

Umanesimo e fede cristiana

Orizzonte del dialogo dopo il «V Convegno Ecclesiale Nazionale»

José Luis Moral*

Humanism and Christian Faith

The Horizon of Dialogue after «Fifth National Ecclesial Convention»

► SOMMARIO

L'ultimo convegno nazionale della Chiesa italiana ha preso l'umanesimo come base del cammino di rinnovamento voluto dal concilio Vaticano II; a tale riguardo ha proposto concretamente due gruppi di segni: la fede in Gesù per generare un nuovo umanesimo e l'essere cittadini e cristiani quale sintesi essenziale per orientare oggi l'annuncio del Vangelo. Le conclusioni del convegno, pur essendo veramente suggestive e stimolanti, devono però dialogare in profondità con una società e una cultura che da tempo portano avanti un ripensamento radicale dell'umanesimo, alla cui base sta sia la rottura con i suggerimenti normativi del passato, sia il pluralismo come autentico perno interpretativo della nuova situazione. Se il processo di umanizzazione ha potuto essere descritto, a ragione, come un processo di simbolizzazione, le chiavi simboliche dell'umanesimo odierno girano (democraticamente) attorno alla dignità universale e ai diritti umani. È proprio in questo contesto legato ai «beni della giustizia», che la profezia cristiana può aiutare a vivere scommettendo sui «beni della gratuità»; a patto però di farlo credibilmente, cioè, all'interno di una «sinodalità missionaria» in grado di «democratizzare» la vita e le strutture della Chiesa.

► PAROLE CHIAVE

«Democrazie e opinione pubblica nella Chiesa»; Differenza antropologica; Pluralismo; Ragione ermeneutica; Sinodalità missionaria; Svolta antropologica; Svolta linguistica.

* **José Luis Moral** è professore straordinario di «Pedagogia religiosa» nella Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

Il Convegno Ecclesiale di Firenze ha messo al centro della vita ecclesiale italiana, benché probabilmente non era necessario aggettivarlo come nuovo, la questione essenziale dell'umanesimo, da riscoprire e ripensare ritornando a Gesù di Nazaret, il Cristo. Si riprende così una delle impronte più caratteristiche del *Documento base*: «Non è ardito affermare che bisogna conoscere l'uomo per conoscere Dio, bisogna amare l'uomo per amare Dio»;¹ poiché, alla fin fine, è l'Incarnazione a consentirci di capire che la fedeltà a Dio può esistere solo nella fedeltà all'uomo. «Dio nessuno lo ha mai visto» (cfr. Gv 1,8 e 1Gv 4.12), ma è in un uomo, nel Nazareno, che si manifesta, si fa comprensibile e *sperimentabile* il suo mistero ineffabile: in Gesù il Trascendente è entrato nella nostra immanenza, si è unito alla condizione umana; «Dio si è umanizzato». Sicuramente è vero che, in Gesù, si realizza anche l'«evento della divinizzazione dell'uomo»; tuttavia quest'ultima poggia sull'umanizzazione di Dio, e non il contrario.

1. «In Gesù Cristo, il nuovo umanesimo»

Il quinto e ultimo *Convegno ecclesiale nazionale* (Firenze, 9-13 novembre 2015) non ha voluto sviluppare una riflessione teorica e nemmeno aveva l'obiettivo di costruire una vera e propria definizione del *umanesimo*.² Mons. C. Nosiglia, situandolo nella prospettiva di trovare «vie nuove al cammino della Chiesa nei prossimi anni»,³ afferma che lo scopo del Convegno «è quello di fare il punto sul nostro cammino di fedeltà al rinnovamento promosso dal Concilio e aprire nuove strade all'annuncio del Vangelo».⁴

«In Gesù Cristo, il nuovo umanesimo», quindi, doveva costituire la base della nuova “segnalética stradale” per continuare il rinnovamento voluto dal Vaticano II. I segni proposti, per così dire, possono essere riassunti nei due gruppi indicati di seguito.

1.1. Gesù e un nuovo umanesimo

Il titolo di una delle due relazioni introduttive al Convegno, «*La fede in Gesù genera un nuovo umanesimo*»,⁵ ci indica la radice fondamentale da dove scaturisce il primo gruppo di segni per orientare il cammino della Chiesa italiana. Papa Francesco li riconduce a tre: l'umiltà, il disinteresse e la beatitudine, che palesano il profondo vincolo esistente, detto con le stesse espressioni del Papa, tra l'umanesimo cristiano e l'umanità del Figlio di Dio.

Nella Chiesa, aggiunse Francesco, tali sentimenti sono accerchiati da numerose tentazioni; accennando concretamente a due: la pelagiana e quella dello gnosticismo. Riguardo alla prima afferma: «Davanti ai mali o ai problemi della Chiesa è inutile cercare soluzioni in conserva-

¹ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA [= CEI], *Il rinnovamento della Catechesi* [= RdC], Edizioni CEI, Roma 1970, n. 122.

² Lo esprimeva chiaramente Papa Francesco nel discorso programmatico del Convegno: «Non voglio qui disegnare in astratto un “nuovo umanesimo”, una certa idea dell'uomo [...]» (FRANCESCO, *Il nuovo umanesimo in Cristo Gesù. Incontro con i rappresentanti al Convegno*, in “Il Regno Documenti” 60 (2015) 35, 2).

³ FRANCESCO, *Evangelii gaudium* [= EG], LEV, Città del Vaticano 2013, n. 1.

⁴ www.firenze2015.it/la-prolusione-di-mons-nosiglia/

⁵ <http://www.firenze2015.it/wp-content/uploads/2015/11/Relazione-Giuseppe-Lorizio.pdf>

torismi e fondamentalismi, nella restaurazione di condotte o forme superate che neppure culturalmente hanno capacità di essere significative”;⁶ e chiude così il riferimento alla seconda: «La differenza fra la trascendenza cristiana e qualunque forma di spiritualismo gnostico sta nel mistero dell’incarnazione».⁷ Di fronte a queste tentazioni bisogna sempre tornare a Gesù, ricuperando la freschezza del Vangelo:

«Ma allora che cosa dobbiamo fare [davanti a questi sentimenti e tentazioni]? – direte voi. Che cosa ci sta chiedendo il Papa? Spetta a voi decidere: popolo e pastori insieme. Io oggi semplicemente vi invito ad alzare il capo e a contemplare ancora una volta l’*Ecce Homo* [...]. Torniamo a Gesù. Possiamo immaginare questo Gesù [...] dire a ciascuno di noi e alla Chiesa italiana: «Venite, benedetti del Padre mio..., perché ho avuto fame e mi avete dato da mangiare...» (Mt 25,34-36). Ma potrebbe anche dire: «Via, lontano da me, maledetti..., perché ho avuto fame e non mi avete dato da mangiare..., ero straniero e non mi avete accolto...» (Mt 25,41-43)».⁸

In definitiva, Papa Francesco concretizza i tratti del umanesimo del Nazareno nell’amore e nell’opzione per i poveri, il dialogo e l’incontro: «Non esiste umanesimo autentico che non contempli l’amore come vincolo tra gli esseri umani [...]. Su questo si fonda la necessità del dialogo e dell’incontro per costruire con gli altri la società civile».⁹

A ragione, quindi, G. Lorizio riconosceva il bisogno «riscoprire le radici dell’umanesimo che si nasconde fra i diversi umanesimi che il villaggio globale ospita»; guardando poi quelle cristiane, ci segnala la via dell’«umanesimo della nuova alleanza» tra l’uomo e la natura, l’uomo e la donna; fra le generazioni, i popoli e le religioni; alleanza, infine, tra cittadino e istituzioni e fra Cristo e la Chiesa.

