

Per conoscere l'insegnamento di Benedetto XVI: il primato di Dio Logos e Agape ed il “grande sì” di Dio alla ragione, alla libertà ed all'amore umano. Due interventi del card. Camillo Ruini

Indice

Al cuore dell'insegnamento di Benedetto XVI: proporre la verità salvifica di Gesù Cristo alla ragione del nostro tempo di S.Em. il card. Camillo Ruini.....	2
1. Alcune premesse.....	2
2. La natura originaria del cristianesimo: l'Essere, il Lógos, l'Agape	3
3. L'allontanamento della ragione e della libertà dal cristianesimo	5
4. Per un nuovo accordo della ragione e della libertà con il cristianesimo.....	8
Alcuni appunti dalle risposte alle domande dei sacerdoti presenti.....	12
 Il Convegno di Verona ed i modi della pastorale dinanzi ai contenuti proposti da Sua santità il papa Benedetto XVI di S.Em. il card. Camillo Ruini.....	16
Il Convegno di Verona e la nostra pastorale diocesana.	16
Il Convegno di Verona e la nostra pastorale diocesana (collazione di appunti).	19

Al cuore dell'insegnamento di Benedetto XVI: proporre la verità salvifica di Gesù Cristo alla ragione del nostro tempo di S.Em. il card. Camillo Ruini

Presentiamo on-line la Relazione tenuta da S.Em. il cardinal Ruini al Clero della Diocesi di Roma il 14 dicembre 2006, nell'Aula Magna della Pontificia Università Lateranense. I neretti nel testo sono nostri ed hanno l'unico scopo di facilitare la lettura on-line. Ci siamo permessi di aggiungere al testo gli appunti presi durante le risposte alle domande dei sacerdoti presenti. Questi appunti, presi velocemente durante la discussione, non sono stati ovviamente rivisti dall'autore. Come tutti gli appunti non rispecchiano espressamente le parole dell'autore, ma sono "inquinati" da colui che li ha presi. Li riportiamo solo allo scopo di rendere evidente la ricchezza della discussione che è seguita alla relazione e di conservarne memoria.

Il Centro culturale Gli scritti (31/12/2006)

1. Alcune premesse

Una caratteristica del magistero di Benedetto XVI è il suo grande impegno per la questione della verità della fede cristiana, nell'attuale situazione storica e in rapporto alle forme di razionalità oggi prevalenti. Nel linguaggio della teologia, potremmo dire che il Papa affronta, col suo stile e in maniera innovativa, **la questione centrale dell'apologetica, o – come si preferisce dire oggi – della teologia fondamentale.**

Scopo di questa relazione non è, evidentemente, approfondire queste problematiche, e nemmeno farne una presentazione completa, ma soltanto introdurre in esse, offrendo alcune principali linee di orientamento e chiavi di interpretazione, alla luce sia del magistero di Benedetto XVI, in particolare del discorso del 12 settembre 2006 all'Università di Regensburg e di quello del 19 ottobre al Convegno di Verona, oltre che dell'Enciclica *Deus caritas est*, sia del suo precedente lavoro di teologo. Tra i suoi tanti libri importanti, mi riferisco principalmente alla *Introduzione al Cristianesimo*, edito dalla Queriniana (d'ora in poi *Introduzione*), e alle due raccolte di saggi *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, pubblicata da Cantagalli nel 2003 (d'ora in poi *Fede*), e *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, pubblicata nel 2005 anch'essa da Cantagalli (d'ora in poi *L'Europa*), perché questi tre libri sono più direttamente attinenti al nostro tema.

Infatti, **sebbene Benedetto XVI abbia grande cura di distinguere tra il suo magistero di Pontefice e il suo lavoro di teologo, come egli stesso afferma nella prefazione, anticipata alla stampa, del suo libro *Gesù di Nazareth* atteso per la primavera prossima, vi è pur sempre una profonda corrispondenza e unità sostanziale tra il suo magistero e la sua teologia.** Un esame attento consente pertanto di individuare, attraverso l'uno e l'altra, proprio quelle linee fondamentali che cercherò di presentare oggi.

Prima di entrare nell'argomento, può essere utile dire qualche parola sull'impostazione teologica e sul modo di procedere propri di Joseph Ratzinger –Benedetto XVI. Egli, che ha insegnato prima teologia fondamentale e poi teologia dogmatica, ha un approccio ai problemi dove **la penetrazione teoretica e filosofica si colloca dentro a una prospettiva che è anzitutto storica e concreta.** Inoltre, la sua formazione è essenzialmente biblica, patristica e liturgica e alla luce di essa egli affronta **le problematiche attuali. Il suo atteggiamento riguardo a queste ultime denota**

certamente acute capacità critiche, ma è improntato anzitutto a una volontà costruttiva, all'apertura e anche alla simpatia. Per farsi un'idea di come egli stesso veda la sua formazione e il suo lavoro di teologo è particolarmente interessante il libro autobiografico *La mia vita* (ed. San Paolo).

Venendo ora al nostro tema, mi sembra giusto prendere come punto di partenza la convinzione, espressa dal Card. Ratzinger, che “Al termine del secondo millennio, il cristianesimo si trova, proprio nel luogo della sua originaria diffusione, in Europa, in **una crisi profonda, basata sulla crisi della sua pretesa di verità**” (*Fede*, p.170). Questa crisi ha **una duplice dimensione: la sfiducia riguardo alla possibilità, per l'uomo, di conoscere la verità su Dio e sulle cose divine, e i dubbi che le scienze moderne, naturali e storiche, hanno sollevato riguardo ai contenuti e alle origini del cristianesimo.**

2. La natura originaria del cristianesimo: l'Essere, il Lógos, l'Agape

La gravità e il carattere radicale di una simile crisi si comprendono alla luce di quella che è la natura propria del cristianesimo. È certamente vero che esso non è anzitutto “una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva” (*Deus caritas est*, n.1), ma è altrettanto vero che l'opzione per il lógos, e non per il mito, ha caratterizzato fin dall'inizio lo stesso cristianesimo.

J.Ratzinger argomenta ampiamente questa affermazione, anzitutto sul piano storico, già **a partire dalla sua prima prolusione accademica, nel 1959 all'Università di Bonn, intitolata *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*** – aveva solo 32 anni! - e poi fino al recentissimo discorso all'Università di Regensburg. In concreto, già **ben prima della nascita di Cristo la critica dei miti religiosi compiuta dalla filosofia greca – critica che può definirsi come l'illuminismo filosofico dell'Antichità – ha trovato un corrispettivo nella critica agli dei falsi condotta dai Profeti di Israele (in particolare il Deutero-Isaia) in nome del monoteismo jahvistico, e poi l'incontro tra fede giudaica e filosofia greca si è sviluppato progressivamente e ha trovato espressione anche nella traduzione greca dell'A.T. dei “Settanta”, che “è più di una semplice traduzione” e rappresenta “uno specifico importante passo della storia della rivelazione”** (discorso di Regensburg).

Pertanto l'affermazione “**In principio era il Lógos**”, con cui inizia il prologo del Vangelo di Giovanni, costituisce “la parola conclusiva sul concetto biblico di Dio, la parola in cui tutte le vie spesso faticose e tortuose della fede biblica raggiungono la loro meta, trovano la loro sintesi” (*ibidem*).

Nella stessa linea si è mossa la patristica, come emerge dalla frase audace e incisiva di **Tertulliano “Cristo ha affermato di essere la verità, non la consuetudine”** (*Introduzione*, p. 102) e dalla netta scelta di S. Agostino che, rifacendosi alle tre forme di religione individuate dall'autore pagano Terenzio Varrone, colloca risolutamente il cristianesimo nell'ambito della “teologia fisica”, cioè della razionalità filosofica, e non in quello della “teologia mitica” dei poeti, o della “teologia civile” degli Stati e dei politici.

Il cristianesimo si qualifica pertanto come “religione vera”, a differenza dalle religioni pagane, ormai prive di verità agli occhi della stessa razionalità precristiana, e realizza rispetto ad esse una grande opera di “demitizzazione”. Un cammino di questo genere era già iniziato nel giudaismo, ma rimaneva la difficoltà del legame speciale tra l'unico Dio creatore universale e

il solo popolo giudaico, legame superato dal cristianesimo, nel quale l'unico Dio si propone come salvatore, senza discriminazioni, di tutti i popoli. In questo senso, l'incontro tra il messaggio biblico e il pensiero filosofico greco non è stato un semplice caso, ma la concretizzazione storica del rapporto intrinseco tra la Rivelazione e la razionalità. E proprio questo è anche uno dei motivi fondamentali della forza di penetrazione del cristianesimo nel mondo ellenistico-romano (cfr *Fede*, pp.173-180).

Così però abbiamo, per così dire, soltanto una metà del discorso: l'altra metà è costituita dalla novità radicale e dalla diversità profonda della rivelazione biblica rispetto alla razionalità greca, e ciò anzitutto riguardo al tema centrale della religione, che è chiaramente Dio. J.Ratzinger mette grande impegno nel mostrare, attraverso l'esame dei testi biblici, dal racconto del rovelto ardente di Esodo 3 fino alla formula "Io sono" che Gesù applica a se stesso nel Vangelo di Giovanni, che l'unico Dio dell'Antico e del Nuovo Testamento è l'Essere che esiste da se stesso e in eterno, ricercato dai filosofi (cfr *Introduzione*, pp. 79-97). Ma egli sottolinea con uguale forza che questo Dio supera radicalmente ciò che i filosofi avevano pensato di Lui.

In primo luogo, infatti, Dio è nettamente distinto dalla natura, dal mondo che Egli ha creato: solo così la "fisica" e la "metafisica" giungono a una chiara distinzione l'una dall'altra. E **soprattutto questo Dio non è una realtà a noi inaccessibile, che noi non possiamo incontrare e a cui è inutile rivolgersi nella preghiera, come ritenevano i filosofi. Al contrario, il Dio biblico ama l'uomo e per questo entra nella nostra storia, dà vita a un'autentica storia d'amore con Israele, suo popolo, e poi, in Gesù Cristo, non solo dilata questa storia di amore e di salvezza all'intera umanità ma la conduce all'estremo, al punto cioè di "rivolgersi contro se stesso", nella croce del proprio Figlio, per rialzare l'uomo e salvarlo, e di chiamare l'uomo a quell'unione di amore con Lui che culmina nell'Eucaristia (cfr *Deus caritas est*, nn. 9-15, dove Benedetto XVI riassume con grande forza quello che aveva approfondito fin dagli inizi del suo lavoro di teologo).**

In questo modo il Dio che è l'Essere e il Verbo è anche e identicamente l'Agape, l'Amore originario e la misura dell'amore autentico, che proprio per amore ha creato l'universo e l'uomo. Più precisamente, questo amore è del tutto disinteressato, libero e gratuito: Dio infatti crea liberamente l'universo dal nulla (solo con la libertà della creazione diventa piena e definitiva la distinzione tra Dio e il mondo) e liberamente, per la sua misericordia senza limiti, salva l'umanità peccatrice. Così la fede biblica riconcilia tra di loro quelle due dimensioni della religione che prima erano separate una dall'altra, cioè il Dio eterno di cui parlavano i filosofi e il bisogno di salvezza che l'uomo porta dentro di sé e che le religioni pagane tentavano in qualche modo di soddisfare. Il Dio della fede cristiana è dunque sì l'Essere assoluto, il Dio della metafisica, ma è anche, e identicamente, il Dio della storia, il Dio cioè che entra nella storia e nel più intimo rapporto con noi. È questa, secondo J. Ratzinger, l'unica risposta adeguata alla questione del Dio della fede e del Dio dei filosofi (cfr *Fede*, pp. 180-182).

