

ANNALES  
THEOLOGICI

*Comitato di redazione*

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI (Direttore),  
ÁLVARO GRANADOS, GIULIO MASPERO,  
VICENTE BOSCH, ANTONIO PORRAS

*Consiglio scientifico*

GRAZIANO BORGONOVO, ENRICO DAL COVOLO,  
JOHANNES GROHE, ERMENEGILDO MANICARDI,  
FRANCISCO LUCAS MATEO-SECO, ANTONIO MIRALLES,  
PAUL O'CALLAGHAN, ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO,  
ROBERT WIELOCKX

*Segretaria di redazione*

DANIELA CASCIOLI

*Direttore responsabile*

VITO REALE

\*

Le collaborazioni, le richieste di scambi con altre riviste  
e i libri in saggio per recensione vanno inviati al seguente  
indirizzo: Redazione di «Annales theologici»,  
Via dei Farnesi 83, I 00186 Roma, [annales@pusc.it](mailto:annales@pusc.it)

\*

*Imprimatur*: Vicariato di Roma, 15 giugno 2012

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 28 del 3 luglio 2007.

ISSN 0394-8226

Rivista associata all'Unione Stampa Periodica Italiana.



\*

Si invitano gli autori ad attenersi, nel predisporre i materiali da consegnare  
alla Redazione e alla Casa editrice, alle norme specificate nel volume  
FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, redazionali & tipografiche*, Pisa · Roma, Serra, 2009<sup>2</sup>  
(Euro 34,00, ordini a: [fse@libraweb.net](mailto:fse@libraweb.net)). Il capitolo *Norme redazionali*, estratto dalle *Regole*,  
cit., è consultabile *Online* alla pagina «Pubblicare con noi» di [www.libraweb.net](http://www.libraweb.net).

FACOLTÀ DI TEOLOGIA  
DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ  
DELLA SANTA CROCE

# ANNALES THEOLOGICI

VOLUME 26 · ANNO 2012 · FASCICOLO II



PISA · ROMA  
FABRIZIO SERRA EDITORE  
MMXII

Rivista semestrale

\*

*Amministrazione e abbonamenti*

FABRIZIO SERRA EDITORE S.r.l.

Casella postale n. 1, succursale n. 8, I 56123 Pisa, fse@libraweb.net

*Uffici di Pisa:* Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa,  
tel. +39 050 542332, fax +39 050 574888, fse@libraweb.net

*Uffici di Roma:* Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,  
tel. +39 06 70493456, fax +39 06 70476605, fse.roma@libraweb.net

\*

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o *Online* sono consultabili presso il sito Internet della casa editrice [www.libraweb.net](http://www.libraweb.net).

*Print and/or Online official subscription rates are available at Publisher's web-site [www.libraweb.net](http://www.libraweb.net).*

\*

I pagamenti possono essere effettuati tramite versamento su c.c.p. n. 17154550 o tramite carta di credito (*American Express, Visa, Eurocard, Mastercard*).

\*

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta della *Fabrizio Serra editore*, Pisa · Roma. Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2012 by *Fabrizio Serra editore*, Pisa · Roma.

*Fabrizio Serra editore* incorporates the Imprints *Accademia editoriale*, *Edizioni dell'Ateneo*, *Fabrizio Serra editore*, *Giardini editori e stampatori in Pisa*, *Gruppo editoriale internazionale* and *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*.

[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

Stampato in Italia · Printed in Italy

# SOMMARIO

## STUDI

PIERPAOLO DONATI, *La moralità dell'agire nel mercato e l'etica relazionale* 275

## NOTE

MANUEL BELDA, *La preghiera continua secondo san Massimo il Confessore* 305

PAZ MOLERO HERNÁNDEZ, *La libertad religiosa en san Agustín* 323

## STATUS QUAESTIONIS

### *La nuova evangelizzazione*

*Gli scenari della nuova evangelizzazione* 343

GIUSEPPE TANZELLA NITTI, *Nuova evangelizzazione e cultura scientifica* 345

ANGEL RODRÍGUEZ LUÑO, *La nuova evangelizzazione dello scenario politico* 359

LUIS ROMERA, *Secolarizzazione e nuova evangelizzazione* 369

ALVARO GRANADOS TEMES, *Religione, religiosità e nuova evangelizzazione* 387

MARIA APARECIDA FERRARI, *Il vangelo unisce gli uomini e conserva la diversità delle culture* 401

MARTIN SCHLAG, *La nuova evangelizzazione nello scenario economico* 419

JOSÉ MARÍA LA PORTE, *Articolare la comunicazione della fede nello spazio pubblico: alcune applicazioni pratiche per un contesto mediatico globale* 437

*Recensioni* 455

*Libri ricevuti* 473

*Sommario del volume 26 (2012)* 475

STUDI

# LA MORALITÀ DELL'AGIRE NEL MERCATO E L'ETICA RELAZIONALE

PIERPAOLO DONATI

SOMMARIO: I. *Il problema: la responsabilità morale degli agenti/attori dal punto di vista degli esiti del mercato*: 1. Identifichiamo il problema. 2. Le risposte prevalenti che vengono date. 3. Le mie tesi. II. *Chi o che cosa causa i danni impersonali ad altri distanti? Uno schema di analisi circa il ruolo delle strutture sociali*: 1. Le spiegazioni prevalenti della causalità imputabile alle strutture sociali. 2. In che direzione portare la ricerca. 3. Il mercato come *black box*. III. *La responsabilità morale dell'azione e i criteri di imputazione della responsabilità: il ruolo della riflessività e del soggetto relazionale*: 1. Riflessività ed etica relazionale. 2. Il soggetto relazionale. IV. *Alcuni esempi*: 1. Social dumping. 2. L'acquisto di merci prodotte in violazione di diritti umani. 3. Il rifiuto di rischi che comporta il favorire il fallimento di paesi in crisi finanziaria. V. *Civilizzare il mercato: che cosa vuol dire?*

## I. IL PROBLEMA: LA RESPONSABILITÀ MORALE DEGLI AGENTI/ATTORI DAL PUNTO DI VISTA DEGLI ESITI DEL MERCATO

### 1. Identifichiamo il problema

CHI è responsabile dei danni che uno o più agenti/attori<sup>1</sup> di mercato fanno in modo impersonale e non intenzionale ad altri distanti? Gli "altri" possono essere singoli individui, vasti gruppi sociali e perfino intere popolazioni.