1.2. Cristiani e cittadini

Il secondo gruppo della segnaletica ecclesiale per il “dopo-Firenze” potrebbe condensarsi in due parole: cittadini e cristiani. Sia la seconda relazione del Convegno che, soprattutto, le sintesi e le proposte dei gruppi di lavoro sulle “cinque vie” (*uscire, annunciare, abitare, educare e trasfigurare*) confermano questo dato.

Infatti, M. Magatti propose nella sua relazione una specie di “umanesimo della concretezza”, “figlio della cristianità”, per «non rimanere intrappolati tra due poli solo apparentemente contraddittori: *dis-umanità...* e *trans-umanità*. [...] L’umanesimo moderno ha ottenuto importanti successi: benessere, democrazia, libertà, conoscenza scientifica, sviluppo tecnico. Eppure, volendo costruire tutto a misura dell’uomo, ci ritroviamo in un mondo dove sembra prevalere la logica della potenza, dell’efficienza, dell’impersonalità. [...] Ecco dunque la via per riaprire l’orizzonte chiuso in cui rischia di finire l’umanesimo: un nuovo umanesimo della concretezza che, guardando a Gesù Cristo, torni a essere capace di quella postura relazionale, aperta, dinamica, affettiva verso cui ci sospinge continuamente Papa Francesco”.¹⁰

Come ha osservato il card. Bagnasco nella relazione conclusiva, si tratta di un modo concreto di abitare il mondo, quindi, di uno stile di vita con cui combattere la frammentazione e

⁶ FRANCESCO, *Il nuovo umanesimo in Cristo Gesù*, 3

⁷ *Ibidem*, 4.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, 6.

¹⁰ M. MAGATTI, *Discernimento della società italiana e responsabilità della Chiesa*, in www.firenze2015.it/la-relazione-di-mauro-magatti/

riqualificare tutte le relazioni della persona con se stessa, con gli altri e con la realtà che la circonda, «nella responsabilità verso la rete di rapporti in cui siamo immersi e di cui siamo fatti».¹¹

In qualche modo, questa concretezza si fece visibile nelle sintesi dei lavori e nelle proposte dei cinque gruppi del Convegno: 1/ Non basta essere accoglienti; dobbiamo anzitutto *uscire*, andare incontro agli altri; 2/ Dobbiamo poi *annunciare* la persona e le parole del Signore; 3/ La missione – uscire e annunciare – richiede *abitare* il mondo radicati nel territorio, con un impegno concreto di cittadinanza; 4/ Le comunità e i singoli cristiani sono chiamati anche al compito di *educare*, consapevoli che l'educazione è questione decisiva; 5/ Il tutto, possiamo dire, teso a *trasfigurare* le persone e le relazioni.

2. Ripensare l'umanesimo

Le conclusioni di “Firenze '15”, pur essendo veramente suggestive e stimolanti, non possono rappresentare che una prima parola nel necessario dialogo che debbono aprire con lo “stato di coscienza” dell'essere umano contemporaneo.¹²

A partire dall'Illuminismo, di fatto, tutto è stato rimosso, discusso e sottoposto al tribunale della ragione umana. Niente scappa a un controllo che, a volte, tenderà purtroppo a eccedere in termini analoghi a quelli criticati nella tradizione e nelle autorità ecclesiastiche. Lo spostamento, rigido in tante occasioni, dalla trascendenza all'immanenza, dalla verticalità all'orizzontalità, ecc., ha scombussolato l'ubicazione di Dio, delle persone e delle cose. Non si nega la divinità, tuttavia si modifica sostanzialmente la sua presenza nel mondo: l'essere umano è divenuto per davvero autonomo e la natura un qualcosa di meramente intramondano.¹³

¹¹ A. BAGNASCO, *Prospettive per il cammino futuro*, in www.firenze2015.it/le-conclusioni-del-card-bagnasco/. Il testo prosegue in questo modo: «[Il Prof. Magatti] ci ha anche ricordato ciò che caratterizza positivamente la storia del nostro Paese: il “made in Italy”, il volontariato, le centro città, l'artigianato, l'arte, la cura, la carità, le tante forme di sussidiarietà e di economia civile, la famiglia. Sono espressioni, queste, già presente nella nostra realtà, preziosa eredità affidata alla nostra responsabilità. Vorrei ricordare anche i 6 milioni di pasti che le nostre mense danno ogni anno; le 15 mila organizzazioni, iniziative, punti di incontro delle nostre realtà ecclesiali, e le 500 mila solitudini che ogni giorno incontrano questi punti luce sul territorio per ricevere un gesto, ma soprattutto per avere un momento di ascolto, per uscire, cioè, dal proprio essere invisibili».

¹² Uso l'espressione “nuovo stato di coscienza” seguendo il senso con cui viene adoperata – oppure altre simili, come «stato di coscienza dell'umanità» (*états de conscience*) – da C. Geffré per significare il divorzio fra l'uomo di oggi e la fede cristiana, dovuto al divario esistente tra i profondi cambiamenti dell'esperienza umana e l'immobilità dell'esperienza religiosa cristiana (cfr. C. GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Cerf, Paris 1983, 215-216).

¹³ L'Illuminismo, come ogni ribaltamento storico, ha un volto poliedrico; a ragione però si può affermare che il suo sforzo originale fu diretto a mostrare che la ragione umana era una specie di riflesso della luce divina. In linea di continuità con l'umanesimo rinascimentale, pretendeva unire la ragione e la rivelazione per far sì che Dio fosse vicino, non lontano e in permanente litigio o addirittura opposto all'autonomia e libertà umane. Tale impegno nella ricerca di Dio (senza negare la sua trascendenza o, meglio, per confermarla *razionalmente*) portava con sé l'idea di considerarlo presente nel più intimo della realtà. L'aspirazione segreta dell'Illuminismo, in questo senso, era volta a evidenziare che la rivelazione e la vera umanità convergono o, in fondo, dicono lo stesso: *ciò che è autenticamente umano deve portare dentro la capacità di rimandare a Dio*; il destino dell'umanità e i disegni di Dio si esprimono nella stessa storia, quella cioè della progressiva e autentica umanizzazione. In definitiva, l'Illuminismo ebbe una speciale coscienza di questo particolare assestamento della trascendenza nel profondo dell'immanenza, cercando una nuova visione interiore che, per tante ragioni, non finì per consolidarsi. I. Kant, E.G. Lessing, J.G. Herder, J. Locke, ecc. costituiscono altrettanti esempi del dato (cfr. P. HAZZARD, *La pensée européenne au XVIII siècle*, Fayard, Paris

Ebbene, i presupposti fondamentali dell'Illuminismo ci hanno portato a una situazione di «cambio epocale». Ma, intendiamoci: di fronte all'autonomia, alla storicità, alla democrazia, alla libertà, alla razionalità secolarizzata (o laica)... , non basta una pur necessaria depurazione critica, e neanche riconoscere semplicemente la loro ineluttabilità: il processo che hanno avviato è ormai irreversibile, in quanto la coscienza umana li ha introiettati nella sua configurazione centrale e d'ora in poi costituiranno il fondamento delle «credenze» che articolano il substrato culturale umano.¹⁴ Di conseguenza, ecco sia la base del dialogo che il *partner* principale della Chiesa per ripensare l'umanesimo.

