

# L'INVITO

*«Quando offri un pranzo o una cena, non invitare i tuoi amici, né i tuoi fratelli, né i tuoi parenti, né i tuoi vicini ricchi; altrimenti anch'essi inviteranno te e tu ne avresti il contraccambio, ma quando tieni un convito invita i poveri, gli storpi, gli zoppi, i ciechi; e sarai felice, perché non hanno di che ricompensarti; ma ne avrai ricompensa nella resurrezione dei giusti». (Lc. 14, 12-14)*

... è venuto il tempo in cui, nè su questo monte, nè in Gerusalemme, adorerete il Padre... Ma viene il tempo, anzi è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità. (Gv. 4, 21-23)

n. **202**

Inverno 2006 - Anno XXIX

## SOMMARIO

- "Il mio Regno non è di questo mondo" • I segni dei tempi
- Quale laicità? A quarant'anni dal Concilio • E i laici credenti? • "Mondo cattolico" e voto del 9/10 aprile prossimo • I cattolici della "tradizione": perché li ignoriamo? • A proposito di PACS • "I segreti di Brokeback Mountain"

## **Rinnovare l'abbonamento a L'INVITO**

L'abbonamento: un regalo per la rivista, per voi, per qualche vostro conoscente interessato ai contenuti di cui ci occupiamo - temi da studiare con tempi diversi rispetto al fast-thinking cui ci costringe la contemporaneità.

**PER CONTINUARE ABBIAMO BISOGNO  
DELL'AIUTO ANCHE DEI PIÙ DISTRATTI  
CHE PURE CONTINUANO A LEGGERCI**

**S.O.S.  
CAMPAGNA ABBONAMENTI  
2006**

**NON DIMENTICATE!**

Il versamento di € 15,00 va fatto sul c.c.p. n. 16543381  
intestato a L'INVITO - Via Salè, n. 111 - 38050 POVO (TN).

Disponibile presso  
la Rivisteria di Via S. Vigilio e la Libreria Ancora di Via S. Croce

## **“Il mio Regno non è di questo mondo”**

(Giov, 18,36)

Qualche volta le circostanze offrono agli avvenimenti delle notizie e degli spunti interpretativi che si sottraggono alla mera casualità. L'avvenimento su cui vogliamo riflettere, per non dimenticarlo troppo in fretta, è il rifiuto che la diocesi di Trento nel novembre scorso ha fatto dell'allettante offerta di 5 milioni di Euro che il senator Tarolli (politico locale organico alla maggioranza berlusconiana del governo nazionale e intimo sostenitore, in parlamento e fuori, di Fazio alla guida della Banca d'Italia) era riuscito a infilare tra le pieghe della finanziaria 2006 a favore della diocesi stessa, in base a un accordo - a quanto ha lasciato capire - fatto col vescovo in una cena molto informale avvenuta in campo neutro proprio la sera della morte del papa (cena della quale senza tale incresciosa circostanza nessuno avrebbe avuto notizia). Ma

la circostanza che ci offre spunti di riflessione è quella del giorno (liturgicamente particolare) in cui la notizia del regalo in finanziaria (una finanziaria - ricordiamolo - che chiede sacrifici e tagli perfino ai servizi sociali per chi ne ha più bisogno) è apparsa sulla stampa locale con grande evidenza. Si trattava infatti della domenica di novembre dedicata dalla liturgia cattolica a celebrare la festività di Cristo Re. Forse il senator Tarolli aveva solo fretta di comunicare per primo la lieta notizia convinto di trarne chissà quali benemerienze (elettorali magari) senza pensare al fatto che la regalità di Cristo - come Cristo stesso afferma, coronato di spine, davanti a Pilato - non è di questo mondo, dove i soldi - ci permettiamo di chiosare - oggi ancor più di allora la fanno da padrone. Ma il direttore di Vita Trentina, il consiglio presbiterale

radunato d'urgenza e molti cristiani che si sono espressi con lettere al settimanale diocesano e ad altri organi della stampa locale, hanno dimostrato una qualche maggiore familiarità con la Parola di Dio e hanno indotto il vescovo a uniformarsi, con qualche contorsione, al suo gregge nel rifiuto di questo boccone, che a molti evidentemente era apparso subito avvelenato. Un attento e rispettoso osservatore delle cose di chiesa commentava in quei giorni: "Le pecorelle hanno ricondotto il pastore all'ovile" – il quale pastore peraltro si premurava di dire che nell'eventuale accettazione della regalìa lui e la diocesi questi soldi avrebbero saputo "investirli" bene.

Ma come mai il pastore s'era lasciato irretire dalle lusinghe di un mercenario? – per continuare a rifarci all'allegoria evangelica. Riteniamo che per capirlo e tentar di dare qualche risposta a questa domanda non si possa dimenticare che il percorso del nostro vescovo, prima di ritornare da vescovo nella nostra e sua diocesi, era stato tutto al servizio dello stato della città del Vaticano e di un sovrano (pontefice) di un regno che è di questo mondo – nunzio di questo regno in altri regni di questo mondo per il quale e per i quali i soldi sembrano in-

dispensabili e quasi mai sufficienti. E siamo convinti anche che non sia facile né immediato svestirsi di un ruolo ricoperto con impegno e dedizione in tanti anni per entrare nella logica di una chiesa locale che da qualche decennio s'è sforzata, pur tra difficoltà e contraddizioni, di viverci come popolo di Dio in cammino verso questo benedetto regno dei cieli. Una porzione di chiesa che nella logica di essere in funzione del regno dei cieli forse ha cominciato faticosamente a discernere ciò che favorisce questo cammino da ciò che lo ostacola. Ed è anche vero che quando va a Roma per la visita ad limina "a un vescovo non viene chiesto se nella sua diocesi si vive il vangelo, si chiede sempre quali siano i risultati quantitativi" – come scrive José Comblin un vecchio teologo belga trapiantato da decenni in Brasile – a riprova di quanto sia difficile allo stesso sovrano pontefice e alla sua curia distinguere ciò che incoraggia il cammino verso il regno dei cieli da ciò che lo depista. E non possiamo non dirci ammirati della capacità del vescovo Luigi di smentire se stesso e di cogliere nel suo gregge questa capacità di discernimento evangelico. Un discernimento che ha fatto venire alla luce una sensibilità diffusa tradotta in molteplici presenze di un vo-

lontariato attento alle istanze sia terzomondiali che locali, partecipe delle situazioni e delle esigenze di un mondo impoverito ed emarginato da coloro che i soldi li "investono" per una loro moltiplicazione assai diversa nella logica e negli effetti dalla moltiplicazione evangelica dei pani e dei pesci; un volontariato che sa metterci del proprio anche in termini di soldi e di risorse materiali, ma che rifugge da un uso disinvolto dei soldi di tutti furbescamente sottratti a un pubblico bilancio che chiede sacrifici e austerità proprio a coloro che già di austerità sono costretti a farne parecchia. Chissà che non sia stata una piacevole pur se un po' imbarazzante sorpresa anche per il vescovo: una porzione di chiesa – la sua – come popolo di Dio che sa distinguere i regni di questo mondo dal regno dei cieli e che si sforza di fare delle scelte che non siano di ostacolo al raggiungimento di un fine per il quale la chiesa è stata fondata come strumento.

A quarant'anni dal concilio Vaticano II possiamo ben interpretare quest'episodio su cui abbiamo voluto riflettere come un risultato di maturità ecclesiale che quarant'anni fa sarebbe stato impensabile. Un risultato da cui vescovo e popolo possono trarre auspici e indicazioni per un cammino

di fede ulteriore sottratto alle lusinghe del denaro e di coloro che, avendo trasformato tutto in merce, sono convinti di poter mettere sul mercato della politica anche il regno dei cieli. E sottratto anche alle suggestioni, che oggi sembrano sirene pervasivamente offerte e ascoltate, di coloro che per loro stessa ammissione non credono al regno dei cieli. Ci riferiamo agli atei devoti – come ormai si nomano – invitati recentemente anche in Trentino, preoccupati di ricondurre la chiesa, e quella italiana in particolare, nel solco di una nostalgia preconciabile in grado di riproporre un'aggiornata prospettiva di "civiltà cristiana" strumentalmente funzionale ai loro scopi di potere e di disciplinamento delle masse, per un regno di questo mondo che poco si preoccupa della coerenza con le esigenze del cammino verso il regno dei cieli al quale loro si dichiarano disinteressati ed estranei.

"Certo – come dice il concilio nella *Gaudium et spes* – le cose terrene e quelle che, nella condizione umana, superano questo mondo, sono strettamente unite, e la Chiesa stessa si serve delle cose temporali nella misura che la propria missione richiede. Tuttavia – aggiunge il concilio – essa non pone la sua speranza nei privilegi offertile dall'autorità civile. An-

zi essa rinunzierà all'esercizio di certi diritti legittimamente acquisiti, ove constataste che il loro uso potesse far dubitare della sincerità della sua testimonianza".

\*\*\*

E alla lezione conciliare, dopo quarant'anni di "dopo-concilio", vogliamo dedicare alcune altre riflessioni in questo numero de L'INVITO.

Anzitutto riprendiamo pari pari per i nostri lettori il saggio che José Comblin ha scritto per il n. 4/2005 della rivista CONCILIUM, numero monografico ricco di contributi che esce col titolo: "Vaticano II: un futuro dimenticato?" a cui rimandiamo. La riflessione di Comblin è dedicata a "I segni dei tempi". La riprendiamo anche per dare continuità a ciò che abbiamo scritto sul numero 200 de L'INVITO a proposito delle "parabole" ascoltate e viste in Brasile nel luglio scorso da alcuni di noi. José Comblin infatti è un teologo belga di 83 anni che dal 1958 si è trasferito in America Latina dove accanto a dom Hélder Câmara ha, tra le altre cose, avviato fortunati esperimenti in merito a nuovi metodi di formazione sia del clero, specialmente di origine rurale, sia del laicato soprattutto degli animatori delle comuni-

tà di base. Un vecchio teologo non puramente accademico dunque, che riesce a vedere sia il concilio come evento che gli anni successivi a esso, da un angolo visuale importante come quello dell'America Latina che lo aiuta a distanziarsi da quell'eurocentrismo di cui lo stesso "aggiornamento" conciliare è stato ancora in buona parte prigioniero. In una delle tappe del nostro viaggio brasiliano abbiamo avuto modo di incontrare padre Robertino, un umile contadino non più giovane formato alla scuola di Comblin, da poco ordinato sacerdote, che continua a fare il contadino in un contesto rurale mantenendosi col proprio lavoro, in una casa in tutto uguale a quelle accanto degli altri contadini del paese (pavimento irregolare in terra battuta, pareti di mattoni senza intonaco, arredo povero ma dignitoso); contadini con i quali condivide la vita, il lavoro e l'esistenza quotidiana, e che chiama a raccolta, da presbitero amato e riconosciuto, a inizio e a fine giornata nella chiesa lì vicina per l'Eucaristia e per la preghiera comunitaria. Padre Robertino con grande modestia ci ha parlato anche di un'idea di missione che lasciava chiaramente intendere la consapevolezza di essere in funzione del regno dei cieli,

e questo non per snobbare le "cose penultime" della vita – per dirla con il linguaggio di Bonhöffer – anzi per viverle appieno e in totale solidarietà e comunione con i poveri, ma in modo che esse siano testimonianza credibile della nostra fede nelle "cose ultime", una credibilità che è raro riscontrare in contesti come i nostri.

Al saggio di Comblin faremo seguire due interventi di laici, testimoni privilegiati del concilio, che a quarant'anni di distanza dalla sua conclusione manifestano quanto di quelle promesse e di quelle premesse siano a tutt'oggi disattese e in buona parte anche tradite, e ne rilevano pure le inadeguatezze che alcuni compromessi conciliari hanno portato con sé e che oggi emergono con drammatica evidenza.

Si tratta di Raniero La Valle – ai tempi del concilio direttore del quotidiano cattolico "L'Avvenire d'Italia" della Bologna del cardinal Lercaro (uno dei protagonisti dell'"aggiornamento" conciliare e dell'attenzione alla chiesa dei poveri) – che ancor allora ha raccolto e pubblicato in tre volumi editi dalla Morcelliana in corso d'opera (1964 1965 1966) il lavoro con cui da giornalista seguiva lo svolgersi delle sessioni conciliari

e che nella chiesa e nell'Italia di questi decenni postconciliari ha cercato di offrire la disponibilità a una testimonianza di fede come risposta convincente a chi oggi chiede ragione, a ognuno che si professi cristiano, della speranza che è in lui – secondo l'esortazione che fa san Pietro nella sua prima lettera. A distanza di quattro decenni da quell'esperienza così forte e profonda e così carica di speranze e di prospettive un laico credente come lui, che aveva colto nel concilio un trasferimento di responsabilità e uno statuto di autonomia per le cose terrene di competenza che investiva tutti i laici del popolo di Dio (significativamente traendone le conseguenze titolava nel 1966 il volume conclusivo delle sue cronache "Il concilio nelle nostre mani") guarda oggi alla laicità come a una meta mancata e come a una necessità che oggi più che mai si propone per un ascolto di fede della parola di Gesù in "una chiesa italiana – come dice Paolo Prodi - sempre più interessata a tutelare con norme giuridiche imposte anche allo stato (al regno di questo mondo) un terreno della morale che essa è incapace di difendere, per mancanza di credibilità e di autorevolezza, sul piano pastorale delle convinzioni".

Infine un'ulteriore riflessione a quarant'anni dalla chiusura del concilio ci viene proposta, in questo numero de L'INVITO, da Alfredo de Riccabona che - lo vogliamo ricordare - nella seconda metà degli anni Sessanta immediatamente successivi a quell'evento epocale per la chiesa cattolica, ha fatto parte della redazione della rivista significativamente intitolata "Dopo Concilio". Una rivista nata a Trento a opera di un gruppo di laici credenti, che l'hanno tenuta in vita per alcuni anni, animati dalle speranze aperte dal Vaticano II e sostenuti dalle responsabilità che queste speranze avevano trasferite su un popolo di Dio di cui si sentivano parte e che sembrava recuperato a una dignità sottratta finalmente al monopolio clericale. Un'assunzione laicale di responsabilità che ha portato Alfredo ad accettare negli anni Novanta - lui credente e praticante - la proposta della presidente dell'AL-

FID (Associazione Laica Famiglie In Difficoltà) a subentrarle per continuare a guidare l'associazione nel percorso segnato e intrapreso dalla sua fondatrice - che credente e praticante non si riteneva - dove laico significa alieno da fondamentalismi e integristi di ogni genere, rispettoso della ragione sia che questa prescindenda dalla fede sia che dalla fede ritenuta di poter trarre alimento, attenta all'esperienza di chi soffre a cui attingere le linee guida per l'efficacia e la correttezza di un intervento richiesto d'aiuto.

Si tratta di persone che hanno saputo affrontare questi decenni traendo dall'esperienza conciliare linfa per una fede cristiana, personale, ma anche comunitaria, in grado di alimentare il senso di un'appartenenza di chiesa partecipe delle responsabilità che la pongono come segno nella storia e come strumento di un regno che non è di questo mondo.