La responsabilità morale può essere diretta, indiretta o adiaforica.<sup>2</sup>

Sembra relativamente facile identificare la responsabilità morale diretta. Per esempio quando un operatore finanziario vende direttamente dei prodotti finanziari sporchi senza avvertire i clienti degli alti rischi di perdita, o quando il proprietario di un *sweatshop* sfrutta il lavoro minorile o femminile violando fondamentali diritti umani. In questi casi *Ego* provoca dei danni diretti ad al-

<sup>1</sup> Con il termine *agente* si fa riferimento alla libertà del soggetto, con il termine *attore* si fa riferimento al ruolo sociale ricoperto dal soggetto. Gli *attori* sono soggetti che agiscono nei ruoli dei sistemi *funzionali*. Gli *agenti* sono soggetti che agiscono nei sistemi di *interdipendenza*, sia interattivi sia strutturali. I danni che gli attori/agenti di mercato provocano ad altri "distanti" possono provenire sia da sistemi funzionali, sia da sistemi di interdipendenza, ma la loro responsabilità morale è diversa.

<sup>2</sup> La responsabilità adiaforica è quella "tecnica", che non può essere giudicata in termini propriamente morali di bene/male. Faccio qui riferimento alla "società adiaforica" di cui parla Z. BAUMAN, *Postmodern Ethics*, Blackwell, Oxford 1993 (tr. it. *Le sfide dell'etica*, Feltrinelli, Milano 1996) e alla "adiaforic company" di cui tratta T. JENSEN, *Beyond Good and Evil: The Adiaphoric Company*, «Journal of Business Ethics» 96 (2010) 425-434.

ter che è una persona prossima, il che non esclude che vi siano anche danni a terzi.

Ma che cosa dire quando l'azione economica è fatta con l'intenzione di non danneggiare nessuno, e tuttavia provoca degli effetti negativi? Si prenda come esempio la decisione di spostare degli investimenti per creare lavoro e ricchezza in un luogo, laddove questa decisione provoca involontariamente disoccupazione e povertà in altri luoghi.

La teoria morale tradizionale applica di solito il principio del doppio effetto (o principio del volontario indiretto). Così come è comunemente formulato, il principio stabilisce che si possa legittimamente permettere o tollerare un effetto cattivo attraverso un atto di scelta, se quattro condizioni sono verificate: 1) l'atto in se stesso, prescindendo dal male causato, è buono o almeno indifferente; 2) l'effetto buono dell'atto è ciò che l'agente intende direttamente, solamente permettendo l'effetto cattivo; 3) l'effetto buono non si deve ottenere per mezzo dell'effetto cattivo; 4) il cammino deve essere l'unico possibile o comunque deve esserci una ragione proporzionatamente grave per permettere che l'effetto cattivo accada.<sup>1</sup>

Stando a questi criteri l'investitore individualmente onesto può stare tranquillo. Ma è proprio così che stanno le cose?

Il criterio morale del "volontario indiretto" presuppone una società "lineare", dove la intenzionalità e la causalità dell'agire sociale possono essere stabiliti con certezza. Ma, in una società in cui aumentano a dismisura le interazioni e relazioni, con forti circolarità e lunghe catene causali, questo principio va in tilt.

La società in via di globalizzazione aumenta i casi in cui la moralità dell'azione è problematica perché l'azione ha una molteplicità di effetti che sfuggono in gran parte al singolo soggetto dell'azione. Il motivo sta nel fatto che viene fortemente aumentata la reticolarità della società, cioè la produzione di effetti che sono l'esito di reti sociali complesse.

Un tempo ci si chiedeva se la responsabilità morale della povertà fosse da attribuire al fatto che i poveri sono degli individui pigri, incapaci o disadattati, oppure invece a determinate strutture economiche e sociali. Posta in questi termini, la domanda appare oggi ingenua e semplicistica. Le scienze sociali hanno evidenziato che esiste una influenza reciproca fra strutture ed agency, anzi esiste un vero e proprio interplay complesso.<sup>2</sup> Cosicché il problema di sapere chi è responsabile della condizione povera di certi individui e gruppi sociali diventa quello di sapere come i soggetti agenti e le strutture sociali si influenzano fra loro. Le scienze sociali hanno da tempo mostrato che la responsabilità morale

<sup>1</sup> Cfr. W. MAY, *Double Effect*, in W.T. REICH (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, MacMillan, New York 1978, 316; J.L.A. GARÇIA, *Double Effect*, in *Encyclopedia of Bioethics*, Revised Edition, MacMillan, New York 1995, 637.

<sup>2</sup> M.S. ARCHER, *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, 324 (tr. it. *La morfogenesi della società*, FrancoAngeli, Milano, 1997); D. ELDER-VASS, *Searching for realism, structure and agency in Actor Network Theory*, «British Journal of Sociology» 59/3 (2008) 455-473.



(diretta, indiretta o adiaforica) degli agenti/attori non è mai separabile dalle strutture societarie<sup>1</sup> all'interno delle quali essi operano.

Su chi ricade la responsabilità morale del fatto che ampi strati sociali non hanno uguali opportunità di vita rispetto a chi gode di posizioni più favorevoli? È facile imputare la causa di questo fatto sociale alle strutture societarie che sono state prodotte nel passato, di cui nessuno dei presenti è responsabile. Ma il fatto è che le strutture non pensano né agiscono di per sé. Non si impongono alla mente umana come alcuni ritengono (per esempio Mary Douglas). La causalità delle strutture è sempre mediata dalla agency. E tuttavia le strutture contano, per almeno due grandi ordini di ragioni: (i) perché definiscono il campo delle opportunità immediatamente accessibili; (ii) perché pongono dei vincoli in termini di incentivi e sanzioni agli agenti.

Questo è il nostro problema: posto che la responsabilità degli agenti è proporzionale alla loro libertà, si tratta di capire di quale libertà godono gli agenti rispetto alle strutture di mercato per evitare i danni che le loro azioni provocano ad altri distanti per effetto dei meccanismi causali inerenti al mercato. Ovviamente, si suppone che gli agenti non siano soggetti immorali o amorali, nel qual caso avrebbero una responsabilità morale diretta.

In apparenza, fenomeni come la disoccupazione, la povertà, le disuguaglianze non meritate nelle opportunità di vita e di lavoro sono fenomeni che gli individui riproducono senza che essi possano essere imputati di averne una responsabilità morale diretta, perché si tratta di effetti che non dipendono dalle loro intenzioni e volontà individuali. Ma è veramente così? A chi o a che cosa dobbiamo imputare la responsabilità morale dei danni causati ad "altri distanti" da azioni che gli agenti/attori attuano in maniera lecita e razionale dal punto di vista del mercato?