2.1. Rottura con i suggerimenti normativi del passato e pluralismo

Se pensiamo, ad esempio, alla religione cattolica, adesso risulta quasi impossibile immaginare come la rappresentazione che il cristiano aveva di se stesso e del mondo fosse contenuta nei primi capitoli della Genesi; i suoi orizzonti storici, quelli dell'apocalittica giudaica, dell'astrologia tolemaica, delle dottrine sulla creazione e sull'immortalità dell'anima.¹⁵ Tutto quanto si dichiarava scienza autentica perché consegnava una conoscenza certa delle cose. Malgrado fosse attaccato da tutte le parti e deteriorato dal tempo, questo disegno sopravvisse fino a poco fa e ancora non sono disperse completamente le sue ceneri, tanto che più di uno – di fronte alla scienza attuale che ammette solo delle *probabilità* – continua ad invocare l'Araba Fenice delle vecchie certezze... (si pensi alle diatribe contro l'evoluzionismo e al ritorno del creazionismo).¹⁶

Senza entrare a discutere il concetto di modernità, ben possiamo adesso comprenderla – con J. Habermas – come un processo di «rottura con i suggerimenti normativi del passato» che le sono estranei.¹⁷ Questo dato impone alla ragione il compito di cercare il nucleo normativo che trova in se stessa. Dunque, non possiamo definirla (*in astratto*) né essenzialmente né esclusivamente come un «insieme di capacità» che rimandano a certa sostanza o istanza in possesso di una coscienza «in generale o pura», che serve poi come presupposto per dedurre (*conferire ragione*) e organizzare la conoscenza e l'azione. La ragione s'inserisce nel modo umano di essere nel mondo, ossia, nei suoi dinamismi antropologici, storici e nella sua natura linguistica: siamo, per così dire, sistemi viventi che esistono nel linguaggio. Di conseguenza, non c'è conoscenza che non sia umana, con tutte le conseguenze: non è possibile cioè una conoscenza «a-storica» e «a-linguistica».

Arriviamo in questo modo al *cambio epocale* che determina la nostra «situazione ermeneutica». ¹⁸ Alcuni cercano di interpretarla a partire di diagnosi monotematiche: in simile prospettiva si collocano autori come U. Beck (*società del rischio*), Z. Baumann (*società liquida*), oppure

1963; ID., *La crisi della coscienza europea*, Il Saggiatore, Milano 1968; W. DILTHEY, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, FCE, México 1947; A. KOYRE, *Du monde clos à l'univers infini*, Presses Universitaires de France, Paris 1962).

¹⁴ Ma la cortesia non toglie la gagliardia: non pochi ingredienti del complesso percorso che delimitiamo come «modernità» sono stati oggetto di numerose critiche e debbono ancora essere sottoposti, come ogni prodotto umano, ad una costante revisione. Non ci vogliono molte disquisizioni per capire che il progetto moderno è lontano dall'aver raggiunto le previsioni tracciate dall'Illuminismo. I rischi sono molteplici ed evidenti: ridurre il concetto di natura a quello di libertà; slegare la ragione e la storia, soppiantare la prudenza e la stessa idea di progresso con il semplice fluire; difendere il cambio per il cambio.

¹⁵ Tale era, ad esempio, lo «sfondo scientifico» di Tommaso d'Aquino che, di conseguenza, costruì una teologia intesa come «scienza delle conclusioni» in senso aristotelico.

¹⁶ Cfr. CH. DUQUOC, *La teologia in esilio*, Queriniana, Brescia 2004.

¹⁷ Cfr. J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt 1985, 16.

¹⁸ Cfr. H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2000, 551-635.

quelle interpretazioni che trovano nella secolarizzazione o nel relativismo, per esempio, la radice dell'attuale situazione socio-culturale. Altri, invece, optano per cercare una comprensione della rottura che sta alla base e identifica tale cambio epocale. Mi pongo in questa ultima direzione, considerando – serva la necessaria semplificazione – che la chiave interpretativa più adeguata per capire il momento presente è il *pluralismo*.¹⁹

Il pluralismo, in effetti, si presenta come l'autentico perno interpretativo in grado di decifrare la nostra situazione ermeneutica, costituisce cioè il supporto in cui convivono e persino gareggiano fra di loro, con naturalezza, diverse visioni del mondo. Tale disposizione è il risultato normale che deriva dall'universo simbolico moderno: il pluralismo poggia su una visione antropologica che ritiene l'uomo capace di autodeterminarsi a partire dalla sua ragione e, oltre a rappresentare una questione centrale dello spirito umano, appare come un'esigenza radicata nella natura e nella storia. Il pluralismo socio-culturale, quindi, incarna una condizione irrinunciabile e, insieme, un contenuto essenziale della libertà umana, nonostante i molti rischi che possa implicare. La natura umana e la realtà sono plurali: questo è un fatto così incontrovertibile che basterebbe la più elementare giustificazione per delegittimare qualsiasi tipo di etnocentrismo o imposizione, da qualunque parte provenga.

Molteplici forze di varia natura – cioè, diversi interessi e ideali sociali, economici, politici o religiosi, e gruppi, organizzazioni e istituzioni ugualmente eterogenei – presentano legittimamente le loro interpretazioni e opzioni, disputandosi il senso della vita, del mondo e della storia. Questo pluralismo non consente, immediatamente e a basso costo, una trasposizione unificatrice: il valore universale di qualsiasi affermazione si costruisce attraverso il dialogo e lo scambio di argomentazioni in grado di promuovere accordi, in cui nessuno pretenda di possedere la verità assoluta, ma in cui tutti devono mostrarsi disponibili ad edificare quel consenso capace di riconoscere quanto possediamo in comune come patrimonio storico, culturale, scientifico, religioso, ecc.

Nel momento di delimitare un po' meglio i profili del pluralismo non si possono accettare mezzi termini o equivoci di alcun genere: non si può ignorare o smentire che il pluralismo è un *marchio* per eccellenza del nostro tempo. Questo non vuol dire che il dato acquisisca, *ipso facto*, la patente di legittimità; tuttavia rimane l'indicatore più evidente e palpabile del cambio radicale di modello o paradigma di cui l'uomo moderno si serve per intendere e spiegare la realtà. Il pluralismo condensa ed esprime direttamente la rivoluzione introdotta dalla modernità nelle forme di pensare, valorizzare e organizzare la vita personale e sociale. In altre parole, il pluralismo riasume il mutamento dei parametri culturali con cui l'essere umano ha trasformato radicalmente la sua maniera di essere e di stare nel mondo.²⁰

¹⁹ Ho studiato il tema in altre pubblicazioni; cfr., per esempio, J.L. MORAL, *Ricostruire l'umanità della religione. L'orizzonte educativo dell'esperienza religiosa*, LAS, Roma 2014, 53-73.

²⁰ È ovvio che cambio di paradigma non equivale a cancellazione del passato, e che l'oblio della "questione della verità" costituisce un ostacolo cruciale per il pensiero contemporaneo. Tuttavia, la verità non esiste in una forma astratta, bensì sempre accessibile ed espressa con una determinata prospettiva storica; e neanche il pluralismo conduce necessariamente al relativismo oppure all'indifferentismo rispetto alla verità, tranne che nella sua versione decadente o degenerata. Disgraziatamente il cristianesimo – non sempre disponibile all'avventura moderna – rimase alquanto ancorato al modo d'interpretare "di sempre" e ad un modello esplicativo premoderno e, per questo, entrò in rottura col mondo; sicuro nel suo crescente autismo, e incapace di assimilare i cambiamenti in corso, doveva attendere l'ultimo Concilio per recuperare la voglia di dialogare e di guardare con simpatia verso il mondo moderno. Il pluralismo, in definitiva, non è tanto frutto dei capricci della modernità quanto il risultato della convergenza e divergenza di numerosi fattori particolari. Manifesta, insomma, la ricchezza universale e, seppure renda più

2.2. Umanesimo e svolta antropologica

La modernità ci obbligò alla cosiddetta “svolta antropologica”, anzi, a una “rotazione antropologica” radicale: il teocentrismo assoluto lasciò il posto all’antropocentrismo (anche questo, ovviamente, col pericolo di assolutizzarsi!). Con Descartes e Kant, spunta quel soggetto inedito che necessita di comprendere tutto, Dio e le religioni inclusi; che anela con veemenza ad abbandonare la sua “colpevole minorità” e reclama il diritto di controllare le sue idee e credenze, di regolare liberamente e ragionevolmente il suo comportamento.