## I segni dei tempi

di JOSÉ COMBLIN - Bayeux / PA (Brasile)

I segni dei tempi sono stati intesi da Giovanni XXIII e dal concilio Vaticano II in due sensi diversi, non sempre ben distinti. La relazione tra i due sensi rimane piuttosto indefinita. In primo luogo, i «segni dei tempi» si riferiscono a eventi e situazioni della società occidentale contemporanea, ossia alle trasformazioni verificatesi nella società. Come e perché queste trasformazioni possono essere segni? È quanto esamineremo subito. In secondo luogo si fa un riferimento a Mt 16,4, cioè ai segni escatologici, ai segni della presenza del regno di Dio in questo mondo. I testi e i discorsi del papa tendono ad associare i due significati, come se le trasformazioni della società avessero un significato escatologico. Come sarebbe possibile ciò? Come fu psicologicamente possibile associare i due significati, ossia riconoscere nelle trasformazioni sociali dei segni del regno di Dio?

Pare che, a quel tempo, questo non facesse problema. Non si prestò attenzione ad una possibile distanza tra i due concetti. Al giorno d'oggi è proprio questo che a noi pare faccia problema. In quel tempo, interpretarono i segni dei tempi nel senso che la chiesa doveva abbandonare il sogno di cristianità e adattarsi alla nuova società. Ma perché mai essa dovrebbe adattarsi alla nuova società? Quello che allora sembrava non fare problema, fa problema per noi.

Quanto all'intenzione del concilio quando usa l'espressione "segno dei tempi", non è possibile alcuna esitazione. Il concilio voleva riconoscere che esiste la storia, che la chiesa sta nella storia, che i tempi di cristianità erano ormai passati, e che la chiesa doveva aprirsi alla modernità. Per secoli la chiesa ha condannato la modernità, nella speranza di tornare un giorno alla cristianità. Oggi è tempo di riconoscere la realtà: esiste

un mondo nuovo. Questo significato globale è molto chiaro<sup>1</sup>.

Quello che non soddisfa pienamente è la teologia usata per esprimere una tale opzione. Perché ricorrere al concetto biblico di "segni dei tempi"? I segni dei tempi si riferiscono alla escatologia. Rientrerebbe nell'escatologia cristiana l'accettazione e l'adattamento della chiesa alla modernità? In che senso?

Il concetto di segno è vario. Possiamo evidenziare due poli diversi nei suoi significati.

Il primo significato di "segno" è allarme, avvertimento: fare segno significa richiamare l'attenzione, mostrare la presenza di una realtà non avvertita, ma importante. Questo significato era presente nei discorsi del papa che lanciarono il tema. I segni erano situazioni, fatti, strutture che mostrano una trasformazione in atto nel mondo, di cui è importante tenere conto, perché potrebbe esserci un pericolo; questa nuova realtà esige una risposta.

<sup>1</sup> Lo studio più completo sui segni dei tempi al Vaticano II è quello di CL. BOFF, *Sinais dos tempos. Principios de leitura*, Edigoes Loyola, São Paulo 1979 [trad. it., *Segni dei tempi*, Boria, Roma 1983]. I commentari scritti subito dopo il concilio presentano tutti una visione euforica, che era espressione dei sentimenti vissuti nei primi anni dopo il concilio.

È chiaro che la introduzione del concetto di segno suppone implicitamente che la chiesa può cambiare e che i cambiamenti nella chiesa possono essere giustificati dai cambiamenti nel mondo: questi cambiamenti possono essere in relazione con i cambiamenti del mondo. Ma a quel tempo l'idea dominante era che la chiesa non cambia e rimane insensibile alle trasformazioni del mondo. E che deve chiudersi in se stessa per non essere contaminata e non essere tentata di cambiare.

Quali erano questi segni dei tempi? Che cosa costituì un allarme, un appello a prestare attenzione e addirittura a cambiare rotta? Non viene esplicitato, ma attraverso gli avvenimenti succedutisi possiamo immaginarlo. Quello che costituisce un segno è il fatto che la chiesa ha perso il suo ruolo di guida della cristianità, che la società non si sottomette più alla direzione della chiesa. È chiaro che tutto questo era manifesto da tempo. Già dal XVI secolo: i monarchi cattolici mantenevano solo le forme; erano molto religiosi e praticavano una politica assolutamente non cristiana sotto un rivestimento esageratamente religioso. Il clero lo accettava perché contava sulla alleanza con i re per controllare la società o per mantenere l'illusione che la cristianità esistesse

se ancora. Venne poi la Rivoluzione francese che fu interpretata come una agitazione passeggera che non poteva durare. C'era solo da resistere, da rimanere saldi e tutto sarebbe tornato alla normalità: la chiesa avrebbe riconquistato il suo potere. Questa fu l'idea del XIX secolo. Il Vaticano II venne per eliminare siffatte illusioni: la cristianità non sarebbe tornata ed era necessario convivere con la modernità.

In Brasile l'illusione di rifare una nuova cristianità era fin troppo visibile. Quando con l'avvento della Repubblica nel 1889 si arrivò alla separazione dello stato e della chiesa, i vescovi e il clero non presero questa situazione come un invito a cambiare. Non videro un segno, o il segno che videro diceva che non si poteva cambiare né lasciarsi portare dall'ondata delle trasformazioni. Era necessario resistere e aspettare che la nuova società basata sulla Repubblica morisse da sé, distrutta dalla sua stessa corruzione. Forse la chiesa aveva perduto il dominio del mondo? Sì, ma questa era una situazione transitoria, passeggera come le persecuzioni dell'impero romano: la resistenza avrebbe preparato la chiesa per nuove glorie. Era questa la teoria predominante.

Nel secondo senso, il "segno dei

tempi" mostra la rotta da seguire, mostra le trasformazioni necessarie. Giovanni XXIII prendeva i segni dei tempi anche – e talvolta soprattutto – in questo senso. Questo perché secondo lui, nel mondo attuale, vale a dire nella modernità, c'erano degli elementi positivi. Le trasformazioni sociali non erano puramente negative. Bisognava guardare al mondo con più ottimismo, il che significava, per lui, con più oggettività.

Ma la considerazione del mondo moderno non costituì per se stessa un segno nel senso inteso da Giovanni XXIII. Essa infatti può portare ad un atteggiamento esattamente contrario. Dalla Rivoluzione francese in poi, tutti i suoi predecessori avevano considerato il mondo moderno come un nemico e una tentazione. Anche la considerazione della diminuzione del potere della chiesa era in se stessa un segno, perché quella diminuzione poteva anch'essa ricevere altre interpretazioni: era una chiesa oppressa, ridotta ad un piccolo resto, ma quel resto aveva in sé le promesse di grandezza futura. Era questa l'interpretazione che si dava in certi ambienti conservatori, a partire dalla Rivoluzione francese.

Seguendo la linea di Giovanni XXIII, la maggioranza si preoccupò di riconoscere gli elementi positivi della

modernità. Riconobbe le trasformazioni del mondo moderno e diede un giudizio favorevole ai suoi progetti e a molte delle sue realizzazioni, pur richiamando l'attenzione sui problemi che non erano ancora stati risolti o lamentando il poco spazio lasciato alla chiesa.

*Gaudium et spes* fa un elenco delle trasformazioni della modernità. Non si tratta di una esposizione scientifica, sociologica; era l'enumerazione senza pretese scientifiche degli aspetti più visibili: scienza e razionalità scientifica, sviluppo economico, trasformazione sociale, diritti umani - il tutto visto in un'ottica ottimistica che corrispondeva alla visione del mondo che predominava nella democrazia cristiana di quel tempo. *Gaudium et spes* era un documento redatto all'interno dell'ambiente della democrazia cristiana. Era l'accettazione delle libertà liberali e della democrazia, proposta dallo stato del benessere (*welfare*), vale a dire di un capitalismo temperato dalle leggi sociali imposte da una maggioranza socialdemocratica e democratico-cristiana in Europa. Era chiaro che quel modello era il modello che si voleva diffondere nei paesi arretrati o che non vi erano ancora giunti: Spagna, Portogallo. Era implicito che le lotte di classe le avrebbe potute superare lo stato del benessere.

Tutto questo corrispondeva al modo di vedere dei leader dell'episcopato "progressista" dell'Europa occidentale. Ora, era proprio in questa società che le chiese stavano perdendo potere. Né, comunque, la maggioranza conciliare ammetteva esplicitamente o implicitamente che il problema nasceva dalla incapacità della chiesa di adattarsi a questa situazione di modernità temperata. Per questo, una tale situazione del mondo occidentale era un segno. Era un segno che qualche cosa non andava bene nella chiesa e che la soluzione si trovava in un migliore adattamento alla società moderna, riconoscendo molti dei suoi valori.

I conservatori erano convinti che tutti i problemi venivano dal mondo e che il male stava nel mondo e quindi era necessario lottare contro il mondo attuale. Essi potevano invocare come argomento il fatto che le difficoltà della chiesa si presentavano proprio nei paesi che avevano accettato la modernità. Dove la chiesa era rimasta fedele alla cristianità, come in Spagna o in Portogallo, quasi tutti gli abitanti erano ancora fedeli alla pratica di tutti i precetti della chiesa cattolica. Tuttavia, il partito dominante al concilio, che era quello dell'Europa settentrionale, riconosceva che il male stava nella chiesa che non si era adattata. Ciò significava che la situa-

zione del mondo moderno che provocava problemi per la chiesa era un segnale di allarme, ed era anche un segno indicativo della rotta che doveva essere presa: entrare nei valori della modernità e collaborare con essa.

Una tale posizione era ispirata dal vangelo, o dal desiderio di recuperare il potere perduto nella società occidentale? La chiesa dei vescovi del Vaticano II voleva seguire il vangelo o restituire alla chiesa stessa il potere perduto? La cosa non è del tutto chiara. Possiamo pensare che l'intento di Giovanni XXIII era più ispirato da motivazioni evangeliche, ma non si può affermare la stessa cosa di tutti i promotori della maggioranza conciliare. Il problema risiede nel fatto che essi erano tanto convinti che la causa della chiesa fosse la causa del vangelo e che promovendo la chiesa si annunciava il vangelo, che non erano consapevoli di ciò che li muoveva realmente.

C'è un fortissimo sospetto che la motivazione della maggioranza conciliare fosse la stessa della minoranza: era il trionfo della chiesa, era la salvezza della chiesa; i due partiti differivano quanto al metodo, ma la finalità era la medesima.

In che modo si deve intendere il fatto che le trasformazioni sociali vennero interpretate come segno dei

tempi, vale a dire come segno escatologico, segno del regno di Dio? Non fu la situazione sociale e culturale in se stessa, la modernità in se stessa, che poté aver valore di segno escatologico. La modernità non dice nulla di tutto questo da se stessa. Essa semplicemente esiste, e può essere interpretata in molte e diverse maniere o semplicemente esistere senza ricevere alcuna interpretazione. Cosa fu che permise alla modernità di essere vista come segno dei tempi? Può essere stata una luce evangelica, una ispirazione cristiana. Ma può essere stata una preoccupazione per il futuro della chiesa. Nei testi conciliari la cosa non risulta chiara. La fonte può essere stata evangelica o può essere stata istituzionale, come un segno per, o come istinto di sopravvivenza della istituzione. Tutte le imprese, tutte le istituzioni devono fare attenzione ai segni di trasformazione che le costringono a cambiare i propri programmi. Sarebbe questo ciò che è accaduto, o si tratterebbe di una vera e propria ispirazione evangelica? Ciò che complica le cose è il fatto che la comprensione che i vescovi avevano del vangelo era implicita, nascosta, inconscia; ed erano tutti abituati a proporre una visione edificante dei propri progetti e delle proprie decisioni per rispondere

ad una esigenza professionale. Non possiamo fidarci dei discorsi pubblici perché questi esprimono l'immagine che i vescovi desiderano dare di se stessi in virtù della posizione sociale che occupano. La loro preoccupazione permanente è il successo della chiesa. Il controllo continuo e rigoroso di Roma sulle chiese particolari mira essenzialmente a questo scopo. Ad un vescovo non viene mai chiesto se nella sua diocesi si vive il vangelo: si chiede sempre quali siano i risultati quantitativi.

Se prendiamo i segni dei tempi nel senso evangelico, vale a dire nel senso escatologico, in tutte le epoche si manifestano i segni dei tempi, cioè i segni della grande trasformazione del mondo da regno del diavolo verso il regno di Dio. In ogni epoca è necessario prestare attenzione ai segni dei tempi e cercare di interpretarli per sapere che fare nella propria epoca perché si realizzino i tempi annunciati da Gesù. Questi segni dei tempi non si riferiscono esplicitamente alla modernità, perché sono presenti in tutti i tempi.

Pare che Giovanni XXIII avesse usato l'espressione "segno dei tempi" in questo significato evangelico o escatologico, quando disse che ancora era il tempo della misericordia e non più quello delle condanne, e

quando disse che bisognava adattare le forme culturali, il rivestimento culturale alla nuova cultura del mondo. In questo modo egli relativizzava tutto il rivestimento culturale che la chiesa aveva acquisito durante i secoli precedenti.

Per caso, il papa voleva dire che c'erano tempi in cui era necessario condannare e c'erano tempi in cui si doveva mantenere una cultura in disaccordo totale con la cultura del paese? Non era affatto così. Il suo discorso poteva a prima vista insinuare una simile idea, ma è chiaro che nella mente del papa non era così: egli non approvava i metodi di condanna in nessun tempo. In nessun momento il vangelo permetteva di giustificare l'inquisizione, le lotte contro gli eretici e simili cose. In nessun momento il vangelo diceva che era necessario rimanere in una cultura immobile, magari con il risultato di formare una controcultura integrata nella società.

Ma allora, che cosa pensava il papa? Pensava che in questi tempi di trasformazioni c'era per la chiesa una opportunità per tornare a vivere il vangelo. Voleva dire che si doveva approfittare del momento di insicurezza e di incertezza, di quel momento in cui la chiesa non era sicura di percorrere la strada giusta, per proporre il vangelo di Gesù che è di

misericordia e di servizio agli uomini e non di imposizione. È chiaro, però, che come papa egli non poteva dire queste cose in questa forma. Sarebbe stato come dire che per tanto tempo la chiesa non aveva seguito la via di Gesù. Nessun papa può confessare una simile cosa.

Così, quello che il papa voleva dire, era che allora si presentava l'opportunità per tornare al vangelo di Gesù. Voleva dire che ci sono momenti in cui si aprono delle brecce - quando alcune trasformazioni sono possibili - e che il vangelo può approfittare di quei momenti. C'è un momento in cui l'istituzione ecclesiastica può essere maggiormente orientata dal vangelo. Sapeva che non sempre è possibile, ma che allora c'era un'apertura possibile per il vangelo.

Simili momenti esistono. In Brasile abbiamo avuto un'opportunità che è andata persa. Quando fu stabilita la separazione della chiesa dallo stato all'avvento della Repubblica (1889), la gerarchia rimase sorpresa e perplessa. Alzò la voce un missionario famoso, il p. Jùlio Maria, il primo redentorista brasiliano. Egli era stato un brillante avvocato, quando a 47 anni si fece religioso; da allora si impose come oratore famoso e come una persona con grande prestigio nella società. Il p. Jùlio Maria scrisse e insegnò

che quella separazione della chiesa dallo stato era una grazia di Dio e un segno: una volta che la chiesa era diventata indipendente dallo stato, doveva riconoscere che i veri cristiani erano i poveri e doveva orientare la propria azione verso di essi invece di aspettarsi la propria salvezza dai potenti. Egli aveva scoperto un segno dei tempi.

Come è risaputo, i vescovi non la pensarono allo stesso modo ed elaborarono un programma per riconquistare il potere perduto usando gli strumenti che la Repubblica offriva a tutti i cittadini. Non seppero scoprire i segni dei tempi.