## 2. Le risposte prevalenti che vengono date

Le risposte che generalmente vengono date dagli economisti consistono nel sostenere che si tratta di conseguenze non intenzionali delle "leggi" del libero mercato. I danni vengono concettualizzati come "effetti collaterali" o "esternalità negative". I danni ad altri distanti sono ritenuti delle conseguenze inevitabili della libertà come valore-guida dell'istituzione sociale del mercato, e quindi delle contingenze che le sono intrinseche. I rimedi possono essere pensati solo *ex post*, quando si è toccato il fondo.<sup>2</sup>

Nei regimi democratici, ci si attende che le conseguenze *ex post* siano temperate e combattute dai sistemi politici. Il *master plan* dei Paesi occidentali, infatti, dice così: da un lato, si deve dare impulso all'interazione fra le forze del libero

<sup>1</sup> Con il termine "strutture societarie" d'ora in poi indicherò le strutture della società nelle sue varie articolazioni economiche, politiche, culturali e sociali.

<sup>2</sup> È la logica chiarita da G. TEUBNER, *A Constitutional Moment. The Logics of "Hit the Bottom"*, in P. KJAER, G. TEUBNER (eds.), *The Financial Crisis in Constitutional Perspective. The Dark Side of Functional Differentiation*, Hart, Oxford 2011, 3-42.

mercato e della concorrenza, e, dall'altro, occorre assicurare l'eguaglianza di opportunità per tutti i cittadini.<sup>1</sup> Allo Stato è affidato il compito di rimediare ai fallimenti del libero mercato mediante una legislazione che regoli le transazioni economiche e compensi chi è danneggiato con interventi di welfare pubblico (in modo collettivo e impersonale). Questo è l'assetto societario che io chiamo *lib-lab*.<sup>2</sup>

Le scienze sociali, tuttavia, rilevano che il mercato è una struttura (o sistema) dotato di realtà ontologica<sup>3</sup> che provoca in modo necessario e intrinseco una serie di danni non intenzionali ad altri distanti, sia all'interno delle singole nazioni sia nel rapporto fra Paesi sviluppati e in via di sviluppo. Questi effetti sono chiamati "effetti *strutturali non intenzionali*", proprio per indicare che essi dipendono da meccanismi che sfuggono al potere degli individui. Quando deviano dalle intenzioni degli attori, sono detti "effetti *perversi*".<sup>4</sup>

Ma noi ci chiediamo: è proprio vero che questi meccanismi siano inevitabili e che gli effetti siano inattesi? Se è vero che queste strutture non dipendono dal potere degli individui, possiamo affermare, per questo motivo, che i danni ad altri distanti non riguardano le responsabilità morali degli agenti/attori?

Le risposte prevalenti che vengono date fanno ricadere la responsabilità (diretta, indiretta e adiaforica) sulle strutture che condizionano gli agenti/attori. Le società occidentali, in quanto fondate sul compromesso fra liberalismo individualista e olismo socialdemocratico (assetto *lib-lab*), legittimano ampiamente queste risposte. In queste società, il welfare state è sorto e si è sviluppato precisamente per rendere collettiva e impersonale la responsabilità dei singoli. La cultura liberale e quella socialista hanno finito per convergere nel sollevare gli agenti/attori dalla loro responsabilità morale. Come mai si è realizzata questa strana convergenza?

La mia spiegazione è che, pur avendo concezioni diverse del sociale, liberali (individualisti) e socialisti (olisti) finiscono per attribuire alle strutture e non agli agenti la responsabilità morale dei danni di cui si parla a causa del fatto che entrambi mancano di una visione relazionale della società.

Da un lato, gli olisti intendono il sociale in modo positivistico, cioè come una struttura che sovrasta le relazioni e interazioni fra gli esseri umani e li condiziona come se fosse una legge fisica o biologica. Pertanto essi ritengono che i sin-

<sup>1</sup> In questo modo è stato formulato il *master plan* della nuova costruzione europea, basata sull'ideologia *lib-lab*. Ma l'affermazione vale anche per quasi tutti i paesi occidentali.

<sup>2</sup> Cfr. P. DONATI, *Il lavoro che emerge. Prospettive del lavoro come relazione sociale in una economia dopomoderna*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

<sup>3</sup> Cfr. D. ELDER-VASS, *Towards a Social Ontology of Market Systems*, Centre for Research in Economic Sociology and Innovation (Cresi) Working Paper 2009-06, University of Essex, Colchester 2009.

<sup>4</sup> Cfr. R. BOUDON, *Effets perverses et ordre social*, Paris, Puf 1989. Il fatto che Boudon designi questi effetti come "inattesi" dipende evidentemente dal fatto che egli non riesce a darne una spiegazione (di fatto, Boudon assimila fra loro gli effetti non intenzionali, aggregati ed emergenti senza distinguerli in modo analitico).

goli agenti/attori non abbiano responsabilità morale, né diretta né indiretta. La soluzione preferita sta nel considerare l'azione degli agenti come moralmente adiaforica. A proposito dei danni si dovrà dire: *c'est la vie!* La spiegazione è una forma di *downward conflation*<sup>1</sup> dalle strutture agli agenti.

Dall'altro lato, gli individualisti intendono il sociale come una costruzione arbitraria e convenzionale. La causalità sociale, le strutture societarie, la responsabilità morale sono considerate nozioni meramente contingenti,<sup>2</sup> e dunque sempre modificabili. I danni ad altri distanti sono concepite come pure "possibilità", che vanno al di là della responsabilità soggettiva degli agenti. La spiegazione delle strutture societarie che generano danni (come povertà, disoccupazione, disuguaglianze ingiuste) assume la forma di una *unintentional upward conflation*. In questa visione, la risposta circa il ruolo delle strutture sociali diventa puramente nominalistica. Nessun singolo agente/attore può assumersi la responsabilità dell'esito finale.

Concezioni dure (oliste) e concezioni deboli (individualiste) della struttura sociale finiscono entrambe per annullare la responsabilità morale degli agenti/attori. I teorici dei sistemi scaricano la responsabilità sulle strutture societarie (definite come adiaforiche). I teorici dell'individualismo vanificano i concetti di struttura e di responsabilità morale degli agenti nei confronti dei fatti sociali.

### 3. Le mie tesi

Personalmente non condivido nessuna di queste due modalità di spiegazione. La mia tesi è un'altra. Vorrei sostenere il seguente punto di vista.

I meccanismi o dispositivi sociali che causano certi effetti (come i danni ad altri estranei) non sono una struttura (forte o debole) che determina i comportamenti degli agenti/attori in modo compulsivo oppure in modo nominalistico. I meccanismi sociali sono relazionali, nel senso che sono fatti di relazioni sociali, le quali sono agite dagli individui e dai soggetti sociali sovra-individuali che essi creano. Le strutture societarie sono relazioni sociali istituzionalizzate, le quali sono il prodotto di reti di relazioni.<sup>3</sup> Pertanto esiste una responsabilità morale dei soggetti individuali e collettivi per gli esiti anche non voluti prodotti nei pro-

<sup>1</sup> Sulle tre forme di conflazione (*downward*, *upward*, *central conflation*) cfr. ARCHER, *Realist Social Theory*.