L’inedita prospettiva antropologica odierna – mi soffermo in qualche conseguenza della svolta antropologica particolarmente significativa per il ripensamento dell’umanesimo – contiene un concetto di essere umano e di mondo radicalmente nuovi...: il mondo è adesso definito più come storia che come natura, superando così la classica visione fissa e gerarchizzata – difesa e trasmessa dal pensiero cattolico –; l’uomo viene considerato un essere in perpetua creazione di sé stesso, con la conseguente trasformazione tanto delle strutture di credibilità – spostate verso il valore assoluto della persona, l’autonomia della coscienza, la creatività, la libertà e il pluralismo di progetti – come del modo di avvicinare la realtà, oramai collegati alla secolarizzazione e alla laicizzazione, in quanto espressione di una razionalità “non dipendente” o semplicemente non deduttiva.

La modernità, serva di nuovo la semplificazione, si caratterizza per riconoscere all’essere umano la capacità di determinare in modo autonomo ciò che ha senso o costituisce la norma.²¹ Inoltre, nel XX secolo, all’attuarsi della cosiddetta “svolta linguistica”, questa visione si muove drasticamente realizzando un salto qualitativo che trasforma in profondità l’antica connessione tra “linguaggio-realtà-verità”. Di fronte alla classica interpretazione della parola umana come partecipazione al linguaggio creatore, voce della verità ed immagine perfetta delle cose o riflesso delle idee divine, emergono considerazioni inedite: 1/ Più che espressione della coscienza, di un sentimento o di un pensiero, il linguaggio è la struttura che interviene nella formazione degli stati mentali e, in qualche modo, costituisce la persona; 2/ Per questo non è uno strumento puro, in quanto rispecchia ed è condizionato dalla comunità e dalla cultura, così come dal soggetto che lo utilizza – più che “oggettività”, le parole dicono il soggetto e le sue esperienze personali e sociali –; 3/ Infine, la “parola è azione” poiché significare è agire sul mondo, tuttavia la parola non è espressione trasparente della vita e della realtà che cerca di descrivere, in quanto né i vocaboli né le formule linguistiche mantengono lo stesso significato, il quale varia al ritmo della storia, della cultura e delle esperienze umane.

Il linguaggio, dunque, modella e condiziona la persona, la quale – allo stesso tempo – sviluppa con esso un processo evolutivo continuo. L’essere umano, da una parte, deve formulare

complicato l’orientamento vitale delle persone per il moltiplicarsi delle offerte e delle possibilità, non può essere interpretato riduttivamente come un segnale di confusione o debolezza. *Più che difficoltà, il pluralismo è possibilità.* Tuttavia, possibilità non è uguale a garanzia, e occorre riconoscere che l’attuale complessità sociale trasforma il pluralismo non solo in un argomento teorico ma anche in un grave problema pratico, che può tradursi in esperienze di disorientamento e persino di caos.

²¹ Ed è proprio qui che il confronto fra l’universo della fede (o delle religioni) e l’universo della modernità risulta cruciale, perché – per esempio – lo stesso processo particolare della “secolarizzazione interna della religione” implica uno spostamento intimo del regime della verità: adesso, più che muoversi nel piano della conformità, si privilegia quello dell’autenticità.

linguisticamente la sua esperienza per viverla coscientemente; dall'altra, lo stretto vincolo esistente tra il linguaggio e l'universo simbolico imperante provoca continui spostamenti semantici del significato concreto delle parole. Come ogni aspetto della vita e della storia, il linguaggio è un sistema in perenne movimento, che avvolge tutta la persona. Per essere linguaggio, alla fin fine, siamo "esseri di comunicazione": la nostra natura, originariamente, è linguistica e ci colloca sempre in un ambiente comunicativo e socio-culturale.

Di fronte a quanto detto finora, dobbiamo riconoscere che l'antropologia e l'esperienza cristiana – la sua narrazione o le formule della fede – nascono all'interno di un *orizzonte culturale statico*. Una concezione astratta (ed essenzialista) della realtà dove tutto era fissato fin dall'inizio, dove pure il movimento era già determinato e non ammetteva deviazioni. Sotto questa prospettiva, la creazione e la storia umana erano pensate perfette e complete; in quanto il male e le imperfezioni si ritenevano conseguenze negative posteriori (il peccato!) o causate da interventi di agenti perversi (il demonio!). Per una cultura così, ogni novità desta sospetti: la perfezione dell'uomo sta al principio (il paradiso!) e ciò che conta è il ritorno a quelle origini o la restaurazione del passato (la redenzione!).

La modernità, all'opposto, ci ha introdotto in una *visione dinamica*: la perfezione non sta più negli inizi, ma alla fine del cammino evolutivo, e per conoscerla non bisogna tanto volgere lo sguardo indietro quanto guardare in avanti, proiettarsi verso il futuro. Per una visione di questo tipo, il tempo e la storia acquisiscono una valenza straordinaria: più che il luogo dove accadono le cose, configurano la struttura profonda di quanto accade, l'intima realtà dello stesso essere umano.²²

3. «Così umano può esserlo solo Dio»²³

La questione dell'umanesimo, in definitiva, ci riporta al tema della conoscenza umana, a una delle questioni centrali cioè dell'Illuminismo e del nostro tempo: *Was kann ich wissen?* (Cosa posso conoscere?). I. Kant aveva ragione nel porre questa domanda: dalla risposta a "cosa possiamo conoscere", dipende in gran parte quell'altra relativa al punto interrogativo centrale della vita, ovvero, "che cosa è l'essere umano".

Quando non si conosceva bene la natura linguistica e interpretativa dell'uomo, nel nostro caso cristiano, il contenuto della teologia finì per identificarsi con l'etimologia del termine: discorso o trattato su Dio. Una volta saputo che parlare di Dio era allo stesso tempo parlare dell'essere umano, la teologia cominciò a spostarsi sempre di più sulla *correlazione critica tra l'esperienza del cristianesimo* (comunità primitiva e attuale) e *l'esperienza storica delle donne e degli uomini del nostro tempo*. Inoltre, se non esiste un sapere diretto della realtà al di fuori del linguaggio – sapere che è sempre frutto di interpretazione –, la *ragione teologica* deve essere intesa

²² Purtroppo esiste una differenza significativa tra l'esperienza umana odierna e l'esperienza cristiana: la prima accoglie con disinvoltura le sfide del nuovo stato di coscienza dell'uomo moderno, mentre la seconda diffida in qualche modo tanto della ragione umana come del senso che questa può raggiungere in maniera autonoma. Tale diffidenza fa sì che si conservi uno schema concettuale ed interpretativo oltremodo incapace di sintonizzarsi con le nuove forme di sentire, desiderare, interpretare e agire delle persone, dei giovani contemporanei.

