

# ***Un contributo alla testimonianza della speranza cristiana in questo mondo che cambia***

di Luca Diotallevi

## ***indice***

### ***Premessa: le ragioni di alcuni lievi modifiche al titolo***

*In cerca di positivi “segni dei tempi”*

*Un interrogativo difficile*

*Per l’azione cattolica, un interrogativo essenziale*

### ***In cerca di positivi segni dei tempi in un mondo che cambia***

#### ***Uno spunto per il discernimento: la differenziazione sociale e le sue ambivalenze***

*Tensioni delle ambivalenze*

#### ***Alcuni ambiti di discernimento***

*Determinarsi per aprirsi: la necessità di una cultura e di una laicità*

*Nuove dinamiche di sussidiarietà*

*Ragioni, condizioni e spazi per l’eccedenza della persona*

#### ***Per un primo bilancio “locale”: una nuova stagione del movimento cattolico italiano***

*Un altro modello di laicità e di religione civile*

*Possibilità di poliarchia ed esperienze di sussidiarietà*

*Le nuove opportunità di una tradizione educativa (da rielaborare)*

### ***Una nota finale: la grazia dei “segni dei tempi” ed il servizio del discernimento***

*La grazia dei “segni dei tempi” ed il servizio del discernimento*

## **Premessa: le ragioni di alcuni lievi modifiche al titolo**

Vorrei prima di ogni altra cosa giustificare alcune lievi modifiche che ho portato “senza autorizzazione” al titolo che mi era stato assegnato («*La testimonianza cristiana in un mondo che cambia*»). Attraverso di esse ho inteso chiarire sin da principio (a) il carattere in molti sensi limitato del mio intervento (per questo parlo di “*contributo*”), (b) che accolgo l’invito a considerare in modo particolare quella componente della esperienza cristiana che è la “*speranza*” – tanto spesso trascurata o banalizzata –, (c) la scelta di fare riferimento allo spazio ed al tempo effettivi della nostra testimonianza cristiana (dunque: “*questo ...*”).

Per varie ragioni, parlare di speranza costituisce oggi una sfida molto impegnativa<sup>1</sup>. *Certamente* si tratta di contrastare una corrente di preoccupazione e di pessimismo che domina ed orienta le opinioni pubbliche e soprattutto quelle europeo-continentali. *Ma*, mi pare, c’è tra gli altri anche un altro aspetto per il quale questa sfida si fa ancora più impegnativa. *Ed è su questo che vorrei concentrarmi.*

Non di rado la speranza cristiana deve anche manifestarsi come speranza contro ogni evidenza. La speranza in Gesù Risorto infatti, in senso stretto, non ha bisogno di essere sostenuta da altro oltre quei segni storici di quell’evento escatologico che il Nuovo Testamento ci racconta al suo culmine<sup>2</sup>. Tuttavia, nel suo pieno dispiegarsi e comunque nella maggior parte dei casi che la storia della Chiesa e dei santi ci documentano, la speranza cristiana, alla luce di *quegli* eventi e di *quelle* parole, diviene anche capace di cogliere ed in qualche modo di saldarsi con *altre* parole ed *altri* eventi. In questi casi è più facile vedere quello che comunque resta vero, e cioè che la esperienza cristiana, e dunque anche la speranza cristiana, cresce solamente dentro la storia degli uomini e delle donne, non potendo e non dovendo certamente contraddire l’economia in cui è innestata che è economia di incarnazione (*Dei Verbum* n.4).

### ***In cerca di positivi “segni dei tempi”***

Del resto, noi sappiamo che – per così dire – l’“oggetto” della speranza cristiana, la maturazione del Regno di Dio sino alla seconda Venuta del Suo Cristo, non può essere pensato né come qualcosa di radicalmente estraneo alla storia, né – all’opposto – come un determinato approdo dei processi storici<sup>3</sup>. L’oggetto della speranza cristiana è la crescita di un seme<sup>4</sup>, crescita a volte visibile a volte invisibile. Non dobbiamo pensare che la maturazione di quel seme dipenda dalla sua visibilità, ma certamente non dobbiamo rinunciare al conforto ed all’orientamento che può venirci dai momenti felici di quella intermittente visibilità. Anzi, siamo chiamati alla cura ed alla responsabilità (seppur mai assoluta né esclusiva) di quella crescita.

Tanto che si manifesti come esplicito annuncio dell’Evangelo quanto che si manifesti come il più nascosto e silenzioso dei gesti, la vita rinnovata e la speranza del credente in Gesù risorto è in sé

<sup>1</sup> In questa riflessione cerco di collocarmi nella prospettiva indicata nelle prime tre parti dello strumento di lavoro diffuso dal Comitato preparatorio del IV Convegno Ecclesiale Nazionale di Verona (Ottobre 2006), dal titolo *Testimoni di Gesù Risorto, speranza del mondo*, per concentrarmi su alcuni degli interrogati proposti nella quarta parte dello stesso testo.

<sup>2</sup> Cfr. il catechismo dei giovani, *Non di solo pane*, edito nel 1979 dalla Commissione Episcopale per la Dottrina della Fede, la Catechesi e la Cultura (pp.58-166).

<sup>3</sup> Inoltre, essa produce anche un conflitto con ogni concezione ed ogni ordine del mondo ed in particolare con quelli che pretendono di essere accettati come assoluti (cfr. Gv 15, 19). Entro i limiti della storia si tratta di tensioni insuperabili e non provvisorie. (Cfr. anche *EvN* 20.)

<sup>4</sup> Non dovremmo mai dimenticare la esplicita crucialità di questa parabola, cfr. C.M. Martini, *Perché Gesù parlava in parabole?*, EDB, Bologna 1985, p.55ss. B. Maggioni torna su queste pagine in termini molto utili, mi pare, per animare la riflessione verso Verona: *Il seme e la terra*, Edizioni Vita e Pensiero, Milano 2003.

anche benevola e dovuta testimonianza *di* altro *ad* un interlocutore ed *in* un contesto<sup>5</sup>. Infatti, la testimonianza cristiana si rapporta con attenzione agli interlocutori ed al contesto in cui avviene (cfr. At 2, 14ss o 17, 22ss). Essa, per la verità che interpreta e per la sintesi che opera, è già in sé un fatto socialmente e culturalmente rilevante. In Gesù crocefisso risorto è rivelata e donata una “ampiezza, lunghezza, altezza e profondità” (cfr. Ef 3, 18) della umanità altrimenti impossibile ed inimmaginabile.

Insomma, ci sono momenti in cui alla luce della esperienza di eventi e parole della Resurrezione noi possiamo cogliere altre parole ed altri eventi che ci aiutano a declinare le ragioni della speranza cristiana (e del resto sempre si tratta di parole e di eventi di cui – anche quando sono esterni alla Tradizione viva della Chiesa ed al canone delle Scritture – lo Spirito resta ispiratore più o meno nascosto). Il Concilio ha chiamato queste parole e questi eventi “segni dei tempi” (*GetS* 11). La speranza giudeo-cristiana non dipende dai segni tempi: altrimenti come sarebbe stato mai possibile sperare ad Auschwitz<sup>6</sup> e nei tanti *lager* della condizione umana di ogni tempo e di ogni luogo? I segni dei tempi non sono, in senso stretto, neppure le condizioni (trascendentali) della speranza dei discepoli di Cristo. Ma la speranza cristiana non negligente cerca, ama, si lascia interpellare e cura gli eventuali segni dei tempi, essi divengono così un grande aiuto al suo concreto sviluppo, al suo farsi testimonianza sempre nuova e sempre meno inadeguata.

Insomma, l’oggetto della speranza cristiana non è né del tutto esterno, né del tutto interno alla vicenda storica, e neppure interno a questa ma caratterizzato da un forma universale ed indeterminata. (E perché mai, altrimenti, saremmo chiamati, innanzitutto in prima persona, a fare discernimento in noi stessi per cercare quella nostra *particolarissima* vocazione che ci è data come unica via maestra a quella pienezza umana da realizzarsi in Cristo e che chiamiamo “vocazione”?)<sup>7</sup>

Sulla base di quanto appena ricordato, nell’ambito dell’invito che la Chiesa italiana si rivolge in vista del Convegno Ecclesiale di Verona mi pare che una delle sfide più impegnative sia costituita da qualcosa che potremmo sintetizzare nel seguente interrogativo: *quali “segni dei tempi” si possono scorgere oggi?* Si scorgono oggi, qui, parole ed eventi in relazione ai quali diviene più facile intuire un positivo esercizio<sup>8</sup> della vita cristiana e della speranza cristiana?

Ho pensato di porvi con voi di fronte a questo particolare e parziale interrogativo, che certo non esaurisce quello intorno alla testimonianza ed alla speranza cristiana ma ne costituisce un elemento decisivo.

Si tratta di un interrogativo che genera un senso di difficoltà di cui credo sia opportuno essere consapevoli.