### 1 / I segni dei tempi in Mt 16,3

Tutto sta a indicare che Giovanni XXIII volle parlare dei segni dei tempi di Mt 16,3.1 tempi di cui parlava non erano specificamente i tempi della modernità, vale a dire il tipo culturale predominante nella nostra epoca. Alludeva in primo luogo ai tempi escatologici. Volle dire che siamo nei tempi dell'avvento del regno di Dio, regno di misericordia e di chiamata universale. Nel medesimo tempo sosteneva che il momento storico era adatto per annunciare i segni del regno di Dio. Ma il papa non volle fa-

re l'esegesi del testo di Mt 16,3, cosa che non spettava a lui fare. È comunque interessante cercare di esplicitare che cosa c'è nei segni dei tempi dei quali volle parlare Gesù.

Il contesto è la lotta delle autorità d'Israele contro Gesù. Esse aspettano la venuta di un messia che venga a confermarle nel loro potere e nei loro privilegi. La denuncia di Gesù è che quelle autorità non sanno riconoscere i segni dei tempi. Di che tempi si tratta? Evidentemente dei tempi messianici. Farisei e sadducei aspettano sì il messia, ma il messia come lo pensano loro.

Gesù annuncia l'avvento del regno di Dio. Ora, in questo regno non c'è più posto per farisei o sadducei: non ci sarà più tempio, né legge, né santità acquisita umanamente. I sadducei e i farisei capiscono perfettamente che Gesù annuncia un regno di Dio nel quale per loro non ci sarà posto. Essi non potranno governare questo regno di Dio. Per questo non possono riconoscere i segni: non possono accettare questi tempi messianici e quindi si rifiutano di riconoscerne i segni.

I segni dei tempi mostrano che il tempo dei farisei e dei sadducei e di tutto il loro sistema religioso è ormai superato. Non c'è più tempo per questo sistema che essi vogliono mante-

nere in quanto sistema che assicura loro il potere.

Gesù conosce due tempi, radicalmente opposti. C'è il tempo del sistema giudaico e c'è il tempo del regno di Dio. Gesù non vuole dire che questi tempi nuovi sono già la fine del mondo. I tempi nuovi sono i tempi che ci separano dalla fine del mondo e nei quali la via di Gesù ha sostituito la legge della quale le autorità d'Israele avevano fatto un potere e un privilegio.

Questo testo ha influito sul pensiero di Giovanni XXIII. Anche lui annuncia la fine di un'epoca con tutto il suo contenuto e l'inizio di una nuova epoca. Questa nuova epoca non è nuova in senso totale. Ha la novità di Gesù e della sua via. La nuova epoca è l'inizio dell'epoca di Gesù. Non ci sono segni che Giovanni XXIII avesse pensato al giudaismo degli avversari di Gesù o che avesse fatto un parallelo tra quel sistema e il sistema che predominava nella chiesa cattolica. Comunque, egli annuncia tempi nuovi e questi tempi nuovi sono appunto i tempi definiti da Gesù. Implicitamente, nella struttura del suo pensiero era presente questa analogia tra il sistema dei farisei e dei sadducei e il sistema cattolico degli ultimi secoli. Ma il papa non deve aver avuto coscienza esplicita di que-

sta analogia; e se ne avesse avuto coscienza non sarebbe stato conveniente che un papa alludesse a tutto questo in un discorso ufficiale.

Tanto Giovanni XXIII quanto il concilio ripetono *usque ad satietatem* che la novità che intendono instaurare non muta nulla nelle strutture basilari della chiesa cattolica. Evitano sempre qualsiasi allusione a trasformazioni istituzionali. E affermano che tutta l'istituzione deve rimanere immutabile. Era chiaro che il partito conservatore era fortissimo e intimoriva i vescovi e persino il papa. Né il papa né i vescovi volevano scontrarsi con quel partito.

Essi avevano dato l'impressione di volersi convincere che alcune trasformazioni superficiali nella dottrina e altre trasformazioni nelle relazioni personali avrebbero potuto dare risposta ai segni dei tempi. Il concilio è stato molto timoroso e molto timido perché il partito conservatore era molto forte, molto arrogante e molto presuntuoso. La maggioranza si convinse che era necessario fargli numerose concessioni perché accettasse alcune trasformazioni superficiali che non cambiavano in niente le strutture di potere nella chiesa e non cambiavano in niente il dominio totale del clero sui laici, cioè sul popolo cristiano. I riformatori ottennero

molto meno di quanto si aspettassero. Ciò nonostante, fu un primo passo e un sostegno dato a tutti coloro che nella chiesa miravano ad un ritorno al vangelo di Gesù superando tutto un apparato burocratico accumulato lungo i secoli. Ma fu un passo ancora lontanissimo dalle speranze del popolo cristiano.

## 2 / I testi conciliari sui segni dei tempi

I testi conciliari sui segni dei tempi rimangono molto ambigui. Sono GS 4,11, 44; PO 9; UR 4; AA 14. Il testo che pare abbia orientato gli altri, anche se due di essi non usano l'espressione "segni dei tempi" ma espressioni equivalenti, è quello di GS 4.

Il senso fondamentale è che i segni dei tempi sono il mondo attuale, il mondo moderno, la nuova situazione del mondo, l'insieme dei fenomeni del mondo attuale con le sue conquiste e i suoi problemi. I segni vengono presentati come se fossero fatti oggettivi di un mondo situato fuori della chiesa e potessero essere considerati in modo oggettivo. La luce della fede verrebbe ad illuminare questo insieme di dati di fatto. Perché dare ad uno studio sociologico il nome di segni dei tempi? Essi si trasformano in segni dei tempi probabilmente

te grazie allo sguardo della fede che li giudica. Come può la fede giudicare una situazione storica mostrando uno sguardo oggettivo, guardando il mondo situato al di fuori di essa?

Ci sono, in effetti, alcune difficoltà. In primo luogo, la descrizione del mondo moderno non può essere oggettiva. Non possiamo collocarci fuori del mondo per poter guardare il mondo con occhi indifferenti. Siamo all'interno del mondo noi, come anche la chiesa e tutti gli uomini e tutte le donne. Di conseguenza, tutti giudicano a partire dalla propria posizione in questa storia. Ogni visione del mondo è soggettiva. Ora, la descrizione del mondo moderno e dei suoi problemi che viene offerta è la visione della borghesia europea, dei partiti democratico-cristiani e socialdemocratici. È la visione di quanti fondamentalmente sono solidali con questo sistema. Senza rendersene conto, i vescovi sono stati orientati ideologicamente dal partito politico dominante nell'Europa occidentale a quel tempo. Non si sono resi conto che la visione del mondo espressa in *Gaudium et spes* è ideologica, rappresenta la convinzione di un determinato partito e non può avere la pretesa a un'oggettività scientifica. In questo modo, i vescovi non si sono resi conto che stavano semplicemente legitti-

mando il regime politico dell'Europa occidentale. Non erano interessati al resto del mondo, né alle relazioni tra Europa occidentale e il resto del mondo, se non in modo assai marginale e con una proiezione occidentale di queste relazioni.

Senza rendersene conto, l'episcopato è impregnato della visione della borghesia della società capitalistica, essenzialmente quella dell'Europa occidentale. Il concilio ha adottato la visione della borghesia del suo tempo. All'interno della descrizione che della società contemporanea viene data, c'è già un giudizio, c'è già un partito preso. La descrizione già includeva il giudizio e il programma di azione. La luce della fede non è più necessaria perché un'altra luce ha già giudicato la società. Si può dire che dopo il vedere viene la luce della fede. Ma essa è già prigioniera, è già orientata perché il giudizio sta già nel vedere. Di tutto questo i padri conciliari non si fanno la pur minima idea perché formano un club isolato, immune dal pensiero e dalla critica. Se avessero offerto il loro documento alla critica dei pensatori dell'epoca, sarebbero stati avvertiti e si sarebbero resi conto di essere dei portavoce di una ideologia.

Viene poi la seconda difficoltà, correlativa alla prima. Che fede è

questa che deve giudicare? Che luce è quella che essa deve proiettare? I padri conciliari pare suppongano che la luce della fede è l'opinione che hanno loro, o il loro progetto, la forma nella quale essi interpretano il cristianesimo. Ad ogni modo, non viene data alcuna spiegazione, come se tutto fosse evidente, come se tutti sapessero che cosa è la fede che giudica il mondo e quali sono i principi che orientano un tale giudizio.

Oltre a ciò, tutto avviene come se ciascun elemento del problema sociale alla luce della fede potesse proiettare una soluzione, cioè risolvere le contraddizioni della società moderna, o per lo meno dare un contributo. Ci sarebbe una luce che permette di scoprire per ciascun elemento una soluzione alla contraddizione. Nella pratica questo non funziona: la chiesa non offre nulla che sia originale; essa propone quello che propongono i partiti democratico-cristiani e socialdemocratici.

Se si cerca di sapere quale sia il programma concreto che *Gaudium et spes* proclama, è giocoforza riconoscere che non apporta nulla di nuovo e ripete quello che dicono tutti. La fede non può dire nulla che sia originale o che possa offrire un orientamento al mondo moderno. La dottrina dei segni dei tempi in concreto consiste

nell'accettare il mondo moderno. La chiesa rinuncia al progetto di ricostituire l'antica cristianità, riconosce che non ci sono più le condizioni per farlo e decide di accettare questa società, legittimando, in più, il sistema democratico che predomina nell'Europa occidentale. Ripete quella che ha costituito o che viene chiamata la dottrina sociale della chiesa. Inconsciamente, si fa coadiuvante della borghesia occidentale.

Un simile risultato non lo possiamo sottovalutare. Per lo meno, la gerarchia abbandona il sogno di ricostituire una cristianità. Questi documenti conciliari sono ancora importanti ai nostri tempi, alla fine di un pontificato che ha fatto tutto il possibile per ricostituire una nuova cristianità a partire dalle risorse e dagli strumenti offerti dalla stessa modernità. È il programma dell'Opus Dei: usare la modernità per ricostituire una cristianità. Questo è il contrario di ciò che ha pensato il concilio. Con il concilio la chiesa doveva cessare di condannare tutte le novità della modernità che continua, e riconoscere tutto ciò che è valido, ossia assumere un atteggiamento positivo, il contrario della posizione romana durante questo pontificato. Non è poco, quindi, ciò che il concilio ci ha lasciato. Quello che non aveva previsto, è il fatto che la chie-

sa ben presto sarebbe tornata ai suoi vecchi progetti.

Nel concilio si ebbe un inizio di ascolto del mondo stesso. Il mondo che fu ascoltato è la borghesia europea di quel tempo, ma il fatto di ascoltare era già un grande progresso. E bisogna precisare anche che la borghesia di quel tempo non era tanto feroce, tanto dominatrice, tanto ipocrita e tanto indifferente alle sofferenze del mondo, come lo è la borghesia mondiale attuale.

Oggidì la società democratica cristiana che il concilio ha conosciuto è in via di disintegrazione e viene sostituita da una società globalizzata nella quale nessuno controlla i signori del denaro. La chiesa può soltanto rendersi conto che ormai non ha alcuna forza in questa nuova società. Essa può essere strumentalizzata dai signori del potere, ma non può esercitare alcuna influenza. Ci vorrebbe ormai un altro concilio per dire quello che la chiesa deve fare in una società che non le attribuisce valore alcuno.

### 3 / Conclusione

A titolo di conclusione mi sia permesso proporre una interpretazione diversa dei segni dei tempi. Ciò

che provoca sfiducia è il fatto che in *Gaudium et spes*, come nel concilio in generale, i poveri sono ben lungi dall'essere riconosciuti come si dovrebbe in virtù del vangelo e del Nuovo Testamento in generale. Il posto centrale è occupato dalla modernità, ovvero dallo sviluppo. Tutto è avvenuto come se l'insieme dell'episcopato fosse caduto nella trappola dell'ideologia dello sviluppo. Erano convinti che la povertà era un accidente del percorso evolutivo e che lo sviluppo ne avrebbe fornito la soluzione. Il problema della povertà era lontano dalle preoccupazioni, e soltanto una piccola minoranza cercò di introdurre questa problematica, senza peraltro riuscirci. La piccola minoranza che si preoccupava di una tale questione non è mai riuscita a far penetrare il proprio messaggio. Evidentemente non c'erano le condizioni adatte per poterlo fare.

Il nostro punto di partenza è la questione della luce della fede. Se non si esplicita che cosa è la luce della fede, non si arriverà a niente e la fede confermerà semplicemente il sistema stabilito, aggiungendovi pie esortazioni. Ora, la luce della fede risulta del tutto chiara nel Nuovo Testamento. La fede non consiste nell'accettare intellettualmente delle verità precise tratte dalla Bibbia. La fe-

de consiste nel riconoscere il piano di Dio, l'avvento del regno di Dio. Si tratta di riconoscere il cammino del popolo di Dio nei nostri tempi.

Il regno di Dio non è una situazione e nemmeno una istituzione: è un movimento. Più esattamente, il regno di Dio è il movimento di liberazione dal dominio nel quale esseri umani sottomettono altri esseri umani per mezzo della violenza, dell'inganno, della menzogna ecc. L'avvento del regno di Dio è una lotta contro forze umane, contro istituzioni umane che esercitano oppressione.

Gesù si scontrò con una espressione fondamentale di dominazione qual era la dominazione religiosa. Una casta di sacerdoti, dottori o grandi proprietari dominava il popolo mediante una religione inventata da loro e che si presentava come la parola di Dio. La vita di Gesù è stata una lotta per liberare il suo popolo dal regno della menzogna, dell'ingiustizia, della violenza. Gesù è venuto a togliere il velo, a smascherare la menzogna. Gesù non lotta contro un peccato misterioso, nascosto nel recinto della coscienza individuale. Egli lotta contro un peccato che ha nome e cognome, molto concreto, con istituzioni altrettanto concrete: il tempio, il sacerdozio, la legge.

Quello più chiaro è il cap. 8 di

Giovanni. Ma tutti e quattro i vangeli mostrano questa lotta di Gesù e con essa il cammino del regno di Dio. Nella sua umanità, Gesù era un essere limitato e non poteva affrontare tutte le oppressioni della storia. Scelse la più significativa, la più dissimulata, nascosta, quale è la dominazione religiosa. È la più pericolosa perché invoca l'autorità di Dio.

Secondo Paolo i tempi nuovi consistono nella lotta dello Spirito contro la legge. Egli stabilisce come costante della storia il dramma della lotta tra lo Spirito e la legge nella morte e nella risurrezione di Gesù. Gesù essendo creatura umana poteva soltanto farsi carico di una piccola parte della lotta tra il peccato e il regno di Dio, tra la menzogna dei dominatori e la lotta di emancipazione dei dominati. Dopo di lui, la medesima lotta prosegue, ma le circostanze cambiano e la dominazione ha diverse manifestazioni. Non si tratta di ricominciare letteralmente la stessa cosa. Il giudaismo denunciato da Paolo è scomparso in quella figura storica, ma è presente nel mondo attuale sotto altre forme. Oggidì c'è una diversa forma di dominazione e di distruzione della vita, e ci sono altre forme di lotta contro questo peccato sociale, peccato del mondo, peccato persine istituzionale.

Se è "ideologico" il culto di Dio e il fanatismo delle chiese, l'ideologia religiosa con i dominatori.

È opposizione al giudaismo  
e al cristianesimo?