²³ L. BOFF, *Jesus Cristo Libertador*, Vozes, Petrópolis 1972, 193.

come *ragione ermeneutica*, il che comporta passare dal “sapere” (costituito) alla “interpretazione” (in permanente costruzione) o ad una teologia interamente ermeneutica.²⁴

Solo indirettamente mi avvicinerò a questi argomenti. Chiuderò l'articolo, dunque, trattando di individuare, da una parte, alcuni tratti fondamentali dell'orizzonte generale dell'umanesimo, dove collocare il dialogo culturale e religioso; dall'altra, certi elementi e implicazioni del rapporto tra l'umanesimo e la fede cristiana.

3.1. La dignità dell'«animale simbolico» e i diritti umani

Nella prospettiva di quanto ho detto a proposito del ripensamento dell'umanesimo, a ragione il processo di umanizzazione ha potuto essere descritto come un processo di simbolizzazione.²⁵ Un semplice sguardo agli ambiti dove l'essere umano “si realizza” come tale – identità personale, relazioni, mondo etico ed estetico, ecc. – ci mostrerebbe altrettante realtà riempite di simboli. «La radice di questa meravigliosa possibilità del reale di farsi finestra visibile verso l'invisibile risiede nel fatto che l'essere umano è quel piccolo mondo, riassunto di tutti i mondi, nel quale “il visibile” diventa trasparenza dell'“invisibile”, la realtà finita si apre all'infinito, la fugacità del tempo si carica di eternità».²⁶ Le persone, quindi, non vivono soltanto in un puro universo fisico, ma in un universo simbolico: «Il linguaggio, il mito, l'arte, la religione – vale a dire, gli ambiti in cui si mostra e realizza la forma di essere nel mondo propria dell'uomo – costituiscono parti di quest'universo; formano i diversi fili che intessono la rete simbolica, la trama complicata dell'esistenza umana».²⁷

I simboli emergono come manifestazione della libertà e dell'originalità dell'umano. La simbolizzazione si realizza mediante tutte le diverse dimensioni dell'essere umano e si esprime nelle differenti azioni della ragione, che perciò mai dobbiamo concepire come contrapposte tra loro –; ecco in genere le tre fondamentali: il pensiero logico, il sapere concettuale e l'intelligenza propriamente simbolica. L'uomo simbolizza tramite raffigurazioni dove, attraverso una realtà naturale, si fa presente un'intuizione o significato nuovo, accessibile soltanto in questa maniera.²⁸

²⁴ Cfr. C. GEFRE, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, 19-104.

²⁵ Cfr. E. CASSIRER, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, FCE, México 1944, 17-121; ID., *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia (3 voll.), Firenze 1964-66.

²⁶ J. MARTÍN VELASCO, *El hombre y la religión*, PPC, Madrid 2002, 125.

²⁷ E. CASSIRER, *Antropología filosófica*, o.c., 58. «Perciò – conclude l'autore –, anzi che definire l'uomo come un *animale razionale* dobbiamo definirlo come un *animale simbolico*. Di conseguenza, possiamo specificare la sua differenza specifica e possiamo comprendere il nuovo cammino aperto all'uomo: il cammino della civilizzazione» (*Ibidem*, 60). L'uomo dispone di una forma tutta particolare per adattarsi alla realtà: tra il sistema recettore e quello agente si situa quanto E. Cassirer ha denominato il “sistema simbolico”. In altre parole, l'intelligenza umana è in grado di spaccare il circuito animale dell'azione: in senso stretto, perciò il simbolo è una “esclusiva umana” e implica la rottura della catena “stimolo-risposta” con l'inserimento del sistema simbolico e della libertà nel progettare la risposta, senza che questa sia determinata automaticamente dallo stimolo.

²⁸ Il processo ordinario del pensiero va da queste intuizioni simboliche alla spiegazione di esse tramite concetti ogni volta più chiari e distinti; nel farlo, troviamo il vantaggio di dominare e spiegare meglio la realtà, ma sempre con il rischio di dimenticare le caratteristiche originarie e di ridurre la ragione alla dimensione puramente esplicativa e strumentale. Tutto poggia sulla nostra capacità di separare lo stimolo dalla risposta: fra i sensi e la realtà che produce gli stimoli s'interpone un *processo di simbolizzazione*, la cui base si trova nella concettualizzazione dell'universalità, della validità, dell'applicabilità e della variabilità di ogni concetto. Tale dinamismo, dove si situa la soglia

Tutto ciò rimanda alla “differenza antropologica”, propria dell’intenzionalità umana e vincolata intimamente alla ricerca di senso, al mistero insondabile della vita; rimanda cioè a quel sostrato o struttura antropologica che nessuna conoscenza o scienza può spiegare affatto giacché riguarda “l’investimento umano sull’invisibile”: la chiave risiede nelle dimensioni d’invisibilità e di alterità che sono una parte costitutiva di ogni essere umano. In altri termini, «c’è nell’uomo dell’assoluto, perché non c’è altro termine per designare l’inderivabile, l’irriducibile, l’*intransigibile* che incontriamo nella nostra esperienza della verità, dell’altro, di valori che ci fanno uscire da noi stessi». ²⁹

Tra le pieghe di queste riflessioni si cela la base su cui poggia l’umanesimo: l’essere umano solo trova il suo vero senso nell’apertura all’altro e, quanto meno, a un certo altrove o, più specificamente, nell’apertura alla trascendenza. ³⁰ Tutti siamo in grado, per così dire, di riconoscere il mistero della vita attraverso “esperienze di autotrascendenza” o autotrascendimento: «Si tratta di esperienze, secondo H. Joas, in cui una persona trascende se stessa, ma non – almeno non immediatamente – nel senso di conquiste morali, bensì nel senso di essere portati oltre i confini del proprio sé, dell’essere affascinati da qualcosa che sta al di fuori di sé». ³¹

dell’umano, può essere compreso come un processo di separazione o distacco dalla realtà materiale o, meglio ancora, come un movimento di superamento della pura materialità che permette di trasformare gli oggetti delle sensazioni in realtà intelligibili e di diventare un possibile «luogo della verità».

²⁹ L. FERRY-M. GAUCHET, *Il religioso dopo la religione*, Ipermedium L., Napoli 2005, p. 56. Sono parole di M. Gauchet. A sua volta, osservando la differenza tra l’uomo e l’animale, L. Ferry associa il mistero o il sostrato antropologico su cui appoggia a una certa “disposizione meta-fisica” propria delle persone e attraverso la quale si rendono davvero conto di se stesse. Ateo convinto, Ferry osa addirittura la seguente conclusione: «Questa stessa differenza è il divino nell’uomo. Perché dico il divino nell’uomo? Perché se ammettiamo l’idea che l’essere umano ha la facoltà di allontanarsi o di emanciparsi da tutti i codici, se ammettiamo che la natura non è il nostro codice e che la storia non lo è di più..., se ammettiamo, quindi, che c’è una soprannaturalità e una transtoricità nell’essere umano, allora ci troviamo forse all’origine ultima del divino» (*Ibidem*, 69).