### ***Un interrogativo difficile***

Quello appena ricordato è certamente un interrogativo *scomodo*. Perché si tratta di un interrogativo inaggrabile, inevitabile, e soprattutto perché con il suo solo porsi smaschera ogni comprensione narcisista od autistica, progettuale (*Entwurf*<sup>9</sup>) o esibizionistica, della testimonianza cristiana. Se infatti non è per nulla scontato che a questo interrogativo si possa dare ogni volta una risposta positiva – ci sono momenti bui nelle vicende individuali e collettive, anche dei santi –, ciò non di meno il suo riproporsi ci *deve* ricordare ogni volta nuovamente che la testimonianza cristiana è risposta. Come anche la parabola del “buon samaritano” insegna, la testimonianza del credente

<sup>5</sup> Cfr. il n.13 dello strumento di lavoro.

<sup>6</sup> Ovvero sapendovi discernere per fede segni altrimenti davvero pressoché inintelligibili, cfr. tante testimonianze in C.M. Martini a cura di, *Chi è come te fra i muti?*, Garzanti, Milano 1993.

<sup>7</sup> Pensiamo ad André Louf che definisce l’“avventura spirituale” di ogni battezzato come “prendere sul serio il germe della vita deposto dalla grazia nel fondo del suo essere” (*Sotto la guida dello Spirito*, Qiqajon, Magnano (BI) 1990, p.88.

<sup>8</sup> Cfr. nn.13ss dello strumento di lavoro il convegno ecclesiale nazionale di Verona.

<sup>9</sup> Non è stato ancora fino in fondo compreso quanto fosse non solo nominalmente “progetto” quello della «nuova cristianità». Per un primo sguardo alla non innocenza di quella categoria cfr. M. Cacciari, *Progetto*, in “Laboratorio politico” n.2 1981, p.88-119. Per una prima ricostruzione della vicenda (per lo meno italiana) di quel “progetto” cfr. P. Scoppola, *La «nuova cristianità» perduta*, Edizioni Studium, Roma 1985.

nasce come responsabilità di fronte ad un evento imprevisto, essa non è semplicemente dedotta, sognata, o anticipatamente programmata. (Di ciò soprattutto occorrerà tener conto quando si lavorerà sugli interrogativi proposti nelle ultime pagine dello *strumento di lavoro* per Verona.) Inoltre, questo interrogativo è scomodo perché può darsi che i “segni dei tempi” che riusciamo a scorgere ci chiedano una conversione, può darsi che ci invitino non a ripetere una prassi usuale ma a rinnovarla e di conseguenza a rinnovarci. Sant’Agostino nelle *Confessioni* arriva a dire che ci può capitare di avvertire un comando di Dio inedito, magari anche in contrasto con quanto fino al giorno prima ci era sembrato giusto fare<sup>10</sup>. Non per caso, del resto, una fede matura deve essere anche in questo senso “sciolta”, capace di lasciarsi disporre sempre di nuovo alla conversione dal più umile o dal più indigesto o persino scabroso dei “segni dei tempi”<sup>11</sup>.

Certamente, quello su eventuali “segni dei tempi” è anche un interrogativo del tutto *aperto*, espressione della scioltezza e della umiltà<sup>12</sup> che qualificano una fede matura. In ogni circostanza dobbiamo sempre di nuovo porci questo interrogativo anche se non sappiamo se ogni volta esso avrà una risposta, e quale. La nostra testimonianza e la nostra speranza non possono mai prescindere dallo scrutare i “segni dei tempi” e, quando se ne danno, l’esercizio di queste non ne può prescindere.

Si tratta poi anche di un interrogativo *difficile*. Esso richiede non solo intelligenza ma anche sensibilità (!) affinate<sup>13</sup> ed esperte, libere da idoli e solerti, sempre illuminate dalla fede e sempre capaci di utilizzare e di rinnovare i propri strumenti di indagine, che certo non ci sono forniti tutti e sin dall’inizio. Una difficoltà risiede poi nel fatto che l’accertamento di eventuali segni dei tempi resta sempre almeno in parte controverso e destinato ad individuare comunque fenomeni mai completamente ed integralmente positivi, bensì spesso ambigui proprio perché fenomeni comunque inseriti in un contesto storico segnato oltreché da molteplici limiti anche dal peccato.

### ***Per l’azione cattolica, un interrogativo essenziale***

Come abbiamo visto, si tratta di un interrogativo non solo ineludibile per il credente, ma anche di un interrogativo per tanti versi scomodo, aperto, difficile. Aggiungerei un’ultima sottolineatura. Per la *azione cattolica*, ed in particolare per la azione cattolica rinnovata dal Concilio Vaticano II, si tratta di un interrogativo *essenziale* (relativo, cioè, alla propria identità). L’interrogativo circa la eventuale presenza nella storia di parole ed eventi degni di speranza cristiana suscita ed illustra un aspetto decisivo della identità della *azione cattolica* (che è poi anche un aspetto qualificante del “postconcilio italiano”<sup>14</sup>).

La vigilante attenzione<sup>15</sup> a segni dei tempi cos’altro è, per l’appunto, se non una componente di quella che quasi quaranta anni fa ci è stata insegnata come la «scelta religiosa»? «Scelta religiosa» non significa assolutamente desiderio di occuparsi solo di pastorale o solo di religione. Diceva della “scelta religiosa” C.M. Martini ricordando il sacrificio e la vita di Vittorio Bachelet: «ancora più importante (*rispetto all’aggettivo “religiosa”, n.d.r.*) risulta il sostantivo “scelta” che va compreso in riferimento al fondamento biblico e che è legato al tema del discernimento. Ricordo fra gli altri il testo della *Lettera ai filippesi*, con l’esortazione rivolta a tutta la comunità cristiana: “Prego perché la vostra carità si arricchisca sempre più in conoscenza e in ogni genere di discernimento (la carità

<sup>10</sup> Cfr. Agostino d’Ippona, *Confessioni*, Libro III/8.

<sup>11</sup> Penso, a mo’ di esempio, alla capacità che Gregorio Magno ebbe nel cogliere i “segni dei tempi” manifestatisi con la caduta della sua Roma sotto le invasioni barbariche, sottolineata e riproposta da Benedetto Calati, *La spiritualità del primo medioevo (VII-XII)*, in Blasucci A., Calati B., Grégoire R., *La spiritualità del medioevo*, Borla, Roma 1988, p.5. (Tutt’altra cosa dallo spavento che provarono i “provinciali” Ambrogio e Agostino!)

<sup>12</sup> Per una meditazione sull’umiltà, capace di fronteggiare le ambiguità con cui questa virtù (e già siamo in contraddizione) ci è stata spesso tramandata, cfr. A. Louf, *L’umiltà*, Qiqajon, Magnano (BI), pp.7-56.

<sup>13</sup> Cfr. A. Louf, *Sotto la guida dello Spirito*, Qidajon, Magnano (BI) 1990, p.73 e ss.

<sup>14</sup> Penso a testi fondamentali della Conferenza episcopale Italiana e forse già dimenticati come il *Documento base per il rinnovamento della catechesi* (1969) o *La Chiesa italiana e le prospettive del Paese* (1981).

<sup>15</sup> Occorre tornare a meditare, anche da parte dei laici, su un così centrale ed urgente tema spirituale: l’attenzione spirituale. Cfr. Un monaco, *L’attenzione spirituale*, Gribaudo, Milano 1984.

dunque si arricchisce e opera sempre meglio, a mano a mano che diventa conoscitiva della realtà che discerne) perché possiate distinguere sempre meglio, ed essere integri e irreprensibili per il giorno di Cristo” (Fil 1, 9). ... La categoria della scelta o del discernimento è fondamentale per la figura spirituale del laico ed esprime sempre meglio di altre categorie affini il senso di positività e di attenzione al disegno di Dio nel mondo; non è un giudizio immediato e definitivo sulle realtà, che spetta a Dio solo, è un discernimento attento e paziente di come l’opera dello Spirito vivifica e costruisce la sua Chiesa nel mondo».

È la stessa speranza cristiana che richiede anche discernimento, della nostra vita e di quella delle comunità, in cui siamo inseriti, dei processi sociali e culturali, della natura. E non a caso in documenti recenti dei vescovi italiani leggiamo il richiamo ad una fede adulta e matura accanto a quello per una ripresa dell’esercizio di discernimento. (Cfr. anche *Annunciare il Vangelo in un mondo che cambia*, n.50.)