<sup>2</sup> La contingenza intesa non già come "dipendenza da", bensì come "poter non essere" e quindi come "potere sempre essere altrimenti" (diversamente, in altro modo).

<sup>3</sup> Esistono molte e diverse concezioni della struttura sociale (D.V. PORPORA, *Four Concepts of Social Structure*, «Journal for the Theory of Social Behaviour» 19/2 [1989] 195-211). Trovo interessante il saggio di ELDER-VASS, *Searching for realism, structure and agency in Actor Network Theory*, in cui egli definisce le strutture sociali attraverso quattro dimensioni: la dimensione incorporata negli agenti/attori (*embodied structure*), la dimensione istituzionale (*institutional structure*), la dimensione relazionale (*relational structure*) e quella emergente (*emergent structure*). Penso che queste quattro facce della struttura sociale siano necessarie, complementari e interattive fra loro. A mio avviso, possono essere intese come le quattro dimensioni che compongono la struttura secondo lo schema AGIL inteso in senso relazionale e non funzionalista (P. DONATI, *Teoria relazionale della società*, Franco Angeli, Milano 1991, cap. 4).

cessi di morfostasi/morfogenesi delle strutture sociali. Ma, per vedere di che cosa si tratta, occorre comprendere che cosa significhi il fatto che le strutture sociali sono fatte *dagli* individui, ma non sono fatte *di* individui, giacché sono *fatte di relazioni*, ed è lì – nella dinamica relazionale – che giace il problema della responsabilità morale.

Per esempio, la povertà, la disoccupazione, le disuguaglianze procurate in modo involontario sono il prodotto di reti di relazioni sociali, anzi sono esse stesse relazioni sociali, nelle quali tutti gli attori, vicini e lontani, condividono, in diverse forme e gradi, una qualche responsabilità morale.

Tuttavia occorre fare attenzione. Se si adotta una prospettiva relazionale, c'è il rischio di incorrere in posizioni di relativismo circolare. Il rischio è quello di collocare la responsabilità morale in una sorta di circolo ermeneutico in cui la responsabilità dei soggetti e delle strutture si rincorrono e si fondono a vicenda (*central conflation*).<sup>1</sup> Un esempio di questa posizione è dato da George Soros,<sup>2</sup> secondo il quale le strutture economiche sono prodotte *dalle* aspettative (la “razionalità riflessiva”) degli operatori finanziari (in particolare nello *stock exchange*) e nello stesso tempo consistono *di* tali aspettative che scontano il futuro. In breve, si assume che le strutture dei mercati finanziari siano fatte dalle verità riflessive degli agenti finanziari, i quali le riproducono in termini di aspettative, cosicché gli esiti del mercato possono essere del tutto irrazionali senza che si possano chiaramente attribuire le cause alle strutture o agli agenti.<sup>3</sup> In maniera alquanto più raffinata, Luhmann parla di sistemi riflessivi che si basano sull'apprendimento dell'apprendimento, senza alcun finalismo.<sup>4</sup>

Questo è il pericolo del “relazionismo”, cioè dell'assumere una visione che colloca la responsabilità nella pura circolarità delle relazioni fra i soggetti del mercato che creano le strutture economiche dalle quali vengono definiti come agenti/attori del mercato. Per evitare il relazionismo, occorre adottare una pro-

<sup>1</sup> Esempi di teorie che commettono la fallacia della conflazione centrale sono quelle di A. Giddens e U. Beck.

<sup>2</sup> Secondo la visione di Soros siamo destinati a vivere sempre più in un mondo in cui non ci sono solo affermazioni vere o false (cioè in cui c'è oppure non c'è corrispondenza tra la conoscenza e la realtà), ma esiste un terzo tipo di verità, la “verità riflessiva”, che è la verità dei fatti storici (specie economici e politici) in cui sono le aspettative degli agenti partecipanti che modificano la realtà e quindi anche le conoscenze della realtà che definiamo vere o false. Allievo di Popper, Soros intende la riflessività come capacità dei mercati di amplificare le tendenze fino a mutare gli equilibri dell'economia. Egli sostiene che gli investitori usano una “razionalità riflessiva”, anche se devono prendere atto che gli esiti di tale “razionalità” sono irrazionali. G. SOROS, *Reflexivity in Financial Markets*, in IDEM, *Open Society. Reforming Global Capitalism*, Public Affairs, New York 2000, 58-90.

<sup>3</sup> Se così fosse, la realtà sociale sarebbe costruita semplicemente dalle aspettative degli agenti che anticipano il futuro. Tale affermazione nega la realtà oggettiva e presuppone che il mercato sia costituito da agenti a-morali (non dico immorali). In altri termini, fa un uso improprio del teorema di Thomas (secondo il quale, se Ego crede vera una cosa, tale credenza non è necessariamente vera in sé, ma è vera nelle sue conseguenze), perché considera le aspettative degli agenti come se fossero la verità delle cose.

<sup>4</sup> Cfr. N. LUHMANN, *Reflexionsprobleme im Erziehungssysteme*, Ernst Klett, Stuttgart 1979 (tr. it. *Il sistema educativo. Problemi di riflessività*, Armando, Roma 1988).

spettiva *autenticamente relazionale* (dirò in che senso),<sup>1</sup> la quale consiste nell'individuare la responsabilità specifica di ciascun termine delle relazioni e nello stesso tempo la causalità imputabile alle loro relazioni come effetti emergenti.