³⁰ Ovviamente il concetto di «trascendenza» non è univoco. Ma oggi possiamo dire che anche le persone areligiose non rifiutano pregiudizialmente la trascendenza e il sacro, nonostante siano convinte che la realizzazione o il fallimento della vita non si valutino più in termini di trascendenza o di sacro esterni a noi. Nel caso di queste persone, la trascendenza adesso rimanda non tanto al fondamento di un essere supremo quanto all’orizzonte di senso legato all’umanità: l’umanità o, meglio, le persone che la compongono hanno un valore comparabile ai modelli antichi – cosmologici o religiosi – di trascendenza. Si tratta della trascendenza nell’immanenza del proprio umanesimo: il nuovo modello di trascendenza non rimanda ad un piano superiore, non è più dominato da un “aldilà radicale”, ma risiede nella propria umanità e nella coscienza delle persone. L’originalità sta nel fatto che i valori della verità, della bontà, della bellezza, della giustizia e dell’amore..., sebbene non più fondati sulla divinità, non perdono il loro carattere sacro (staccato cioè da ogni possibilità di manipolazione o calcolo utilitaristico): non siamo noi ad inventarli, né possiamo disporre di essi a capriccio e, sotto questo aspetto, il sacro appartiene alla stessa struttura della coscienza umana. È anche certo, in ogni caso, che sebbene non sia possibile conoscere “il sacro” così come conosciamo “la natura”, tuttavia possiamo riconoscerlo: riguarda quello che in noi c’è di più prezioso, inviolabile e “incondizionato”, ovvero, l’umanità per cui ognuno può riconoscersi nell’altro. Per questo bisogna riconoscere che, in qualche modo, sono i “diritti dell’uomo” a costituire il nuovo testo sacro comune e non più la rivelazione divina (crf. L. FERRY, *Qu’est-ce qu’une vie réussie?*, Grasset, Paris 2002, 31-80). Tutti – persone religiose e areligiose –, possiamo capire che «siamo degli esseri finiti aperti sull’infinito [...], degli esseri effimeri aperti all’eternità; degli esseri relativi aperti all’assoluto. Quest’apertura è, appunto, lo spirito [...]. Essere atei non significa negare l’esistenza dell’assoluto; significa negare la sua trascendenza» (A. COMTE-SPONVILLE, *Lo spirito dell’ateismo*, Ponte alle Grazie, Milano 2007, 116).

³¹ H. JOAS, *Abbiamo bisogno della religione?*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2010, 10s.

Non è difficile passare da questa apertura e trascendenza alla “dignità universale” come fondamento dell’umanesimo³². In questo senso, ad esempio, K.-O. Apel e J. Habermas, ognuno a modo suo, hanno cercato di affermare la dignità umana universale identificandola come una delle condizioni «quasi-trascendentali» della comunicazione e interazione umane;³³ Ch. Taylor e H. Joas, invece, si concentrano decisamente sulla dignità e sui diritti a essa vincolati nell’ottica cristiana, legandoli cioè al carattere sacro di ciascun essere umano: il primo, riconosce che il cristianesimo e la modernità sono strettamente legati;³⁴ per il secondo, nel discorso sulla dignità umana, «piuttosto che interpretare ogni limitazione come una restrizione della nostra libertà, il punto chiave è la nostra volontà di tracciare una linea di confine e di rispettare volontariamente l’indisponibilità. Questo è il senso del discorso [...]; l’intenzione è di stabilire il valore assoluto di ogni essere umano, come un valore sacrosanto e indipendente da tutte le forme individuali che l’essere umano può assumere. [Valore e diritti] che alcuni sperimentano come vincolanti per ragioni religiose e altri per ragioni differenti».³⁵

Il processo di ripensamento dell’umanesimo sulla base della dignità universale si vincolerà strettamente alla progressiva realizzazione dell’idea di giustizia e raggiungerà una delle sue più importanti vette con la «Dichiarazione Universale dei Diritti Umani» (1948). Se alla libertà e alla democrazia uniamo la giustizia, la dignità universale e i diritti umani fondati su tale dignità, abbiamo davvero individuato gli elementi fondamentali che definiscono i contorni essenziali dell’umanesimo odierno.

Di fatto, le società democratiche sicuramente sono organizzate intorno ad una filosofia del senso o, meglio ancora, della civiltà che racchiude tre elementi fondamentali: diritti umani, uguaglianza e democrazia; tuttavia, non bastano per reggere il senso della vita umana, consapevole della sua contingenza. Vi è sempre, in qualche modo, l’appello ad un “fondamento più profondo” di questi elementi o di quelli presenti nelle Costituzioni democratiche che deve fare i conti con la trascendenza e la dignità inalienabile di oggi essere umano.³⁶ Comunque sia, sono ormai chiari i tre principi basilari della società attuale che, in qualche maniera, si allacciano e *allargano* le tre categorie della triade rivoluzionaria francese: 1/ I diritti umani e la libertà; 2/ L’uguaglianza tra tutti i membri della società; 3/ La democrazia o il principio che il governo sia basato sulla partecipazione e il consenso.³⁷

³² Secondo J. Kristeva, l’integralismo e le guerre di religione sollevano oggi «la necessità di rifondare l’umanesimo...», [tuttavia] non è altrettanto sorprendente che le nostre società secolarizzate abbiano trascurato l’incredibile bisogno di credere? Infatti sono convinta che se prendessimo sul serio il bisogno di credere pre-religioso, potremmo affrontare meglio, oggi, non solamente le derive integraliste della religione, ma anche molte impasse della società secolare» (J. KRISTEVA, *Bisogno di credere. Un punto di vista laico*, Donzelli, Roma 2006, 16s.).

³³ Cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell’agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1986; K.-O. APEL, *La transformación de la filosofía* (2 vol.), Taurus, Madrid 1985; A. CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca 1985.

³⁴ Cfr. J.L. HEFT (ed.), *A Catholic Modernity? Charles Taylor’s Marianist Award Lecture*, Oxford University Press, New York 1999, 13-37; cfr. anche: CH. TAYLOR, *La modernità della religione*, Meltemi, Roma 2004.

³⁵ H. JOAS, *Abbiamo bisogno della religione*, 166 (l’ultima frase traduce un’idea della Costituzione polacca nel suo preambolo); cfr. anche: ID., *La sacralità della persona. Una nuova genealogica dei diritti umani*, Franco Angeli, Milano 2014.

³⁶ H. HABERMAS-CH. TAYLOR, *Dialogue*, in J. BUTLER-J. HABERMAS ET AL., *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia University Press, New York 2011, 60-69 (nel dialogo tra Habermas e Taylor, ovviamente, quest’opinione appartiene all’ultimo).

³⁷ Cfr. CH. TAYLOR, *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma 2005, 21-36.

3.2. Gesù, la freschezza del Vangelo e una «sinodalità missionaria»

Mons. Nosiglia – nella «prolusione» iniziale di “Firenze ’15” – affermava che «la sinodalità è lo stile della comunità cristiana».³⁸ Dal canto suo, il Card. Bagnasco scommetteva nelle conclusioni su “una Chiesa sempre più missionaria”: «Per seguire e imitare Gesù, rendendolo presente agli occhi del nostro tempo, come Chiesa siamo chiamati a vivere in uno stato di continua missione».³⁹ Entrambe le prospettive vanno interpretate alla luce dell'*Evangelii gaudium*,⁴⁰ ossia, la nuova tappa evangelizzatrice ha un duplice obiettivo e, allo stesso tempo, due motori del rinnovamento: 1/ Tornare a Gesù Cristo (cfr. EG, 11-13; 262-267),⁴¹ 2/ Ricuperare la freschezza del Vangelo (cfr. EG, 34-39; 111-134).⁴²

La Chiesa, quindi, colloca la “ricostruzione dell’umano” o, in altre parole, l’affermazione dell’umanesimo – «quale compito primario e inscindibile dall’annuncio del Vangelo» – nelle direzioni indicate, cercando ovviamente di entrare in dialogo con «le dinamiche e i bisogni del nostro mondo».⁴³ In tale senso, concludo indicando, da un lato, il contributo essenziale che il cristianesimo può offrire alla ricostruzione; dall’altro, una delle implicazioni più determinanti per avere credibilità nel dialogo.

