'Assemblea Generale della Cnal sulla situazione del laicato

Il 29 marzo si è riunita l'assemblea generale della CNAL, la Consulta Nazionale delle Aggregazioni laicali della Chiesa italiana. Di seguito la cronaca della giornata e dei lavori per crescere costantemente nella nostra ecclesialità ed essere informati sulle attività dell'organismo

di Oana Guerrieri

La Consulta Nazionale delle Aggregazioni laicali ha organizzato, il 29 marzo u.s., un'Assemblea Generale per riflettere sulla «*Situazione del laicato aggregato in Italia e nuove prospettive di impegno*» con il contributo prezioso di due relatori esperti, i proff. Savagnone e Campanini, laici, cristiani, acuti lettori del nostro tempo, profondi conoscitori delle dinamiche del laicato cristiano italiano e con la partecipazione attiva delle Aggregazioni laicali e delle Consulte Regionali e Diocesane.

Il Segretario generale, avvocato Gino Doveri, ha introdotto l'assemblea ricordando innanzitutto le figure di due testimoni autentici del Vangelo appena scomparsi: Bonnin, fondatore dei Cursillos di Cristianità e Chiara Lubich, fondatrice del Movimento dei Focolari. Ha invitato tutti a seguire il loro insegnamento per essere membra vive dell'unico Corpo di Cristo. Ha poi continuato precisando che la CNAL sta lavorando per una revisione dello Statuto.

Questo appuntamento, come ha spiegato il Segretario Generale, si inserisce nel lavoro che sta impegnando la CNAL negli ultimi mesi per essere una presenza più incisiva e visibile nella società, sull'onda anche delle aspettative espresse nella Nota pastorale dell'Episcopato italiano dopo Verona «*Rigenerati per una speranza viva (1Pt 1,3): Testimoni del grande "Sì" di Dio all'uomo*»

I relatori hanno toccato alcuni temi nevralgici per uscire da una situazione stagnante di retorica ecclesiale sul laicato cristiano. L'uno si è soffermato in particolare sul significato della *laicità* per recuperare la vitalità del laico cristiano e l'altro sulla situazione di stallo della

categoria di *corresponsabilità* della Chiesa in Italia.

Oggi si parla molto di laicità, è un tema caldo, molto vasto, talora poco chiaro. Tuttavia il prof Savagnone partendo dal significato comune del termine che *il laico è colui che non ha una carica* e dunque indica un *non essere, un non avere*, ha spiegato che la *laicità* va intesa e vissuta in senso positivo come un'attitudine alla ricerca e all'ascolto dell'altro, al dialogo. Il laico cristiano quindi utilizza questa accezione proprio per mettersi in ascolto del mondo, essendo egli stesso l'uomo e la donna del mondo nel cuore della Chiesa (funzione del laico nella Chiesa) e l'uomo e la donna della Chiesa nel cuore del mondo. Purtroppo però oggi si assiste spesso ad una divaricazione tra sacro e profano, tra vita di fede e vita feriale che degenera in un fondamentalismo religioso o in un laicismo spinto, mentre il laico cristiano è o dovrebbe essere colui che coniuga le due essenze. Infatti il cristianesimo, e solo il cristianesimo, ha rotto le barriere tra sacro e profano grazie all'Incarnazione, in cui il profano (una ragazza, un'abitazione in un territorio profano, la Galilea delle genti) è stato il luogo dove si è manifestato il Sacro. Anche nel mondo cattolico il laico sta vivendo una crisi d'identità all'interno della parrocchia, per cui si assiste ad un clericalismo dentro la parrocchia e ad un laicismo nella vita. Intanto si va affermando l'esigenza di una crescita spirituale ed intellettuale di tutto il popolo di Dio attraverso un'adeguata formazione. L'allarme si avverte poiché nella Chiesa esiste talora più una fede senza cultura e nel mondo una cultura senza fede.

In tal senso Verona ha rappresentato una svolta, voluta dalla Chiesa, nel tentativo di cercare le tracce di Dio nell'esperienza umana, affrontando per la prima volta temi generali che riguardano l'uomo come tale ed è stata l'occasione in cui si è rivelato "il volto maturo del laicato" (n.26) al quale l'episcopato italiano oggi si rivolge affinché la CNAL e le Consulte regionali e diocesane rinnovino la propria fisionomia (n.26 e n. 27).