Nel ritorno di attenzione nella Chiesa a questi temi io vedo una delle ragioni di più facile riscoperta del valore della azione cattolica, la cui storia di santità mostra anche che non c’è ragione per consentire a quel diffuso alibi secondo cui questo stile di vita cristiana sarebbe elitario e non popolare. Siamo insomma alle radici di una riscoperta della azione cattolica che per tante ragioni non si dà senza contrasti. Ma più che di questi contrasti, credo ci si dovrebbe preoccupare di altro. La «scelta religiosa», una fede adulta e pensata, capace di discernimento, comporta costi: la fatica del pensare, la fatica non solo di fronteggiare ma ancor prima di riconoscere che un lacerante conflitto (*concupiscentia*) ci abita<sup>16</sup> e che entro la presente condizione umana possiamo vivere la fede accettando una condizione agonale, quella di un cuore contrito, frantumato, e solo per questo capace di venire riunificato, di non restare diviso. La fecondità di questa fatica sta in una fede che pian piano in noi e nelle nostre relazioni genera una vita bella, buona e felice, pienamente umana (GS 17, 22), ma la fatica resta e ci rivela che la prima condizione di questa operazione (della *scelta religiosa* e del discernimento) è la apertura allo Spirito santo. *Tanto* la scelta religiosa è non dismissione ma assunzione di responsabilità in tutte le dimensioni della storia e non solo in quella ecclesiastica, *tanto* la scelta religiosa è contrasto radicale e non solo spettacolare ed effimero alla privatizzazione della fede, *quanto* la scelta religiosa sin dall’inizio è domanda di una vita spirituale più piena, più continua, più rigorosa.

Avviandomi allora a fornire un piccolo contributo al discernimento che la nostra speranza comporta, a me pare di vedere un nesso forte, e forse non ancora meditato, tra una nuova attenzione alla *azione cattolica* della *scelta religiosa*, il richiamo dei vescovi italiani ad una fede matura e pensata, capace di discernimento, e il richiamo della *Novo Millennio Ineunte* per ciascuno e per tutti (cfr. n.35, e già della *Lumen Gentium*) ad un coraggioso cammino nella santità. La santità cresce – diceva in quel testo Martini – anche attraverso la maturazione della capacità di testimoniare ovvero di scegliere secondo il Vangelo, come carità che si arricchisce «sempre più in conoscenza e in ogni genere di discernimento, perché possiate distinguere sempre il meglio, ed essere integri e irreprensibili per il giorno di Cristo» (Fil 1,9).

Siamo agli antipodi di ogni concessione all’intimismo od ad un qualsiasi genere di psichismo, siamo agli antipodi di ogni privatizzazione della fede<sup>17</sup>. Piuttosto, siamo di fronte ad un credente sia interpellato dalla “nuova forma del mondo”. Infatti, l’attesa operosa del Regno di Dio non può essere ridotta al progetto di un presunto “mondo cristiano”<sup>18</sup>, ma la vita che si rinnova in Gesù crocefisso risorto richiede<sup>19</sup> e genera responsabilità e relazioni rispetto alle quali non ogni “forma del mondo” risulta inadeguata allo stesso grado. “Non è compito della Chiesa formulare soluzioni concrete – e meno ancora soluzioni uniche – per questioni temporali che Dio ha lasciato al libero e

<sup>16</sup> Rahner K., *Considerazioni teologiche sulla secolarizzazione*, Edizioni Paoline, Roma 1969, p.65.

<sup>17</sup> Giustamente stigmatizzata da Giuseppe Angelini come “*deriva spiritualistica*”.

<sup>18</sup> Quello che von Balthasar definiva, e ridicolizzava, come “mammalucchi cristiani”, *Chi è il cristiano?*, Queriniana, Brescia 1966, p.118.

<sup>19</sup> Cfr. ancora n.13 dello strumento di lavoro per Verona.

responsabile giudizio di ciascuno”<sup>20</sup>, ma questo significa anche che ciascun credente è sempre impegnato, in ciascun ambito, ad elaborare e discernere opinioni ed ipotesi meno incompatibili con la novità della fede e “le esigenze del bene comune”<sup>21</sup>. Entro queste tensioni, Gesù Cristo – punto d’incontro tra Dio e l’uomo (Schillebecks) – dà al discernimento forza ed orientamento affidabili. “Obbedienza per libero amore fino alle estreme conseguenze: questa è esattamente la forma di vita del Dio incarnato. Ed è questo atto centrale che fonda ora anche la possibilità per persone normali di partecipare alla vita, all’azione ed alla passione dell’uomo-Dio. La libera obbedienza d’amore è il punto in cui le cose incomparabili si toccano fino ad identificarsi. Da parte dell’uomo questa obbedienza d’amore porta il nome distintivo di fede”<sup>22</sup>.

In questo contesto e per queste ragioni vorrei provare a portare un modesto contributo al discernimento nei limiti di una prospettiva che si concentra sui fenomeni sociali ed in particolare su alcuni di essi, esattamente nella linea che ci propone lo strumento di lavoro per la preparazione del Convegno Ecclesiale del prossimo anno a Verona.

È assolutamente ovvio che ben altra ricchezza e ben altro respiro, nel complesso, dovrebbe avere l’esercizio di discernimento che è richiesto, dovendo vigilare non solo su tutto l’orizzonte sociale e culturale, ma anche sulla vita personale di ciascuno di noi, e sul contesto “naturale” in cui siamo inseriti. E per questo so bene e volentieri sottolineo di non poter andare oltre un modesto e provvisorio contributo.

Vorrei dunque appena cominciare a chiedermi se è possibile individuare processi sociali nei quali cogliere, pur tra ambiguità e limiti, alcuni positivi “segni dei tempi”.

### ***In cerca di positivi segni dei tempi in un mondo che cambia***

Le profonde trasformazioni sociali di cui sempre più spesso si parla incidono e mutano la “forma del mondo”<sup>23</sup>. In modi nuovi ed impellenti, queste trasformazioni e le loro novità non dettano ma richiedono una rinnovata testimonianza cristiana.

In quanto segue, si cercherà solamente di proporre *un principio* esplicativo di queste trasformazioni, in nessun modo esaustivo, ed esso stesso non sottratto al discernimento. La convinzione che guida tale operazione è quella di proporre una prospettiva capace di cogliere il manifestarsi di *alcuni* “segni dei tempi”.

#### ***Uno spunto per il discernimento: la differenziazione sociale e le sue ambivalenze***

In quest’opera di discernimento è possibile non dover assumere l’onere di cominciare dal principio. Infatti, grandi teologi e padri del cristianesimo contemporaneo hanno colto e meditato alla luce della fede le trasformazioni sociali del nostro tempo, la nuova “forma del mondo” sin dal suo primo manifestarsi come ‘modernità avanzata’. Si son chiesti in qual modo questa forma sociale interroghi e sia interrogata dalla novità cristiana.

In cerca di un principio esplicativo, non sottratto alla discussione ma utile ad avviarla, tornano alla mente alcune parole di Hans Urs von Balthasar. «Ciò che nel Medioevo un singolo uomo poteva all’occorrenza ancora abbracciare con un solo sguardo e infine mettere insieme nella sintesi della teologia, ha assunto oggi proporzioni sterminate. Se un giorno era possibile osservare *immobili*, dalla sommità di un mondo configurato a cono, tutto ciò che si muoveva al di sotto (come Dante dal paradiso ... ), oggi non si trova più, sulla nostra terra diventata sferica, nessun punto dal

<sup>20</sup> Congregazione per la Dottrina della Fede, *L’impegno dei cattolici nella vita politica*, (21.1.2003) n.3.

<sup>21</sup> Rispetto alle quali il Concilio stesso insegna che i laici non si debbono aspettare troppo dai vescovi (cfr. *GetS* n.43).

<sup>22</sup> H.U. von Balthasar, *Chi è il cristiano?*, Queriniana, Brescia 1966, p.64.

<sup>23</sup> Per usare una espressione di von Balthasar, che, con le dovute traduzioni, può costituire un punto a partire dal quale teologia e sociologia, nella loro specificità ed incommensurabilità, possono sviluppare un confronto.

quale lo sguardo possa tutto abbracciare. Bisogna *muoversi*; la terra della verità si può esplorare solo mutando i posti di osservazione. È una esperienza esclusivamente moderna: i campi diversi della verità richiedono un cambiamento spirituale del punto di osservazione»<sup>24</sup>. I cinquanta anni che sono trascorsi dalla stesura di queste righe hanno visto una ulteriore radicalizzazione del processo di differenziazione sociale, ed una sua globalizzazione, sì da rendere ancora più evidente l'acutezza e la profondità di quel giudizio. Il "mondo", quello delle società occidentali a modernizzazione avanzata, in un certo senso non ha più *una* forma perché le istituzioni ed i codici comunicativi si differenziano sempre di più, si specializzano (come aveva intuito quel teologo), diventano reciprocamente meno dipendenti e meno compatibili.

Quasi specularmente, sul piano delle esistenza individuali, i ruoli che le persone si trovano sempre più spesso ad assumere, e ciascuna in numero sempre maggiore, comportano esigenze tra loro in crescente conflitto. Il pluralismo sociale attraversa anche la vita di ciascuna e di ciascuno, e genera un senso di permanente inadeguatezza.

Il conflitto e la differenza caratterizzano sempre più *tanto* la realtà sociale *quanto* l'esperienza personale. Tutto questo crea infiniti problemi e prima ancora ci espone ad esperienze inedite, difficili da comprendere e da valutare. Inoltre, per la loro cultura ed i loro assetti, le diverse realtà sociali locali affrontano e gestiscono queste nuove situazioni in modi completamente diversi e con risultati altrettanto differenti.