## II. CHI O CHE COSA CAUSA I DANNI IMPERSONALI AD ALTRI DISTANTI? UNO SCHEMA DI ANALISI CIRCA IL RUOLO DELLE STRUTTURE SOCIALI

### 1. *Le spiegazioni prevalenti della causalità imputabile alle strutture sociali*

Gli effetti strutturali emergenti possono avere varie spiegazioni sociologiche ed economiche. Il confronto avviene quasi sempre fra spiegazioni olistiche e spiegazioni individualistiche, benché da vari anni siano state presentate delle teorie che respingono questa alternativa, a favore di spiegazioni “relazionali”. Ma nel campo delle teorie relazionali esiste una grande confusione.<sup>2</sup>

In campo sociologico, prevalgono le spiegazioni olistiche.<sup>3</sup> La versione più diffusa è quella che spiega e giustifica gli effetti strutturali come espressioni (prodotti) di esigenze sistemiche, in quanto gli effetti non intenzionali adempiono certe funzioni necessarie al sistema sociale.<sup>4</sup> La teoria paradigmatica a questo riguardo è quella funzionalista (nelle sue varie versioni). In questa visione delle cose, non c'è responsabilità dei singoli attori sociali, individuali o collettivi. Se la legge della competizione impone di tenere bassi i prezzi delle merci, il singolo imprenditore non può fare altro che pagare salari più bassi e fare ricorso ai licenziamenti, e non può preoccuparsi delle conseguenze che ricadono sulle famiglie dei lavoratori. Si prende atto che i sistemi funzionali danno il primato alla funzione adattativa.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Per una visione più dettagliata della teoria relazionale della società: cfr. DONATI, *Teoria relazionale della società*; IDEM, *Relational Sociology. A New Paradigm for the Social Sciences*, Routledge, London and New York 2011.

<sup>2</sup> Molti si dichiarano a favore di un approccio relazionale, ma ben pochi si focalizzano sulla relazione sociale come tale. Tanto per fare un esempio, come afferma W. BOTTERO, *Relationality and Social Interaction*, «British Journal of Sociology» 60/2 (2009), 399, «Bourdieu's approach is relational but does not focus on social relationships, understood as social networks or as an interactional order». Personalmente ho analizzato le diverse concezioni della relazione sociale nei principali approcci sociologici (DONATI, *Relational Sociology*, cap. 2 “Society as a relation”), e sono arrivato alla conclusione che quasi nessun approccio ha una visione realmente relazionale della relazione sociale.

<sup>3</sup> Le spiegazioni olistiche derivano in gran parte da interpretazioni meccanicistiche contenute nelle teorie di Karl Marx, Emile Durkheim e Vilfredo Pareto.

<sup>4</sup> Possiamo ricordare la famosa polemica fra Kinsley Davis e Wilbert Moore da un lato e Melvin Tumin dall'altro. La tesi di Davis e Moore (*Some Principles of Stratification* 1945) era che «social inequality is [...] an unconsciously evolved device by which societies ensure that the most important positions are conscientiously filled by the most qualified persons». Tumin ha criticato questa spiegazione funzionalista delle disuguaglianze sostenendo invece che «social stratification systems function to provide the elite with the political power necessary to procure acceptance and dominance of an ideology which rationalizes the *status quo*, whatever it may be, as “logical”, “natural”, and “morally right”. In this manner social stratification systems function as essentially conservative influences in the societies in which they are found», M.M. TUMIN, *Some Principles of Stratification. A Critical Analysis*, «American Sociological Review» 18/4 (1953) 387-393.

<sup>5</sup> Cioè alla funzione A di AGIL nella versione di Luhmann: cfr. DONATI, *Teoria relazionale della società*, cap. 4.

Eventuali danni sociali impersonali, arrecati a persone distanti, sono ritenuti inevitabili, e anche moralmente indifferenti, perché essenziali al buon funzionamento dei sistemi sociali. Un certo ammontare di disoccupati e lavoratori poveri è considerato un fatto sistemico inevitabile di cui gli agenti/attori di mercato non hanno responsabilità, perché il sistema economico funziona solo se c'è il dispositivo costituito da una quota di forza lavoro che è sempre disponibile a entrare e uscire dal mercato del lavoro a seconda delle contingenze.<sup>1</sup> Questo punto di vista olistico è accettabile sul piano scientifico? A mio avviso, non è accettabile qualora si dimostri che i cosiddetti “imperativi funzionali” (ovvero le pretese “leggi”) del sistema non sono né necessari né inevitabili.

Nel campo della teoria economica prevale il punto di vista opposto, ispirato a qualche versione dell'individualismo metodologico. Buona parte degli economisti *mainstream* ritengono che gli effetti strutturali siano effetti “perversi” (non attesi e non intenzionali) dovuti (i) a scostamenti dal modo ottimale di funzionare dei meccanismi di mercato (che si ha quando c'è concorrenza perfetta), e (ii) ad eventuali e concomitanti difetti nella regolazione che dovrebbe essere assicurata dai sistemi politici (con la legislazione sul mercato del lavoro e la redistribuzione operata attraverso il welfare state). Secondo l'economia politica prevalente, il mercato perfetto non dovrebbe produrre effetti strutturali negativi, come ad esempio la povertà, ma solo effetti strutturali positivi, come ad esempio le disuguaglianze legittime e meritate. I danni ad altri distanti sono considerati effetti di scostamento dalle norme. La ricetta per evitare i danni sociali consiste allora: (i) nel correggere quei meccanismi di mercato che non corrispondono alla concorrenza perfetta; (ii) nella correzione dei meccanismi del welfare state che non assicurano l'uguaglianza delle opportunità degli individui sul mercato e anzi generano trappole di povertà e altri danni.

In breve. Una parte considerevole del pensiero sociale ritiene che i danni impersonali ad altri distanti siano il prodotto di lunghe catene di scambi in cui i singoli scambi possono essere razionali e legittimi secondo le regole del mercato.<sup>2</sup> La “responsabilità” di tali fenomeni è attribuita a dei “meccanismi” o “dispositivi” che producono una allocazione delle risorse non efficiente e/o non equa. Se il sistema di mercato funzionasse correttamente (“perfettamente”) secondo l'etica mercantile di Adam Smith le disuguaglianze sarebbero solo quelle meritate dai singoli individui, e la povertà sarebbe causata da fattori (come la

<sup>1</sup> È noto che Marx lo chiamava “esercito di riserva” del capitalismo e lo spiegava come prodotto di leggi economiche dominanti. Ma questa teoria appare oggi troppo semplicistica e non accettabile.