Tutto ciò ha inevitabili e decisive conseguenze riguardo all'uomo e al modo di intendere la vita, cioè all'etica. Come San Paolo ha detto esplicitamente, "quando i pagani che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge,... essi dimostrano che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori" (Rom2,14-15). Nello stesso spirito Paolo chiede ai credenti in Cristo: "Tutto quello che è vero, nobile, giusto, puro, amabile, onorato, quello che è virtù e merita lode, tutto questo sia oggetto dei vostri pensieri" (Fil4,8). Vi è qui un chiaro riferimento all'interpretazione etica della natura, coltivata dalla morale stoica.

Questa interpretazione è dunque assunta dal cristianesimo, ma nello stesso tempo è superata: **quando a un Dio soltanto pensato subentra l'incontro con il Dio vivente, avviene anche il**

passaggio da una teoria etica a una prassi morale comunitariamente vissuta emessa in atto nella comunità credente, in concreto attraverso la concentrazione di tutta la morale nel duplice comandamento dell'amore di Dio e del prossimo. E come questo Dio crea e si dona nella libertà, così la fede in Lui non può che essere un atto libero, che nessuna autorità statuale può proibire o può imporre: pertanto "alla struttura fondamentale del cristianesimo appartiene la distinzione tra ciò che è di Cesare e ciò che è di Dio (cfr Mt22,21)" (*Deus caritas est*, 28).

Questa è, nella sua pienezza, la ragione del dinamismo missionario sviluppato nel mondo ellenistico romano dal cristianesimo: **esso convinceva perché riuniva in sé il legame della fede con la ragione e l'orientamento dell'azione verso la *caritas*, la cura amorevole dei sofferenti, dei poveri e dei deboli, al di là di ogni differenza di condizione sociale.** Possiamo dunque concludere che la forza che ha fatto del cristianesimo una religione mondiale e ha reso convincente la sua pretesa di essere la "religione vera" è consistita nella sintesi che esso ha saputo realizzare tra ragione, fede e vita (cfr *Fede*, pp. 182-184, e anche il Discorso alla Curia Romana del 22 dicembre 2005).

3. L'allontanamento della ragione e della libertà dal cristianesimo

Questa sintesi e questa pretesa hanno retto per molti secoli, pur tra tante vicissitudini storiche, e sono state alla base delle successive fasi di espansione missionaria del cristianesimo (cfr discorso di Verona). A questo punto J.Ratzinger pone con forza la domanda: **"perché questa sintesi non convince più oggi? Perché la ragione e il cristianesimo sono, al contrario, considerati oggi come contraddittori e addirittura reciprocamente escludentisi? Che cosa è cambiato nella prima e che cosa è cambiato nel secondo?"** (*Fede*, p. 184).

Esaminiamo dunque, in primo luogo, i cambiamenti intervenuti nella "ragione". In maniera molto sommaria, diremo soltanto che **l'unità relazionale tra razionalità e fede, alla quale San Tommaso d'Aquino aveva dato una forma sistematica, è stata progressivamente sempre più lacerata attraverso le grandi tappe del pensiero moderno, da Cartesio a Vico a Kant, mentre la nuova sintesi tra ragione e fede tentata da Hegel non restituisce realmente alla fede la sua dignità razionale, ma tende piuttosto a convertirla completamente in ragione, eliminandola come fede.**

Il passo successivo, che ha come figure emblematiche Marx e Comte, rovescia la posizione di Hegel, che riduceva la materia allo spirito, riducendo invece lo spirito alla materia – con l'esclusione della possibilità stessa di un Dio trascendente – e facendo di nuovo venir meno, in linea di principio, una "metafisica" distinta dalla "fisica".

Contestualmente ha luogo **una trasformazione del concetto di verità, che cessa di essere conoscenza della realtà esistente indipendentemente da noi per divenire conoscenza di ciò che noi stessi abbiamo compiuto nella storia, e poi di ciò che noi possiamo realizzare mediante le scienze empiriche e le tecnologie (concetto "funzionale" della ragione e della verità): così al primato della filosofia (metafisica) subentra il primato della storia, a sua volta poi sostituito da quello della scienza e della tecnica.** Quest'ultimo primato è oggi assai chiaramente visibile nella cultura occidentale e, nella misura in cui pretende che la conoscenza scientifica sia l'unica propriamente vera e razionale, deve qualificarsi come "scientismo" (cfr *Introduzione*, pp.27-37; *Fede*, pp. 186-187).

In questo quadro la teoria dell'evoluzione delle specie dei viventi proposta da Darwin ha finito per assumere, presso molti scienziati e filosofi e in larga parte dell'attuale cultura, il ruolo di

una specie di visione del mondo o di “filosofia prima”, che da una parte sarebbe rigorosamente “scientifica” e dall’altra costituirebbe, almeno potenzialmente, una spiegazione o teoria universale di tutta la realtà, basata sulla selezione naturale e sulle mutazioni casuali, al di là della quale ulteriori domande sull’origine e sulla natura delle cose non sarebbero più necessarie e nemmeno lecite.

L’affermazione che “In principio era il Lógos” viene pertanto capovolta, ponendo all’origine di tutto la materia-energia, il caso e la necessità, qualcosa dunque che in sé non sarebbe razionale (cfr *Fede*, pp. 187-190). Anche tra i non credenti in Cristo simili posizioni non sono certo condivise da tutti, essendo spesso avvertite come un insopportabile dogmatismo, che si pretende “scientifico” ma trascura i limiti intrinseci della conoscenza scientifica.

J.Ratzinger osserva però che, a causa di quel grande cambiamento per il quale, da Kant in poi, la ragione umana non è più ritenuta in grado di conoscere la realtà in se stessa, e soprattutto la realtà trascendente, **l’alternativa culturalmente più accreditata allo scientismo sembra essere oggi non l’affermazione del Dio Verbo, bensì l’idea che “latet omne verum” (ogni verità è nascosta), ossia che la vera realtà di Dio rimane a noi del tutto inaccessibile e non conoscibile, mentre le diverse religioni ci presenterebbero soltanto delle immagini di Dio relative ai diversi contesti culturali, e quindi tutte ugualmente “vere” e “non vere”.**

In questo modo ritrova cittadinanza nel mondo occidentale quell’approccio al divino che è proprio delle grandi religioni o visioni del mondo orientali, come l’induismo e il buddismo (pur con tutte le grandi differenze tra loro), e che nei primi secoli dell’era cristiana il neoplatonismo aveva a suo modo cercato di proporre, come alternativa al cristianesimo (cfr *Fede*, pp. 184-186). Non è difficile constatare quanto simili idee siano concretamente diffuse tra la nostra gente.

Un Dio, o meglio un “divino”, così inteso tende a identificarsi con la dimensione più profonda e misteriosa dell’universo, presente al fondo di ogni realtà: è difficile dunque riconoscergli un carattere personale e la preghiera stessa, piuttosto che essere un dialogo tra Dio e l’uomo, prende la forma di itinerari spirituali di autopurificazione, che culminano nel riassorbimento e dissolvimento del nostro io nell’infinito originario. Alla fine non sembra pertanto così radicale la differenza tra queste forme di religiosità e quell’agnosticismo, o anche ateismo, che si collegano all’approccio scienziata (cfr *Fede*, pp. 184-186, e anche pp. 23-43; 125-134).

Come la fede cristiana nel Dio che è Essere, Verbo e Agape si è concretizzata in una precisa forma di vita e di etica, qualcosa di analogo è avvenuto e sta avvenendo per le forme di razionalità che tendono a sostituirsi al cristianesimo e che a loro volta si esprimono in concreti orientamenti etici. **Se “ogni verità è nascosta”, o anche se è razionalmente valido soltanto ciò che è sperimentabile e calcolabile, parallelamente a livello pratico, di vita e di comportamenti, il valore fondamentale diventa quelle della “tolleranza”, nel senso che nessuno deve o può ritenere le proprie convinzioni e le proprie scelte migliori e preferibili rispetto a quelle degli altri.**

È questa la figura attuale e apparentemente compiuta dell’illuminismo, che si definisce in concreto attraverso i diritti di libertà, **con le libertà individuali come criterio supremo e decisivo che misura tutti gli altri e con la conseguente esclusione di ogni possibile discriminazione ai danni di qualcuno. Viene meno pertanto, specialmente a livello sociale e pubblico, la coscienza morale come qualcosa di valido oggettivamente, perché riferito a ciò che è bene o male in se stesso. Dato però che una morale è comunque necessaria per vivere, essa viene in qualche modo recuperata facendo riferimento al calcolo delle conseguenze, utili o dannose, dei propri**

comportamenti e tenendo sempre come criterio regolatore quello di non limitare la libertà altrui (cfr *L'Europa*, pp. 35-37).

Sul piano dei contenuti **alla concezione del mondo che assolutizza il modello evolucionistico corrisponde un'etica che pone al centro la selezione naturale, e quindi la lotta per la sopravvivenza e la vittoria del più forte, mentre nella prospettiva di quelle forme di religiosità che fanno riferimento a un divino non conoscibile e tendenzialmente impersonale la stessa persona umana, con i suoi diritti inalienabili, la sua libertà e responsabilità, perde la propria consistenza e diventa qualcosa di relativo e transitorio, che tende a dissolversi in un tutto indistinto.**

Così anche la differenza irriducibile tra il bene e il male viene relativizzata e diventa soltanto l'opposizione di due aspetti, entrambi necessari e complementari, dell'unico tutto originario.

Vediamo ora, più rapidamente, quali siano i cambiamenti intervenuti nel cristianesimo stesso che hanno contribuito al divorzio consumatosi tra esso e la ragione nella nostra epoca. Nel discorso di Regensburg **Benedetto XVI mette l'accento in particolare sul tema della "deellenizzazione" del cristianesimo, che emerge una prima volta già nel XVI secolo con la Riforma protestante: l'intento era ritornare alla pura fede biblica, liberandola dal condizionamento della filosofia greca, ossia della metafisica. Un'intenzione simile si ritrova anche in Kant, sia pure in forma assai diversa.**

La seconda ondata del programma di deellenizzazione nasce dalla teologia protestante liberale del secolo XIX e XX ma ha interessato fortemente anche la teologia cattolica. Nel pensiero dei suoi rappresentanti più radicali, come Harnack, si tratta di ritornare al Gesù soltanto uomo, che sarebbe il Gesù della storia, e al suo semplice messaggio morale, che costituirebbe il culmine dello sviluppo religioso dell'umanità, liberandolo dai successivi sviluppi filosofici e teologici, a cominciare dalla stessa divinità di Cristo. Alla base c'è l'autolimitazione moderna della ragione a ciò che è verificabile.

La terza ondata della deellenizzazione sta diffondendosi attualmente, in rapporto con il problema dell'incontro del cristianesimo con le molteplici culture del mondo: **la sintesi con l'ellenismo compiutasi nella Chiesa antica sarebbe una prima inculturazione, da cui occorrerebbe liberarsi, ritornando al semplice messaggio del Nuovo Testamento per inculturarlo di nuovo nei diversi contesti socio-culturali. Il risultato è inevitabilmente quello di relativizzare il legame tra fede e ragione instauratosi fin dall'inizio del cristianesimo, ritenendo che esso sia soltanto contingente e quindi superabile.**

Un altro e ancor più rilevante cambiamento è stato quello per il quale, con il passare dei secoli, il cristianesimo era purtroppo diventato in larga misura tradizione umana e religione di Stato, contrariamente alla propria natura (cfr le parole di Tertulliano: "Cristo ha affermato di essere la verità, non la consuetudine"): nonostante la ricerca di razionalità e di libertà sia sempre stata presente nel cristianesimo, la voce della ragione era stata troppo addomesticata.