È questo un aspetto saliente della nuova "forma del mondo" dentro ed attraverso la quale siamo chiamati ad esercitare il cristianesimo. È in questo contesto che dobbiamo riprendere o perseverare nel discernimento, innanzitutto non trascurando alcuni caratteri profondamente *ambivalenti* di queste trasformazioni e delle situazioni sociali che hanno generato. Per di più, non si può neppure dimenticare che spesso, nel bene e nel male, quelle trasformazioni hanno avuto gli stessi cristiani come protagonisti (cfr. *TMA* n.34ss). In ogni caso, non può essere la nostalgia di antichi assetti sociali, spesso mitizzati, a orientare la testimonianza cristiana<sup>25</sup>.

*Ambivalente* è l'approdo attuale dei radicali processi di differenziazione sociale. In un mondo che non ha più *un* ordine, *per un verso* si riduce il rischio di ogni egemonia mondiale (politica, economica, scientifica, ecc.), ma *per altro verso* aumenta il rischio della dissoluzione di ogni legame sociale anche semplicemente comunicativo. Questo nuovo assetto sociale genera un numero inimmaginabile di opportunità ed insieme consuma un volume impressionante di risorse: è più affascinante e più costoso abitarlo.

*Ambivalente* è anche la tensione che caratterizza la condizione in cui le persone vivono. *Per un verso* si moltiplicano i ruoli conflittuali attribuiti a ciascuna persona, in qualche modo obbligata da ciò a prendere coscienza della sua eccedenza, della sua irriducibilità ad ogni ordine sociale, ma *per altro verso* tale situazione manifesta insidiosi rischi di scissione e di alienazione. È come se fossimo tutti un po' più costretti a fare i conti con la verità profonda ed insuperabile della «esistenza "agonale" dell'uomo»<sup>26</sup>, ad assumerne insieme la criticità e la drammaticità. La Grazia comunicataci in e da Gesù Risorto non ci toglie da questa condizione profondamente umana, oggi anzi meno occultata di ieri. Il testimone cristiano è dunque oggi quasi immediatamente martire in quanto messo di fronte alla necessità di contenere ed ordinare le tensioni che sempre più drasticamente lo attraversano in una società pluralistica<sup>27</sup>. La testimonianza cristiana manifesta ora più chiaramente il suo non poter essere che drammatica e critica, in sé e per sé.

Attraverso questa ambivalenza appaiono alcuni tratti molto generali della nuova condizione in cui ci troviamo a vivere ed eventualmente ad essere testimoni di Cristo Risorto. Non c'è e forse non ci sarà più *un* ordine sociale a garantire una qualità morale della convivenza ed eventualmente anche una religione ed una religiosità non lontane dalle esigenze del Vangelo. Ma, allo stesso

<sup>24</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Abbatere i bastioni*, Borla, Torino 1966, pp.86-87.

<sup>25</sup> «Non c'è più prospettiva per una cristianità fatta di pura tradizione sociale», C.E.I., *La Chiesa italiana e le prospettive del paese*, n.16.

<sup>26</sup> K. RAHNER, *Considerazioni teologiche sulla secolarizzazione*, Edizioni Paoline, Roma 1969, p.71.

<sup>27</sup> *Ivi*, 74.

tempo, è più difficile che si instauri *un* qualsiasi ordine e dunque anche uno che avversi e annulli ciò che abbiamo più a cuore. La forma del mondo contemporaneo costringe ciascuno più che in passato ad assumere la responsabilità della sua libertà<sup>28</sup> ed allo stesso tempo – imponendo, non dimentichiamolo, costi assai elevati: affettivi, cognitivi, materiali, etici – espone ciascuno ben più di quanto non avvenisse ieri al rischio di rimanere schiacciato dalla durezza di questa sfida. Tutto ciò non rende inutile o impossibile, semmai più importante e bella la testimonianza di Cristo Risorto che i battezzati possono dare. È come se tutti fossimo messi più duramente e direttamente di fronte alla larghezza, lunghezza, altezza e profondità della vocazione umana e cristiana (cfr. *Ef* 3,18), una volta che sono crollate alcune delle barriere sociali che riducevano di fatto la libertà e la variabilità delle esperienze personali. Ormai, persino la stessa legittimità delle autorità educative passa attraverso la credibilità della testimonianza (cfr. *EN* 41).

Credo che in ciascuna delle ambivalenze che abbiamo appena ricordato ad una polarità si manifestino dei “segni dei tempi” (il ridursi del rischio di ogni egemonia, la pressione alla libertà che gli individui ricevono dall’esterno), anche se non si manifestano “in purezza” e per di più pretendono da noi un “esodo” culturale e pratico piuttosto costoso.

### *Tensioni delle ambivalenze*

Non possiamo certo mostrare tutta la portata di queste ambivalenze. In questa sede è sufficiente identificarne alcune e stimarne la tensione. Si tratta di una *tensione* capace di esaltare ma anche di mettere in discussione la qualità fondamentale della condizione umana. La percezione delle opportunità positive che tali ambivalenze dischiudono non deve far trascurare la gravità assoluta di altre possibilità negative per l’umanità cui quelle stesse ambivalenze espongono. Il cammino di conoscenza e di rinnovamento intrapreso rende i discepoli ed amici di Cristo crocefisso risorto più sensibili a quelle opportunità ma anche a quei gravissimi pericoli che con quelle e contro quelle si affacciano. Il principale di questi è costituito dal legittimare gli approdi estremi della deriva di scomposizione dell’esperienza personale: negare alla *ragione ogni capacità di verità*, rinunciare ad ogni *integrazione affettiva*, accogliere una idea solamente vuota e formale di *libertà*. Non di rado capita che l’esercizio del cristianesimo sia chiamato a confrontarsi con contesti in cui si vive (ed anche si teorizza) una sopportazione *senza problema* (cioè senza resistenza) di atteggiamenti ed orientamenti palesemente antitetici tra loro. Pensiamo ad orientamenti culturali secondo i quali *si deve* per principio rinunciare ad ogni prospettiva di riunificazione della esperienza umana e persino ad ogni desiderio per una vita unitariamente orientata da un senso.

È possibile indicare alcuni atteggiamenti significativi di tale orientamento radicalmente “nichilista”. A livello conoscitivo sopravvive ancor oggi – contro la stessa autocoscienza della scienza contemporanea – una fiducia assoluta nella conoscenza scientifica e tecnologica accompagnata ad uno scetticismo e ad un relativismo quanto alla capacità dell’uomo di conoscere una verità capace di orientare la sua vita in modo adeguato alla sua dignità. Ne risulta un apprezzamento esagerato e razionalmente infondato del valore delle singole conoscenze scientifiche e delle possibilità tecnologiche che si accompagna ad un’incertezza sull’identità e il valore della persona.

Una situazione ricorrente è poi quella che vede una giustificazione della scissione tra razionalità calcolante (tecnologico-scientifica, giuridico-amministrativa, economico-finanziaria, ecc.) e vissuto affettivo ed emotivo. Se la razionalità è concepita come un freddo potere analitico e organizzatore, l’affettività (vissuta sempre in modo solo emotivo) è avvertita come relazione calda con gli altri e con il mondo, ma al di fuori dell’orizzonte della ragione. Così l’esperienza intima delle persone si trova dislocata su due metà non comunicanti, l’una razionale, logica, pubblica, universale, libera, regolata e l’altra irrazionale, compulsiva, deterministica, privata, senza regole. Si costituiscono così due universi complementari che si sostengono l’un l’altro, legittimando la loro reciproca estraneità e la loro distruttiva separatezza. Nel vissuto, questa scissione tra razionalità calcolante e consumo emozionale significa giustapposizione tra “rapporti corti”, affidati alla gratificazione emozionale,

<sup>28</sup> «L’uomo può volgersi al bene soltanto nella libertà», *Gaudium et Spes* n.17.

avvertiti come opzionali ed autentici, e “rapporti lunghi” governati dalla logica dello scambio, avvertiti come necessari ed inautentici. Di qui l’inevitabile conseguenza del discredito e della delegittimazione di ogni mediazione istituzionale (della preferenza per una convivenza senza matrimonio, per una comunità senza istituzioni politiche, per una fede senza Chiesa, ecc.).

A conferma di ciò, l’*emotivismo* assurge a modello di affettività che sta invadendo l’immaginario planetario (a volte anche quello cristiano ed ecclesiale) e sta riducendo il mondo degli affetti ad un meccanismo psicologista ed egocentrico, che distrugge la reale dimensione dell’*amore*, immeschinendo oltre ogni misura il vivere umano. È chiaro che tale condizione culturale coinvolge tutto e tutto condiziona e, quindi, che il cammino di assimilazione a Cristo può restare bloccato dentro la mera accettazione *di questa scomposizione*; la fede rischia di venir ridotta o ad astratta dottrina dogmatica o morale (una specie di tecnologia religiosa della vita), cioè a verità senza esperienza, oppure ad emozione estetica e sentimento religioso, cioè ad esperienza senza verità.