La luce della fede mostra la presenza attuale della medesima lotta di Gesù in ogni momento della storia. Essa non mostra semplicemente delle situazioni: mostra il cammino del regno di Dio di fronte a nemici tanto forti. I "segni" sono le lotte dei poveri, degli esclusi, dei dominati. Perché lì sta Dio. Lì sta Gesù e si tratta di scoprire o riconoscere questa presenza, nel nostro mondo. Le forze dominanti negano la dominazione, nascondono la realtà, fanno bei discorsi per giustificare e consolidare il proprio dominio. Gesù viene a strappare queste maschere e a manifestare la verità del mondo.

La luce della fede mostra quello che c'è realmente, ma che le scienze, i mezzi di comunicazione, i discorsi dominanti cercano di negare o di nascondere. I segni dei tempi mostrano quello che sta accadendo nel mondo, ma che rimane nascosto perché gli uomini cercano di occultarlo, non perché sarebbe un mistero. Il peccato del mondo non è affatto un mistero: è visibilissimo per le vittime, ancorché i privilegiati lo neghino. Non si tratta di scoprire che cosa sta accadendo in modo oggettivo seguendo i discorsi ufficiali, come ancora fa *Gaudium et spes*. La luce della fede è ciò che dissipa le tenebre del peccato. Non fa conoscere tutti i meccanismi

di funzionamento della società, bensì le motivazioni segrete che le strutture cercano di occultare. Il contrario della luce non è l'ignoranza, bensì le tenebre. La luce della fede non deve mostrare agli uomini quello che essi ignorano, ma rivelare loro quello che cercano di nascondere.

I segni dei tempi erano i segni della lotta della liberazione degli oppressi in quell'epoca. Dovevano mostrare dove stava Cristo e dove stavano i suoi avversari e dove si situava la lotta. Dovevano mostrare dove stavano i poveri, gli esclusi, gli oppressi e dove stava il movimento di liberazione del regno di Dio. Una piccola minoranza sapeva che doveva essere così. Ma l'immensa maggioranza non sapeva nemmeno di che si trattava. Avevano una visione esclusivamente religiosa del cristianesimo e non avevano compreso il vangelo. Per questo, tra essi predominò una visione ottimistica, ideologica del mondo, la visione della borghesia dell'Europa occidentale.

Che tutto questo serva da avvertenza per un eventuale futuro concilio. Ciò che importa per Gesù non sono i progressi scientifici o tecnologici, le trasformazioni economiche e sociali. Quello che lo preoccupa è la liberazione degli oppressi. Questo argomento è oggigià quanto mai attuale.

Il 30/31 ottobre 2005, per iniziativa del "Coordinamento nazionale dei gruppi di lettura popolare della Bibbia in Italia", si è tenuto presso il convento dei Carmelitani a Trento un convegno dal titolo "La nostra realtà: politica, economia, società, religione".

Alle relazioni su: "Le metamorfosi della nostra democrazia"; "Il governo della globalizzazione"; "Il modello familiare in rapporto al sistema economica dominante"; "Quale laicità"; si sono alternati momenti di lavoro che hanno consentito all'ottantina di partecipanti di dibattere in piccoli gruppi le varie tematiche al fine di costruire un momento di confronto collettivo coi relatori sui temi proposti.

Dato l'interesse e la specificità del tema, riteniamo di fare cosa gradita ai lettori de L'INVITO proponendo in questo numero la relazione di Raniero La Valle.

## Quale laicità? A quarant'anni dal Concilio

di Raniero La Valle

Cerchiamo di fare un discorso più ampio e più arduo rispetto alle attuali veementi ma banalissime polemiche sulla laicità.

Giustamente voi partite da un termine *a quo*, il Concilio, che è stato un grande evento nella storia della Chiesa e anche del mondo. Tutto quello che accade nella Chiesa dopo il Concilio, o è attuazione, o è elusione o è rovesciamento del Concilio.

Che cosa aveva fatto il Concilio?

Aveva cercato di ridefinire la Chiesa a 360 gradi, secondo la famosa distinzione proposta fin dalla fase preparatoria dal cardinale Suenens, della Chiesa *ad intra* (la Chiesa in se stessa) e della Chiesa *ad extra* (i suoi rapporti con gli altri).

Ci furono molte novità nella autocomprensione della Chiesa. Così accadde riguardo alla definizione della Chiesa stessa come "mistero" (che era stata sollecitata dal cardina-

le Montini); riguardo al cambiamento del punto di vista, che poneva finalmente prima il popolo di Dio, poi l'episcopato; riguardo alla collegialità del corpo episcopale come successore del collegio apostolico, e alla collocazione del primato petrino nella stessa collegialità; riguardo alla liturgia come fonte e culmine della vita della Chiesa; riguardo al ruolo della Scrittura e alla sua crescente comprensione non solo in virtù del ministero apostolico ma anche grazie allo studio e all'esperienza spirituale dei credenti; e riguardo a molti altri aspetti cruciali della realtà della Chiesa.

Ma il Concilio non è stato principalmente questo. Quello che papa Giovanni XXIII, nel suo discorso inaugurale *Gaudet Mater Ecclesia*, aveva definito come il "*punctum saliens*" del Concilio, non era l'identità della Chiesa, ma era il suo essere in relazione. In relazione con chi? come? Era questo a definirne veramente l'identità. La Chiesa *ad extra* non si può distinguere dalla Chiesa *ad intra*; era forse per questo che il cardinale Bea aveva criticato la bipartizione di Suenens come troppo schematica. La Chiesa *ad extra* non è un capitolo della descrizione della Chiesa, è la Chiesa nel suo essere in relazione; e io vorrei dire che l'identità della Chiesa è essenzialmente la sua relazione.

### Noi siamo le nostre relazioni

Del resto questo vale anche per ciascuno di noi; noi siamo quello che siamo essenzialmente in forza delle nostre relazioni, del legame che unisce l'io, il soggetto, agli altri, al mondo, e i credenti diranno: a Dio.

Infatti noi ci identifichiamo come padre, figlio, madre, cittadino, o come cristiano, ebreo, ossia come persone religiose, cioè come persone legate, relazionate con Dio. Anche nel Vangelo per dare un'identità si diceva: i figli di Zebedeo, il figlio di Iona, il figlio di Giuseppe.

Anche nella Costituzione l'Italia si definisce per il suo stato civile, per un rapporto. Lo stato civile sulle carte d'identità risponde alla domanda: celibe, coniugato, vedovo? Lo stato civile dell'Italia consegue a un ripudio. L'Italia è quella che ha ripudiato la guerra. Non solo non è più sposata, come tutte le Nazioni fino al 1945, con la guerra, ma l'ha ripudiata. Poi, in base al seguito dell'art. 11, si può dire che l'Italia ha contratto un nuovo matrimonio, ha sposato la pace, essendo disposta a rinunciare a parti della sua sovranità – che nel vecchio sistema degli Stati coincideva con la loro identità – per costruire "un ordine di giustizia e di pace tra le nazioni".

Perciò si potrebbe dire, se guardiamo alla storia di oggi, che ora l'Italia

ha perduto la sua identità, perché ha ripudiato la nuova sposa, la pace, e si è ripresa in casa la ripudiata di prima, imbellettata, restaurata e rimessa sul trono.

La demolizione della Costituzione del 48, già votata dall'attuale Parlamento, e salvo il recupero estremo affidato al referendum popolare dell'anno prossimo, non è che la conseguenza di questa già avvenuta distruzione dell'identità della Repubblica.

Dunque noi siamo le nostre relazioni. Questo vale non solo per i singoli, ma anche per le collettività. Le rivendicazioni ossessive dell'identità sono devastanti, proprio perché cercano l'identità in se stessi e non in un rapporto, nell'essere con gli altri. Nella singola persona portano all'autismo, negli Stati al nazionalismo; e anche l'identità dell'Europa, nonostante le rivendicate radici cristiane, non la si è trovata e non la si è potuta mettere nel "Trattato costituzionale", perché essa non è stata cercata nell'unico luogo dove poteva essere trovata, cioè nel rapporto di oggi dell'Europa con gli altri popoli, nel suo ruolo e nella sua responsabilità per il mondo, e non solo per i propri cittadini.

Anche per Dio vale la stessa cosa. Dio non lo possiamo definire, non possiamo dire chi è. Tutti i tentativi in tal senso sono destinati a fallire. Dio, dice Giovanni, nessuno l'ha mai visto

(1 Giov. 4, 12). Però di Dio noi possiamo dire i predicati, possiamo dire le relazioni. La Bibbia non ci dice chi è Dio, ma le relazioni di Dio. Non a caso la figura archetipa, il simbolo per eccellenza del rapporto tra Dio e il mondo, è la figura sponsale, è l'unità della coppia umana; e il discorso che narra l'amore tra l'uomo e la donna è inesauribile, come è inesauribile il discorso su Dio. Nel Cantico dei Cantici, che è gloria di Israele e della Chiesa aver messo nel canone, lo sposo e la sposa sono ambedue figure di Dio. Dio è lo sposo ma anche la sposa, egli è però tipo anche di ogni altro amore. Così Dio è padre, ma altresì madre ("come una madre consola i suoi figli, così io consolerò voi", dice il Signore, Is. 66, 13); anche negli amori più tormentati Dio è figura di chi ama ("amerò 'Non Amata' " dice il Signore in Os. 2, 5). In ogni rapporto di amore, nell'altro si può vedere la figura e il volto di Dio. Perciò Dio è nel povero, nell'assetato, nell'affamato, nell'ignudo, nel carcerato, in quanto bisognosi di amore e oggetto di amore. Addirittura il rapporto stesso può prendere il nome di Dio. Dietrich Bonhoeffer, che nel carcere di Tegel conosceva bene il peso della separazione e della solitudine, scriveva l'8 luglio 1944 all'amico Eberhard Bethge: "Ultimamente ho letto la singolare bella frase di Euripide a proposito di un incontro dopo una lunga se-

fr. QT: elevatori  
egg. quanto ins.

parazione: 'Dunque anche il rivedersi è un Dio!' " (D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, Ed. Paoline 1988, pag. 420).

### La Chiesa è un rapporto

Tanto più ciò vale per la Chiesa. La Chiesa è un rapporto. Questa è la sua identità.

Ed è appunto nel ricercare questa identità che il Concilio ha toccato il suo punto più alto, il suo *punctum saliens*, come aveva detto papa Giovanni.

E prima di tutto la Chiesa aveva da rimettere a posto il suo rapporto col mondo.

I rapporti tra la Chiesa e il mondo non erano, allora, affatto buoni. Si veniva dal pessimismo di Pio XII che in un famoso radiomessaggio aveva giudicato il mondo come "non umano", talché bisognava trasformarlo "da selvatico in umano, da umano in divino". Ci vorrà tutto il travaglio del lavoro conciliare per passare da un atteggiamento di antagonismo, di rifiuto, di pessimismo nei confronti del mondo moderno, a un atteggiamento di accoglienza, di simpatia, di compassione, quale poi sarà espresso nella costituzione pastorale *Gaudium et Spes*. C'è un libro nel quale si può leggere la storia di questo passaggio, ed è lo studio di Giovanni Turbanti in cui si fa la storia non solo di quel do-

cumento conciliare, ma di tutto il percorso del Concilio nel quale questo nuovo atteggiamento si è andato formando fino a prevalere<sup>1</sup>.

Da dove si venisse risulta fin dai *vota*, cioè dalle lettere che i vescovi scrissero alla Santa Sede in risposta a una consultazione aperta che il papa aveva voluto si facesse nell'episcopato, per raccogliere orientamenti e proposte su quelli che dovevano essere i contenuti del Concilio. Da questo scrutinio vengono fuori i suggerimenti più contraddittori, e una delle contraddizioni maggiori sta proprio nell'atteggiamento dei vescovi riguardo al mondo moderno. Una parte di loro non voleva altro che condanne. Il mondo era percepito come una specie di incidente di percorso della Chiesa, da cui essa doveva prendere le distanze; e il Concilio doveva essere come il coronamento e il suggello del lungo movimento di protesta con cui la Chiesa si era opposta al mondo moderno. Si chiedeva di condannare il comunismo, il liberalismo, l'esistenzialismo e varie altre ideologie. Ma la lista degli errori comprendeva anche l'evoluzionismo, il freudismo, cioè la psicanalisi, il controllo delle nascite, la pornogra-

<sup>1</sup> Giovanni Turbanti, *Un Concilio per il mondo moderno*, Il Mulino, Bologna, 2000.

fia, il nudismo. C'erano peraltro anche errori interni alla Chiesa che dovevano essere oggetto di espliciti ripudi, e che venivano individuati nel modernismo teologico, nel relativismo dogmatico, e anche nella ripresa degli studi biblici, considerata una iattura per la Chiesa perché introduceva nuovi criteri di interpretazione storica e di analisi testuale.

È a partire da qui che si può misurare il rovesciamento operato dal Concilio, che attraverso una tormentata vicenda passava dai modelli di inimicizia, di estraneità, di condanna, a un modello di simpatia, di comprensione, di condivisione, di dialogo.

Tuttavia questo era solo il primo passo del cammino da compiere. Il rapporto restava dualistico; Chiesa e mondo erano ancora concepiti come due entità speculari, che si guardavano, si parlavano, cooperavano, si davano aiuto l'un l'altra, ma come esterne l'una all'altra; ci sono dei capitoli della *Gaudium et Spes* che parlano dell'aiuto che la Chiesa dà al mondo, e dell'aiuto che la Chiesa riceve dal mondo (capp. 41-44); dunque era un modello di buone relazioni Chiesa-mondo, più che quello di una radicale assunzione, più che un modello che potremmo chiamare "incarnazionista". Troppo presto il domenica-no padre Marie Dominique Chenu, appassionato fautore di questa svol-

ta, aveva dato per acquisita, nelle ultime stesure della *Gaudium et Spes*, una "teologia mundi" che della storia degli uomini faceva il luogo teologico della saldatura, in un unico mistero, di creazione e incarnazione; a suo parere l'anima del documento stava nel "discernere nell'uomo d'oggi, nelle grandi trame del progresso della storia (secolarizzazione, globalizzazione, coscienza politica...) degli appelli, delle capacità, delle potenze obbedienziali, delle 'pietre d'appoggio' disponibili, in modo più o meno cosciente, alla parola di Dio" <sup>2</sup>.

In realtà Chiesa e mondo restavano due entità distinte, anche se ora amiche. E nel cammino postconciliare questa amicizia poteva facilmente trasformarsi di nuovo in disagio e sospetto. Per citare un esempio, ci si può riferire alle tesi espresse dal cardinale Ratzinger a Monaco nel 1975 in occasione dei dieci anni dal Concilio, che postulavano precisamente una revisione dei rapporti tra Chiesa e mondo. "Proporre un incontro conflittuale di Chiesa e mondo - diceva Ratzinger - significa misconoscere l'essenza stessa di Chiesa e di mondo... Acquistare capacità e coraggio di opposizione, la forza di accettare una situazione di minoranza, appar-

<sup>2</sup> Turbanti, *op. cit.*, p. 649.

tiene ai compiti più urgenti dell'atteggiamento cristiano verso il mondo nei prossimi anni, rinunciando alla tendenza euforica del dopo Concilio che proprio in questo si era fondamentalmente smarrito"<sup>3</sup>.

Questo atteggiamento agonico, cioè nello stesso tempo conflittuale e privo di illusioni nei confronti del mondo, veniva dissimulato e riassorbito nel trionfalismo del papato di Wojtyła, nella sua infatuazione mediatica, che nascondeva a una Chiesa accecata dalle luci della ribalta, non solo la realtà del mondo ma perfino se stessa.