È stato ed è merito dell'illuminismo aver riproposto, spesso in polemica con la Chiesa, questi valori originari del cristianesimo e aver ridato alla ragione e alla libertà la loro propria voce. Il significato storico del Concilio Vaticano II sta nell'aver nuovamente evidenziato, specialmente nella Costituzione sulla Chiesa nel mondo contemporaneo e nella Dichiarazione sulla libertà religiosa, questa profonda corrispondenza tra cristianesimo e illuminismo, puntando ad una vera conciliazione tra Chiesa e modernità, che è il grande patrimonio da

tutelare da entrambe le parti (*L'Europa*, pp.57-59; cfr anche il Discorso alla Curia Romana del 22 dicembre 2005).

4. Per un nuovo accordo della ragione e della libertà con il cristianesimo

Giungiamo così al vero obiettivo di tutte le precedenti riflessioni: **cercare le vie di un nuovo accordo della ragione e della libertà con il cristianesimo**, ossia, come è scritto nel titolo di questa relazione, **proporre la verità salvifica di Gesù Cristo alla ragione del nostro tempo**.

La risposta che J. Ratzinger – Benedetto XVI dà a questo interrogativo è **anzitutto quella di “allargare gli spazi della razionalità”**. La limitazione della ragione a ciò che è sperimentabile e controllabile è infatti utile, esatta e necessaria nell’ambito specifico delle scienze naturali e costituisce la chiave dei loro incessanti sviluppi. Se però viene universalizzata e ritenuta assoluta e autosufficiente, una tale limitazione diventa insostenibile, disumana e alla fine contraddittoria. In forza di essa infatti l’uomo non potrebbe più interrogarsi razionalmente sulle realtà essenziali della sua vita, sulla sua origine e sul suo fine, sul dovere morale, sulla vita e sulla morte, ma dovrebbe lasciare questi problemi decisivi a un sentimento staccato dalla ragione. Così però la ragione viene mutilata e l’uomo viene diviso in se stesso e quasi disintegrato, provocando la patologia tanto della religione – che, staccata dalla razionalità, facilmente degenera nella superstizione, nel fanatismo e nel fondamentalismo – quanto della scienza, che si rivolge facilmente contro l’uomo quando si distacca dall’etica e in concreto dal riconoscimento del soggetto umano come colui che non può mai essere ridotto a strumento (cfr *Fede*, pp.99 e 164-166).

Proprio **la pretesa che l’unica realtà sia quella che è sperimentabile e calcolabile porta del resto fatalmente a ridurre il soggetto umano a un prodotto della natura, come tale non libero e suscettibile di essere trattato come ogni altro animale: si ha così un capovolgimento totale del punto di partenza della cultura moderna, che consisteva nella rivendicazione dell’uomo come soggetto e della sua libertà**. Analogamente, sul piano pratico, **quando la libertà individuale che non discrimina, per la quale in ultima analisi tutto è relativo al soggetto, viene eretta a supremo criterio etico, essa finisce per diventare un nuovo dogmatismo perché esclude ogni altra posizione, che può essere lecita soltanto finché rimane subordinata e non in contraddizione rispetto a questo criterio relativistico**. In tal modo vengono sistematicamente censurate le norme morali del cristianesimo e **viene rifiutato in partenza ogni tentativo di mostrare che esse, o qualsiasi altre, hanno validità oggettiva perché si fondano sulla realtà stessa dell’uomo: diventa pertanto inammissibile l’espressione pubblica di un autentico giudizio morale**. Si è sviluppata così in Occidente una forma di cultura che taglia deliberatamente le proprie radici storiche e **costituisce la contraddizione più radicale non solo del cristianesimo ma delle tradizioni religiose e morali dell’umanità** (cfr *L'Europa*, pp. 34-55, e il discorso di Regensburg).

Per mostrare come la limitazione della ragione a ciò che è sperimentabile e calcolabile sia non solo carica di conseguenze negative ma intrinsecamente contraddittoria, J.Ratzinger concentra l’attenzione sulla struttura stessa e sui presupposti della conoscenza scientifica e in particolare su quella posizione che vorrebbe fare della teoria dell’evoluzione la spiegazione almeno potenzialmente universale di tutta la realtà. **Una caratteristica fondamentale della conoscenza scientifica è infatti la sinergia tra matematica ed esperienza, ossia tra le ipotesi formulate matematicamente e la loro verifica sperimentale**: questa sinergia è la chiave dei risultati giganteschi e sempre crescenti che si ottengono attraverso le tecnologie, operando con la natura e mettendo al nostro servizio le sue immense energie.

La matematica come tale è però una creazione della nostra intelligenza, il frutto puro e “astratto” della nostra razionalità. La corrispondenza che non può non esistere tra la matematica e le strutture reali dell’universo, perché in caso diverso le previsioni scientifiche e le tecnologie non funzionerebbero, pone dunque una grande domanda: implica cioè che l’universo stesso sia strutturato in maniera razionale, così che esista una corrispondenza profonda tra la nostra ragione soggettiva e la ragione oggettivata nella natura.

Diventa allora inevitabile chiedersi a quale condizione una tale corrispondenza sia possibile e in concreto se non debba esservi un’intelligenza originaria, che sia la fonte comune della natura e della nostra razionalità. **Così proprio la riflessione sullo sviluppo delle scienze ci riporta verso il Lógos creatore e viene capovolta la tendenza a dare il primato all’irrazionale, al caso e alla necessità, riconducendo ad esso anche la nostra intelligenza e la nostra libertà** (cfr i discorsi di Verona e di Regensburg, oltre che *Fede*, pp. 188-192).

Naturalmente una simile domanda e riflessione, pur partendo dall’esame della struttura e dei presupposti della conoscenza scientifica, va al di là di questa forma di conoscenza, al di là delle scienze, e si pone al livello dell’indagine filosofica: **non si oppone dunque alla teoria dell’evoluzione, finché questa rimane nell’ambito scientifico. Anche sul piano filosofico, inoltre, il Lógos creatore non è l’oggetto di una dimostrazione apodittica ma rimane “l’ipotesi migliore”, un’ipotesi che esige da parte dell’uomo e della sua ragione “di rinunciare a una posizione di dominio e di rischiare quella dell’ascolto umile”**. In concreto, specialmente nell’attuale clima culturale, l’uomo con le sue sole forze non riesce a fare completamente propria questa “ipotesi migliore”: egli rimane infatti prigioniero di una “strana penombra” e delle spinte a vivere secondo i propri interessi, prescindendo da Dio e dall’etica. Soltanto la rivelazione, l’iniziativa di Dio che in Cristo si manifesta all’uomo e lo chiama ad accostarsi a Lui, ci rende pienamente capaci di superare questa penombra (cfr *L’Europa*, pp. 115-124; 59-60, e il discorso di Regensburg).

Proprio la percezione di una tale “strana penombra” fa sì che l’atteggiamento più diffuso tra i non credenti non sia oggi l’ateismo – avvertito come qualcosa che supera i limiti della nostra ragione non meno della fede in Dio – ma l’agnosticismo, che sospende il giudizio riguardo a Dio in quanto razionalmente non conoscibile. La risposta che J.Ratzinger dà a questo problema ci riporta ulteriormente verso la realtà della vita: **a suo giudizio infatti l’agnosticismo non è concretamente vivibile, è un programma non realizzabile per la vita umana. Il motivo è che la questione di Dio non è soltanto teorica ma eminentemente pratica, ha conseguenze cioè in tutti gli ambiti della vita.**

Nella pratica sono infatti costretto a scegliere tra due alternative, già individuate da Pascal: o vivere come se Dio non esistesse, oppure vivere come se Dio esistesse e fosse la realtà decisiva della mia esistenza. Ciò perché Dio, se esiste, non può essere un’appendice da togliere o aggiungere senza che nulla cambi, ma è invece l’origine, il senso e il fine dell’universo, e dell’uomo in esso. Se agisco secondo la prima alternativa adotto di fatto una posizione atea e non soltanto agnostica; se mi decido invece per la seconda alternativa adotto una posizione credente: la questione di Dio è dunque ineludibile (cfr *L’Europa*, pp. 103-114). È interessante notare la profonda analogia che esiste, sotto questo profilo, tra questione dell’uomo e questione di Dio: entrambe, per la loro somma importanza, **vanno affrontate con tutto il rigore e l’impegno della nostra intelligenza, ma entrambe sono sempre anche questioni eminentemente pratiche, inevitabilmente connesse con le nostre concrete scelte di vita.**

A questo punto siamo in grado di comprendere meglio il tipo di approccio teologico, ma anche pastorale, di Benedetto XVI. Egli dedica grande attenzione al rapporto della fede con la ragione e alla rivendicazione di verità del cristianesimo. **Fa questo però in un modo che non è affatto razionalistico. Al contrario, egli ritiene che sia fallito il tentativo della neoscolastica di voler dimostrare la verità delle premesse della fede (i “praeambula fidei”) mediante una ragione rigorosamente indipendente dalla fede stessa e che siano destinati a fallire altri eventuali tentativi analoghi, come d'altra parte è fallito il tentativo opposto di K. Barth di presentare la fede come un puro paradosso, che può sussistere soltanto in totale indipendenza dalla ragione (cfr *Fede*, pp. 141-142).**

In concreto, dunque, la via che conduce a Dio è Gesù Cristo, non solo perché soltanto in Lui possiamo conoscere il volto di Dio, il suo atteggiamento verso di noi e il mistero stesso della sua vita intima, cioè del Dio unico e assoluto che esiste in tre Persone totalmente “relative” a vicenda – di questo mistero non sono state ancora enucleate tutte le implicazioni sia per la nostra vita sia per la stessa conoscenza di Dio, dell'uomo e del mondo –, ma anche perché soltanto nella croce del Figlio, nella quale si mostra nella sua forma più radicale l'amore misericordioso e solidale di Dio per noi, può trovare una risposta, misteriosa ma convincente, il problema del male e della sofferenza, che da sempre – ma con forza nuova nella nostra epoca “umanistica” – è la fonte del dubbio più grave contro l'esistenza di Dio. Perciò la preghiera, l'adorazione che apre al dono dello Spirito e rende liberi il nostro cuore e la nostra intelligenza, è dimensione essenziale non solo della vita cristiana ma della conoscenza credente e del lavoro del teologo (cfr discorso di Verona; *Introduzione*, pp. 135-146; Prolusione del 1959 all'Università di Bonn).

Non per puro gusto personale, dunque, Benedetto XVI sta usando “tutti i momenti liberi” per portare avanti il suo libro *Gesù di Nazareth*, di cui pubblicherà tra breve la prima parte e ha già reso pubblici stralci della prefazione e dell'introduzione. **La separazione tra il “Cristo della fede” e il reale “Gesù storico”, che l'esegesi basata sul metodo storico-critico sembra aver reso sempre più profonda, costituisce per la fede una situazione “drammatica”, perché “rende incerto il suo autentico punto di riferimento”.**

Perciò J.Ratzinger – Benedetto XVI si è dedicato a mostrare che **il Gesù dei Vangeli e della fede della Chiesa è in realtà il vero “Gesù storico”, e fa questo impiegando il metodo storico-critico, di cui riconosce volentieri i molteplici risultati positivi, ma andando anche al di là di esso, per porsi in una prospettiva più ampia, che consenta un'interpretazione della Scrittura propriamente teologica, e che pertanto richiede la fede senza rinunciare per questo alla serietà storica** (cfr gli stralci pubblicati della prefazione). Si tratta cioè, come per le scienze empiriche così per la critica storica, di “allargare gli spazi della razionalità”, non consentendo che esse si chiudano in se stesse e si pongano come autosufficienti (cfr *Fede*, pp. 136-142, e anche 194-203; *Introduzione*, pp. 149-180).