In questo contesto di esaltazione del soggettivismo affettivo prende spessore la rivendicazione di una *libertà individuale* fortemente impoverita, come svuotata: una libertà ridotta alla sua sola forma, una libertà per cui non conta più il valore di ciò che è stato scelto o non scelto. I due lati della libertà (potere di scelta e scelta del bene nel vincolo della relazione) rischiano di convivere, ancora una volta, giustapposti con indifferenza.

Nella testimonianza vissuta entro un “mondo” più differenziato e complesso, e di fronte a più diffuse esigenze di individualità, i battezzati<sup>29</sup> in Gesù morto e risorto, di Lui testimoni, sono chiamati con maggiore evidenza ad una esperienza di purificazione e di sacerdozio. Siamo chiamati non a negare l’esistenza delle lacerazioni, delle contraddizioni o delle passioni che segnano la esperienza umana, ma a resistere al peccato come “pseudointegrazione” della esperienza umana<sup>30</sup>, come unificazione del cuore e della vita non guadagnata – giorno per giorno – alla sequela del Crocifisso Risorto e con l’aiuto dei suoi Doni (cfr. *Sal* 119, 32.113). Le Scritture ci invitano «a non servire più le passioni umane» (*IPt* 4,2) mentre esse si fanno più evidenti e socialmente non inibite, o gli idoli, mentre essi si riproducono continuamente ma anche continuamente vengono smascherati. Siamo chiamati a diventare «santi in tutta la nostra condotta» (*IPt* 1,14 e cfr. 2,5) e ad offrire *questa* nostra vita tutta intera «come culto spirituale» (*Rom* 12,1). Siamo chiamati ad essere testimoni, esperti e servitori dell’umanità (*GetS* n.22); non a supportarla, né a vantarla, ma a dividerne la pur lenta e mai perfetta (*Sal* 138, 8; *Ap* 2, 17) edificabilità in un’opera, sempre, tanto personale quanto comunitaria.

### ***Alcuni ambiti di discernimento***

In questa operazione di discernimento il passaggio successivo è costituito dal tentativo di dettagliare un po’ meglio i positivi “segni dei tempi” che sembra si manifestino nella prospettiva adottata. In questo sviluppo vorrei farmi guidare dai suggerimenti e dai quesiti proposti dallo strumento di lavoro in preparazione del Convegno Ecclesiale Nazionale.

In particolare, vorrei provare a tener presenti le indicazioni di alcuni ambiti di riflessione e di indagine (contenute nel n.15 dello strumento di lavoro)<sup>31</sup>.

### ***Determinarsi per aprirsi: la necessità di una cultura e di una laicità***

Lasciato a sé, il processo di differenziazione sociale può avere la meglio su ogni forma di cultura, può radicalizzarsi sino a negare se stesso e la possibilità stessa di un sociale sensato, i propri valori e le proprie stesse condizioni (cfr. n.15/d dello strumento di lavoro). Del resto, se al suo avvio questo processo ha avuto ragione di una certa idea di cristianità, concorrendo anche a sospingere la Chiesa verso un profondo cammino di rinnovamento e di “aggiornamento”, ormai ha

<sup>29</sup> Cfr. n.7 strumento di lavoro per Verona 2006.

<sup>30</sup> K. RAHNER, *Considerazioni teologiche sulla secolarizzazione*, Edizioni Paoline, Roma 1969, p.77.

<sup>31</sup> La lista di questi ambiti e la sua *ratio* espositiva potrebbero e forse dovrebbero essere discussi criticamente. Ciò non toglie che è innanzitutto con quei gruppi di fenomeni il discernimento ecclesiale non può non confrontarsi.

avuto la meglio anche sulla cultura e le istituzioni della “ragione assoluta”, di quella variante dell’illuminismo che ha dominato e domina la scena dell’Europa continentale.

Se non è più all’ordine del giorno l’illusione di rispingere indietro le trasformazioni sociali che pure tante opportunità hanno messo a disposizione, più spesso oggi ci troviamo di fronte alla illusione opposta, quella di lasciarle correre sino alla dissoluzione di ogni istituzione sociale. A questi poli estremi si oppone una coscienza matura e diffusa della funzione della cultura (di determinati valori condivisi e di istituzioni comuni), del bisogno di identità di una società. Oggi si percepisce meglio l’urgenza di *una* cultura (e di *quale* cultura). Si tratta di una questione che in qualche modo riassume od almeno collega quelle<sup>32</sup> relative al valore della *tradizione*, alla possibilità di una *educazione*, alla funzione dell’*autorità*.

Altri cammini di modernità, svoltisi non al seguito del mito della “ragione assoluta”, ben ci mostrano come sia legittimo e possibile cercare e mantenere un punto di equilibrio tra negazione e radicalizzazione della differenziazione sociale, un equilibrio sempre aperto ad aggiustamenti e mai del tutto stabile. Altre varianti della modernizzazione ci mostrano come sia legittimo e possibile riprodurre un contesto culturale ed istituzionale capace di trovare una mediazione tra le opportunità aperte dalla differenziazione sociale ed i rischi che una sua estremizzazione comporta. Ogni contesto sociale si fonda sulla prevalenza di *una* cultura: occorre accettare di determinarsi culturalmente anche per potersi effettivamente aprire a differenti culture. Occorre accettare l’idea che l’apertura e l’universalismo (per altro mai assoluti) dipendono dal vigore e dal radicamento di *un* determinato insieme di valori e di istituzioni sociali, *non* dalla solitudine dell’individuo che presume di scegliere “a partire zero”, *né* da una cultura qualsiasi (perché non ogni cultura ha eguali capacità di universalità e di inclusione), o da una indifferenza rispetto a valori ed istituzioni.

Per sé non è compito della Chiesa e dei cristiani mettere a disposizione di una società pluralistica valori ed istituzioni, né il Vangelo può essere ridotto a riserva di valori morali. La eccedenza dell’Evangelo del crocefisso risorto non può essere sacrificata ad alcuna esigenza di coesione sociale. Tuttavia, anche nell’Italia di oggi, la Chiesa ed i cristiani dovrebbero riconoscere la necessità di un equilibrio culturale della società, assumerne la responsabilità e ricercare ogni collaborazione contro le opposte tentazioni di fondamentalismo e dissoluzione. Naturalmente, nessun rifiuto a collaborare costituisce un alibi per le responsabilità dei credenti di fronte alla necessità di riprodurre ed aggiornare *una* cultura, per la responsabilità dei credenti di concorrere a riedificare e mantenere una *polis* in una società ad elevata differenziazione<sup>33</sup>. Tale cultura e tale qualità di *polis* non rappresentano una istanza assoluta, ma una necessità pratica degli uomini e delle donne che vivono in un determinato spazio ed in un determinato tempo, necessità che non può essere misconosciuta anche se l’assumerla non esaurisce certo la portata della testimonianza cristiana.

I recenti casi di controversia sulla “laicità” degli spazi pubblici ben si prestano a mostrare la necessità di ricostruire *un* equilibrio capace anche di generare ed accogliere differenze. Tanto è inaccettabile un arroccamento intollerante su vecchie identità culturali, per il quale nessuno può pretendere alcuna legittimazione religiosa, quanto non si possono chiudere gli occhi di fronte al fatto che il depauperamento delle identità e delle radici cristiane non rende una società più aperta ma la dissolve consentendo il dilagare di anomia e violenza.

È il caso invece di tornare a riflettere su come non l’anonima casualità ma il vivace combinarsi con altri fattori di culture ed esperienze generate dal cristianesimo abbia prodotto valori ed istituzioni che hanno letteralmente inventato e realizzato in determinati contesti sociali beni di libertà (altrove ignoti). Ciò vale per la libertà religiosa (cfr. *Dignitatis Humanae*), ma vale anche per

<sup>32</sup> Sempre contenute nello strumento di lavoro.

<sup>33</sup> Sulla base di una comprensione teoricamente ed empiricamente adeguata, che non confonde né pone necessariamente in alternativa ‘religione di chiesa’ e ‘religione civile’, è più facile comprendere come quest’ultima possa essere un servizio alla bene della comunità civile cui la comunità ecclesiale ed i credenti concorrono. Ovviamente, è necessario innanzitutto abbandonare l’idea che quello di Rousseau sia l’unico modello di ‘religione civile’. Cfr. Luhmann N., *Grundwerte als Zivilreligion*, in “Archivio di filosofia” 1978, pp.51-71; Traniello F., *A proposito di nazione, democrazia e religione civile*, in “Rassegna Italiana di Sociologia” 2/1999, pp.255-268.

i valori e le istituzioni della democrazia, della libera ricerca scientifica, del mercato<sup>34</sup>, e per altro ancora. Per accennare in breve al solo tema della libertà religiosa c'è da chiedersi se il segno del Crocifisso esposto negli spazi pubblici (i quali *comunque* hanno bisogno di *determinate* istituzioni e di *determinati* valori per funzionare) non sia oggi una garanzia di libertà religiosa per chiunque piuttosto che una minaccia a questo diritto.