Il prof. Campanini, riprendendo il tema della laicato cattolico ha sottolineato come siamo ancora indietro rispetto all'applicazione del Vaticano II, anche se non mancano segnali di speranza. Ha comunque accennato ad alcuni argomenti ancora aperti tra cui *la crisi della teologia del laicato*, evidenziando come la specificità dell'indole secolare del laico, cioè della sua appartenenza al mondo sia oggi oscurata da una divaricazione tra il cammino della teologia sul laicato e ciò che afferma il Magistero.

Si è soffermato in particolare sulla situazione di stallo della categoria della *corresponsabilità* nella Chiesa in Italia (n.24 e 25). Partendo dal principio che la Chiesa non è una società democratica in senso proprio e che non compete al laico il livello decisionale, occorre comunque trovare un modo ed un luogo per consultare il laicato cattolico attraverso un dialogo tra la Gerarchia e il laicato con un reale senso di corresponsabilità. Si assiste invece attualmente ad una sorta di stanchezza e talora di indifferenza nel mondo culturale cattolico ad avviare un dibattito franco e costruttivo. L'auspicio invece è che la Chiesa sia sempre più aperta e sappia parlare a tutti, perché, come diceva Mazzolari, sarebbe una Chiesa povera quella nella quale i laici non avessero un posto.

Dopo quest'analisi a due voci quale suggerimento per il rinnovamento della CNAL? Quello di realizzare uno spazio pubblico, che al momento non esiste nella Chiesa, dove tutto il laicato aggregato si possa incontrare e confrontare, un luogo di voci al plurale dove ci si possa ascoltare e dove potrebbe maturare un'opinione pubblica della Chiesa, in cui le scelte siano prese insieme, condivise, discusse per una crescita globale, in ascolto ed in unità con la Tradizione ed il Magistero della Chiesa. In tal senso la CNAL diventerebbe anche il luogo dell'incontro e dell'ascolto reciproco con la Gerarchia, vivendo la spiritualità di comunione

nel rispetto delle funzioni distinte che pur tendono all'unità, sul modello della Trinità.

L'assemblea è stata partecipata e l'ascolto attentissimo. Unanime la percezione di un salto di qualità del clima della CNAL. L'Assemblea ha finalmente indicato una prospettiva di speranza e pur nella difficoltà si è cercata anche la strada della comunione. Corale è stato anche il ringraziamento ai relatori che hanno fotografato con lucida passione cristiana la realtà attuale della Chiesa e della società italiana, indicando anche le energie e le potenzialità contenute nelle aggregazioni laicali che, unite, possono veramente dare speranza e risposte concrete ad un mondo lacerato e triste. Tantissime le proposte dei partecipanti che con molta semplicità hanno condiviso esperienze, intuizioni, dubbi, perplessità ed anche una sana autocritica per migliorare i rapporti tra le aggregazioni e delle aggregazioni con la Gerarchia. Senza tacere le difficoltà e i limiti che sempre accompagneranno il nostro cammino comunitario, tutti gli interventi sono stati finalizzati alla costruzione di rapporti e di iniziative concrete per dare risposte ai bisogni espressi ed inespressi nei vari ambiti della società, col nostro essere cristiani nel mondo e per il mondo. Inoltre, considerando che quasi tutte le Aggregazioni sono diffuse sul territorio nazionale è emersa l'esigenza di fare rete con le Consulte regionali e diocesane, che hanno portato in assemblea una ventata di speranza e di fantasia con le loro esperienze e i frutti concreti prodotti dal lavorare insieme dimostrando che unendo le grazie ricevute si può diventare portatori di speranza ma soprattutto essere punti di riferimento per le comunità locali su tematiche che investono gli ambiti della vita indicate anche a Verona. È stato evidente che solo lavorando insieme si può rendere visibile e credibile l'unità nella diversità ed in questo senso la CNAL è stata individuata come il luogo dove si possa far fiorire una rete di comunione che guardi a tutto il popolo di Dio.

In ognuno dei presenti veramente ardeva la gioia di esserci e di accogliere l'invito di andare avanti con sentimenti di fraternità condividendo la chiamata comune nella Chiesa attraverso le diverse vie che lo Spirito Santo sta suscitando e nello stesso tempo trovando conferma dalla Gerarchia del nostro essere Chiesa.

ATTIVITÀ ESTIVE 2008 DEI GESUITI ITALIANI "ADULTI"

ESERCIZI SPIRITUALI

POZZO DI SICAR, CAPITANA – QUARTU S. ELENA (CA) Dal 22 al 28 giugno.