Ma Ratzinger restava del suo parere e alcuni anni dopo, il 6 novembre 1984 in un'intervista a "Jesus" pronunciava la parola "restaurazione", e diceva: "Se per restaurazione s'intende un tornare indietro, allora nessuna restaurazione è possibile... Ma se per restaurazione intendiamo la ricerca di un nuovo equilibrio dopo le esagerazioni di una apertura indiscriminata al mondo, dopo le interpretazioni troppo positive di un mondo agnostico e ateo, ebbene, allora sì, questa restaurazione è auspicabile ed è del resto già in atto"<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Joseph Ratzinger, *A dieci anni dal Vaticano II*, in: Giancarlo Zizola, *Benedetto XVI*, Sperling e Kupfer, Milano, 2005, p. 401.

<sup>4</sup> In Giancarlo Zizola, *cit.* pag. 407.

### La Chiesa come parte del mondo

In realtà il Concilio si era fermato a metà. Non era arrivato, se non a tratti e in alcune illuminazioni che si possono cogliere qua e là nei testi conciliari, a superare il dualismo, a riconoscere che la Chiesa è *nel* mondo non come altro dal mondo, ma come parte del mondo; in effetti la Chiesa è quella parte del mondo che accoglie la venuta di Dio; non è quel mondo che non ha accolto il Verbo di Dio quando si è fatto uomo, è invece il mondo che ascolta la sua parola e si fa salvare da lui. In questo senso la Chiesa è mondo, è immedesimata nel mondo, incarnata nel mondo e il modello incarnazionista è adeguato a esprimere il suo rapporto con esso, e questo vuol dire non che la Chiesa è scesa dall'alto nella carne, ma è nella carne in cammino con tutti.

Le prime parole della Costituzione pastorale "*Gaudium et Spes*" esprimono questa condizione comune della Chiesa con gli uomini: le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce sono le stesse per gli uomini e per la Chiesa; essa è una comunità di uomini riuniti nel Cristo, guidati dallo Spirito, in cammino verso il regno del Padre e latori di un messaggio di salvezza da proporre a tutti. Dunque la Chiesa non solo è solidale con il mondo, è il mondo in quanto chiamato alla salvezza.

Ma non è vero l'inverso, e cioè che il mondo è la Chiesa, che il mondo deve incorporarsi alla Chiesa. Nel primo caso - la Chiesa come parte del mondo - la laicità è possibile, il mondo resta laico. Nel secondo caso, il mondo incorporato alla Chiesa, è il clericalismo. Non è venuto Gesù a mettere il mondo dentro la Chiesa, ma la Chiesa dentro il mondo.

La laicità è il riconoscimento da parte della Chiesa della primogenitura del mondo; prima c'è il mondo, poi c'è la Chiesa. Invece si è ripetuta la trama di Esaù; la Chiesa si è fatta benedire dal Padre e si è presa la primogenitura, si è messa al posto di Esaù. La protesta laica, il laicismo, sono la reazione del mondo contro una religione e una Chiesa che non riconoscono la sua primogenitura, non riconoscono che in principio era il mondo. In principio, dice la Bibbia, Dio creò il cielo e la terra. In principio, dice Giovanni, era il Verbo; ma nel Verbo già era il mondo, che per mezzo di lui è stato fatto, mentre senza di lui nulla fu fatto di ciò che è stato fatto. Altrimenti Giovanni avrebbe detto "In principio era Dio". Ma Dio era prima del principio. In Dio non ci sono tempi. Il principio è nel tempo, è il principio del tempo, e perciò il Verbo è al principio, perché il Verbo è l'alfa e l'omega.

Dunque c'è il mondo, c'è il tempo, c'è la storia, e nel mondo, nel tempo,

nella storia c'è la Chiesa. Non come altra dal mondo, ma come parte di esso. Certo c'è distinzione, come ogni cosa si distingue dal tutto, ma non c'è alterità, non c'è esteriorità tra l'uno e l'altra. Sono non confusi e non divisi. Altro è il "mondo" per cui Gesù non ha pregato. Il rapporto della Chiesa col mondo è dunque un rapporto di incarnazione e di immedesimazione; e anche noi cristiani, in quanto siamo Chiesa, non siamo altro dal mondo, in competizione col mondo, in guerra religiosa col mondo, ma siamo il mondo, e per questo siamo laici.

Ma se ci fermassimo qui, sorgerebbe un problema: dunque è perduta l'alterità, resta una sola dimensione, il mondo è destinato a cadere nel monismo, nel temporalismo, nel terrenismo, e i cieli sono chiusi?

### Alterità tra Dio e Chiesa

No, c'è un'altra alterità che va tenuta aperta, e la Chiesa dovrebbe stare nel mondo proprio per tenere aperta questa alterità, per tenere vivo questo dualismo, per impedire che i cieli, che come dice la liturgia si sono aperti e hanno piovuto il Giusto, si richiudano.

Questa alterità è l'alterità di Dio, è la non riducibilità di Dio a ogni nostra misura; è l'alterità tra il regno di Dio e qualsiasi regno, per quan-

to avanzato, sulla terra; è la differenza che resta tra il già e il non ancora: e non solo il non ancora escatologico, ma il non ancora divino che però è già qui sulla terra; è lo scarto tra l'amore possibile e l'amore di cui oggi siamo capaci; è la distanza tra la legge e il Vangelo; è la non sovrapposibilità tra ragione e fede; è lo scandalo della croce; è, infine, l'infinita differenza qualitativa tra la giustizia umana e la giustizia divina. La Chiesa deve annunciare questa alterità, deve fare in modo che non sia assorbita questa distanza; e nello stesso tempo deve mettersi in ascolto, deve farsi discepolo della Parola, per poter annunciare al mondo le grandezze di Dio.

Se si tengono aperti questi varchi, questi scarti, queste differenze, la laicità è possibile. Perché dentro questa polarità tra l'umano e il divino c'è lo spazio per tutta la libertà dell'uomo.

Ora, nel definire l'identità, e perciò i rapporti della Chiesa, il Concilio avrebbe dovuto fare un'altra operazione altrettanto difficile di quella della ridefinizione dei rapporti tra la Chiesa e il mondo; avrebbe dovuto ristabilire, più di quanto non abbia fatto, questa distinzione nei rapporti tra Chiesa e Dio, questa differenza qualitativa tra regno di Dio e Chiesa, questa incommensurabilità tra ciò che Dio opera nel mondo e nella storia, e

ciò che opera la Chiesa, pur nella comunione tra loro. Invece c'è un cortocircuito, la *Lumen Gentium* retrodata la Chiesa al principio del mondo, anche se solo come "prefigurata" (mentre il mondo era già configurato), e identifica Chiesa e regno, "*Ecclesia seu regnum Christi*", anche se questo è solo "presente in mistero" (L.G. n. 2, 3), mentre la Chiesa è visibile e svelata. Non che manchino nel Concilio espressioni anche forti che sottolineano la differenza, che affermano come altri siano i mezzi di Dio e altri i mezzi degli uomini, che ricordano la diversità del comportamento di Gesù rispetto a quello di ogni altro messia o liberatore terreno. Tuttavia il Concilio è stato ancora troppo ecclesiocentrico.

#### La riduzione dell'inedito divino

Il fatto è che la Chiesa giungeva al Concilio dopo secoli di storia, in cui questa alterità si era andata perdendo. In particolare a partire da quella che è stata chiamata "la rivoluzione papale" dell'XI secolo, la Chiesa aveva operato una cattura del divino, incorporandolo sempre più dentro di sé, facendo del potere di Dio il proprio potere, della giustizia di Dio la propria giustizia, e del cielo e della terra lo scrigno di cui deteneva le

chiavi. Sicché al mondo non ha presentato più l'alterità di Dio, l'alterità di Dio è stata assorbita nell'alterità propria, e al mondo si è presentata lei stessa come Sostituto di Dio. Così è nato quel dualismo anche istituzionale tra Chiesa e mondo, tra Papato e Impero, tra potere ecclesiastico e potere civile, tra diritto canonico e diritto laico, attraverso cui si è formata la moderna storia dell'Occidente.

C'è un libro molto bello di Paolo Prodi, "*Una storia della giustizia*"<sup>5</sup>, che è anche una storia della Chiesa nel suo costituirsi in rapporto al diritto, ai poteri e agli ordinamenti mondani, il quale valorizza molto questo dualismo, a cui saremmo debitori della stessa nascita della democrazia. La tesi dell'Autore è che l'Occidente si è costruito nel dualismo tra potere spirituale e potere temporale, che va ben al di là del dualismo tra Papato e Impero prima, e tra Chiesa e Stati moderni poi. Si è trattato di un dualismo nelle norme, nella giurisdizione, negli ordinamenti, un dualismo tra peccato e reato, sanzione e penitenza, diritto e morale, e soprattutto un dualismo dei "fori". Foro è il luogo in cui il diritto è determina-

to, perciò si è parlato di un foro secolare e di un foro ecclesiastico, di foro interno ed esterno, di foro sacramentale e civile, ecc.; e tale dualismo, venuto meno quello istituzionale, si è infine concentrato nel dualismo tra diritto e coscienza. Ciò avrebbe permesso la nascita dell'uomo occidentale, l'affermarsi dei diritti soggettivi, della democrazia, della libertà e dello Stato di diritto. La crisi attuale del diritto, fino al suo "suicidio", deriverebbe dalla perdita di questo pluralismo delle norme, degli ordinamenti, dei fori, nonché dello stesso dualismo tra diritto e giustizia, soppiantati dal dilagare univoco della norma positiva, dello "*iussum*" che invade ormai interi settori della attività umana che prima ne erano immuni, entra fin nei minimi aspetti della vita quotidiana, soppiantando regole morali e consuetudini, e tutto rende soggetto al controllo dei giudici.

Tutto questo è vero; ma il problema è che mentre si affermava questo dualismo, si era perduto un altro dualismo, quello appunto comportato dall'alterità divina, dalla novità della profezia divina, dalla "infinita differenza qualitativa" tra la giustizia umana, fosse pure quella ecclesiastica, e la giustizia di Dio.

A questa riduzione dell'inedito divino aveva resistito la Patristica - pur in una Chiesa che si era fatta ere-

<sup>5</sup> Paolo Prodi, *Una storia della giustizia, Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Il Mulino, Bologna, 2000.

de del diritto romano - con la sua lettura sapienziale della Bibbia, con la dialettica delle due città di Agostino, con l'affermazione della non coincidenza e incommensurabilità tra giustizia umana e giustizia divina di Gregorio Magno. Ma con la "rivoluzione papale" di Gregorio VII, con la "concordia dei discordanti canoni" di Graziano, con la traduzione della giustizia divina nei moduli della giustizia retributiva, con la sua riduzione all'"*unicuique suum*" di Ulpiano e di Tommaso, con la rivendicazione del potere di coazione anche materiale della Chiesa, sino alla condanna a morte e alla guerra, che Anselmo da Lucca, sulla scia di Gregorio VII, esplicitamente riconduceva senza soluzioni di continuità alla legge di Mosè, si è sviluppato un processo per cui la Chiesa si è mutata in foro, la fede in legge, la società in corte di giustizia e la coscienza stessa in tribunale ("*naturale iudicarium*"). In questa riduzione del divino all'umano il peccato diventava il fondamento del sistema. Se la Chiesa è ridotta alla legge, senza trasgressione non c'è Chiesa. L'etica viene positivizzata e processualizzata, acquistano crescente importanza i "Libri penitenziali", nei quali i peccati vengono, per così dire, tariffati. Nel XII secolo la penitenza diventa un sacramento, nasce il Purgatorio, le cui pene possono essere an-

ticipate in vita; e Bernardo da Chiaravalle spiega a Eugenio III che il potere della Chiesa non sta nei possessi terreni, ma sta *in criminibus*, cioè nella gestione dei delitti e delle pene, della punizione e del perdono. La centralità del peccato generava un'antropologia pessimistica: anche la servitù, non che essere imputata all'ingiustizia dei rapporti sociali, viene fatta derivare dal peccato, e perciò è irrimediabile; e anche il potere temporale della Chiesa sui principi terreni sarà rivendicato "*ratione peccati*", in ragione del peccato; niente peccato, niente potere. Il tutto culminerà nel tentativo di Innocenzo III nel IV Concilio lateranense (1215) di stabilire un generale controllo sulle coscienze, attraverso l'obbligo della confessione "*proprio sacerdoti*", al proprio sacerdote, inteso come giudice naturale; tentativo destinato peraltro a fallire. In tal modo la Chiesa si pone come l'interprete e l'esecutrice della giustizia divina sulla terra; la giustizia non è più una funzione della misericordia di Dio, non è più giustificazione, ma diventa la giustizia della Chiesa che pretende essere anche giustizia per il mondo, a costo di giungere fino all'Inquisizione e alla tortura.

Nei riguardi di questo Dio risuonerà nel '900 la protesta di Bonhoeffer dal carcere di Tegel: Dio non approfitta dei nostri peccati ma sta al cen-

tro della nostra vita; non corrisponde a questo Dio, secondo Bonhoeffer, "l'atteggiamento che chiamiamo clericale, quel fiutare-la-pista-dei-peccati-umani, per poter prendere in castagna l'umanità" ("*Resistenza e resa*, Bompiani, Milano, 1969, p. 259).

### Il compromesso moderno e la crisi della laicità

Ora questo Dio, così incorporato nella Chiesa, nella società del tempo viene sentito come insopportabile, pericoloso, e per di più diventava nel '500 e nel '600 causa e alimento delle guerre di religione in Europa.

Bisogna partire da qui per capire la reazione della modernità che ormai premeva contro gli argini che volevano trattenere l'antico; e questa reazione si esprimerà con la laicità, con la secolarizzazione, con l'illuminismo. Il rimedio è quello di Grozio: "facciamo come se Dio non ci fosse" (*etsi Deus non daretur*) che non era un'ipotesi, era una finzione, dato che questi giuristi facevano aperta professione di fede cristiana; il grido è quello rivolto ai teologi dai fondatori del diritto internazionale, il grido di Alberto Gentili: "*silete theologi, in munere alieno*": tacete in compiti che non sono vostri. Dio è messo tra parentesi, lo spazio pubblico viene messo al ri-

paro dalla religione; essa non viene negata (l'ateismo verrà più tardi), ma confinata in uno spazio privato, respinta nell'interiorità. Secondo Massimo Rosati che ne discute in un numero recente della rivista semestrale "*Parole chiave*"<sup>6</sup>, ciò avrebbe portato anche a una progressiva deritualizzazione della religione moderna, perché il rito finisce per non corrispondere più ad alcuna dimensione della vita reale, e quindi si ridurrebbe a pratica filisteica, priva di alcun valore proprio, mentre la religiosità si riduce sempre più a esperienza soggettiva (eventualmente mistica), senza valore pratico, performativo e pubblico, e magari finisce in un *bricolage* religioso, col diffondersi di un "credere senza appartenere".

Questo è il compromesso laico, che oggi è entrato in crisi per varie ragioni.

- 1) Perché la globalizzazione fa il deserto dei valori e la gente li cerca; li cerca nelle religioni, nelle sette, nelle più diverse offerte del sacro, e non li cerca più in Dio, nell'unico luogo in cui li potrebbe trovare. Questo sarebbe il "ritorno" del religioso.
- 2) Perché le Chiese cercano di ritrova-

<sup>6</sup> Massimo Rosati, *Critica del dogmatismo liberale* in: "Parole chiave", nuova serie di "Problemi del socialismo", *Laicità*, n. 33, 2005, Carocci editore, Roma, pag. 93.

re il loro spazio pubblico. La reclusione nel singolo soggetto, nel privato, è contro natura per religioni che si comprendono come religioni di salvezza; anche se a causa della loro identificazione con Dio propongono se stesse, i propri valori, si impiccano magari all'embrione o si fanno incastrare nei referendum. Resta il fatto che una laicità che non permetta a queste religioni di giocare la risorsa della fede nella vita del mondo è rifiutata non solo dai fondamentalisti, ma in qualche modo da tutti i credenti per dir così non privatizzati.