Purtroppo, però, in Italia come nell'area continentale dell'Europa in questo momento si stenta a riconoscere la condizione di grave emergenza culturale, più volte segnalata da Giovanni Paolo II (cfr. *Ecclesia in Europa* n.8), soprattutto da parte di una porzione importante dei ceti agiati ed intellettuali, o si tende ad affrontarla in modi non adeguati.

Senza nessuna nostalgia per forme di "cristianità", i credenti e la Chiesa oggi hanno il dovere di invitare tutti a riflettere sulla possibilità che sia stato il recente accentuarsi della influenza di una sorta di integrismo razionalistico a conferire ai nostri valori ed alle nostre istituzioni comuni, allo stesso tempo, rigidità, fragilità, difetto di dinamicità ed insufficiente capacità di inclusione. In questo, e non nella nostalgia per passate egemonie, sta il senso del richiamo che spesso c'è stato non tanto alla realtà storica (comunque indiscutibile), ma alla vitalità ed alla capacità di futuro connessa al recupero e allo sviluppo delle "radici cristiane". Tale richiamo dovrebbe apparire ancor più urgente proprio in quelle sedi in cui si attende alla rielaborazione di istituzioni comuni, per renderle capaci di accettare, accompagnare e regolare anche nell'Europa continentale la sfida di una società ad alta differenziazione.

### ***Nuove dinamiche di sussidiarietà***

Una società a così elevato livello di differenziazione e di complessità è una società che difficilmente può assumere *un* ordine nel senso proprio del termine (cfr. n.15/e dello strumento di lavoro). Come abbiamo visto, questo è un dato *ambivalente*, che invita ad assumere un atteggiamento di discernimento e di vigilanza.

In Italia, come nel resto dell'Europa continentale, queste trasformazioni hanno una influenza particolare in ambito politico. Il declino della possibilità di un ordine sociale mina alla radice la possibilità stessa di un ordine sociale organizzato *politicamente*. Ciò segna la fine di quei circa tre secoli di storia della forma-stato come pretesa di *organizzazione politica* della intera società o quasi<sup>35</sup>.

Non si possono assolutamente sottovalutare le difficoltà ed i pericoli derivanti dalla impossibilità che una sola organizzazione o quasi assicuri certe prestazioni sia verso l'interno del sistema politico che verso il resto della società. Tuttavia, come Chiesa e come cristiani non possiamo non rinvenire in questa evoluzione sociale anche le condizioni per l'affermarsi di una idea più adeguata di bene comune. Ammesso che fosse mai stato legittimo o semplicemente possibile, ormai non si può più pensare al bene comune come a qualcosa rispetto a cui lo stato possa vantare una competenza esclusiva. Soprattutto a partire dalla *Evangelii Nuntiandi*<sup>36</sup>, infatti, il magistero è tornato a sottolineare come, non potendosi escludere dal bene per ciascun essere umano e per tutta intera l'umanità la vocazione ad un destino sovranaturale, la elaborazione ed il perseguimento del bene comune non possono essere affidati in esclusiva ad istituzioni od organizzazioni storiche e tanto meno ad una sola di esse. La prospettiva si capovolge<sup>37</sup>: nel discernimento cristiano ciascuna organizzazione (politica, economica, scientifica, ecc.) deve essere valutata per il grado del suo effettivo, specifico e limitato concorrere al bene comune. Così, mentre da un lato una situazione di differenziazione, pluralismo e specializzazione di istituzioni ed organizzazioni meglio tutela la

<sup>34</sup> Si pensi ad esempio al concorso intenzionalmente portato dal francescanesimo (!) al sorgere della banca moderna e del mercato. Cfr. Todeschini G., *Ricchezza francescana*, Il Mulino, Bologna 2004.

<sup>35</sup> Cfr. S. CASSESE, *La crisi dello stato*, Laterza, Roma-Bari 2002, p.4; tutto ciò, come ha recentemente illustrato tra gli altri A. Panebianco (*Il potere, lo stato, la libertà*, Il Mulino, Bologna 2004), non implica che quelle organizzazioni politiche, che chiamiamo ancora "stati", debbano necessariamente cessare di svolgere alcune funzioni molto importanti.

<sup>36</sup> Cf G. COLOMBO, *Il magistero recente: indirizzi e problemi*, in *La Chiesa e il declino della politica*, Glossa, Milano 1994, pp.126-131.

<sup>37</sup> Cf *ivi*, 130.

società dalla egemonia di una sola o poche di esse (foss'anche a nome di un presunto bene comune), dall'altro il riferimento al bene comune diviene parametro di valutazione e di vigilanza rispetto al reale funzionamento di ciascuna concreta organizzazione o istituzione sociale. Per la intera società sarebbe assai difficile l'affermarsi di una tale cultura della vigilanza senza il contributo di una Chiesa e di credenti testimoni di un'idea trascendente, dunque realistica ed esigente insieme, del bene cui la persona umana è destinata.

Un esempio paradigmatico di questo servizio della vigilanza, riferito al tema cruciale dei rapporti tra economia e politica, viene offerto da Giovanni Paolo II al n. 42 della *Centesimus Annus* (cfr. n.15/b dello strumento di lavoro). Lì si insiste sul carattere eccezionale di un intervento della politica in economia, e più in generale si mette in guardia contro la egemonia delle istituzioni e delle organizzazioni politiche sulle altre istituzioni ed organizzazioni sociali.

Anche il superamento dell'egemonia statale sulla società dà luogo a forti ambivalenze, presenta opportunità e rischi. All'avvio dell'indispensabile discernimento su questo punto vorremmo concorrere offrendo alcuni spunti.

In primo luogo, in uno scenario quale quello appena richiamato ancor meglio si rivela la adeguatezza del *principio di sussidiarietà*. Già da tempo compreso nella sua dimensione verticale (non si assuma una organizzazione più distante dal raggio d'azione dell'individuo una funzione che una organizzazione all'individuo più vicina può garantire), la intelligenza di questo principio può arricchirsi ora di una migliore comprensione della sua dimensione orizzontale (non facciano le organizzazioni politiche quello che possono far meglio quelle economiche, quelle economiche ciò che possono far meglio quelle politiche, e così via). Questo allargamento ed approfondimento della comprensione dei principi della dottrina sociale della Chiesa è consentito anche dalla adozione di *criteri* adeguati a situazioni sociali sempre diverse e contingenti<sup>38</sup>.

In secondo luogo, una società tanto differenziata e plurale costituisce una grande opportunità per un più pieno e sistematico esercizio in ogni ambito istituzionale di quella *responsabilità* che nell'insegnamento sociale della Chiesa è compresa come altro grande principio. Sarà difficile infatti cogliere a pieno le opportunità offerte dal superamento della stagione dello stato senza anche rintracciare e rimuovere le tante forme di assistenzialismo sedimentatesi, richiamando anche tutti ad un più coraggioso ed intelligente esercizio della responsabilità personale e collettiva.

Le novità cui si è accennato, infine, non giustificano assolutamente una sottovalutazione della funzione limitata, ma specifica ed insostituibile, che il *sistema politico* continua ad avere rispetto all'insieme della società. Anzi, una volta ridimensionate le attese nei confronti delle prestazioni delle diverse organizzazioni politiche, si può assumere un atteggiamento più esigente nei loro confronti e proporre a ciascuno maggiore attenzione, maggiore vigilanza e maggiore partecipazione alla vicenda politica. Meditando sull'atteggiamento nei confronti delle istituzioni politiche testimoniato da Gesù e dai primi cristiani secondo gli scritti del Nuovo Testamento, un teologo ebbe a sintetizzarlo nella formula «né anarchici, né zeloti»<sup>39</sup>. Quei credenti non disprezzano le prestazioni garantite dalle istituzioni e dalle organizzazioni politiche, ma allo stesso tempo partecipano e vigilano perché non esse eccedano determinati limiti.

Una società altamente differenziata, è una società in cui c'è più spazio alla libertà e dunque maggiore occasione di *conflitti*. Anche questo, come si intuisce facilmente, è fenomeno ambivalente. Per un verso la conflittualità sociale è espressione di libertà, fenomeno fisiologico, motore evolutivo, antidoto alle egemonie. Per altro verso un eccesso di conflitti può avere effetti distruttivi. Né il bellicismo, né l'irenismo sono risposte adeguate, ma utopistiche negazioni della insuperabilità intristorica di una condizione di conflittualità. Al discernimento dei credenti si offre invece la strada della valutazione del grado e delle forme in cui caso per caso, a livello locale come a livello globale, si possa ricorrere alla istituzionalizzazione del conflitto, alla ricerca del dialogo, alla costruzione di un largo consenso, alla minaccia credibile di sanzioni certe ed efficaci od alla loro erogazione controllata. Anche in questi termini si manifesta la difficile verità (*quanto mai*

<sup>38</sup> Cf CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Libertatis nuntius*, 6 Agosto 1984, n. 74.

<sup>39</sup> Cf O. CULLMANN, *Dio e Cesare*, Ave, Roma 1996.