Guida: P. Enrico Deidda S.I. e P. Carlo Manunza S.I.
Informazioni e adesioni entro il 30 aprile: Luca e Patrizia Deidda tel. 333.7493347 e-mail: <deidda-luca@tiscali.it>

CALASCIO (AQ) Dal 2 al 6 luglio

Guida: P. Franco Annicchiarico S.I.
Dal 26 luglio al 2 agosto e dal 2 al 9 agosto
Aperto a tutti: laici, religiosi, sacerdoti.
Guida: P. Franco Annicchiarico S.I., P. Bruno Bois S.I., Antonella Mammarella.
Informazioni e adesioni: P. Franco Annicchiarico S.I., tel. 080.5559434 cell. 329.2764127
e-mail: <francoannicchiarico@yahoo.it>

ALPE DI POTI (AR)

Dal 24 al 30 agosto. Presso il Villaggio del Sacro Cuore, situato a circa 1000 metri di altezza, gestito dalle Piccole Ancelle del Sacro Cuore.

Guida: P. Enrico Deidda S.I. e P. Roberto Boroni S.I.
Informazioni e adesioni entro il 30 aprile: Stefano e Valentina Sampietro tel. 331.6005175
e-mail: <valentina.lecce@telecomitalia.it>

CAREZZA (BZ)

Dal 24 al 30 agosto. Presso Villa San Pio X dei PP. Gesuiti.
Guida: P. Bruno Bois S.I. e P. Massimo Tozzo S.I.
Informazioni e adesioni entro il 30 aprile: Diana e Cirillo Stocco, tel. 340.8030660 e-mail: <cdstocco@alice.it>

CORSI PER SPOSI E GENITORI

SELVA DI VAL GARDENA (BZ) - VILLA CAPRIOLO

I Corso: dal 5 al 12 luglio: *La lotta tra il demone e l'angelo. Una lettura del Libro di Tobia a partire dal contesto coniugale. I sentieri della vita.*

Guida: i coniugi Proff. Mariateresa Zattoni e Gilberto Gillini.

Il Corso: dal 12 al 19 luglio: *Cosa scegliamo quando scegliamo l'amore. Discernere gli affetti e orientare la vita.*

Guida: Maria Grazia e Umberto Bovani, Daniela e Marco Tibaldi e P. Gian Giacomo Rotelli S. I.

III Corso: dal 19 al 26 luglio: *Lui, lei, l'Altro. Amore umano e amore divino nel Cantico dei Cantici.*

Guida: P. Claudio Barretta S.I., biblista.

IV Corso: dal 30 agosto al 6 settembre: *«...sappia dirigere bene la propria famiglia...» (1Tim 3, 4). I principi del vangelo nella gestione della vita quotidiana per la prima comunità cristiana.*

Guida: P. Stefano Bittasi S.I., biblista.

Informazioni e adesioni: Segreteria dei Corsi
tel. 02.86352285 web: www.gesuiti.it/selva

SANTUARIO DI S. ANTONIO - BOVES (CN) Weekend di spiritualità per coppie

Dal 30 maggio al 2 giugno: *Corpo a corpo. Una possibile riflessione su corporeità e vita spirituale.*

Dal 13 al 15 giugno: *Aversi accanto ovvero i fondamenti della vita spirituale nella relazione a due.*

Dal 19 al 21 settembre: Per una spiritualità delle esperienze primarie. Mangiare, ovvero il cibo, la mensa e le loro opportunità.

Corso di dinamiche relazionali per tutti

Dal 3 al 6 luglio: *Vivere i legami. Conflitti e risorse nelle relazioni di vita.*

Guida: p. Gianni Notari S.I., Direttore del Centro "Pedro Arrupe" di Palermo.

Corso di dinamiche relazionali per coppie

Dal 3 al 6 luglio: *Prossimi e distinti. Pluralità e complessità del contesto famiglia.*

Guida: Patrizia e Massimo Ripamonti, esperti in mediazione e counseling familiare.

Esperienza di riflessione e confronto per famiglie

Dal 13 al 17 agosto: *La famiglia è una comunità educante?*

Esercizi Spirituali per coppie

Dal 20 al 24 agosto: *L'Esodo e la relazione, ovvero come vivere l'attesa e l'abbraccio.*

Informazioni e adesioni: Centro di spiritualità domestica
tel. 0171.389577 e-mail: <cvx.agape@libero.it>
www.santantonioboves.it



Centro Nazionale per l'Apostolato Giovanile
della Compagnia di Gesù