Questo tipo di approccio a Gesù Cristo rimanda chiaramente al ruolo della Chiesa e della tradizione apostolica nella trasmissione della rivelazione. Al riguardo J.Ratzinger non solo sostiene l'origine della Chiesa da Gesù stesso e la sua intima unione con Lui, incentrata nell'ultima Cena e nell'Eucaristia (cfr *Il nuovo popolo di Dio*, ed. Queriniana, pp. 83-97), ma lega intrinsecamente la rivelazione con la Chiesa e la tradizione. Infatti la rivelazione è anzitutto l'atto con cui Dio si manifesta, non il risultato oggettivato (scritto) di questo atto. Per conseguenza, del concetto stesso di rivelazione fa parte anche il soggetto che la riceve e la comprende – in concreto, la Chiesa –, dato che se nessuno percepisse la rivelazione nulla sarebbe stato svelato, nessuna rivelazione sarebbe avvenuta.

Perciò la rivelazione precede la Scrittura e si riflette in essa, ma non è semplicemente identica ad essa, è sempre più grande di essa. Non può quindi esistere un puro “sola Scriptura”: la Scrittura stessa è legata al soggetto che accoglie e comprende sia la rivelazione sia la Scrittura, ossia alla Chiesa. Con ciò è dato anche il significato essenziale della tradizione (cfr *La mia vita*, pp. 72; 88-93). **Questo è anche il motivo profondo del carattere ecclesiale della fede, o meglio dell'intrecciarsi indissolubile dell' “io” e del “noi”, della dimensione personale ed ecclesiale, nell'atto del credere che si rapporta al “Tu” di Dio che si rivela a noi in Gesù Cristo** (cfr *Introduzione*, pp. 53-64), oltre che il motivo dell'insufficienza di un'esegesi puramente storico-critica.

La via proposta per rendere di nuovo convincente il cristianesimo rimane comunque, oggi come agli inizi e come lungo tutta la sua vicenda storica, quella “dell'unità tra verità e amore nelle condizioni proprie del nostro tempo”. È questo il significato del “grande «sì» che in Gesù Cristo Dio ha detto all'uomo e alla sua vita, all'amore umano, alla nostra libertà e alla nostra intelligenza” e che attraverso la testimonianza dei cristiani deve essere reso visibile al mondo (discorso di Verona). In concreto, come allargando gli spazi della nostra razionalità e riaprendola alle grandi questioni del vero e del bene diventa possibile “coniugare tra loro la teologia, la filosofia e le scienze” – sia naturali sia storiche – “nel pieno rispetto dei loro metodi propri e della loro reciproca autonomia” (*ibidem*), così, a livello del vissuto e della prassi, nel contesto attuale è **particolarmente necessario mettere in evidenza la forza liberatrice del cristianesimo, il legame che unisce fede cristiana e libertà, e nello stesso tempo far comprendere come la libertà sia intrinsecamente connessa all'amore e alla verità.**

L'uomo come tale, infatti, è certamente un essere “se stesso”, consapevole e libero, ma è altrettanto essenzialmente un essere “da”, “con” e “per”, necessariamente aperto e riferito agli altri: perciò la sua libertà è intrinsecamente legata al criterio della realtà – cioè alla verità – ed è libertà condivisa, libertà che si realizza nell'essere insieme di molte libertà, che si limitano ma anche si sostengono reciprocamente, libertà pertanto che si edifica nella carità (cfr *Fede*, pp. 260-264 e più in generale 245-275).

La Dichiarazione sulla libertà religiosa del Concilio Vaticano II ha rappresentato da questo punto di vista un decisivo passo in avanti, perché **ha riconosciuto e fatto proprio un principio essenziale dello Stato moderno, senza per questo cedere al relativismo, ma riscoprendo invece e attualizzando il patrimonio più profondo del cristianesimo** (cfr discorso alla Curia Romana del 22 dicembre 2005).

Nella situazione attuale dell'Occidente la morale cristiana sembra comunque divisa in due parti. Una di esse riguarda i grandi temi della pace, della non violenza, della giustizia per tutti, della sollecitudine per i poveri del mondo e del rispetto del creato: questa parte gode di un grande apprezzamento pubblico, anche se rischia di essere inquinata da un moralismo di stampo politico. L'altra parte è quella che si riferisce alla vita umana, alla famiglia e al matrimonio: essa è assai meno accolta a livello pubblico, anzi, costituisce un ostacolo molto grave nel rapporto tra la Chiesa e la gente.

Nostro compito, allora, è anzitutto **far apparire il cristianesimo non come un semplice moralismo, ma come amore che ci è donato da Dio e che ci dà la forza per “perdere la propria vita”, e anche per accogliere e vivere quella legge di vita che è l'intero Decalogo.** Così le due “parti” della morale cristiana potranno essere ricongiunte, rafforzandosi reciprocamente, e così i “no” della Chiesa a forme deboli e deviate di amore potranno essere compresi come dei “sì” all'amore autentico, alla realtà dell'uomo come è stata creata da Dio (cfr discorso ai

Vescovi svizzeri del 9 novembre 2006; discorso di Verona; *L'Europa*, pp. 32-34): il Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 2007 si muove proprio in questa direzione.

L'intero approccio antropologico ed etico del cristianesimo, il suo modo di comprendere la vita, la gioia, il dolore e la morte, **trova però la sua legittimità e la sua consistenza soltanto in quella prospettiva di salvezza storica ma soprattutto escatologica che è stata aperta dalla risurrezione di Cristo** (cfr Discorso di Verona): sui temi della morte, della risurrezione e dell'immortalità, che non possiamo toccare qui, J.Ratzinger ha scritto il libro *Escatologia morte e vita eterna*, ed. Cittadella 1979.

Finora la nostra attenzione si è concentrata sul rapporto tra la fede cristiana e la cultura secolarizzata dell'Occidente moderno e "post-moderno", vittima di uno strano "odio di sé", che va di pari passo con il suo allontanarsi dal cristianesimo. J.Ratzinger – Benedetto XVI però **non perde assolutamente di vista un orizzonte assai più largo, quello dei rapporti con le altre culture e religioni del mondo**, ai quali ha dedicato anzi buona parte della sua riflessione, specialmente negli anni recenti.

Il concetto chiave a cui egli ricorre è quello di incontro delle culture, o "interculturalità", differente sia dall'inculturazione, che sembra presupporre una fede culturalmente spoglia che si traspone in diverse culture religiosamente indifferenti, sia dalla multiculturalità, come semplice coesistenza – auspicabilmente pacifica – di culture tra loro diverse. L'interculturalità "appartiene alla forma originaria del cristianesimo" e implica sia un atteggiamento positivo verso le altre culture, e verso le religioni che ne costituiscono l'anima, sia quell'opera di purificazione e quel "taglio coraggioso" che sono indispensabili per ogni cultura, se vuole davvero incontrare Cristo, e che diventano per essa "maturazione e risanamento" (cfr *Fede*, pp. 66 e 89, il discorso di Verona e in particolare il dialogo del 19 gennaio 2004 tra J. Ratzinger e J. Habermas, pubblicato in *Etica, religione e Stato liberale*, ed. Morcelliana 2005). Così proprio il cristianesimo può aiutare l'Occidente ad annodare i fili di quel nuovo e positivo incontro con le altre culture e religioni di cui oggi il mondo ha estremo bisogno, ma che non può costruirsi sulla base di un radicale secolarismo.

Di fronte alla grandezza in qualche modo "eccessiva" di questi compiti, J.Ratzinger – Benedetto XVI non è certo la persona che tenda a farsi illusioni sull'attuale stato di salute della Chiesa cattolica e più in generale del cristianesimo. **Egli è sicuro però che "chi crede non è mai solo", come ha continuamente ripetuto nel suo viaggio in Baviera, e anche che la nostra fede ha sempre "una sua possibilità di successo", perché essa "trova corrispondenza nella natura dell'uomo", creato per incontrarsi con Dio** (*Fede*, pp. 142-143). Questa certezza sostenga anche la nostra vita e la nostra fatica di ogni giorno.

Alcuni appunti dalle risposte alle domande dei sacerdoti presenti

Questi appunti, presi velocemente durante la discussione, non sono stati ovviamente rivisti dall'autore. Come tutti gli appunti non rispecchiano espressamente le parole dell'autore, ma sono "inquinati" da colui che li ha presi. Li riportiamo solo allo scopo di rendere evidente la ricchezza della discussione che è seguita alla relazione e di conservarne memoria.

D. Quale è la differenza di accenti fra ciò che Lei ha esposto e la posizione del Vaticano I sul tema della razionalità?

R. E' una cosa che ha colpito sempre anche me che ci sia uno spostamento di accenti fra il Vaticano I (e soprattutto il giuramento anti-modernista) e la posizione di Benedetto XVI nell'analisi della "razionalità" del cristianesimo (Benedetto XVI ne ha parlato nel suo intervento del 1 aprile a Subiaco). Già una prima modifica c'è stata con l'Humani generis di Pio XII. Lì si mette molto più l'accento sulle disposizioni morali come qualcosa che condizionano la conoscenza stessa.

Dire che l'ipotesi del Logos è l'ipotesi migliore vuol dire riconoscere che i ragionamenti non sono costringenti, non sono apodittici, ma lasciano ampio margine alla libertà. Dal punto di vista della ragione, resta un "ipotesi". Ma certo dire che è l'ipotesi migliore vuol dire affermare che è consistentissima razionalmente. A Subiaco il Papa ha voluto mostrare come l'ipotesi contraria sia contraddittoria.

La ragione, comunque, non agisce mai da sola, se siamo uomini. Cambia molto per la persona se Dio c'è o non c'è. La ragione non può procedere da sola. Non è una ragione "debole", ma è una ragione implicata esistenzialmente. Si può vedere ciò che Paolo dice in Rom1: i pagani hanno conosciuto Dio, ma non lo hanno riconosciuto. Si afferma un legame fra ragione, libertà e grazia. Nel libro di Antiseri, Fede e razionalità, il filosofo Antiseri ha voluto pubblicare una mia "critica" su questo tema, senza commentarla ulteriormente.

D. Lei ha parlato della Rivelazione che implica la Chiesa?

R. Certo, c'è una connessione fra rivelazione e soggetto. Così c'è anche una connessione fra il ricevere del soggetto e l'essere cambiato interiormente. "Io" e "non più-io" è un'espressione usata più volte dal Papa. E' lo Spirito che parla nel cuore dell'uomo che ha accolto la rivelazione.

D. L'Agape, nella fede cristiana, abita nel Logos, ma anche viceversa...

R. Giovanni Paolo II ha mostrato il legame fra l'amore sponsale e la vita "interna" di Dio stesso. In Deus Caritas est si afferma che non dobbiamo essere idealisti nel trattare dell'amore umano. Questo suppone, invece, una profonda purificazione del nostro amore umano. Sant'Agostino ha più volte mostrato come le forme dell'amore fra uomo e donna possono facilmente deviare, deviare in una forma di passione che svisciva l'amore.