“attuale”!), di recente più volte ribadita da tanti pastori, teologi ed esperti, secondo cui la Chiesa è pacificatrice e non pacifista.

### **Ragioni, condizioni e spazi per l'eccedenza della persona**

Lasciamo infine che ci appaia almeno una terza *ambivalenza*. In una società differenziata e complessa è inferiore il rischio che una singola istituzione sociale schiacci ed inglobi la persona, ma si affaccia anche la possibilità che per le persone sia più oneroso cogliere ed interpretare ruoli ed opportunità che vengono messi a disposizione dei singoli (cfr. n.15/c dello strumento di lavoro).

Occorre allora che il discernimento ecclesiale non si distrugga rispetto ad alcune aree in cui oggi più elevato è il rischio di inabitabilità del contesto sociale.

La prima area è senz'altro quella che riguarda il pieno riconoscimento del valore delle *differenze* individuali, a partire dalla differenza di genere (cfr. n.15/a dello strumento di lavoro). Le esigenze poste dalla elevata tecnicizzazione dei processi produttivi e comunicativi, così come la straordinaria presa che possono avere offerte massificanti, minano le circostanze alle quali è possibile che le differenze si manifestino appieno in un clima di attivo e benevolo rispetto della pari dignità. Un misura eclatante di ciò è offerta dalla insistenza che su questo punto ha posto Giovanni Paolo II quando ha raccomandato che la stessa Chiesa divenga «casa e scuola di comunione» proprio attraverso il duro tirocinio dell'accoglienza delle differenze personali nel difficile «"fare spazio" al fratello» (NMI 43). Non c'è alcuna ragione per ritenere che questa accoglienza e questo pieno riconoscimento di dignità risulti più semplice in contesti sociali meno evoluti del nostro. Del resto, non c'è valorizzazione della relazione anche oblativa tra differenze, della stabilità nel tempo di questa sua relazione e del suo valore anche pubblico, che non passi per il riconoscimento della dignità della differenza stessa, purificando così anche certe idee troppo semplici circa reciprocità o complementarità.

In questa prospettiva, particolare attenzione meritano i temi connessi alla dinamica della *generazione*. In essa, mirabilmente e tipicamente, si incrociano la questione della differenza di genere, quella della apertura al futuro, quella della apertura all'altro inatteso e non programmabile. Garantire spazio (giuridico, economico, familiare, ecc.) alla responsabile disponibilità personale a partecipare alla generazione è caratteristica di una società aperta alla eccedenza della persona. In linea di principio, una società estremamente differenziata e complessa può esserlo più e meglio di società altrimenti caratterizzate, ma – per i costi a cui ciò si realizza – non è detto che sol per questo lo sia anche di fatto. Molto spesso, infatti, la resistenza alla sfida posta da queste trasformazioni sociali assume anche la forma della sottrazione di spazio (morale e sociale) alle dinamiche della generazione.

Ma anche nella crescente crisi di legittimità dei *processi educativi* si manifesta una forma di resistenza a quelle nuove condizioni di eccedenza della persona che la “società aperta” offre (cfr. ancora n.15/d dello strumento di lavoro). Per sé, infatti, in una società meno semplice non solo cresce il fabbisogno individuale di istruzione, ma soprattutto cresce la coscienza che l'istruzione non basta, che più di prima serve formazione ed educazione nel senso più stretto ed esigente. Come abbiamo già visto, non si fa formazione ed educazione senza una forte opzione di valore e senza la istituzionalizzazione di una non simmetria. È altresì evidente che non tutte le opzioni di valore si equivalgono e che per altro verso tutte mostrano un esteriore aspetto di arbitrarietà cui molti sono ormai disabituati a guardare con realismo. Eppure, senza opzioni di valore, e senza prassi che di fatto si rivelino capaci di produrre e non di reprimere una libertà personale responsabile, non si fa educazione, non si portano le persone e soprattutto le giovani generazioni a praticare con maturità il loro eccedere il sociale: non le si aiuta a godere del loro essere persone libere e responsabili. Il realismo cristiano deve evidenziare pubblicamente il problema della emergenza educativa e con umiltà candidarsi, come già tante volte in passato, ad assumere le proprie responsabilità nel campo educativo e a solleccitarne delle altre. L'insostituibile punto di (ri)partenza resta il *carisma di paternità/maternità* in tutte le sue forme (analogiche), che nel mondo contemporaneo sembra smarrito o minacciato e che invece la Chiesa conserva come sua forma indispensabile, ma di cui

forse culturalmente e pastoralemente deve recuperare una più matura coscienza critica. La Chiesa ed i cattolici debbono saper riconoscere nelle presenti contingenze che è posta dalla intera opinione pubblica a loro, ed al loro patrimonio di esperienze, seppur in modo implicito o sconnesso ed a volte infantile, una domanda urgente per rielaborare modelli credibili di autorità.

Ma, forse, il tema con cui si dà la sfida strategicamente cruciale per la evidenza dell'eccedere della persona sul sociale, in termini spaziali ed in termini temporali, è quello della *festa* (cfr. n.15/b dello strumento di lavoro). È una possibilità intrinseca alla società differenziata quella di radicalizzare la degenerazione della festa in divertimento individualizzato, di ridurre la ricreazione al solo svago. Prima ancora che nella valutazione delle forme concrete del divertimento, il problema consiste nel riconoscere che persino la possibilità di questo non si dà se non sulla base della festa. Il divertimento, anche quando occasionalmente ne prescinde, è socialmente legittimato ed alimentato dalla festa. La crisi della festa, con i suoi riflessi sulla esperienza personale e collettiva del tempo e della libertà, è emergenza che non può sfuggire al nostro discernimento, è emergenza che richiede una nostra testimonianza adeguata.

Differenza, generazione, educazione e festa sono istanze della eccedenza della persona che toccano la nostra responsabilità di testimoni di Cristo Risorto in *questo* "mondo" attuale. Ma, come ci hanno ricordato le parole di Giovanni Paolo II appena citate, tale responsabilità non riguarda solo lo spazio sociale che possiamo rappresentarci come "esterno" alla Chiesa. La questione della eccedenza della persona è questione che suggerisce criteri di discernimento della qualità effettivamente cristiane delle esperienze che si presentano come "ecclesiali".

Essendo andati appena un poco più nel dettaglio, è stato possibile osservare come quella iniziale traccia individuata nelle dimanche pur ambivalenti di trasformazione della "forma del mondo" implichi una serie ben più ricca (e non certo esaurita) di "segni dei tempi" che stimolano la capacità della esperienza cristiana di generare cultura per tutti, di articolare sussidiarietà e poliarchia, di dar forma a concrete, molteplici, variabili istituzioni sociali in grado di riconoscere e di sostenere la eccedenza della persona.

### ***Per un primo bilancio "locale": una nuova stagione del movimento cattolico italiano***

Volgendo per un attimo il pensiero a quei "segni dei tempi" che, pur tra notevoli ambivalenze, ci è sembrato di poter scorgere grazie al principio esplicativo adottato, credo sia possibile fissare un ulteriore punto. L'ultimo sul quale mi soffermerò dopo aver ribadito il carattere tutt'altro che esaustivo di questo che resta comunque solo un semplice contributo al discernimento.

Cogliere ed assumere la responsabilità di quei "segni dei tempi" da parte dei cattolici rappresenterebbe oggi una grande *risorsa* per tutti *in Italia ed in Europa*. La nuova stagione che ne nascerebbe, infatti, aumenterebbe la possibilità che queste società e le loro culture sappiano cogliere ed interpretare le grandi opportunità offerte da questo tempo fronteggiarne per quel che si può i rischi. Se i cattolici italiani (innanzitutto) sapranno cogliere ed interpretare con generosità e coraggio quei "segni dei tempi" la grave crisi della vecchia società europeo-continentale ed in essa la gravissima crisi della società italiana, e – seppure in misura diversa – delle rispettive cattolicità, potrebbero trovare un almeno parziale antidoto endogeno.

Con ciò si manifesta anche una ulteriore ragione, in questo caso *di fatto*, per il riconoscimento della piena dignità *pubblica* di ogni momento della vita della Chiesa: l'annuncio, la celebrazione, il discernimento, l'azione. Anzi, affinché la comprensione dello spazio pubblico superi anche presso di noi l'obsoleto perimetro di ciò che è "statale" è necessario che le religioni ed in primo luogo le Chiese cristiane si assumano tutte le responsabilità e gli oneri che comporta il loro pieno riconoscimento di attori pubblici.

Vorrei allora ricordare due esempi ed una probabilità, non con riferimento a quanto andrebbe fatto, ma a quanto di positivo è *già* avvenuto quando da parte di istanze significative della Chiesa e

del cattolicesimo italiani è avvenuto il riconoscimento e l'interpretazione positiva di questi "segni dei tempi".