- 3) Perché la laicità è sentita come una imposizione dell'Occidente nei Paesi che non hanno avuto la stessa iniziazione alla modernità. Per l'Islam separare la religione dallo Stato vorrebbe dire uno Stato senza etica, perché non è concepita un'etica che non sia religiosa.
- 4) La laicità è abbandonata dagli stessi laici che hanno bisogno della Chiesa come di una religione civile; è la pretesa degli "atei devoti" che per l'appunto presuppone una Chiesa che abbia perso senza residui l'alterità divina; pretesa giustamente respinta da Ratzinger, fin da quando era cardinale (salvo poi a creare equivoci con Pera). Questa pretesa dei miscredenti religiosi ha dei precedenti

illustri, come Maurras e l'*Action française* e lo stesso Mussolini che, secondo i diari di Ciano, si definiva "cattolico non cristiano".

D'altra parte di fronte ai fondamentalismi, agli integralismi, alla richiesta atea di una religione civile, di fronte al Dio della guerra perpetua di Bush o al Dio della guerra santa islamica di Bin Laden, di fronte al muro in Palestina e alla rivendicazione del possesso esclusivo della terra promessa da parte degli ebrei ortodossi, come si è visto con i coloni di Gaza, la laicità è più che mai necessaria; in tempi di guerre di religione Dio non appare più come colui che ci salva, ma come colui che ci può perdere, per cui chi si professa laico si propone come l'unica speranza rimasta al dialogo e alla pace, alla tolleranza e alla ragione, come pretende Eugenio Scalfari quando dice: "Perché non possiamo non dirci laici" (in *"Dibattito sul laicismo"*, La biblioteca di repubblica, Roma 2005).

Ma allora, se alla fine della modernità il problema non è più tanto quello di mettersi al riparo dalle Chiese ma da Dio, non basta la laicità, ci vuole l'ateismo; di fronte a un Dio tanto pericoloso da dover essere neutralizzato, non basta più il compromesso di rinchiuderlo nel privato; la soluzione più coerente, a cui la modernità non può non arrivare, è l'ateismo.

Il vero problema che sta dietro alla attuale crisi della laicità, non è quello della distinzione tra spazio pubblico e spazio privato, ma è quello dell'eserci o non esserci di Dio.

Allora, come si salva la laicità? Riaprendo la questione che era stata chiusa all'inizio della modernità col mettere Dio tra parentesi, incorporato come era nella Chiesa. Una discussione sulla laicità che si dimentichi del suo vero oggetto, non è una vera discussione, è una discussione falsata; non si può dire: a noi non importa niente di Dio, a noi basta immunizzarci dalle religioni e dalle Chiese. Aveva più coraggio Grozio quando non diceva: facciamo come se le Chiese non ci fossero, ma diceva: facciamo come se Dio non ci fosse. Se Dio non c'è non ci sono nemmeno le Chiese, perché le Chiese senza Dio sono un mostro. La società laica, moderna di oggi dice: tagliamo i ponti con le Chiese (salvo a trasmetterne in TV i riti filistei); ma la vera sostanza è quella di tagliare i ponti con Dio; perciò la soluzione più coerente non è la laicità ma è l'ateismo; e infatti questa è la verità interna di questa società.

Dunque si tratta di riaprire la questione di Dio. È quel Dio espulso, perché reso irriconoscibile, che oggi va ritrovato. Ritrovare Dio vuol dire ritrovare il Dio della differenza, il Dio del-

la pace, della misericordia, della gratuità, della grazia, il Dio della unità e mai più della separazione e dell'elezione esclusiva: sarebbe questo un Dio non utilizzabile né dall'etica del capitalismo, né dalle teorie politiche della sovranità, né dalla trascendenza della Mano Invisibile del Mercato, né dai mafiosi che si fanno giustizia da sé senza farsi mancare i conforti religiosi, né da Bush, né dalle nuove guerre di religione, né dalle Chiese invidiose o gelose della libertà dei fedeli. Sarebbe questa la vera fondazione della laicità.

Certo non si tratta di fare un nuovo "identikit" di Dio, presentarlo come il Dio di Gesù Cristo, e imporlo a tutti come l'unico vero. È un Dio che va cercato nel pluralismo delle culture e delle fedi, un Dio plurale, che in modi diversi sta nel cuore anche delle altre tradizioni, che sono tutte chiamate a un nuovo discernimento e a una conversione; questo è il problema ecumenico e interreligioso per eccellenza, è il problema del dialogo ebraico-cristiano, ed è il problema della nostra Chiesa, che sempre di nuovo deve ascoltare il Figlio che lo rivela e lo Spirito che a Lui conduce. Infatti anche il tempo dei profeti è concluso, ma resta l'ultima profezia, quella del Padre che dice: "questo è il mio Figlio prediletto, ascoltatelo".

## E i laici credenti?

di Alfredo de Riccabona

A quarant'anni dal Concilio Vaticano II°, chi ricorda quel tempo, la formazione e i contenuti dei documenti conciliari, specie quelli che si riferiscono ai laici, non può non rimanere non solo turbato, ma scandalizzato dalla sostanziale rimozione, o comunque dalla mancata attuazione delle enunciazioni formulate a suo tempo e che avevano fatto pensare a una autentica primavera della chiesa riscoperta nella sua totalità di chierici e laici. Va ricordato in proposito che lo schema sulla costituzione della chiesa predisposto dalla curia romana e presentato all'Assemblea dei Padri conciliari, venne da questi bocciato in toto e riformulato radicalmente.

Lo schema presentato ricalcava l'impianto tradizionale della concezione piramidale della chiesa: papa, vescovi, clero e, infine, i fedeli. In particolare, il primo capitolo riguardava la gerarchia e soltanto il secon-

do il popolo di Dio. Il Concilio volle che fosse capovolto quest'impianto e che si partisse con il parlare del popolo di Dio complessivamente considerato (clero e laicato insieme) con tutte le sue caratteristiche comuni e poi, all'interno di queste caratteristiche, si trattasse dei ministeri e delle funzioni della gerarchia: all'interno, dunque, e non sopra questo unico popolo di Dio, i cui membri hanno tutti la stessa dignità di base data dal battesimo.

Si parlò allora di rivoluzione teologica copernicana e tale era se fosse stata coerentemente attuata.

È Stato così?

Quale parte hanno oggi i laici nelle responsabilità ecclesiali? Si dice: la chiesa non è una democrazia. Certo, ma è più di una democrazia perché tutti i battezzati, come afferma il Concilio, sono corresponsabili nella

vita della chiesa perché tutti hanno il medesimo sigillo della Spirito, tutti partecipano delle caratteristiche di un "popolo sacerdotale, profetico e regale" e tali qualità possono e devono esercitare: è così?

Si parla di "comunione" come di ciò che deve legare tutti i membri del popolo di Dio. Ma questa comunione per essere veramente tale, deve avere una realtà di reciprocità, un moto di andata e ritorno e non solo nella direzione dalla gerarchia al laicato. È così?

Si dice: sono stati fatti i consigli pastorali. Ma al di là della buona volontà e dell'impegno delle singole persone, cosa possono dire sui temi pastorali di fondo, di grande attualità, quando sono bloccati a priori da indirizzi della gerarchia centrale, o, meglio, di quella parte della gerarchia che di fatto ha il potere ecclesiastico in mano e lo esercita in modo autocratico, facendo tacere ogni opinione diversa, anche se radicata nel Concilio, mettendo in difficoltà anche gli stessi Parroci?

Com'è possibile che temi come quelli della famiglia siano definiti sempre e solo da persone che non sperimentano direttamente, per la

loro stessa condizione, le complesse problematiche che oggi investono una famiglia?

Non ci dice proprio niente il fatto che nel mondo dell'ortodossia (chiese cristiane) si suggerisca che è bene che nelle indicazioni ai coniugi ci si fermi davanti alla porta del "talamo nuziale"?

E' pensabile in particolare che tutto il mondo femminile venga, di fatto, tagliato fuori dalle scelte etiche ed esistenziali relative alla sessualità in tutti i suoi aspetti?

E l'autonomia delle realtà temporali, affermata con forza dal Concilio, autonomia che spetta al laicato come ambito primo delle proprie responsabilità, dove è andata a finire, visto che non si ammettono scelte diverse (ad esempio in politica) in netto contrasto con precise indicazioni conciliari che riconoscono il pluralismo?

Gli esempi potrebbero moltiplicarsi, ma tutti portano a dire che la "recezione" del Concilio è stata largamente disattesa e che la gerarchia ancor oggi non solo è lontana dalla strada conciliare ma, troppo spesso, è così fuori dalla realtà della storia in cammino che anche laici fedeli e preparati finiscono con l'allontanarsi dagli orientamenti ufficiali. Vi è il ri-

schio reale del formarsi di un fossato sempre più largo fra la vita concreta delle persone e certi indirizzi e insegnamenti autoritativi che, per non essere nati anche con un coinvolgimento reale di laici, finiscono per essere come le grida di manzoniana memoria e, peggio, finiscono con il creare una situazione di disagio e ripulsa verso la stessa chiesa.

Il danno che viene a ricadere sulla chiesa tutta, popolo di Dio in cammino nella storia verso un regno che non è di questo mondo, è enorme e dovrebbe chiamare in causa tutti coloro che ne sono responsabili a tutti i livelli.

Cosa sta alla base di questa situazione? Molti dicono che c'è una volontà di dominio ecclesiastico, una volontà di monopolio delle coscienze da parte della gerarchia che si vede sfuggire sempre più la base dei cosiddetti fedeli: di qui tutta una linea di pensiero ammantata di "magistero" e una linea di azione conseguente che gran parte della comunità cristiana, di fatto, non segue.

In realtà a monte di tutto questo, sembra esserci ai vertici gerarchici della chiesa una incapacità di incarnare nel nostro tempo la fede e di proporla nell'oggi come prospettiva di vita oltreché di salvezza. La man-

cata attivazione del laicato con il riconoscimento effettivo della sua funzione nel corpo ecclesiale, unita a un mancato ripensamento della gerarchia, appare sicuramente come causa determinante di questa situazione.

Si dice: queste sono solo critiche, ma quali le proposte costruttive?

Il discorso sarebbe lungo, ma un pensiero si può esprimere.

Appare necessario un profondo, radicale ripensamento teologico partendo dalle categorie riportate alla luce dal Concilio, come "popolo di Dio" tutto sacerdotale, profetico, regale, come "battezzati" pienamente responsabili, come "collegialità" nelle decisioni (compreso il mondo femminile laico credente e anche quello religioso), ripensamento che modificherà necessariamente gli orientamenti pastorali e le strutture poste al loro servizio. Solo così la chiesa potrà assumere nei confronti del mondo (e delle altre religioni) un volto più coerente con il messaggio evangelico di cui è portatrice. Solo la chiesa come popolo di Dio ricco di tutte le sue componenti può trovare le strade concrete e positive per comunicare al complesso mondo moderno l'annuncio liberante e sanante del Vangelo.

## **"Mondo cattolico" e voto del 9/10 aprile prossimo**

**Il mondo cattolico si interroga:**

**Che fare di fronte alla democrazia minata al cuore dalla diffusa perdita del senso della giustizia?**

**Che fare di fronte all'indifferenza circa la vera e propria questione democratica costituita dalle mafie nel nostro Paese?**

**Che fare di fronte al sistematico smantellamento delle colonne portanti della Costituzione della nostra Repubblica?**

**Che fare, come intervenire dal punto di vista di sistemi culturali e formativi centrali nel nostro Paese come quello, sia pur variegato, che va sotto il nome di "mondo cattolico"?**

**Questi Interrogativi sono stati affrontati in un Dibattito pubblico tenutosi a Roma il 24 febbraio 2006 con interventi di qualificati esponenti del mondo cattolico a cui noi come redazione de L'INVITO ci associamo.**

**La risposta a questi interrogativi il 9/10 aprile prossimo riteniamo debba essere il voto per Prodi e per il centro sinistra.**

## I cattolici della "tradizione": perché li ignoriamo?

di Silvano Bert

A inaugurare il "Laboratorio di cultura e politica" arriva a Trento Marcello Veneziani. Lo invita, il 13 gennaio 2006, la neonata associazione "Libertà e persona", presieduta da Marco Luscia. L'intellettuale più brillante della destra italiana parla a nome dei "cattolici della tradizione", e sceglie, con naturalezza, a suo bersaglio polemico i "cattolici progressisti". E la sinistra, dalla quale, di cedimento in cedimento, questi si sono fatti assorbire. "Libertà", dunque, contro le minacce di uno stato oppressivo, gabellato dalla sinistra come paradiso in terra, e "persona", contro un mercato e una tecnica sempre più invasivi, forieri di un nichilismo che rischia di annientarci. I presenti applaudono con orgoglio il relatore, che sa alternare le citazioni filosofiche alle battute ironiche. Quasi si sentissero finalmente sollevati da un senso di inferiorità, e rassicurati

da quei valori perenni enunciati ad argine di un nemico che mette ancora paura.

Un tale linguaggio, e un tale spettacolo (di gente che l'aula magna del Museo di Scienze Naturali fatica a contenere), a Trento, lo confesso, a me fanno impressione. Che cosa sta cambiando, e che cosa io fatico a capire? Nello stesso discorso, io, "cattolico progressista", mi sento accusato di utopismo e di nichilismo, di credere nello statalismo e nella società di mercato.

E così, dopo la serata con Veneziani, vado a scorrere le mie agende, negli anni, fitte di appunti. A Trento, fra gli altri, cito in disordine, ho ascoltato Ernesto Balducci e Raniero La Valle, Giulio Girardi e Italo Mancini, Arturo Paoli e Ettore Masina, Pietro Scoppola e Franco Bolgiani, Luigi Ciotti e Ambrogio Valsecchi, Roberto Ruffilli e Gian Paolo Meucci, Antonio Autiero e

Giorgio Campanini, F.Margiotta Broglio e Angelo Romanò, Giampero Bof e Bartolomeo Sorge, Achille Ardigò e Franco Garelli, Hans Kueng e Helder Camera, Enrico Chiavacci e Ivan Illich, Luciano Corradini e Flavio Pajer, Paolo De Benedetti e Adriana Zarri. Fra i trentini: Marcello Farina e Livio Passalacqua, Vittorio Cristelli e Antonino Butterini, Iginio Rogger e Lidia Menapace, Alex Zanotelli e Gabriele Ferrari. Intellettuali diversi tra loro, ma tali, anche per il pubblico che si è riunito ad ascoltarli, da farmi pensare che questa fosse la "cultura cattolica". A cui si possono aggiungere personalità di altre confessioni, ma disposte a un dialogo intenso, come Paolo Ricca, Amos Luzzatto, Jack Bemporad, Letizia Tomassone, Rahouda Guemara.