D. Può approfondire come questa tematica del Gesù storico si ponga oggi nella teologia?

R. Benedetto XVI sottolinea i problemi di questa dicotomia fra Gesù storico e Cristo della fede. E' proprio di questi giorni la pubblicazione in italiano di un libro di Berger – non voglio qui commentarlo ora – che ha una direzione analoga a quello del Papa in un suo aspetto: esprime fortemente la necessità di superare il solo "canone" del metodo storico-critico. Possiamo domandarci: ma è possibile che sia il Papa a dover scrivere un libro così? Non dovrebbero farlo gli esegeti insieme ai teologi? Perché è chiaro che è inutile parlare dei dogmi cristologici, se non c'è una corrispondenza con il Gesù storico. Tutto questo pone un grande problema alla teologia ed all'esegesi cattolica ed anche a noi preti: lo affrontiamo correttamente con i giovani? Quando incontravo, da giovane prete, i giovani utilizzavo il metodo storico-critico, in questa prospettiva teologica più ampia. Erano interessatissimi. Le domande che ci appaiono "sciocche" le avevano e le facevano: Ma cosa possiamo sapere storicamente, ma chi è storicamente la Maddalena, ecc. ecc. Il successo di libri che negano radicalmente la fede cristiana si radica in questo desiderio di conoscere veramente il Gesù storico.

D. Il Papa ha parlato spesso di questo Occidente che "odia se stesso"...

R. L'Occidente che odia se stesso ci appare non solo nella disistima nei confronti della vita e della famiglia, ma anche nel non avere stima di se stesso in ciò che ha prodotto culturalmente e nell'aprirsi acriticamente ad altre culture. E' evidente una differenza fra le culture primitive e la civiltà occidentale nella sua grandezza, nella sua valorizzazione della fede e della ragione, dell'amore e della libertà. Già Spengler – siamo negli anni della I guerra mondiale – aveva scritto un volume dal titolo Il tramonto dell'Occidente.

D. Ed il darwinismo...

R. Noi non rigettiamo il darwinismo come teoria scientifica. Una cosa è affermare che l'uomo ha origine dai primati, un'altra che la sua libertà abbia la stessa origine. La fede ha sempre affermato che l'uomo, in quanto spirito, ha origine da Dio. Soprattutto: una cosa è la spiegazione del passaggio, una cosa è farne la filosofia prima, farne un principio autosufficiente. La domanda è: l'essere umano è innanzitutto materiale o è spirituale? Se noi osserviamo la razionalità umana ci accorgiamo che i nostri concetti funzionano. Ma la ragione non è un epifenomeno, non è una conseguenza dell'evoluzione. Quando scrissi nel '93 un piccolo libretto su questo tema, molti scienziati rimasero colpiti. La scienza si imbatteva in un problema meta-scientifico che, però, non poteva essere preso alla leggera.

D. L'uomo può conoscere solo la storia?

R. L'eccessiva focalizzazione sulla storia (vedi Vico) nasconde un problema, il rischio di una forma di riduzionismo. Se si dice: posso conoscere solo ciò che ho fatto, questo è un vicolo che conduce a dire che Dio è irrazionale. Certo Dio è storico, ma è anche meta-storico. Se non sono disposto ad ammettere che l'uomo può conoscere anche ciò che è meta-storico, ogni via alla fede è preclusa a priori. Non erano queste le intenzioni dei filosofi che hanno aperto la strada a questo. Cartesio non voleva distruggere la metafisica (infatti ha scritto la sua).

D. Come parlare dell'antropologia dinanzi alla scienza?

R. La domanda è: se non c'è Dio, da dove vengono la libertà e la razionalità? Sono solo pulsioni raffinate dalla conoscenza empirica, ma niente di più?

Kasper, in Gesù il Cristo, ha giustamente scritto che se Dio non c'è sono impossibili la libertà e la razionalità e l'uomo, nel suo specifico, viene a sparire.

D. Non c'è un rischio di intellettualismo?

R. Qualcuno potrebbe dire che il discorso di Benedetto XVI accentua indebitamente l'insistenza sulla cultura. Ma è proprio Benedetto XVI che mostra quanto l'opposizione Bibbia-cultura sia infondata. Il Papa ci indica la via per superare il biblicismo. Infatti, ricava i suoi concetti dalla Scrittura. Vediamo il Logos, dal Nuovo – e dall'Antico Testamento! E' da lì che vengono i termini del discorso. Ed era chiaro fin dalla Prolusione di Bonn alla quale ho fatto riferimento più volte. La Bibbia fa cultura!

D. E la soteriologia oggi?

R. E' importante il nesso fra antropologia e soteriologia. Ma il concetto di salvezza deve oggi essere ritradotto pastoralmente. Habermas ha affermato che la crisi del cristianesimo si esprime oggi nella crisi dei concetti di grazia e di salvezza.

La grazia ci richiama alla salvezza come dono gratuito. Magari il nostro mondo fosse pelagiano. E' super-pelagiano!!! Non pensa che la salvezza venga da Dio. E' stato il rischio delle teologie della liberazione: il presentare una salvezza tutta in senso infra-storico. Certo già San Tommaso ha detto di aver superato Sant'Agostino. Tommaso ha accentuato la riflessione sulle cause seconde, in polemica con la filosofia araba del tempo. Il fuoco brucia non perché Dio lo fa bruciare. Ma la via di Tommaso era una "media via". Per lui le cause seconde non sono autosufficienti. E' vero che non dobbiamo esautorare le medicine. Ma è anche vero che dobbiamo affermare che l'uomo è capax Dei e che non trova riposo se non in Dio.

D. Lei ha utilizzato l'espressione "stato di salute" della Chiesa...

R. Se riflettiamo sullo "stato di salute" della Chiesa ci torneranno certo in mente le parole dell'allora cardinal Ratzinger durante l'ultima Via crucis di Giovanni Paolo dove parlò di "sporcizia nella Chiesa", di problemi nascosti e di problemi che si vedono. Pensiamo ai "teologi opinantes", alla debolezza del clero, ecc. ecc. E' indicativo che si sia dovuto scrivere un documento come la Dominus Iesus per dire che Gesù è l'unico Salvatore. Questa è la verità primordiale del cristianesimo! Più enfatizzata ancora nel Nuovo Testamento del tema della divinità di Cristo! Era ed è ovvio che Gesù è l'unico salvatore. Ma questo è messo in discussione. Se vediamo la situazione teologica di alcune Università del mondo protestante la situazione è ancora più delicata. Ma, insieme alla zizzania, cresce il grano. Pensate che c'è stato un aumento di 300 claustrali in Italia nel 2005.

D. Come capire l'adorazione?

R. Il riferimento all'adorazione non va intesa immediatamente nel senso dell'adorazione eucaristica. Dobbiamo riscoprire cosa voglia dire "adorare Dio". Un Dio che non è solo il Dio amico. E' anche il Dio trascendente, il Dio terribile, altrimenti diventa una caricatura di Dio.

D. Cosa possiamo dire del tema della libertà, in rapporto ai giovani?

R. I giovani perdono la libertà aderendo a Cristo? Questa è la sfida più grande. Non si può affrontarla senza aiutare i giovani a riflettere in maniera più approfondita. Non possiamo affrontare questi problemi in maniera superficiale.

Il Convegno di Verona ed i modi della pastorale dinanzi ai contenuti proposti da Sua santità il papa Benedetto XVI di S.Em. il card. Camillo Ruini

*Presentiamo on-line la Comunicazione, che portava l'originario titolo di **Il Convegno di Verona e la nostra pastorale diocesana**, tenuta da S.Em. il cardinal Ruini al Consiglio dei Parroci Prefetti e successivamente al Consiglio Pastorale Diocesano nel novembre 2006 nella versione scritta che è stata distribuita durante gli incontri.*

Al testo facciamo seguire una collazione di appunti presi da più mani, durante i due incontri. Come tutti gli appunti non rispecchiano espressamente le parole dell'autore, ma sono "inquinati" da coloro che li hanno presi e dalla redazione che ne è stata fatta. Li riportiamo solo allo scopo di rendere più evidente la ricchezza delle argomentazioni e delle sottolineature e di conservarne memoria. Questa collazione non è stata ovviamente rivista dall'autore. In questo testo di appunti anche i titoletti sono nostri ed hanno l'unico scopo di facilitare la lettura on-line.

Il Centro culturale Gli scritti (31/12/2006)

Il Convegno di Verona e la nostra pastorale diocesana.

Una caratteristica saliente sia della preparazione sia dello svolgimento del Convegno è stata la sua articolazione in cinque ambiti particolarmente rilevanti per la nostra vita quotidiana: quelli dell'affettività e della famiglia, del lavoro e della festa, della fragilità umana (malattia, povertà), della tradizione (educazione, comunicazione) e della cittadinanza. Lo scopo è quello di mettere la pastorale in più stretto rapporto con l'esperienza umana, quindi con l'unità della persona concreta e della coscienza credente. Si tratta di un notevole passo avanti rispetto all'impostazione precedente, che puntava anch'essa all'unità della pastorale, raccordando tra loro i tre "uffici" dell'annuncio della Parola, della preghiera e della liturgia, della testimonianza della carità, ma non riconduceva espressamente tale unità a quella della persona e della coscienza credente. C'è stato in questi anni un grande sforzo nel tentativo di dare unità a questi tre ambiti, ma il convegno di Verona ha indicato che questa unità da cercare va oltre questi tre aspetti. A Verona si è avuto una forte convergenza su questa impostazione, da cui emerge una precisa indicazione per la pastorale, che dobbiamo progressivamente cercare di attuare anche a Roma.

Un altro aspetto in evidenza a Verona è stata l'attenzione alle persone e alle famiglie, con particolare insistenza sull'educazione della persona: tutto questo è in piena consonanza con il nostro programma diocesano. Questo tipo di attenzione è stato qualificato dalla sottolineatura dello spazio da dedicare all'adorazione, della quale il Papa ha detto che "ci rende davvero liberi e ci dà i criteri del nostro agire". Parallelamente si è consigliato di evitare un'eccessiva insistenza, nella pastorale, sulla programmazione e sull'organizzazione. Tutta l'attenzione alla persona e alla sua formazione converge nel cammino verso la santità. Paola Bignardi, riprendendo una ben nota affermazione della *Novo millennio ineunte*, ha detto che la santità è "l'unica misura secondo cui vale la pena di essere cristiani".

La formazione che cerchiamo di dare e di acquisire deve essere fin dall'inizio e intrinsecamente missionaria, affinché la pastorale non sia autoreferenziale o rinunciataria. Si è ripetuto che non è più il tempo di "attendere" le persone ma di "andare" ad esse, anzi di "entrare" nella loro vita. La "pastorale integrata" si giustifica anzitutto in rapporto a questa missionarietà, da attuare nell'odierna "società complessa" (che è tale specialmente nelle grandi città come Roma). La stessa pastorale integrata è da intendere in senso ampio: non solo cioè riguardo alle parrocchie e alla Diocesi ma a

tutte le realtà impegnate nella testimonianza cristiana. Anche qui abbiamo una chiara consonanza con gli indirizzi della nostra pastorale diocesana, anche se gran parte del lavoro resta da fare.

A Verona un accento specifico è stato posto sui laici: anzitutto essi, infatti, possono e devono portare la testimonianza cristiana nei molteplici spazi della vita quotidiana, e per farlo devono avere una formazione adeguata. Si tratta in concreto anzitutto di un apostolato o “diaconia” delle coscienze, cioè del cristiano che vive secondo la propria coscienza cristianamente formata e la esprime anche con le proprie parole, aiutando così le persone che gli sono vicine ad essere a loro volta più attente alla propria coscienza e a formarla in senso cristiano. Appare questa la strada più efficace per mantenere quel carattere “popolare” che è una grande risorsa della Chiesa e del cattolicesimo in Italia, evitando al tempo stesso, come ha detto Don Franco Giulio Brambilla, di ridurlo a un “cristianesimo minimo”. A Verona si è inoltre insistito sullo spazio di corresponsabilità che va dato ai laici nella vita e nella pastorale delle nostre comunità. A Roma sotto questi aspetti siamo in certo senso all’avanguardia, per l’esperienza della nostra Diocesi e delle parrocchie e in particolare per la Missione cittadina e per lo sforzo di orientare la pastorale in senso permanentemente missionario: anche qui, in concreto, resta però molta strada da fare.