<sup>2</sup> Se si osservano attentamente le spiegazioni olistiche e individualistiche degli effetti strutturali, si può constatare che esse diventano spesso sinergiche e finiscono per convergere nel momento in cui il mercato viene trattato come un sistema sociale. Gli esempi sono dati da nomi illustri, come Raymond Boudon, Ralph Dahrendorf, Pierre Bourdieu, James Coleman, e tanti altri. Questi autori convergono nel dare una spiegazione sistemica degli effetti perversi all'interno di quel modello di società che io ho chiamato *lib-lab* (P. DONATI, *Il lavoro che emerge. Prospettive del lavoro come relazione sociale in una economia dopo-moderna*, Bollati Boringhieri, Torino 2001). Tale modello di società è costruito sul presupposto che gli individui vengano sgravati il più possibile dalle loro responsabilità personali.



malattia, l'handicap, la vecchiaia, ecc.) che potrebbero essere contrastati solo per via politica, cioè attribuendo la responsabilità di porvi rimedio allo Stato (welfare state), e mediante la carità privata (organizzazioni caritative della Chiesa).<sup>1</sup> Questo è anche quanto raccomanda la tradizionale dottrina sociale della Chiesa cattolica.<sup>2</sup>

Ciò che voglio sottolineare è il fatto che gli esiti negativi (povertà, disoccupazione, disuguaglianze ingiuste) vengono imputati a comportamenti eticamente scorretti e a regole ingiuste, mentre si presuppone che, se gli agenti sono "etici" e se le regole sono giuste, vengano automaticamente prodotti esiti eticamente buoni, il che non è vero. Di qui sorge il fatto che il rimedio ai danni sociali prodotti da azioni in sé lecite e razionali venga cercato in una diversa distribuzione delle risorse (output), anziché in un cambiamento della rete di relazioni che produce i danni a distanza. Gli attori chiedono compensazioni a chi è danneggiato attraverso un più generoso welfare state, cioè attraverso misure di redistribuzione per via pubblica. Questa è, in genere, anche la richiesta delle conferenze episcopali dei vari paesi, inclusi i vescovi degli Usa, e in particolare del Pontificio Consiglio *Iustitia et Pax*.<sup>3</sup> La responsabilità dei danni ad altri distanti, causati da comportamenti in sé eticamente legittimi, è considerata *ex post* e viene caricata sui meccanismi impersonali del welfare pubblico anziché incidere sui meccanismi che producono esiti negativi da azioni in sé eticamente valide.

Il prodotto di questa logica è un sempre ulteriore ricorso al compromesso fra Stato e mercato (l'assetto *lib-lab*) che è una soluzione spesso auspicata anche dalle gerarchie della Chiesa cattolica in molte parti del mondo. In questa lettura dei processi, i singoli non hanno responsabilità, né diretta né indiretta, dei danni impersonali recati ad altri distanti. La responsabilità dei mali sociali ricade sulla collettività politica che dovrebbe rimediare con misure impersonali (l'*Etat-Providence* come principio assicurativo che alleggerisce o solleva del tutto i singoli dalle loro responsabilità personali).

Questa soluzione non è soddisfacente per molti motivi. Primo, rischia di deresponsabilizzare i singoli agenti. I singoli non debbono cambiare la loro logica di preferenze e possono scaricare la loro responsabilità personale sulla collettività. Secondo, non è soddisfacente perché, come la storia del welfare state dimostra, la soluzione che propone di rimediare ai mali sociali socializzando i danni mediante un continuo allargamento della cittadinanza sociale di tipo *lib-lab*<sup>4</sup> moltiplica i poteri pervasivi dello Stato senza civilizzare il Mercato, dato che rafforza gli stessi meccanismi del Mercato che causano i danni.

Esistono delle alternative?

<sup>1</sup> Ch.L. Jr. GRISWOLD, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

<sup>2</sup> Non solo nella enciclica *Rerum Novarum* (1891) di Leone XIII, ma anche di recente. Si veda ad esempio la seconda parte dell'enciclica di Benedetto XVI, *Deus Caritas Est* (2005), nn. 22-39.

<sup>3</sup> Cfr. Il documento del Pontificio Consiglio Giustizia e Pace, *Per una riforma del sistema finanziario internazionale nella prospettiva di un'autorità pubblica a competenza universale*, 24 ottobre 2011.

<sup>4</sup> Si veda la teoria della cittadinanza di Ralph Dahrendorf.

A mio avviso, bisogna partire dalla constatazione che i mercati sono diventati dei sistemi complessi che non rispondono più a logiche lineari. I sistemi sviluppano delle reti che sono delle *black box* in cui ogni relazione sociale è un sistema refrattario al suo ambiente, di modo che la qualità di quella relazione è regolata all'interno del sistema senza che se ne possano vedere le conseguenze all'esterno.<sup>1</sup>

L'etica tradizionale si trova in difficoltà proprio perché rimane ancorata ad un pensiero lineare, cioè a principi finalistici e di causalità lineare, mentre i sistemi di mercato hanno espunto il finalismo e operano per funzioni e senza un principio di causalità lineare.<sup>2</sup>

Di fronte al comportamento funzionalistico dei mercati globalizzati, ci si chiede allora se esista ancora la possibilità di sostenere un punto di vista umanistico che rivendichi il ruolo attivo della persona umana e la sua capacità di modificare i sistemi puramente funzionali in base a finalità ideali. Si evidenzia il conflitto fra la prospettiva funzionalista (la quale ritiene che tutto ciò che è possibile per gli agenti/attori sia anche eticamente lecito, senza che si possa guidare eticamente il sistema)<sup>3</sup> e la prospettiva umanistica (secondo la quale, poiché le strutture sociali sono il prodotto degli uomini, gli uomini possono cambiarle dando loro una finalità etica).<sup>4</sup> Dal punto di vista sociologico quest'ultima prospettiva sembra essere perdente e impossibile da sostenere, non solo perché presuppone un'etica che va contro il primato utilitaristico del mercato, ma anche perché non tiene conto degli effetti perversi del mercato quando gli agenti/attori sono onesti e le regole del mercato rispettano i vincoli etici.

Che speranze ha la prospettiva umanistica? Ossia: è possibile modificare le regole del mercato introducendo l'etica come variabile indipendente che funziona da vincolo dell'agire economico considerato non solo nel singolo atto, ma nella catena causale a distanza?

<sup>1</sup> Secondo Luhmann: «systems develop forms of access to complexity that are not available to scientific analysis and simulation (p. 14) [...] every social contact is understood as a system (p. 15) [...] As soon as one goes beyond quantitative theory toward qualification, one can no longer forgo considering that and how systems qualify as elements the elements that compose them. (p. 20)», N. LUHMANN, *Social Systems*, Stanford University Press, Palo Alto 1995.

<sup>2</sup> Come avverte Luhmann: «We can seek points of departure for increasing orientation to function, up to what is relatively improbable, in a stronger differentiation between action and observation ... that at the same time does not question the communicative execution of self-observation. We thereby avoid teleological explanations, and also causal explanations ... the hypothesis is that ... it becomes probable that relatively improbable (more demanding, e. g., more specialized) functional orientations will take place and select corresponding structures», LUHMANN, *Social Systems*, 302.

<sup>3</sup> La teoria più esemplare è quella di LUHMANN, *Social Systems*.