Ho sempre saputo, certo, dell'esistenza, dentro il cattolicesimo, di ispirazioni culturali diverse, di "Comunione e Liberazione", per dirne una, ma delle loro iniziative mi sono limitato a leggere le cronache sui giornali. Oggi, non me ne vanto. In un'occasione, nel 1989, trascinato da un mio studente, partecipai a una conferenza di un professore francese, L. Moulin, chiamato da don Roberto Marchesoni, che sbeffeggiò per un'ora la rivoluzione francese. Gli studenti applaudirono, io considerai tempo perso muovere qualche obiezione, e

mi confermai nella convinzione che la cultura era altrove.

Il centro "Bernardo Clesio", nel 1977, chiamò Giovanni Goisis a tenere un ciclo di lezioni su "Marxismo e religione". Le Acli, nel 1982, a discutere dell'enciclica "Laborem exercens", invitarono Giovanni Bianchi e Paolo Prodi. Al centro "Antonio Rosmini", nel 1983, a discutere di pace, vennero Davide M.Turoldo e Paola Gaiotti. Sul tema "De Caritate Ecclesia", l'Istituto di scienze religiose, nel 1985, chiamò Luigi Sartori, Severino Dianich, Bruno Forte, Giuseppe Ruggeri, Armido Rizzi, Carlo Molari. Quando i "Cappuccini", nel 1987, vollero interrogarsi sulla crisi delle vocazioni, chiamarono Pier Giorgio Rauzi e Chiara Saraceno. In occasione del referendum sull'aborto, nel 1981, il Partito comunista chiamò a Trento Giovanni Franzoni e Carlo Cardia, e per ricordare nel 1982 il Concilio Vaticano II, Mario Gozzini e Giovanni Tassani.

Nel 1981, nel giro di tre mesi, la Democrazia cristiana organizzò ben tre convegni culturali: trovo i nomi di Vittorino Colombo, Carlo Casini, Lucio Toth, Domenico Rosati, Francesco D'Onofrio, Roberto Formigoni, Sergio Zaninelli. Nel pluralismo delle voci compare anche, è il 14 novembre, un intervento di un giovanissimo

Lorenzo Dellai, preoccupato per il rinnovamento fallito di Benigno Zaccagnini, ma più ancora per i rischi, il neointegrismo e la tecnocrazia, che corrodono il partito.

Recentemente (2005) l'Istituto storico italo germanico ha chiamato Gian Enrico Rusconi e Michele Nicoletti a discutere sul tema della "Laicità dello Stato"; Giovanni Miccoli, Emma Fattorini, Anna Foa su "Pio XII e la Shoah"; A. Mintzel e Joerg Luther a dibattere su "Il Crocifisso in Germania". In quest'ultima occasione Iginio Rogger si dichiarò desolato, data l'importanza del tema, per l'assenza in sala dei sacerdoti trentini. Ad ascoltare Marcello Veneziani, per altro, io riconosco fra essi soltanto don Umberto Giacometti, e non so se essere soddisfatto o dispiaciuto.

Io stesso, lungo gli anni, ho parlato in pubbliche assemblee come "cattolico del dissenso", "cristiano per il socialismo", "cattolico del Pci", "redattore de L'Invito". Oggi non amo la dizione "cattolici progressisti", preferirei quella di "cattolici conciliari", ma il Concilio Vaticano II, nella storia tracciata da Marcello Veneziani, non compare mai. La continuità della tradizione, in cui si colloca il relatore, di un'identità culturale cristiana da conservare e difendere, non contempla quell'evento, vissuto evidentemente

come rottura, un evento della dissoluzione nichilistica connaturata alla modernità.

\*\*\*

Quella di Marcello Veneziani è una presenza che ci interroga anche perché segue quelle, recenti, di Antonio M. Baggio, del Comitato "Scienza e vita", di don Bruno Fasani, direttore di "Verona Fedele", di Paolo Sorbi, presidente del "Movimento per la vita" della Lombardia. Sono gli incontri a cui io ho partecipato, mosso da non so quale curiosità, o oscuro presagio.

Un fatto in questi incontri mi colpisce. Il dibattito si riduce (quasi solo) ai complimenti rivolti ai relatori, e a qualche domanda di chiarimento. Il contraddittorio è assente, come se i cattolici "progressisti", o "conciliari", preti e laici, e i cittadini politicamente orientati a sinistra, rinunciassero al confronto.

Quando Antonio M. Baggio, dopo aver difeso la decisione della Cei di astenersi, invita a parlare qualcuno che ha sottoscritto il referendum sulla procreazione tecnicamente assistita, dalla sala non si alza nessuno. Quasi che in Trentino non esista, fra i credenti (e gli agnostici, e gli atei) qualcuno che la pensa in modo diverso, e disponibile a criticare dopo aver ascoltato.

Né una donna del "movimento", né un/una militante della sinistra, né una radicale. Quell'assemblea, di cinquecento persone pensanti, portatrici di domande legittime, è lasciata al suo destino. Né può nemmeno essa contaminare, con i suoi interrogativi e le sue paure, chi ritiene di essere dalla parte del "progresso".

Nel guardare quell'assemblea non solo intuisco quale sarà l'esito del referendum, ma ho soprattutto l'impressione che la chiesa trentina, e la società intera, siano costituite di gruppi separati, non comunicanti. Ognuno a pensare che, ormai, il confronto sia inutile. E che basti affidarsi, di tanto in tanto, all'urna elettorale, per sapere chi scende e chi sale. Che le donne e gli uomini di "Scienza e Vita" non siano, qualche giorno dopo, a confrontarsi e a criticare il senatore Ds Giorgio Tonini, o le donne di Fecond/azione, dispiace altrettanto. Ma è la rinuncia nostra, ovviamente, che brucia.

\*\*\*

All'incontro con don Bruno Fasani entro, per la prima volta, nella scuola del Sacro Cuore. La relazione presenta una Chiesa in stato d'assedio, emarginata e perseguitata. Eppure, mi dico, il relatore è reduce da un "Porta a Porta" con Bruno Vespa, il dibattito avviene in una scuola cattolica, dove all'albo è

appeso l'invito agli studenti e ai genitori a sbrigare in segreteria le pratiche per accedere a un ulteriore contributo della Provincia. Anche l'oratorio della mia parrocchia S. Antonio è appena stato ristrutturato con un sostanzioso finanziamento dell'Ente pubblico. Ma queste sono persone che considerano naturale che lo Stato finanzi la Chiesa e, probabilmente, d'accordo con il Vescovo Luigi Bressan, favorevole alla moschea purché se la paghino (i musulmani).

Nella discussione uno critica della Chiesa l'eccessivo l'impegno "sociale". Un esponente di Alleanza nazionale promette di battersi contro il riconoscimento delle coppie di fatto, e un insegnante si impegna contro l'insegnamento a scuola dell'evoluzionismo di Darwin. Queste sono le promesse che dovrebbero spingere don Fasani a schierarsi a destra con maggior convinzione, e una giovane avvocatessa (che ricordo attiva nei giorni del referendum, a difesa dell'embrione-persona) a superare la equidistanza politica che dichiara con spregiudicatezza ("mi fanno schifo gli uni e gli altri", afferma).

\*\*\*

Ma la catastrofe domina soprattutto negli incontri con Paolo Sorbi. La dissoluzione che ci minaccia è morale.

Fortunatamente l'Italia, afferma il sociologo, ha trovato un "uomo politico autentico", uno stratega geniale, il cardinale Camillo Ruini, capace con la tattica dell'astensione al referendum di scompaginare il fronte avversario e di fornire una prospettiva per il futuro. E' orgoglioso soprattutto di aver acquisito al fronte astensionista lo storico Alberto Monticone, già presidente dell'Azione Cattolica, che, ingenuo, propendeva per un voto contro la legge. Ma la catastrofe, per la società italiana, rimane incombente.

Nel discorso di Sorbi siamo lontanissimi dalla distinzione fra politica e religione, fra etica e diritto, e dall'autonomia che il concilio ha riconosciuto ai laici nelle questioni politiche. Dalle categorie in cui io mi sono formato, e che mi pareva avessero messo qualche radice.

Mons. Bressan, è doveroso ricordarlo, ringrazia il sociologo per il contributo, ma non ne fa proprie le tesi estremiste. Qualche giorno dopo don Giampaolo Tomasi, incaricato vescovile per le associazioni diocesane, mi confessa che non attraverso le grida di Sorbi la Chiesa può parlare ancora alla società moderna, ma piuttosto, ad aprire il cuore alla speranza è la voce sottile di mons. Luigi Sartori.

Non posso trattenermi dal ricordare a Sorbi un convegno sulla "que-

stione cattolica", a cui partecipammo nel 1982 alle "Frattocchie", centro studi del Pci, di cui, nel volume degli atti, i nostri due interventi sono pubblicati affiancati. Quando lo richiamo, per contestare l'attribuzione dello statuto giuridico di persona all'embrione, alla distinzione fra etica e diritto, mi ribatte accusandomi di luteranesimo. Che ovviamente è una risposta non pertinente, in una società moderna e plurale, qual è la nostra. "Allora -gli replico- se in Italia esistono dei luterani, li costringete, con legge del Parlamento, scritta dal vostro geniale stratega politico, a diventare cattolici?"

Il dibattito per un momento si accende, tanto che il dottor Dino Pedrotti e il consigliere Pino Morandini ricorrono subito ad argomenti diversi dal luteranesimo, quali la verità della scienza e la forza della maggioranza in democrazia. Io vorrei rispondere ancora, ma non voglio monopolizzare il dibattito. Il pubblico (una parte, almeno), mi pare però già sufficientemente sorpreso.

Certo, io ne traggo conferma che il referendum è stato un errore politico, imposto dalla strategia radicale nell'affrontare i problemi. Un referendum in cui sapevamo come avrebbe votato Marco Pannella, ma non Romano Prodi. Lo stesso onorevole ds

Franco Grillini, a Trento per iniziativa dell'Arcigay e Arcilesbica, lo ha recentemente riconosciuto. Ma quell'errore, che viene dall'incomprensione di quali sono gli orientamenti profondi della società italiana, rende oggi tutto più difficile. Non ha favorito nella società un dibattito sereno sui mutamenti in corso, ha anzi ricompattato i cattolici sulle posizioni (autoritarie e clericali) della gerarchia, ha rafforzato nella sinistra la convinzione che i cattolici siano (quasi) impermeabili alla laicità. Che meritino imprecazioni, invece che un dialogo tenace. Una sinistra che preferisce (troppo spesso) accusare il papa e Ruini di ingerenza, invece che rispondere con pazienza ai problemi che vengono posti.

\*\*\*

Ad alcuni fra i cattolici "tradizionalisti" accorsi non basta che Marcello Veneziani attribuisca al cattolicesimo la funzione di "religione civile" per lo Stato italiano. Pretendono qualcosa di più. Ma il relatore respinge l'accusa a papa Wojtyla di essere stato troppo dialogico nei confronti dell'Islam. "Oriana Fallaci, inoltre, - dice - è geniale nella polemica, ma sarebbe eccessiva come ministro degli esteri."

E quando un ragazzo, che non esclude dal suo orizzonte il martirio, chiede se i cattolici sono chiamati al-

l'obiezione di coscienza nei confronti di uno Stato che non segue la morale cattolica, Veneziani risponde così: sì, il giorno in cui lo Stato costringesse una donna ad abortire.

È una risposta che aprirebbe lo spazio a un dibattito approfondito. Se in sala ci fossero donne e uomini (cattolici innanzi tutto) disposti a spiegare a quel ragazzo i contenuti della legge 194, che cos'è il femminismo, che cosa s'intende per Stato laico. Che gli sapessero dire che il rischio non è quello paventato da Veneziani, dello Stato totalitario (di sinistra) che invade l'ambito della coscienza, ma proprio l'opposto, di uno Stato assente quando i problemi sociali si accumulano. Ma non c'è nessuno. Si ritiene segno più autentico di laicità scagliarsi contro il "Vaticano" e le sue ingerenze. Ma quel ragazzo non è il Vaticano. E non lo sono molti fra i cattolici presenti agli incontri di cui sono testimone.

Veneziani cita un pensiero del filosofo Augusto Del Noce: i cattolici progressisti accettano di confrontarsi soltanto con gli alleati della sinistra, e rifiutano di misurarsi con i loro fratelli di fede. Io allora intervengo per dimostrargli che non è vero del tutto, e dall'assemblea il mio intervento non è però propriamente accolto con entusiasmo. Certo, muovere un'obie-

zione richiede più tempo che fare un complimento.

La laicità è comunque una ricerca che richiede un confronto costante: i cattolici per comportarsi da laici hanno bisogno anche dell'aiuto dei cittadini agnostici, atei, di altre fedi. Capaci di ricordargli l'affermazione di Cristo "Date a Cesare quel che è di Cesare, e a Dio quel che è di Dio", e il richiamo di Paolo ai Tessalonicesi: "Non per tutti è la fede".

\*\*\*

In questo cammino accidentato anche i cattolici, tutti, hanno forse qualcosa da dare. La nostra, di europea, è una storia di distinzione fra "le norme morali la cui trasgressione è definita come peccato e le norme di diritto positivo la cui trasgressione è definita come reato". Questa tensione dualistica, fra coscienza e legge, è all'origine della civiltà occidentale. E' Paolo Prodi che lo ricorda (l'Unità, 11.1.2006), nei giorni in cui il mondo della sinistra si arrovella su banche e compagnie di assicurazione (oltre che sui Pacs e sugli embrioni).

Se una società si affida soltanto alla "norma a una dimensione", quella giuridica, rivela una carenza di etica, ma è travolto nella crisi anche il diritto. Per questo sarebbe importante che tutti, dalla Chiesa agli altri

soggetti sociali, sapessero elaborare una propria etica adeguata ai tempi moderni. E che la legge nascesse nel rispetto del pluralismo etico, ineliminabile nelle società moderne complesse.

I "cattolici della tradizione", e gli "atei devoti" che li fiancheggiano, ritengono invece di possedere l'unica etica buona, quella in grado, trasformata in legge dello Stato, di garantire, come "religione civile", la coesione sociale. Che "la Chiesa romana sembri più interessata a tutelare con norme giuridiche un terreno morale che è incapace di difendere sul piano pastorale", scrive Paolo Prodi, è il segno della sua crisi.

Sul fronte della società radicale il rischio è opposto. Quando Lidia Ravera (l'Unità, 15.1.2006) difende la legge 194 come "libertà delle donne di diventare madri quando vogliono, se vogliono, come vogliono", allora la possibilità di abortire è diventata l'etica nuova, per tutti. Non mi meraviglio (i radicali hanno votato contro la legge 194, e con un referendum hanno tentato di abrogarla) che Emma Bonino dica "Oggi ci troviamo in un Paese in cui non esiste più libertà. Se mi voglio fare uno spinello devo andare in Olanda; per abortire con la RU-486 in Svezia; se voglio fare il ricercatore negli Stati Uniti".

Che però Giuseppe D'Avanzo (la Repubblica, 28.1.2006) definisca queste parole di "grande efficacia" rivela che cosa è diventata la libertà in un certo sentire. E' difficile dire per quanti, ormai, l'aborto e lo spinello sono vissuti come atti di libertà. A mio parere nemmeno la ricerca scientifica è riducibile alla libertà dello scienziato. Sullo spinello, e sulla legge voluta da An che lo punisce, Lidia Ravera (l'Unità, 28.1.2006) scrive invece così: "Non è una buona idea fumarsi uno spinello alle due di notte, seduto sulla panchina vuota di un giardino, in una periferia di quelle tranquille. Non è una buona idea, però non è un crimine". In questo commento la società si interroga ancora.