► L’UMANESIMO E I «BENI DELLA GRATUITÀ»

Sicuramente la fede cristiana può soprattutto dare spazi nuovi all’esperienza e all’intenzionalità umana nell’ambito dell’apertura agli altri e all’“Altro”, alla trascendenza. L’umanesimo ha bisogno di questa linfa vitale che ci porta al riconoscimento reciproco, a intuire il mistero dell’alleanza che ci unisce, a difendere e rispettare la dignità di ogni essere umano.⁴⁴

Questa dignità ci ha consentito di affermare i “beni della giustizia”⁴⁵ – vincolati ai diritti umani –, i beni cioè che identifichiamo adesso come (il minimo della) qualità di vita o i beni che

³⁸ www.firenze2015.it/la-prolusione-di-mons-nosiglia/. Insieme all’espressione riportata, che era uno dei titoli della prolusione, aggiungeva: “Questo stile di ricerca comune è una delle consegne più belle e significativi che a noi viene dalle prime comunità cristiane; Giovanni Crisostomo scriveva nel “Commento al salmo 149”: “La chiesa è sinodo” (Ex in Psalm 149,2 in PG 55, 493)».

³⁹ www.firenze2015.it/le-conclusioni-del-card-bagnasco/

⁴⁰ Tutti gli interventi fondamentali del Convegno («Prolusione», «Relazioni» e «Prospettive») concordano nel dato.

⁴¹ Cfr. J.A. PAGOLA, *Volver a Jesús*, PPC, Madrid 2014, 29-62.

⁴² Cfr. *Ibidem*, 63-93.

⁴³ «La ricostruzione dell’umano, che la Chiesa avverte come suo compito primario e inscindibile dall’annuncio del Vangelo, passa da un’attenta conoscenza delle dinamiche e dei bisogni del nostro mondo, quindi dall’impegno per una inclusione sociale che ha a cuore innanzitutto i più poveri» («Prospettive», relazione conclusiva del Card. Angelo Bagnasco).

⁴⁴ La fede cristiana si trova al centro della dinamica generativa sia della dignità universale che dei diritti umani, benché non sempre abbia sviluppato una relazione positiva nei riguardi, per esempio, di questi ultimi: “Non dovremmo dimenticare – ci ricorda H. Joas – quanto sia stato difficile per il cattolicesimo e anche per gran parte del protestantesimo europeo sviluppare una relazione positiva con i diritti umani, la libertà religiosa, la democrazia, l’economia di mercato e la pace mondiale. A partire dal 1791, la dottrina ufficiale della Chiesa cattolica prese ad attaccare i diritti umani, perché erano percepiti come un aspetto del retaggio anticlericale e antireligioso della Rivoluzione francese...” (H. JOAS, *Abbiamo bisogno della religione*, 187s.).

⁴⁵ La progressiva realizzazione dell’idea di giustizia (particolarmente nella storia occidentale), come ho già ricordato, raggiunge una delle sue più importanti vette con la «Dichiarazione Universale dei Diritti Umani» (1948). Essa contempla non solo i diritti civili e politici, ma anche – negli articoli 22 al 26 – una seconda generazione di diritti, quelli chiamati sociali; ne discende, allora, che “cittadino è colui al quale... vengono riconosciuti e protetti non solo

ogni cittadino, per il fatto stesso di essere tale, può esigere nella propria comunità «per diritto»; non si tratta di favori o regali, bensì di esigenze di giustizia.

Tuttavia esiste un'altra sfera dell'esistenza umana, legata non tanto alla giustizia quanto alla compassione: lì risiedono i "beni della gratuità". La vita non può essere buona senza questi beni della gratuità che però hanno una peculiarità sconcertante: «nessun essere umano ha diritto ad essi, nessuna persona può reclamarli in stretta giustizia». Sto pensando, ad esempio, all'affetto, al senso della vita e alla speranza, alla consolazione, alla misericordia e alla compagnia, ecc.⁴⁶ Ecco la zona privilegiata dove giocare il proprio essere cristiano.

Le dinamiche socio-culturali sono un tantino diverse da quelle proprie della fede cristiana. Con essa, anzitutto, ci mettiamo sul terreno dell'alleanza (per questa ragione non c'è dubbio che la religione si snatura e si perverte quando viene utilizzata come piattaforma di potere oppure come arma da guerra). Il riconoscimento reciproco mette le persone davanti all'obbligo dell'alleanza (anzi, per noi cristiani, davanti all'immensità della grazia e del dono, davanti alla gratuità di chi si sente debitore per la sovrabbondanza del cuore. Grazia e gratuità, dono e sovrabbondanza che erompono nel racconto della Genesi e, più ancora, nel Vangelo di Gesù... dato che la legge venne per Mosè, ma fu il Cristo a portarci la grazia, il dono della salvezza).

Ebbene, la fede cristiana deve cercare di trasferire le sue risorse di senso e di gratuità alla società, ma non potrà farlo se non rispettando le procedure normative della legittimità culturale e democratica. L'identità collettiva esige sempre l'interazione politica tra le parti religiose e non religiose della popolazione, a patto che si riconoscano l'un l'altra come membri uguali della stessa comunità democratica.⁴⁷ In una simile direzione, J. Habermas ammette che i cittadini devono essere liberi di decidere se usare o meno il linguaggio religioso nella sfera pubblica; nel caso affermativo però si deve accettare che i potenziali contenuti di verità degli enunciati religiosi vengano tradotti in un linguaggio accessibile a tutti. In sostanza, l'Autore propone una regolazione concreta della partecipazione e collaborazione della religione nelle società laiche come segue:

- *Da parte religiosa:* 1/ L'uso pubblico della ragione richiede che le religioni lascino le decisioni riguardanti la conoscenza mondana alle scienze; 2/ Le religioni devono rendere le premesse egualitarie della moralità dei diritti umani compatibili con i propri articoli di fede; 3/ Insieme a conciliare con la loro fede la base conoscitiva delle scienze socialmente istituzionalizzate, si esige dalle religioni un'ammissione trasparente della laicità democratica con la quale si governano le società pluralistiche e democratiche.

i diritti civili e politici, ma anche quelli economici, sociali e culturali" (A. CORTINA, *Alleanza e contrato*, Trotta, Madrid 2010, 56).

⁴⁶ "Nessuno ha diritto di essere consolato quando arriva la tristezza; nessuno può esigere speranza, se ormai non spera più [...], neppure può rivendicare che qualcuno gli contagi illusione; nessuno può reclamare allo sportello un senso per la sua vita [...], nemmeno ha diritto di essere amato quando lo ferisce la solitudine [...]; nessuno ha neanche diritto a confidare che alla fine della storia non ci sia il più strepitoso dei fallimenti o la più vuota banalità. [...] Non sono questi... dei beni ai quali «abbiamo diritto» e che altri hanno «il dovere» di procurarci; tuttavia, sono necessità che le persone debbono risolvere per portare avanti una vita buona, sono bisogni che si possono colmare soltanto con gli altri. Con quelli che hanno scoperto non il *dovere della giustizia*, ma piuttosto la *obbligazione* [obbligo] *gratuita e gioiosa* di avere gli occhi ben aperti davanti alla sofferenza. [...] Tutto risiede nella scoperta di quel «vincolo misterioso» che ci porta a condividere ciò che non può essere esigito come un diritto né darsi come un dovere, perché appartiene al largo cammino della gratuità" (*Ibidem*, 168s. e 171; cfr. 159-171).

⁴⁷ Cfr. CH. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, 677-744.