Passiamo ora a considerare i principali contenuti della proposta cristiana, quali sono emersi a Verona, specialmente dal discorso di Benedetto XVI. Va segnalato anzitutto l’atteggiamento fondamentale indicato dal Papa: quello del “grande sì” che Dio ha detto in Gesù Cristo all’uomo e alla sua vita, all’amore umano, alla nostra intelligenza e libertà. Pertanto la fede in questo Dio porta la gioia nel mondo. Analogamente il Card. Tettamanzi ha detto che occorre parlare non soltanto “di speranza” ma “con speranza”.

In concreto, riguardo all’intelligenza, si tratta di “allargare gli spazi della razionalità”, riportando alla luce gli interrogativi più grandi e importanti che abbiamo dentro di noi (sull’origine, il senso, il destino della nostra vita e l’orientamento di fondo dei nostri comportamenti) e tentando di rispondervi. Viene superato così quel “veto” che una razionalità soltanto scientifica e funzionale, oggi spesso dominante, finisce per opporre ad interrogativi del genere, con il risultato di provocare una frattura con il senso religioso che abita dentro di noi. La conseguenza è non soltanto l’incapacità di interloquire con altre civiltà, come ad esempio quella islamica, nelle quali la religione ha una funzione dominante, ma anche la rottura che si verifica, qui da noi, dove il senso religioso già da vari anni sta prendendo maggior forza, all’interno delle persone e delle coscienze, specialmente dei giovani. Una religiosità che non trovi sbocco a livello razionale rimane infatti soggettiva, emotiva e precaria, con la conseguente difficoltà a prendere decisioni definitive. Perciò a tutti i livelli, cominciando dalla nostra pastorale ordinaria, dobbiamo riproporre la grande questione della verità del cristianesimo (di essa ci occuperemo nell’incontro del clero romano Al cuore dell’insegnamento di Benedetto XVI: proporre la verità salvifica di Gesù Cristo alla ragione del nostro tempo). Proprio per superare una visione “chiusa” del sapere scientifico il Papa ripropone la fondamentale verità di Dio creatore intelligente a partire da una riflessione sulla scienza: non però dai risultati delle scienze, ma dai presupposti della conoscenza scientifica e delle sue applicazioni tecnologiche, che rimandano alla intelligibilità intrinseca della natura, oggetto delle scienze. Questa fondamentale verità, come tutto il nostro credo, non può essere oggetto di una dimostrazione necessaria e costringente: riguarda piuttosto tutta la nostra vita e pertanto va abbracciata con una scelta libera. Va dunque proposta nella forma della testimonianza, che mette in gioco la libertà sia di colui che propone sia di colui a cui è rivolta la proposta. A Roma stiamo insistendo a questo riguardo sull’importanza della “pastorale dell’intelligenza”.

Un secondo grande aspetto, che sotto il profilo esistenziale è anzi il primo, è quello dell’amore e, di nuovo, della libertà, con il connesso problema del male, del peccato e della sofferenza. Come il Papa ha scritto nella *Deus caritas est*, attualmente si cerca di mettere fuori gioco il cristianesimo soprattutto sotto il profilo dell’amore e dell’etica: l’attuale mentalità e cultura del successo individuale, dell’erotismo e della soddisfazione di ogni desiderio considera infatti l’etica cristiana come negazione dell’amore autentico e della nostra libertà. Anche qui la risposta fondamentale è il

“grande sì”: per il cristianesimo infatti Dio stesso è amore e l’amore, nella pienezza delle sue dimensioni, è il “grande comandamento”, ciò che dà senso alla nostra vita. La stessa croce di Cristo si colloca in questa luce, è il sì estremo detto all’uomo dal Dio che ci ama. Questa è anche l’unica risposta autentica al problema del male: come ha scritto Giovanni Paolo II nel suo ultimo libro *Memoria e identità*, il vero limite posto al male è la misericordia di Dio. Questa impostazione ha precisi risvolti pastorali: in particolare, una vera educazione cristiana non può evitare il grande tema dell’amore umano, che è decisivo per i giovani ma anche per gli adulti, come è stato sottolineato anche nel nostro Convegno diocesano di giugno. Nello stesso tempo questo tema va collegato all’esperienza del servizio al prossimo, e in particolare ai poveri e ai sofferenti, dove l’amore cresce in generosità e gratuità. A Verona si è insistito sul valore della sofferenza, specialmente in rapporto alla centralità della dimensione escatologica del cristianesimo: dobbiamo essere infatti “testimoni di Gesù risorto, speranza del mondo”, dove è chiaro che la nostra speranza, pur riguardando anche la vita terrena, si protende anzitutto verso l’eternità e da qui ricava la forza per rinnovare il mondo, come ha detto il Papa nella prima parte del suo discorso dedicata al significato e alla portata della risurrezione di Cristo. Benedetto XVI ha anche insistito sull’unità che deve intercorrere, nella vita e nella testimonianza delle nostre comunità, tra verità e amore: questa è stata la forza che ha consentito l’espansione del cristianesimo nei primi secoli e questo è anche oggi il segreto di una efficace missionarietà. Molti di questi aspetti hanno già trovato riscontro nel nostro Convegno diocesano di giugno.

Il “grande sì” riguarda tutto l’uomo, anche nella sua dimensione pubblica: il Papa ha sottolineato che fin dall’inizio la fede cristiana ha avuto anche carattere pubblico. In questo ambito la grande novità cristiana è la distinzione tra religione e politica: da qui ha origine storicamente la libertà religiosa, oggi riconosciuta, almeno in teoria, come un valore universale. Perciò la Chiesa non è e non intende essere un agente politico, non si schiera a livello di partiti. Nello stesso tempo essa ha un interesse profondo per il bene della comunità politica, interesse che si concretizza in un duplice servizio: di aiuto a far conoscere, attraverso la dottrina sociale, ciò che è conforme alla realtà dell’uomo, e di stimolo a far crescere le forze morali per attuare il bene che corrisponde a questa nostra realtà. L’azione propriamente politica compete ai laici cristiani, sotto propria responsabilità e al contempo nella fedeltà all’insegnamento della Chiesa, specialmente oggi quando assume rilevanza pubblica la “questione antropologica”, che tocca ciò che è essenziale all’uomo e alla stessa fede cristiana. In realtà l’impegno della Chiesa e dei cattolici è rivolto a mantenere viva quella grande riserva di energie morali che rischia di essere corrosa da un’accentuazione unilaterale dei diritti individuali e delle libertà dei singoli: questi sono certamente molto importanti ma altrettanto essenziali sono i rapporti inter-umani, soltanto attraverso i quali la persona può crescere e la società può vivere. In questa ottica la “laicità”, per essere un valore autentico, deve essere “sana” e “positiva”: implica cioè l’autonomia delle realtà terrene e l’indipendenza dello Stato dall’autorità della Chiesa, ma non può prescindere da quelle istanze etiche e da quel senso religioso che sono radicati nella realtà del nostro essere. Come ha detto a braccio il Papa all’Assemblea della CEI del maggio 2005, “lavoriamo non per l’interesse cattolico ma per l’uomo creatura di Dio”. Sotto l’aspetto della rilevanza pubblica della fede a Roma dobbiamo crescere, come corpo ecclesiale, non nel senso di un coinvolgimento partitico (questo semmai deve diminuire), ma nella capacità di formazione, proposta e testimonianza, che del resto abbiamo già mostrato in occasione del referendum sulla procreazione assistita. Così il “discernimento comunitario”, da compiere nelle nostre comunità, non deve essere rivolto direttamente all’azione politica, ma all’elaborazione culturale e alla formazione delle coscienze.

Per concludere, dal Convegno di Verona è emerso con forza il senso di una missione comune, dentro la quale stiamo tutti noi, e più radicalmente la necessità della crescita del senso di appartenenza ecclesiale, che dobbiamo avere dentro di noi per poterlo comunicare efficacemente. Avremo così coraggio e perseveranza nel dire e nel testimoniare quel “grande sì” che cambia il mondo.

Il Convegno di Verona e la nostra pastorale diocesana (collazione di appunti).

Il testo che segue è una collazione di appunti presi da più mani, durante i due incontri. Come tutti gli appunti non rispecchiano espressamente le parole dell'autore, ma sono "inquinati" da coloro che li hanno presi e dalla redazione che ne è stata fatta. Li riportiamo solo allo scopo di rendere più evidente la ricchezza delle argomentazioni e delle sottolineature e di conservarne memoria. Questa collazione non è stato ovviamente rivista dall'autore. In questo testo di appunti anche i titoletti ed i neretti sono nostri ed hanno l'unico scopo di facilitare la lettura on-line.

Il Centro culturale Gli scritti (31/12/2006)

Nel presentare il convegno di Verona, voglio, in una prima parte, mostrare alcuni aspetti emersi in relazione alla pastorale, mentre la seconda parte sarà dedicata ai contenuti.

1. I modi della pastorale

L'unità della persona e la formazione della coscienza credente negli ambiti della vita quotidiana

Una caratteristica saliente sia della preparazione sia dello svolgimento del Convegno è stata la sua articolazione in **cinque ambiti** particolarmente rilevanti per la nostra vita quotidiana: quelli **dell'affettività e della famiglia, del lavoro e della festa, della fragilità umana** (malattia, povertà, non solo quella fisica, ma anche quella morale o ancora quella della difficoltà di dare un senso alla propria vita, ecc), **della tradizione** (educazione, comunicazione, scuola, catechesi, ecc., cioè tutta la riflessione sul "tradere", sul passaggio da una generazione all'altra dei valori e della cultura) e **della cittadinanza** (i rapporti sociali e politici e la presenza dei cristiani in queste dimensioni, cioè la medesima persona vista nei suoi rapporti con gli altri, ciò che spinge a vedere la prospettiva dell'unità del corpo sociale).

Lo scopo è quello di mettere la pastorale in più stretto rapporto con l'esperienza umana, quindi con l'unità della persona concreta e della coscienza credente o – potremmo anche dire – il fine è di mettere la nostra pastorale in rapporto con la concretezza della vita. La coscienza credente è il luogo dove deve farsi l'unità della persona ed il discernimento credente di ogni proposta, di ogni sollecitazione. **Il fine, potremmo ancora dire, è che la pastorale non faccia riferimento a se stessa, ma alla persona. Sempre più la pastorale sarà caratterizzata dal formare una capacità di giudizio cristiano sui problemi d'oggi.**

L'attenzione a questi cinque ambiti è **un notevole passo avanti rispetto all'impostazione precedente, che puntava anch'essa all'unità della pastorale, raccordando tra loro i tre "uffici" dell'annuncio della Parola, della preghiera e della liturgia, della testimonianza della carità** – spesso le nostre parrocchie sono strutturate così - ma non riconduceva espressamente tale unità a quella della persona e della coscienza credente. C'è stato in questi anni un grande sforzo nella CEI nel tentativo di dare unità a questi tre ambiti, ma il convegno di Verona ha indicato che **questa unità da cercare non è solo fra questi tre aspetti, ma va oltre, appunto, nella direzione di integrazione con questi ambiti vitali della persona, indicata dal Convegno.** Il punto su cui fare unità, prima della pastorale, è la persona. **E la vita delle persone è articolata in quei cinque ambiti, non nei tre "uffici".** A Verona si è avuto una forte convergenza su questa impostazione, da cui emerge una precisa indicazione per la pastorale, che dobbiamo progressivamente cercare di

attuare anche a Roma. Dovendo essere onesti, non vedo facile tutto questo: è un obiettivo da condividere e poi progressivamente da portare avanti. Ma non dimentichiamo che i nostri ultimi Convegni diocesani erano già organizzati in questa direzione.