<sup>4</sup> Si collocano qui le teorie di Archer (2000), Donati (2009), Smith (2010). Christian Smith ha tentato di mostrare che le istituzioni sociali emergono come prodotti umani sulla base di una visione emergenziale della persona umana e delle relazioni sociali. La corrispondenza fra le caratteristiche umane della persona e delle istituzioni sociali rimane tuttavia assai problematica, perché la società in via di globalizzazione tende a separare l'umano dal sociale. Cfr. C. SMITH, *What is a Person? Rethinking Humanity, Social Life, and the Moral Good from the Person Up*, The University of Chicago Press, Chicago and London 2010.



A mio avviso, la risposta è negativa se concepiamo i mercati come sistemi funzionali, seppure guidati da un'etica. L'etica può essere quella degli affari (si vedano le regolazioni introdotte nei sistemi finanziari nazionali e internazionali dopo la crisi del settembre 2008), oppure un'etica organica come quella cattolica di tipo tradizionale. In entrambi i casi, avendo un carattere funzionale, queste etiche non fanno differenza. La risposta può diventare positiva se ci si rende conto che i mercati possono essere osservati non più come sistemi funzionali (che sono in crisi), ma come sistemi di interdipendenza, caratterizzati da una crescente inter-azionalità e rel-azionalità. Questo è quanto il paradigma relazionale propone.<sup>1</sup>

## 2. In che direzione portare la ricerca

Ripartiamo dalla domanda: chi ha la responsabilità morale di aver generato danni impersonali ad altri?

La risposta ontologica del realismo critico è: le interazioni fra gli agenti/attori del mercato.<sup>2</sup> Io sono d'accordo. Ma come definiamo esattamente queste interazioni e i loro esiti?

Dobbiamo innanzitutto riflettere sul fatto che i punti di vista dell'olismo e dell'individualismo metodologico mancano di relazionalità.

A riguardo della posizione olistica, va rilevato che la teoria funzionalista dei sistemi sociali incontra dei limiti insormontabili e non funziona più al di là del proprio ristretto dominio operativo, perché le persone umane non sono un ambiente irrilevante per i meccanismi autopoietici dei sistemi. Le persone valutano e giudicano questi meccanismi e possono reagire riflessivamente sul loro modo di operare (voice and exit). Gli agenti/attori avvertono una responsabilità per i dispositivi che fanno funzionare i sistemi nonostante (o proprio per) il fatto che i meccanismi sistemici operano "impersonalmente", ossia dando priorità ai requisiti adattativi (A di AGIL) in funzione di obiettivi prefissati (G di AGIL), senza avere riguardo ai problemi di legittimazione e di integrazione sociale (le dimensioni di latenza e di relazionalità, l'asse L-I di AGIL).

A riguardo della posizione individualistica, osservo che il *Coleman boat* che determina i risultati del mercato<sup>3</sup> non è fatto da individui che possono agire come vogliono, né tantomeno come pensa la teoria della *rational choice*. La rete che li connette non è una realtà che essi possano modificare a piacimento, in base a preferenze e gusti individuali. Non si tratta solo di rilevare che la rete contiene pur sempre dei vincoli, ma che la rete non è configurabile in base ad una riflessi-

<sup>1</sup> Ciò è stato spiegato sulla base di indagini empiriche in due volumi che presentano il paradigma relazionale in sociologia P. DONATI, I. COLOZZI (a cura di), *Il paradigma relazionale nelle scienze sociali: le prospettive sociologiche*, il Mulino, Bologna 2006; e in economia P.L. SACCO, S. ZAMAGNI (a cura di), *Teoria economica e relazioni interpersonali*, il Mulino, Bologna 2006.

<sup>2</sup> Cfr. ELDER-VASS, *Towards a Social Ontology of Market Systems*; IDEM, *The Causal Power of Social Structures. Emergence, Structure and Agency*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

<sup>3</sup> Cfr. J. COLEMAN, *Foundations of Social Theory*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1990.

vità puramente interiore dei partecipanti, perché riguarda le relazioni sociali come tali.<sup>1</sup> Una riflessività non meramente individuale e non solo di tipo razional-acquisitivo è di fatto già operante a fronte della crisi endemica dell'economia capitalistica. Essa consiste nell'attivare una coscienza che riflette sugli esiti delle reti sociali come prodotti di relazioni anziché di atti individuali.

Questa coscienza è quella di un osservatore di secondo ordine, che ragiona sulle relazioni in termini di reciprocità, e per questo è in grado di osservare la responsabilità degli agenti nel costruire certe reti relazionali piuttosto che altre. In breve, la responsabilità morale degli agenti per i danni impersonali causati ad estranei diventa visibile quando essi non siano considerati come atomi, ma come "parti di un soggetto relazionale".

In tal caso, diventa plausibile comprendere che esiste una responsabilità morale degli agenti se e nella misura in cui (i) gli agenti considerano gli effetti delle loro relazioni sociali, in quanto distinte dalle relazioni tecniche, e (ii) adottano una visione del mercato che rende manifesto il valore (criterio) etico che viene utilizzato in modo latente (non detto) come argomento della funzione-obiettivo dell'agire economico.

### 3. Il mercato come black box

Per comprendere questa prospettiva di analisi sociologica propongo uno schema dei processi sociali di cui trattiamo (figura 1).

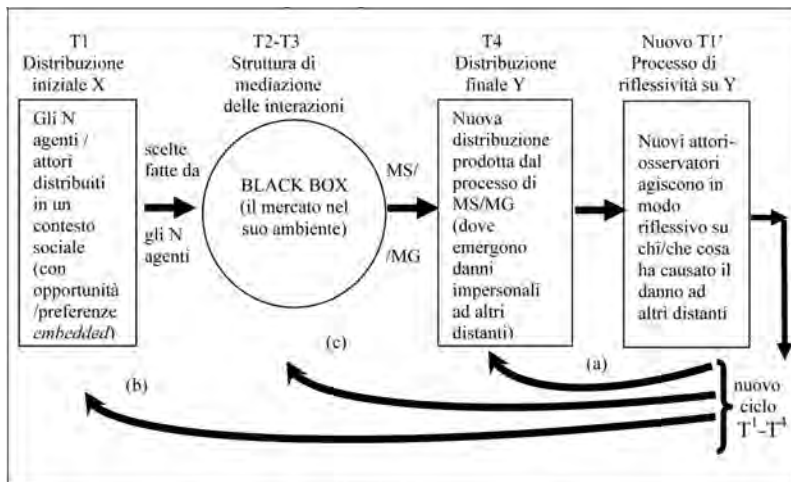


FIG. 1. Lo schema sociologico del problema.