### ***Un altro modello di laicità e di religione civile***

Se pensiamo non solo alla recente vicenda referendaria, ma anche ad altre circostanze nelle quali, durante gli ultimi anni, si è riproposta in vario modo la questione del ruolo della religione negli spazi pubblici, possiamo osservare come vari soggetti ecclesiali sono stato capaci di affrontare contingenze sociali molto precise riuscendo, contemporaneamente, a *delegittimare* tentazioni integriste ed a *contenere* spinte laiciste *costruendo* coalizioni politico-culturali non confessionali, non limitate al mondo cattolico. (Quanto sono lontane le situazioni socio-culturali degli anni '70 e '80, ma anche le strategie tenute dai cattolici italiani in quei momenti!)

Senza confondere religione "di chiesa" e "religione civile", questi eventi hanno mostrato come le radici cristiane della nostra cultura possano continuamente generare nuovi equilibri in cui esse stesse sono garanzia di identità e di una inclusione capace di responsabile rispetto per la differenza. Le radici cristiane sono così apparse ancora in grado di generare, anche in Italia, una cultura e delle istituzioni da "società aperta" e vitale.

Riproporre una variante italiana di una laicità a fondamento cristiano<sup>40</sup> non mette in alcun modo in discussione che la decisione individuale sulla appartenenza, sulla credenza, sulla pratica, sulla espressione in qualsiasi forma della esperienza religiosa resti prerogativa incoercibile della coscienza individuale. Secondo la felice sintesi della *Dignitatis Humanae*, è duplice il fondamento della comprensione contemporanea della libertà religiosa: non obbligare, non impedire. Difendere integralmente la libertà religiosa, dunque, non significa difenderne solo la dimensione privata, ma anche quella pubblica. Resta però anche da ricomprendere, innanzitutto da parte di noi cattolici e poi da parte di chiunque, che questa concreta situazione di libertà anche religiosa *non è minata ma consentita* dalla presenza nelle nostre società non solo di "radici cristiane" ma anche di un vivace e diffuso esercizio del cristianesimo, per il quale il Magistero del Vaticano II si rivela alimento ed orientamento decisivo (TMA 18).

### ***Possibilità di poliarchia ed esperienze di sussidiarietà***

Il movimento cattolico italiano, qui inteso come la esperienza concreta dei cattolici nelle varie dinamiche sociali, nella sua base più che in alcuni dei suoi esponenti più in vista – per la verità –, nelle sue matrici culturali più ancora che nei pensieri sistematicamente elaborati, appare oggi capace di interpretare quelle opportunità di poliarchia che costituiscono le ultime tenui possibilità di compiere positivamente quella transizione alla democrazia compiuta ed al mercato che – con un importante concorso del movimento cattolico – il nostro paese aveva intrapreso alla fine degli anni '80.

La crisi della società italiana è davvero molto grave. I segni di impoverimento e di involuzione sono ogni giorno più numerosi. Il fascino pericoloso della "Prima Repubblica" costituisce un ulteriore veleno sempre di nuovo iniettato in un corpo debilitato e smarrito. Tuttavia, il cattolicesimo italiano è vivificato da idee, esperienze, iniziative in grado di interpretare in concorso con altri le opportunità di crescita ancora aperte, e disposte non solo sullo scacchiere nazionale ma contemporaneamente anche su quelli locali, europeo e globale.

Se le inclinazioni centriste e trasformiste manifestano le tentazioni involutive presenti anche nel movimento cattolico italiano, ad esse si contrappongono capacità di futuro che non si può dire se prevarranno ma che già hanno saputo essere feconde in questi ultimi difficili anni: dalle larghe mobilitazioni di cattolici a sostegno di referendum che hanno positivamente segnato la evoluzione del sistema politico italiano, ad esperienze politiche od imprenditoriali di livello locale e di eccellenza, alla presenza di cattolici nelle componenti riformiste e nelle dinamiche di alternanza del nuovo bipolarismo italiano.

<sup>40</sup> Che ha nella Costituzione e nella esperienza statunitense il modello più sviluppato, ma assolutamente non altrove irripetibile.

### ***Le nuove opportunità di una tradizione educativa (da rielaborare)***

Da ultimo, ed in questo caso mi riesce assai più difficile fare degli esempi, credo valga la pena riflettere sulla crisi in cui versa una certa cultura individualista che col suo appannarsi aveva frantumato tanto maschilismo, familismo ed autoritarismo cattolici. Non sono in grado di dire se la crisi di queste culture siano state positivamente elaborate dal cattolicesimo italiano (come altrettante “Porta Pia”) o se ancora prevalga la nostalgia.

Certamente, non si può non registrare (ma, come detto, non si tratta che di una semplice probabilità) che la grande tradizione cattolica è ricca di culture, istituzioni, luoghi e tradizioni etiche capaci di ispirare risposte alle risorgenti domande di modelli di autorità, di responsabilità, di relazioni non riduttive delle differenze.

Anche il superamento positivo delle sue venature di maschilismo, familismo ed autoritarismo potrebbero così essere un momento di quello che potrebbe pian piano configurarsi come il «quarto tempo» del movimento cattolico italiano<sup>41</sup>.

### ***Una nota finale***

Una riflessione del genere di quella che ho proposto non può mai dirsi davvero conclusa, sia perché il nostro Dio non è necessità o fato ma libertà, sia perché la storia propone continui cambiamenti. Meno che mai può dirsi concluso il tentativo di discernimento che ho appena proposto per i suoi tanti limiti, almeno alcuni dei quali credo di aver sufficientemente sottolineato.

Il discernimento non è una deduzione. Per alcuni potrà sembrare un *deficit* per altri no. Esso è per vocazione infinito come un atto d’amore, e sempre imperfetto come un atto d’amore umano, ma non per questo incapace di scelte concrete e feconde.

### ***La grazia dei “segni dei tempi” ed il servizio del discernimento***

Per ogni credente, almeno questo ci testimoniano tante sante e tanti santi, ci sono stati momenti in cui è sembrato quasi impossibile comprendere cosa poteva significare credere, seguire Gesù. Ciò però non ha interrotto il loro credere.

Diversamente, e credo li ricordiamo bene, ci sono anche momenti in cui appare più chiaramente a *cosa* siamo chiamati, piccola o grande che sia, facile o ardua. In quei momenti, non solo un poco più facilmente continuiamo a credere ma anche un po’ meno ineffabilmente sperimentiamo che scegliere *secondo la fede* può essere possibile, che la nostra responsabilità può davvero impegnarsi in qualcosa che allo stesso tempo implica e realizza fedeltà e libertà. In quei momenti si comprende più facilmente che la fede non è utopia e non sempre è contrasto duro, o solo emozione, ma cammino realistico e crescita, seppur lenta, inconclusa e mai del tutto al sicuro.

Quando il discernimento coglie un segno od una pista da seguire esso mostra che anche nella presente condizione umana e storica è possibile vivere e compiere scelte secondo la fede, scelte nuove e irripetibili *tanto più quanto più fedeli* “a Dio ed all’uomo”.

Non sempre è possibile, ma quando ciò si verifica noi viviamo una Grazia e rechiamo immediatamente un prezioso servizio. I quarto vangelo (1, 18) ci annuncia che nella umanità piena di Gesù si rivela il Mistero che nessuno ha mai visto. Quando avviene la sequela dei credenti chi è raggiunto da quella testimonianza, che sia credente o semplicemente appassionato all’umanità, è raggiunto dalla testimonianza che il cammino della verità e della vita, della umanità piena, per quanto impervio ed incerto, è effettivamente percorribile per tutti, e che si tratta di un cammino fatto di sentieri personali e non di file o di incolonnamenti. Nel pensare ed operare una scelta realistica alla sequela di Gesù pienamente uomo noi mostriamo che il desiderio di umanità piena,

<sup>41</sup> Cfr. il dibattito svoltosi sulla rivista dell’UCID (Unione Cattolica Imprenditori e Dirigenti), “*Passaggi UCID*”, e comparso nei nn.2 e 3 del 1995 e 1 del 1996.

matura, realizzata, libera, e non solo sognata o rimpianta, non deve essere rimosso per evitarne una sicura frustrazione.

Il discernimento non ha mai il compito di mostrare che la fede è possibile. Questa è già stata la missione di Gesù di Nazaret. Il discernimento, più modestamente, può solo mostrare che per credere e seguire Gesù, e per vivere la nostra umanità, ci sono sentieri effettivamente percorribili. Il discernimento può riconoscere che ci sono tempi in cui non ci resta che il salmo 22 («*Dio mio, chiamo di giorno e non rispondi, di notte e non c'è riposo per me*»), ma anche che ce ne sono altri in cui possiamo pregare con il salmo 23 («*Il Signore è il mio pastore ...mi fa riposare ...mi conduce ...mi ricrea ...mi guida*»).

Pur in mezzo a tante superficiali o interessate o compiaciute profezie di sventura, purtroppo spesso assai affascinanti, a me è parso di dover fornire qualche elemento, sì discutibile, ma ragionevole, per dire che almeno per alcuni versi siamo chiamati a vivere oggi un tempo in cui è possibile far nostra la preghiera del salmo 23, ed accorgersi che con fatica forse un po' minore la mente e la voce possono concordare.