Il primato di Dio

Un altro aspetto in evidenza a Verona è stata l'attenzione alle persone e alle famiglie, con particolare insistenza sull'educazione della persona: tutto questo è in piena consonanza con il nostro programma diocesano. **Il Papa con il suo discorso ha indicato l'importanza di questa grande attenzione all'educazione della persona.**

Questo tipo di attenzione è stato qualificato dalla sottolineatura dello **spazio da dedicare all'adorazione**, della quale il Papa ha detto che "ci rende davvero liberi e ci dà i criteri del nostro agire". **Con questo non si intende tanto immediatamente l'adorazione eucaristica, ma l'atteggiamento di tutta una vita che riconosca il primato di Dio; quindi l'atteggiamento di amore verso il Signore** – nel linguaggio comune, quando diciamo "ti adoro" intendiamo appunto dire "ti amo". E' l'adorazione che poi orienta tutta una vita.

Parallelamente si è consigliato di **evitare un'eccessiva insistenza, nella pastorale, sulla programmazione e sull'organizzazione, evitare una pastorale troppo gravata dall'organizzazione, ma che abbia piuttosto a che fare con le persone.** Non avere come obiettivo che funzionino tutte le strutture, ma che ci sia attenzione alle persone ed alla formazione cristiana delle persone. **La pastorale è sempre più un problema di rapporto personale:** Avvenire, Sat2000, ecc. ecc., non possono mai sostituire l'attenzione alla persona. Tutta l'attenzione alla persona e alla sua formazione converge nel cammino verso la santità. Paola Bignardi, riprendendo una ben nota affermazione della *Novo millennio ineunte*, ha detto che la santità è "l'unica misura secondo cui vale la pena di essere cristiani". **La santità si coniuga con l'adorazione. Se non si punta lì, difficilmente si vive il cristianesimo.**

Missionarietà come "entrare" nell'atmosfera culturale che le persone respirano

La formazione che cerchiamo di dare e di acquisire deve essere **fin dall'inizio e intrinsecamente missionaria, affinché la pastorale non sia autoreferenziale** - c'è questo rischio, lo ripeto, che si abbia come scopo il proprio funzionamento - o rinunciataria – accontentiamoci del poco senza sperare. Si è ripetuto che **non è più il tempo di "attendere" le persone ma di "andare" ad esse, anzi di "entrare" nella loro vita.** Questa sottolineatura, permettetemi di dirlo, è un mio piccolo contributo: si tratta di farsi carico della concreta situazione dell'altro. **"Andare" non semplicemente fisicamente, ad esempio semplicemente bussando alla porta dell'altro, ma "entrare" accostandosi al suo modo di pensare, alla sua mentalità, alla sua visione della vita, per illuminare tutto questo con la fede.** La formazione della persona punta alla missione; così è stato nel cristianesimo delle origini.

La "pastorale integrata" – quindi non ogni aspetto che marcia per suo conto - si giustifica anzitutto in rapporto a questa missionarietà, da attuare nell'odierna "società complessa" (che è tale specialmente nelle grandi città come Roma). La stessa pastorale integrata è da intendere in senso ampio: non solo cioè riguardo alle parrocchie e alla Diocesi ma a tutte le realtà impegnate nella testimonianza cristiana, comunità religiose, movimenti, seminari, università, ecc. ecc. Anche qui abbiamo una chiara consonanza con gli indirizzi della nostra pastorale diocesana, anche se gran parte del lavoro resta da fare.

Il ruolo dei laici

A Verona un accento specifico è stato posto sui laici (era stato uno dei temi originariamente proposti per il Convegno nella sua interezza): anzitutto essi, infatti, possono e devono portare la testimonianza cristiana nei molteplici spazi della vita quotidiana, e per farlo devono avere una formazione adeguata. **Potremmo dire meglio ancora che essi la vivono questa vita, che essi “sono” in questa vita.**

Si tratta in concreto anzitutto di un apostolato o “diaconia” (il servizio) delle coscienze, cioè del cristiano che vive secondo la propria coscienza cristianamente formata e la esprime anche con le proprie parole, aiutando così le persone che gli sono vicine ad essere a loro volta più attente alla propria coscienza e a formarla in senso cristiano – torniamo così al tema dell’unità della “coscienza credente”. E’ la questione dello spazio che Cristo trova nei nostri giudizi sulle grandi questioni della vita. E’ soprattutto dei laici il portare la testimonianza cristiana nei diversi ambiti. Potremmo parlare proprio così di “diaconia dei laici a servizio delle coscienze”.

Una Chiesa “popolare”

Appare questa **la strada più efficace per mantenere quel carattere “popolare” che è una grande risorsa della Chiesa e del cattolicesimo in Italia, evitando al tempo stesso, come ha detto Don Franco Giulio Brambilla, di ridurlo a un “cristianesimo minimo”, cioè ad un cristianesimo senza pretese, che si adatta alla mentalità secolarizzata.**

Il clero si interroga su questo: conviene una Chiesa aperta a tutti, che sia fermento per gli altri, o è meglio restringerci un po’, data la secolarizzazione, per avere comunità cristiane più formate ed omogenee? Vediamo che Chiese che hanno fatto questa seconda scelta, che hanno percorso una via elitaria, stanno avendo un ripensamento. In Francia cominciano a riprendere il tema di una “chiesa più popolare”.

Il “cattolicesimo popolare” deve allora essere mantenuto in Italia e semmai potenziato, affrontando insieme la sfida della formazione e non opponendola all’altro aspetto della “popolarità”. Ascoltando pareri di persone che vivono fuori dell’Italia si percepisce la coscienza che nel nostro paese abbiamo ottenuto dei risultati di non marginalità del cristianesimo – anche se forse questo viene sopravvalutato. Ma traspare da questi giudizi **la percezione che in Italia si è riusciti a sfuggire al dilemma “annacquare o restringere a pochi”. Non consapevolmente, forse, ma la Chiesa italiana è riuscita a muoversi oltre questo dilemma.**

A Verona si è inoltre insistito sullo spazio di corresponsabilità che va dato ai laici nella vita e nella pastorale delle nostre comunità – **un conto è fare un servizio, partecipare semplicemente, un conto è una vera corresponsabilità.** A Roma sotto questi aspetti siamo in certo senso all’avanguardia, per l’esperienza della nostra Diocesi e delle parrocchie e in particolare per la Missione cittadina e per lo sforzo di orientare la pastorale in senso permanentemente missionario: anche qui, in concreto, resta però molta strada da fare. **C’è così la questione di ciò che il laicato può fare nelle nostre chiese, ma, insieme e molto più, la grande sfida per i laici di essere un fermento nella vita, corresponsabili dell’annuncio del vangelo e della formazione della coscienza credente.**

2. I contenuti della pastorale

Il “grande sì” di Dio

Passiamo ora a considerare i principali contenuti della proposta cristiana, quali sono emersi a Verona, specialmente dal discorso di Benedetto XVI. Va segnalato anzitutto **l’atteggiamento**

fondamentale indicato dal Papa: quello del “grande sì” che Dio ha detto in Gesù Cristo all’uomo e alla sua vita, all’amore umano, alla nostra intelligenza e libertà - non si tratta semplicemente di affermare che Gesù ha detto questo “sì”, ma è in questione che noi, chiesa, dobbiamo concretizzarlo, mostrarlo nelle grandi questioni odierne che riguardano la vita delle persone.

Pertanto la fede in questo Dio porta la gioia nel mondo; è per questo “sì” che la fede porta la gioia nel mondo. Certo questo grande sì non lascia le cose così come stanno, tende a cambiare questo mondo, ma per renderlo migliore, più cristiano, più umano!

Quanto il Papa ha insistito su questo. Anche con altre parole ha ripetutamente espresso questo stesso concetto. **Ha voluto sfatare ciò che i media costruiscono ad arte: una contrapposizione fra il cristianesimo e la vita.** Non dimentichiamo che se non c’è una contrapposizione, una cosa non esiste per i media! Analogamente il Card. Tettamanzi ha detto che occorre parlare non soltanto “di speranza” ma “con speranza”.

Il “sì” alla ragione

In concreto, riguardo all’intelligenza, si tratta di “allargare gli spazi della razionalità” – il Papa lo disse già nel discorso alla Università Cattolica - **riportando alla luce gli interrogativi più grandi e importanti che abbiamo dentro di noi (sull’origine, il senso, il destino della nostra vita e l’orientamento di fondo dei nostri comportamenti, cioè gli interrogativi teorici e quelli pratici) e tentando di rispondervi. E’ un “sì” che vuole affermare il valore di questi interrogativi grandi ed importanti che, altrimenti, vengono invece messi a tacere. Il Papa ha di mira quello che potremmo chiamare uno “scientismo di ritorno”, l’affermazione dello scientismo come l’unica forma di verità.**

Viene superato così quel “veto” che una razionalità soltanto scientifica e funzionale, oggi spesso dominante, finisce per opporre ad interrogativi del genere, con il risultato di provocare una frattura con il senso religioso che abita dentro di noi, **quel “divieto” che si esprime nell’affermare che le grandi questioni non sono interrogativi della ragione e che, pertanto, sono questioni nelle quali ognuno ha come unico criterio quello di fare come vuole, secondo il suo “sentimento”, ponendo una dicotomia fra il sapere scientifico ed il senso religioso. La conseguenza è non soltanto l’incapacità di interloquire con altre civiltà, come ad esempio quella islamica, nelle quali la religione ha una funzione dominante, ma anche la rottura che si verifica qui da noi, dove il senso religioso – che sempre è stato e sempre ci sarà - già da vari anni sta prendendo maggior forza, all’interno delle persone e delle coscienze, specialmente nei giovani.** Diceva recentemente il prof. Mieli, in qualità di professore di Storia contemporanea, che vede un crescente interesse alle religioni tra i suoi alunni, che pure sono analfabeti di religione, un’attenzione alle radici storiche ed alle prospettive di futuro del cristianesimo. Noi non siamo abbastanza consapevoli di questo interesse che c’è.

Una religiosità che non trovi sbocco a livello razionale rimane infatti soggettiva, emotiva e precaria, con la conseguente difficoltà a prendere decisioni definitive, siano esse matrimoniali o sacerdotali. Perciò a tutti i livelli, cominciando dalla nostra pastorale ordinaria, dobbiamo riproporre **la grande questione della verità del cristianesimo** (di essa ci occuperemo nell’incontro del clero romano Al cuore dell’insegnamento di Benedetto XVI: proporre la verità salvifica di Gesù Cristo alla ragione del nostro tempo). Senza la questione della verità, la religione resta fragile, emozionale, dipendente dal vissuto del gruppo. **La questione della religione non è solo che mi piaccia, che piaccia a me: la religione è tale se affermo che è vera.**

Ma, d'altro canto, **anche la scienza, volendo arrivare a troppo, finisce per danneggiare se stessa**, se non si "allargano gli spazi della razionalità". L'uomo arriva a diffidarne, perché la scienza si attribuisce una importanza maggiore di quella che ha.