Vent'anni fa, Laura Conti ("Democrazia e Diritto", 1988, 4-5) a proposito di "riproduzione tecnologica", notava con preoccupazione il fatto che "prima di chiedere l'inseminazione artificiale, in un numero elevato di casi, non si fossero assunte informazioni circa le possibilità di adozione". In questa osservazione io sento ancora forte la tensione fra etica e diritto.

Forse per questo, allora, la società italiana, con il contributo dei cattolici, seppe darsi in Parlamento, e poi difendere con il referendum, leggi laiche e civili sul divorzio e sull'aborto. Per ricreare quel clima il lavoro è oggi più difficile, ma non impossibile.

## A proposito di PACS

di Anna Dalla Costa

Facciamo degli esempi pratici. In Italia chi convive da molti anni fuori dal matrimonio non può chiedere permessi di lavoro per assistere il partner che si ammala gravemente, non ha diritto alla pensione di reversibilità, non può continuare a vivere nell'appartamento del convivente deceduto senza il permesso dei parenti più prossimi. Quando si parla di Pacs (Patto civile di solidarietà) si parla di storie ingiuste; i guai vengono con la cattiva sorte, con le malattie, quando ci si lascia. Per le coppie eterosessuali una soluzione c'è: il vecchio matrimonio. E infatti, gran parte delle coppie conviventi dopo aver "provato" per un po' a vivere la quotidianità si sposa. Per le unioni omosessuali, invece, che esistono, piaccia o no - secondo il sociologo Marzio Barbagli vivono in coppia il 16% dei gay e il 23% delle lesbiche tra i 30 e i 34 anni - la possibilità è negata ed i gay italiani sono piuttosto moderati perchè non hanno mai parlato di nozze: chiedono solo

di poter sistemare le cose in previsione della cattiva sorte, di poter lasciare i loro beni a chi hanno amato o potersi assistere in caso di malattia.

La proposta di Pacs, primo firmatario Franco Grillini, deputato ds e presidente onorario di Arcigay affronta gran parte di questi problemi ed è condivisa dalla maggioranza dell'Unione, primo fra tutti Romano Prodi. Il leader della Margherita Francesco Rutelli propone in alternativa i Ccs, contratti di convivenza solidale.

I Pacs sarebbero una legge che istituisce una nuova figura giuridica. I Ccs, contratti privati, eventualmente mettendo mano al codice civile. Ma i contratti privati esistono già come contratti atipici finalizzati, dice la legge, a proteggere interessi meritevoli di tutela e vengono stipulati essenzialmente su questioni patrimoniali. Ma nessun contratto può attribuire il diritto alla pensione di reversibilità o alla casa, né tantomeno regolare questioni esistenziali, come l'assistenza in caso

di malattia. Per l'eredità, c'è solo il testamento, fatte salve le quote per gli eredi legittimi. Si può anche stipulare un'assicurazione a favore del convivente ma nessuna tutela è certa, gli atti possono essere revocati fino all'ultimo. Quindi per chi può farlo, sposarsi è la cosa più conveniente. Ma non tutti possono: i gay, ovviamente e chi attende un divorzio per anni. In casi come questi i Pacs sono l'unica strada.

Con il suo tonante no, la Chiesa ha richiamato all'ordine i fedeli, soprattutto coloro che dovranno legiferare. La ferita della Spagna sanguina ancora. Questo "piccolo matrimonio" non s'ha da fare, tanto meno per i gay. Sarebbe la pietra tombale della famiglia: in tanti, a quanto pare le vogliono male. Il presidente della Cei, cardinale Camillo Ruini, apre qualche spiraglio sui diritti dei singoli, per sistemare le questioni più penose: i figli, una donna che si ritrovi per strada dopo vent'anni di convivenza. Qualcosa di simile ai Ccs ma nessun Pacs, nessun patto. Sarebbe anche anticostituzionale, secondo Ruini: nella Costituzione si parla di famiglia fondata sul matrimonio.

Però si parla anche di riconoscimento delle formazioni sociali in cui ciascuno realizza la propria personalità. E c'è una risoluzione europea che invita gli Stati membri a garantire

alle coppie non sposate e dello stesso sesso parità di diritti in materia di legislazione fiscale, regime patrimoniale e diritti sociali.

Solo tre paesi non hanno una legge sulle unioni di fatto: Grecia, Austria e Italia. In Irlanda è in dirittura d'arrivo. In Francia la legge sui Pacs è del 1999; consiste in un contratto (non un matrimonio) tra due adulti dello stesso sesso o di sesso diverso e riconosce a entrambi molti diritti: dalla reversibilità della pensione agli sconti fiscali. In Gran Bretagna, dal 2004 gli omosessuali sono equiparati alle coppie sposate. I matrimoni gay sono riconosciuti in Germania, Olanda e, dal 30 giugno, Spagna. In questi paesi, gli omosessuali possono adottare

Capisco la volontà della Chiesa atta a educare alla responsabilità ma mi chiedo: Se davvero si vuole il bene della famiglia, perchè non si chiedono leggi che la sostengano, e un aumento di spesa?

La Francia dei Pacs sarà anche neopagana, ma alla famiglia riserva il 14% della spesa sociale, contro il nostro 4%.

E per concludere "in bellezza": in Italia circa 7 milioni di coppie di fatto devono ricorrere a contratti privati che non hanno valore giuridico. In molti paesi europei il Pacs dà alle persone che convivono da più di tre

anni alcuni dei diritti patrimoniali che hanno le persone sposate. Nel nostro paese invece fuori dal matrimonio i diritti dei conviventi sono garantiti solo agli "eletti"... sì, agli eletti in parlamento: infatti senatori e deputati possono estendere l'assistenza sanitaria integrativa interna ai loro conviventi, i quali possono però

godere anche della pensione di reversibilità: basta una comunicazione di convivenza scritta dal parlamentare che ne fa richiesta. Oggi gli stessi detrattori del Pacs, laici e cattolici, non hanno chiesto l'abolizione di questo regolamento e non estendono a tutti un diritto che a Montecitorio esiste già da dieci anni.

## "I segreti di Brokeback Mountain"

di Stefano Co'

Dopo aver trionfato alla Mostra di Venezia, aver avuto premi al Golden Globe (alla regia, al film e a uno degli attori protagonisti), dopo le 8 nomination all'Oscar (in attesa che ne vinca, anche fra i più importanti - altrimenti dovremmo davvero pensare che gli elettori di tale premio siano ancora più retrogradi e reazionari, nonché omofobi di quel che si pensa!); ma soprattutto dopo il successo di pubblico, forse superiore alle stesse aspettative dei produttori e degli autori, eccoci a parlare più distesamente del film di Ang Lee, *I segreti di "Brokeback Mountain"*, come è stato tradotto in italiano (e in francese), con un'aggiunta che forse spiega troppo, ma ne aumenta anche il mistero, l'ambiguità, lo spessore semantico.

A Venezia si è detto (o meglio alcuni critici hanno esplicitato il senso di interpretazione comune a stampa, pubblico e cinéphiles) che ha vinto, meglio trionfato, l'amore.

E infatti il film cos'altro è se non un'appassionata storia d'amore tra i due cowboy Ennis e Jack. Per riassumere in breve la storia, siamo in un piccolo paese del Wyoming all'inizio degli anni Sessanta. Due ragazzi, per sfuggire alle pressioni familiari, cercano un lavoro estivo dal rancher locale Joe Aguirre. Che affida loro, per "due lire", un immenso gregge di pecore da portare sulla Brokeback Mountain. I due giovani, dopo qualche giorno di timidezza e silenzi, rompono il ghiaccio, sino ad abbracciarsi una notte sotto la tenda un po' per il freddo ma soprattutto per il sesso e per amore. Amore contrastato, come si può immaginare e pensare dato il tempo e il luogo, e che lo spettatore segue nell'arco di vent'anni, di due matrimoni e diversi figli (e figlie), tutti elementi che non riusciranno comunque a distruggere il sentimento profondo che lega i due uomini.

Una "storiona" romantica dun-

que, a cui l'elemento dell'omosessualità non fa che aggiungere linfa vitale. Una vicenda classica, in ogni caso, giocata attorno allo stile più organico al cinema americano, l'avventura nel lontano west. Ma completamente ribaltata nello schema di cui esalta le contraddizioni e le crudeli leggi tanto esaltate dai codici hollywoodiani. A mente più lucida, si può dire come è giusto, anzi giustissimo, che *Brokeback Mountain* sia uscito vincitore dal festival veneziano, rispetto ai più accreditati e "papabili" titoli, come l'estetismo radicale del francese Philippe Garrel e l'impegno antimaccartista dell'americano George Clooney (che per alcuni critici era il vincitore morale).

Intanto, notiamo il primo elemento interessante, il fatto, cioè, che abbia vinto e poi trionfato un regista taiwanese con la sua storia d'amore gay: segno che l'oriente ormai è in grado non solo di raccontare casa sua, ma anche di raccontare chi siamo noi, meglio anche di quanto la cinematografia occidentale sia in grado di fare. Ciò perché Ang Lee è molto abile nel fingersi americano - e sappiamo come "fingere" al cinema sia molto importante, e saperlo fare, e bene (per es. anche Heath Ledger, Ennis, attore australiano, è molto bravo nel fingersi un rozzo yankee del Wyoming!):

nei suoi film va infatti a rintracciare pezzettini d'America che anche gli americani veri faticano a vedere.

Forse è semplicemente un bravo regista, capace di far fruttare al meglio ciò che bravi sceneggiatori gli mettono a disposizione: dietro *Brokeback Mountain*, e la trasposizione da un racconto breve, ancorché bellissimo, di Anne Proulx "Gente del Wyoming", c'è la mano di un grande scrittore, non solo western, come Larry McMurtry (suoi per es. i romanzi all'origine di "Hud il selvaggio" e "L'ultimo spettacolo").

Ma forse il successo di Ang Lee su entrambe le sponde del Pacifico nasconde qualcosa di più importante: uno strabismo artistico che sembra essere, oggi, lo strumento più utile per un cinema che voglia continuare a essere un'arte leader, una centrifuga dell'immaginario, un catalizzatore di talenti come nel XX secolo.

Una lettura superficiale potrebbe affermare che Lee "distrugge" il mito macho del cowboy. Una lettura più seria e attenta dovrebbe concedere a Lee di essere andato alle radici di quello stesso mito: in un universo prettamente maschile come quello western, l'omosessualità dovrebbe essere una variante prevedibile dell'amicizia virile. Il film è davvero semplicemente «naturale»: le cose

accadono perché possono accadere, verrebbe da dire, tutto qui.

Il film di Lee sfida comunque la più grande delle convenzioni visive occidentali: quella del wild west così come ce lo hanno sempre disegnato gli studios hollywoodiani, restituendoci la veridicità di una condizione, quella degli allevatori dell'immenso entroterra statunitense, povera e crudele. Crudele soprattutto negli affetti, regolati da avere "leggi del padre" che certo non prevedono se non per bestemmia o scherno, la possibilità d'amore tra due esseri dello stesso sesso (vedasi, la scena in flashback narrata da Ennis di un'uccisione di una coppia gay negli anni cinquanta, motivo della sua stessa paura di costruire un rapporto più stabile con Jack, come questi gli chiede spesso).

Ha "sconvolto" poi molti infatti il partecipare con emozione una trascendente storia d'amore. L'amore tra i due giovani dunque prende forma nell'arco di vent'anni, percorrendo un periodo storico durante il quale il tema dell'omosessualità, soprattutto nella grande provincia americana, è stato tra i più controversi e violenti nella battaglia contro i pregiudizi sessuali e non.

Evitando di scivolare nei cliché dei generi e caparbiamente attaccato alla veridicità dell'immagine, Ang Lee (e

gli sceneggiatori in sua compagnia) riesce a trasformare il breve racconto della Proulx in un film dall'intenso respiro epico e ad alto tasso di romanticismo. Era dai tempi dell'indimenticabile eastwoodiano "I ponti di Madison County" che non vedevamo una storia d'amore così tormentata e trascinate. E che a farcela vivere sia stata una coppia omosessuale non fa che dare nuova forza e freschezza all'emozione.

Il sottolineare l'immobilità storica e sociale del West nell'arco degli oltre vent'anni in cui la storia si sviluppa ha finito per rendere "I segreti di Brokeback Mountain" qualcosa di molto diverso e di molto più interessante e universale di un semplice western gay. Il risultato può sembrare una storia shakesperiana dove poesia e melodramma s'intrecciano con una sensibilità che non solo non rifiuta, ma anzi tende a "trascendere", a "mitizzare" l'elemento gay. E la scena erotica (forse quella "colpevole" del divieto a 14 anni!) fra i due magnifici Jake Gyllenhaal e Heath Ledger, può risultare sì forte ed esplicita sullo schermo, ma serve soprattutto a esprimere le caratteristiche esistenziali dei due personaggi: rudezza al limite della violenza, giocosità adolescenziale, impetuosità, ma anche incapacità di accettare

il desiderio e automatico rifiuto dell'omosessualità.

Si tratta di una scena unica per di più, mentre dopo il rapporto è giocato fra fuga, reticenza, gelosia e improvvisa tenerezza, appunto perché l'interesse di Lee sta altrove: valorizzare il magnifico paesaggio, quasi un impossibile paradiso sentimentale (come già sottolineato nella prima recensione da Venezia), e usare al meglio la fisicità dei due perfetti protagonisti – l'ombrosità sempre più amara di Ledger, la solarità e l'ambiguità di Gyllenhaal – per raccontare un percorso intimo dal sesso all'amore, fra rimpianto (vedi lo splendido e struggente finale, uno dei più carichi d'emozione, dove Ennis parla sfiorando e accarezzando le camicie di

Jack e la sua, conservate e recuperate dopo la morte di Jack) e ostracismo sociale.

Con uno stile splendidamente romantico, lo ripetiamo, e sincero che non solo ha fatto vincere al film il Leone d'Oro e che lo mette in prima fila nella corsa all'Oscar, ma che riesce a conquistare il cuore e la mente di chi si appresta alla visione a mente sgombra e senza pregiudizi, facendosi solo condurre dal mix giusto di "ragione e sentimento" che rendono l'essere umano quello che è, il connubio riuscito tra la più perfetta e sensibile "macchina" di amore e passione e l'animale sociale e dialogante per eccellenza (per parafrasare Woody Allen, visto che ci siamo, aspiriamo al massimo).

# ABBONAMENTO

## 2006

### € 15,00



*Saremo grati ai lettori che vorranno comunicarci l'indirizzo di altri amici interessati a ricevere questa rivista.*

In caso di mancato recapito, restituire a Trento C.P.O. Il mittente si impegna a pagare la relativa tassa.

«L'INVITO», trimestrale - Recapito provvisorio: via Salè 111 - Povo (TN),  
Tel. 0461 810568 - Collettivo redazionale: Maurizio Agostini, Daniela Anesi,  
Chiara Bert, Silvano Bert, Alberto Brodesco, Stefano Cò, Nino Di Gennaro,  
Selena Merz, Mara Orsi, Mattia Rauzi, Piergiorgio Rauzi (resp.le a termini di  
legge), Giovanni Sartori, Viviana Tarter, Cristiano Zuccher - Abbonamento  
annuo € 15,00 - Un numero € 4,00 - C.C.P. 16543381 - Reg. presso il  
trib. di Trento, li 3.6.78 n. 272 reg. stampe - Poste Italiane S.p.A. - Sped.  
in abb. post. - D.L. 383/2003 convertito in legge 27/02/2004 n. 46, art. 1,  
comma 2 DCB Trento - Litografia Effe e Erre s.n.c., Trento. [linvito@virgilio.it](mailto:linvito@virgilio.it)