- *Da parte laica:* 1/ I cittadini “non credenti” sono obbligati a fare una riflessione sui limiti del proprio tipo secolare o “post-metafisico” di argomentazione; 2/ Lo Stato liberale non deve trasformare la debita separazione istituzionale tra religione e politica in un peso mentale e psicologico da imporre ai credenti; 3/ Il rispetto che i cittadini laici (senza religione) devono ai loro concittadini religiosi ha una dimensione epistemica, la cui base poggia sulla convinzione che le grandi religioni mondiali portano con sé, quanto meno, intuizioni ragionevoli ed esigenze legittime.⁴⁸

► «SINODALITÀ MISSIONARIA», DEMOCRATIZZAZIONE E OPINIONE PUBBLICA NELLA CHIESA

Il Convegno di Firenze permette parlare di una specie di nuovo concetto centrale nella prassi delle comunità cristiane: *sinodalità missionaria*. Ritengo che si debbono unire profondamente, dunque, il carattere sinodale della Chiesa e la sua identità missionaria. Forse tale vincolo ci permetterà ripensare due aspetti fondamentali che le società moderne assimilano all’umanesimo e, invece, la comunità cristiana ancora non riesce a integrare nella propria struttura ecclesiale. Mi riferisco – benché solo mi soffermerò a *esemplificare* con il primo – ai processi di democratizzazione e alla costituzione di gruppi di opinione all’interno della Chiesa.

Anni fa, K. Rahner scosse la coscienza ecclesiale affermando che la Chiesa presentava un’affinità con la democrazia più stretta della stessa società civile. Lo giustificava con il fatto che le persone appartengono a una società semplicemente perché vi nascono, mentre nella Chiesa, intesa come realtà sociale, l’appartenenza si fonda sulla libera scelta dei suoi membri. E ancor più: giacché nella Chiesa convivono e si armonizzano l’aspetto istituzionale e quello carismatico, insieme al governo ministeriale esiste sempre la libera iniziativa, non pianificabile e non manipolabile, di tutti i battezzati; ciò è possibile perché i carismi non sono una “concezione” o prerogativa della gerarchia, ma un dono particolare, libero e direttamente dipendente dallo Spirito.⁴⁹

Ricapitolando, è importante chiarire che se il problema provenisse dal considerare il concetto «democrazia» come una «categoria politica» che, in quanto tale, non può essere trasferito in ambito religioso, sarebbe sufficiente evitare la parola e ogni trasposizione mimetica del suo contenuto alla realtà ecclesiale. Non possiamo ignorare, però, che l’ultimo Concilio – da una parte – ha espressamente ribadito la necessità per la Chiesa di vivere in uno «stato costante di riforma e purificazione» (cfr. LG, 8) e – dall’altra – che alla costituzione della Chiesa appartengono simultaneamente e necessariamente sia l’istituzione sia il carisma. Di conseguenza, accanto al necessario governo ministeriale c’è sempre la libera e non sempre prevedibile iniziativa dei suoi membri, conformemente alle loro capacità e qualità; in modo che i carismi non sono una “concessione” della gerarchia, bensì un stretto diritto liberamente e immediatamente donato dallo Spirito; al punto che – dirà Rahner – «il ministero intende se stesso prima di tutto come servizio al

⁴⁸ Cfr. J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006, 19-50.

⁴⁹ Cfr. K. RAHNER, *La grazia come libertà*, Paoline, Roma 1970. “La Chiesa intesa come complesso sociale, si fonda unicamente sulla libera fede dei suoi membri. [Così che] mentre tutto ciò che è democratico nella società statale appare un movimento in contrapposizione all’appartenenza obbligata come dato previo, nella Chiesa la libera associazione non è solo un obiettivo, ma anche il presupposto della società ecclesiale. Il senso e l’obiettivo ultimi di ogni democrazia sono già, quindi, un presupposto della Chiesa” (p. 115). Rahner chiaramente sapeva benissimo che nella Chiesa vi è «molto di non democratico», a partire dal fatto stesso che i battezzati da piccoli, solo lentamente possono arrivare a una fede libera, senza la quale non si è membri della Chiesa in senso pieno (cfr. 115-116).

libero carisma, come servizio al discernimento degli spiriti, come servizio all'unità e alla comunione nell'amore dei molti carismi che l'unico e non manipolabile Spirito di Dio dona alla sua Chiesa». ⁵⁰

A partire da ciò, dobbiamo affermare che sicuramente è impossibile un dialogo e una prassi significativa nell'ambito dell'umanesimo senza un autentico clima democratico. Ormai non regge più la ragione fondamentale che sembra aver bloccato l'evoluzione dello stile e delle forme istituzionali di governo nella Chiesa. Questa ragione poggiava sul brano della lettera ai Romani: «Non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio» (Rm 13,1). Oggi sappiamo che, curiosamente, il testo si riferisce alle autorità civili e che, nel momento in cui la religione cattolica dovette ammettere che l'autorità – nella società civile – viene dal popolo, fu usata come argomento per rifiutare la democrazia nella Chiesa «perché in essa l'autorità viene da Dio». ⁵¹

Il Vaticano II e il successivo sviluppo del pensiero teologico rendono possibile il superamento di presupposti e argomentazione erroneamente *transcendentalizzati*. Il *quid* della questione passa dal mettere al centro la comunità cristiana, rivitalizzando quell'esperienza di Gesù che non soltanto voleva – tra i suoi – uno stile democratico, ma molto più che democrazia: «Voi sapete che coloro che sono ritenuti capi delle nazioni... Fra voi però non sarà così... Chi vuol essere grande, si farà vostro servitore; e chi vuol essere il primo tra voi sarà il servo di tutti» (Mc 10,42-43). A parte le questioni dogmatiche che riguardano, ad esempio, lo sviluppo dei ministeri (la ministerialità dei laici, più in particolare), la “democrazia possibile” nella Chiesa deve partire dalla revisione della forma di esercitare l'autorità, così come della modalità dell'elezione dei vescovi e dei parroci, per concentrarsi poi nella rivitalizzazione del laicato. Riguardo a quest'ultimo aspetto, Rahner segnalava come decisive tre direzioni fondamentali:

- a. Cercare modi reali ed effettivi per un'autentica rappresentanza laicale (compreso il non rifiutarsi di “riflettere” sulla possibilità di “partiti” nella Chiesa). ⁵²
- b. Prendere sul serio l'esistenza e lo stimolo delle comunità di base, con strutture più flessibili.
- c. Riconoscere la legittimità e anche la necessità della formazione di un'opinione pubblica nella Chiesa, con il corrispondente pluralismo: «Se si esercita e diventa normale questa comprensione per un certo pluralismo nella Chiesa e nella sua opinione pubblica, allora sarà più facile e si potrà meglio praticare da ambo le parti (laici e gerarchia) un limpido atteggiamento democratico». ⁵³

“Corpo di Cristo” non si oppone a “Popolo di Dio”, anzi, il Vaticano II ha operato una vera *rivoluzione copernicana* in questo senso, ribaltando il modello preconiziato per stabilire il «mistero della Chiesa» (cfr. LG, cap. I) sulla prima e radicale qualità di «Popolo di Dio» (cfr. LG, cap. II), e solo dopo, all'interno di questa base comune, prende in esame la sua «costituzione gerarchica» (cfr. LG, cap. III).

moral@unisal.it ■

⁵⁰ *Ibidem*, 116.

⁵¹ Cfr. A. TORRES QUEIRUGA, *La Chiesa oltre la democrazia*, La Meridiana, Molfetta (BA) 2004, 23-54.

⁵² Cfr. K. RAHNER, *La grazia come libertà*, 113.

⁵³ *Ibidem*, 130.