Proprio per superare una visione "chiusa" del sapere scientifico **il Papa ripropone la fondamentale verità di Dio creatore intelligente a partire da una riflessione sulla scienza** (lo ha fatto in varie circostanze, anche nell'incontro a S. Pietro nel suo dialogo in risposta alle domande dei giovani): **non però dai risultati delle scienze – altrimenti sarebbe sempre precaria questa verità e, soprattutto, impropria perché Dio non è sperimentabile secondo quella metodologia - ma dai presupposti della conoscenza scientifica e delle sue applicazioni tecnologiche, che rimandano alla intelligibilità intrinseca della natura**, oggetto delle scienze. Se conosco la natura, vuol dire che essa è conoscibile. Ma come mai la natura ha una sua razionalità interna? E' l'ipotesi migliore del Verbo creatore.

Questa fondamentale verità – una verità non astratta, non "scolastica", ma che coinvolge la vita - come tutto il nostro credo, **non può essere oggetto di una dimostrazione necessaria e costringente: riguarda piuttosto tutta la nostra vita e pertanto va abbracciata con una scelta libera.**

Va dunque proposta nella forma della testimonianza – uno dei termini del Convegno di Verona, "testimoni di Gesù risorto" - che mette in gioco la libertà sia di colui che propone sia di colui a cui è rivolta la proposta, **sia di colui che accoglie la fede, ma, prima ancora, la libertà di chi liberamente la testimonia perché l'altro possa accoglierla.** E' perché affermo essere vera la fede che divengo testimone. Se non "vengono allargati gli spazi della razionalità" restiamo rinchiusi nella considerazione che ciò che è razionale è necessario e che ciò che è libero non entra nella razionalità. A Roma stiamo insistendo a questo riguardo sull'importanza della "pastorale dell'intelligenza".

Il "sì" all'amore ed alla libertà

Un secondo grande aspetto, che **sotto il profilo esistenziale è anzi il primo**, è quello dell'amore e, di nuovo, della libertà, con il connesso problema del male, del peccato e della sofferenza. E' il primo, potremmo dire, **perché l'amore è ciò che da la spinta.** Come il Papa ha scritto nella *Deus caritas est*, attualmente si cerca di mettere fuori gioco il cristianesimo soprattutto sotto il profilo dell'amore e dell'etica: l'attuale mentalità e cultura del successo individuale, dell'erotismo e della soddisfazione di ogni desiderio considera infatti l'etica cristiana come negazione dell'amore autentico e della nostra libertà. **L'etica uccide l'amore autentico – si pensa – ed il cristianesimo mette solo paletti e divieti. Se ci poniamo nell'ottica di un "etica" della soddisfazione individuale, dell'erotismo, dell'individualismo, la morale stessa è messa fuori gioco, ma con essa è l'amore che viene estromesso.**

Anche qui la risposta fondamentale è il "grande sì": per il cristianesimo infatti Dio stesso è amore e l'amore, nella pienezza delle sue dimensioni, è il "grande comandamento", ciò che dà senso alla nostra vita. L'etica cristiana non è per la restrizione dell'amore, ma per l'ampliamento di esso. Anche il matrimonio va visto in questa prospettiva; non è per dare limiti, ma per dare autenticità all'amore. Il grande sì di Dio è così un sì all'amore, proprio perché Dio stesso è amore. Questa è l'impostazione.

La stessa croce di Cristo si colloca in questa luce, è il sì estremo detto all'uomo dal Dio che ci ama - ed è qui la questione: perché è consolante parlare di ciò che si ama, ma quando poi si incontra la sofferenza cosa avviene? **Questa è anche l'unica risposta autentica al problema del male: come**

ha scritto Giovanni Paolo II nel suo ultimo libro *Memoria e identità*, il vero limite posto al male è la misericordia di Dio.

Questa impostazione ha precisi risvolti pastorali: in particolare, **una vera educazione cristiana – nella vita non ci sono solo le azioni politiche, sociali, economiche, ma c'è la questione educativa del cuore e della coscienza - non può evitare il grande tema dell'amore umano**, che sta nel cuore umano e sguscia fuori dappertutto, che è decisivo per i giovani ma anche per gli adulti, come è stato sottolineato anche nel nostro Convegno diocesano di giugno.

Nello stesso tempo **questo tema va collegato – è un'indicazione importante - all'esperienza del servizio al prossimo, e in particolare ai poveri e ai sofferenti, dove l'amore cresce in generosità e gratuità. Sono molto più vicini tra loro di quanto normalmente si pensi i temi della famiglia, dei giovani e del loro amore, e quello della carità. E' in questione quando il prossimo non può darmi, ma mi chiede!**

A Verona si è insistito sul valore della sofferenza, specialmente in rapporto alla centralità della dimensione escatologica del cristianesimo: dobbiamo essere infatti “testimoni di Gesù risorto, speranza del mondo”, **dove è chiaro che la nostra speranza, pur riguardando anche la vita terrena, si protende anzitutto verso l'eternità e da qui ricava la forza per rinnovare il mondo**, come ha detto il Papa nella prima parte del suo discorso dedicata al significato e alla portata della risurrezione di Cristo. La vita umana ha un senso che va oltre la morte. Qui è il vangelo di Gesù e quindi di Paolo, in 1Cor15, e della Chiesa nell'affermazione che Dio è il Dio dei viventi. **Qui la nostra pastorale deve molto interrogarsi se è stata troppo oscurata la dimensione della vita eterna nella predicazione. Senza di questo è assai difficile passare dalla semplice condivisione del dolore ad una speranza autentica che vada oltre la sola vicinanza ai familiari di chi è morto.** Fino a 2 secoli fa la morte era vista in senso cristiano come il grande passaggio, oggi piuttosto come la fine di tutto. Senza l'insistenza sulla dimensione escatologica del cristianesimo tutto apparirebbe molto fragile, poco convincente: la speranza cristiana è una speranza della vita presente, ma, ancor più, della vita eterna.

Benedetto XVI ha anche insistito sull'unità che deve intercorrere, nella vita e nella testimonianza delle nostre comunità, tra verità e amore: questa è stata la forza che ha consentito l'espansione del cristianesimo nei primi secoli e questo è anche oggi il segreto di una efficace missionarietà. Le prime comunità cristiane erano convinte di avere in sé la vera interpretazione della realtà, erano certe del vero Dio, creatore e redentore di sé e del mondo, ed, insieme, convinte di una testimonianza pratica, della testimonianza della carità. **L'unità di questi due aspetti è il segreto di una vera missionarietà: una verità da proporre ed una testimonianza di carità profonda.**

Molti di questi aspetti hanno già trovato riscontro nel nostro Convegno diocesano di giugno.

Il “sì” alla dimensione interpersonale: il carattere pubblico del cristianesimo

Il “grande sì” riguarda tutto l'uomo, anche nella sua dimensione pubblica, è “sì” a tutto l'uomo e, quindi, anche alla sua vita pubblica. **Il Papa ha più volte sottolineato che fin dall'inizio la fede cristiana ha avuto anche carattere pubblico. Il giudizio di Cristo che lo porterà sulla croce è un fatto pubblico. Non ci sarebbero state le persecuzioni se non ci fosse stata una dimensione pubblica fin dall'inizio.**

In questo ambito **la grande novità cristiana è la distinzione tra religione e politica, espressa dal “Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio”:** da qui ha origine storicamente

la libertà religiosa, prima ben poco riconosciuta, oggi riconosciuta - almeno in teoria, altra cosa è la prassi nel mondo - come un valore universale.

Perciò la Chiesa non è e non intende essere un agente politico, non si schiera a livello dei partiti. Nello stesso tempo essa ha un interesse profondo per il bene della comunità politica – non è che non si schiera perché si disinteressa - interesse che si concretizza in un duplice servizio: di aiuto a far conoscere, attraverso la dottrina sociale, ciò che è conforme alla realtà dell'uomo (ciò che è conforme alla realtà dell'uomo, cioè non ciò che è proprio dei cristiani: questa è la dottrina sociale della Chiesa, di questa distinzione si occupa anche la seconda parte della *Deus caritas est*), e di stimolo a far crescere le forze morali per attuare il bene corrispondente.

Non basta, infatti, conoscere il bene per realizzarlo; **dinanzi ai tanti interessi, il vero bene può essere messo da parte, se non c'è una forza morale.** Serve una forza morale per resistere a tante tentazioni. **I due aspetti sono complementari: si tratta di illuminare i valori (è il compito della dottrina sociale), ma anche di far crescere le forze morali perché siano realizzati, perché il bene comune non resti un'astrazione.**

L'azione propriamente politica compete ai laici cristiani, sotto propria responsabilità e al contempo **nella fedeltà all'insegnamento della Chiesa, specialmente oggi quando assume rilevanza pubblica la “questione antropologica”, che tocca ciò che è essenziale all'uomo e alla stessa fede cristiana - è importantissimo quando la politica affronta questa questione.**

In realtà l'impegno della Chiesa e dei cattolici è rivolto a mantenere viva quella grande riserva di energie morali – che è una grande risorsa dell'Italia - che rischia di essere corrosa da un'accentuazione unilaterale dei diritti individuali e delle libertà dei singoli: questi sono certamente molto importanti ma altrettanto essenziali sono i rapporti inter-umani, soltanto attraverso i quali la persona può crescere e la società può vivere. **Questo è il nocciolo del problema: il diritto individuale è una metà del problema, ma non può essere concepito in modo da dimenticare l'altra metà, poiché la felicità umana implica il bene comune, dato che l'uomo è tale solo nel rapporto inter-umano. Anche a noi stanno a cuore i diritti del singolo, ma a noi sta anche a cuore l'aspetto relazionale che è necessario proprio per la realizzazione della persona stessa.**

In questa ottica la “laicità”, per essere un valore autentico, deve essere “sana” e “positiva”: implica cioè l'autonomia delle realtà terrene e l'indipendenza dello Stato dall'autorità della Chiesa, ma **non può prescindere da quelle istanze etiche e da quel senso religioso che sono radicati nella realtà del nostro essere.** Guai se, per il fatto di non dover sottostare ad alcuna autorità, i grandi temi antropologici ed etici non dovessero più entrare nella vita pubblica. Si perderebbe la bussola ed, alla fine, si andrebbe contro il bene della persona stessa. Come ha detto a braccio il Papa all'Assemblea della CEI del maggio 2005, **“lavoriamo non per l'interesse cattolico ma per l'uomo creatura di Dio”.**

Sotto l'aspetto della rilevanza pubblica della fede a Roma **dobbiamo crescere, come corpo ecclesiale, non nel senso di un coinvolgimento partitico (questo semmai deve diminuire), ma nella capacità di formazione, proposta e testimonianza,** che del resto abbiamo già mostrato di avere in occasione del referendum sulla procreazione assistita. **Così il “discernimento comunitario”, da compiere nelle nostre comunità, non deve essere rivolto direttamente all'azione politica – questo sarebbe deleterio, sarebbe portare nelle nostre stesse comunità le divisioni della politica - ma all'elaborazione culturale e alla formazione delle coscienze.** Questo “discernimento comunitario” dobbiamo averlo in maniera abituale, stabile, sui grandi temi che hanno a che fare con l'uomo.

Per concludere, dal Convegno di Verona è emerso con forza **il senso di una missione comune, dentro la quale stiamo tutti noi, e più radicalmente la necessità della crescita del senso di appartenenza ecclesiale**, che dobbiamo avere dentro di noi per poterlo comunicare efficacemente. Questo è molto importante, penso. Si fatica se non c'è questo, perché la Chiesa non è una realtà esterna a noi, perché ne siamo parte. Apparteniamo alla Chiesa tout court, alla Chiesa storica ed a quella escatologica e dobbiamo avere il senso della Chiesa per poterlo comunicare!

Avremo così coraggio e perseveranza nel dire e nel testimoniare quel “grande sì” che cambia il mondo.