<sup>1</sup> Cfr. M.S. ARCHER, *Structure, Agency and the Internal Conversation*, Cambridge University Press, Cambridge 2003 (tr. it. *La conversazione interiore. Come nasce l'agire sociale*, Erickson, Trento 2006); IDEM, *Making Our Way Through the World: Human Reflexivity and Social Mobility*, Cambridge University Press, Cambridge 2007 (tr. it. *Riflessività umana e percorsi di vita. Come la soggettività umana influenza la mobilità sociale*, Erickson, Trento 2009); P. DONATI, *Sociologia della riflessività. Come si entra nel dopo-moderno*, il Mulino, Bologna 2011.

Commento la figura 1. All'inizio del processo (tempo  $T^1$ ), osserviamo N agenti/attori. Essi sono situati in un contesto sociale che ne influenza le opportunità e le preferenze di azione.<sup>1</sup> Il contesto è una struttura prodotta da precedenti cicli morfostatici/morfogenetici (MS/MG).<sup>2</sup> Tale struttura definisce le posizioni e le risorse degli N agenti/attori nella distribuzione iniziale (X). Gli N agenti/attori fanno delle scelte individuali e reciproche nell'intervallo di tempo  $T^2$ - $T^3$ . Le scelte si combinano fra loro in una rete di relazioni fra gli N agenti/attori. Questa rete è una *black box* che opera la mediazione fra la distribuzione iniziale X e la nuova distribuzione Y (che emerge al tempo  $T^4$ ). Si tratta di conoscere questa rete e capirne la dinamica strutturale, culturale e agenziale. Da questa rete nasce la nuova configurazione Y delle opportunità e delle preferenze. Nella distribuzione Y si possono trovare sia i beni sia i mali relazionali che la *black box* (il mercato) produce sia fra gli agenti/attori considerati, sia fra costoro e gli "altri distanti".

Per vedere i danni generati dal mercato e a chi/che cosa attribuire le responsabilità, intervengono nuovi attori riflessivi (che sono anche 'osservatori'), i quali interagiscono con i 'vecchi' attori (quelli presenti nel ciclo  $T^1$ - $T^4$ ). Vecchi e nuovi attori agiscono in un tempo successivo alla emergenza della distribuzione Y (nuovo  $T^1$ ). Questi attori/osservatori hanno qualche possibilità di spiegare, comprendere, valutare riflessivamente gli esiti del ciclo morfostatico/morfogenetico, onde evitare i mali relazionali, solo a certe condizioni.

Il problema che dobbiamo affrontare ha quattro aspetti. Si tratta di capire le seguenti cose (con riferimento alla figura 1).

(i) Quale sia l'autonomia dei soggetti agenti nel perseguire le loro preferenze rispetto al contesto (la struttura condizionante).

(ii) Come le relazioni e interazioni fra gli N agenti/attori generino la *black box*, che è il mercato. In particolare si tratta di capire se e fino a che punto, con le loro scelte intenzionali, gli agenti possano determinare la struttura di mediazione (la *black box*) in modo finalistico oppure no, come giochino gli interessi materiali e le premure ideali, ecc.

(iii) Chi sia l'attore-osservatore che è consapevole degli effetti dannosi prodotti ad altri distanti e come possa reagire ai danni con coscienza morale (linea a).

(iv) Se sia possibile modificare la *black box* in due modi: influenzando le scelte degli agenti/attori in modo tale da modificare retroattivamente i processi che producono la distribuzione Y (linea b) oppure agendo direttamente sulla *black box* (linea c).

L'etica economica oggi prevalente risponde nel modo seguente.

(i) Considera gli N agenti/attori come soggetti autonomi e razionali, generalmente iposocializzati, che sono etici in tanto in quanto rispettano le regolazioni

<sup>1</sup> Esiste quella che Sunstein chiama "endogeneity of embedded preferences", C. SUNSTEIN, *Free Markets and Social Justice*, Oxford University Press, Oxford 1997.

<sup>2</sup> Cfr. ARCHER, *Realist Social Theory*.

nelle transazioni economiche. Dimentica che i soggetti non sono veramente autonomi, perché hanno delle relazioni sociali di cui debbono tenere conto a prescindere dalle regolazioni del mercato, che la loro razionalità è assai limitata dalla complessità del sistema, che molti sono i fattori non-razionali in gioco.

(ii) Assume che, a condizione che gli N agenti/attori siano onesti e simpatetici, la *black box* operi come un sistema eufunzionale (una “mano invisibile”) che produce benessere per tutti i partecipanti. Di conseguenza, ritiene che gli N agenti/attori non abbiano alcuna responsabilità morale per i danni ad altri distanti perché pensa che gli effetti emergenti siano incontrollabili da parte degli agenti/attori (concezione meccanicistica degli effetti emergenti) o quantomeno non dipendano dalle loro scelte. Questa assunzione è errata perché ignora gli effetti emergenti che si producono nella *black box*. L’etica economica vede la responsabilità degli agenti al momento della loro scelta (*ex ante*), ma non la loro responsabilità per gli effetti delle loro azioni (*ex post*).

(iii) L’attore-osservatore che conosce i danni arrecati ad altri distanti e può reagire con coscienza morale può essere solo esterno al mercato, il che implica che l’economia non possa auto-osservarsi e correggersi dall’interno; l’etica viene considerata come un vincolo di natura puramente costringitiva e non come una risorsa.

(iv) In questa lettura delle cose, la *black box* non può essere modificata *ex ante* per via intenzionale, perché è considerata un sistema che ha i suoi meccanismi deterministici. Gli N agenti/attori hanno solo una responsabilità morale individuale. Il rimedio ai danni che il mercato provoca ad altri distanti deve essere cercato altrove, generalmente nell’intervento dello Stato e dei sistemi politici in generale, che devono modificare i meccanismi della *black box* (il mercato) con altre regolazioni, dispositivi, vincoli, incentivi e sanzioni.

In breve, coloro i quali fondano la loro teoria sull’individualismo metodologico, finiscono per abbracciare una posizione olistica, nel senso che, una volta constatato che gli individui non possono determinare gli esiti dannosi, arrivano alla conclusione che i danni possano essere corretti solo dall’ambiente esterno al sistema di mercato. Per contro, gli olisti, dopo aver sostenuto che gli individui sono vittime del sistema, finiscono per appellarsi alla creatività, riflessività o altre caratteristiche degli individui per cambiare la società.

Per una soluzione del problema, occorre evitare di vedere le cause solo nei singoli o solo nelle strutture (sociali, culturali, economiche). Teorie dello scambio nel libero mercato e teorie della strutturazione gerarchica perdono la loro capacità esplicativa. Ciò riflette il fatto che i danni ad altri distanti sono sempre più causati da reti impersonali e a lunga distanza, in cui le responsabilità morale degli agenti/attori assume una connotazione indiretta o adiaforica. Se i liberi scambi inter-individuali e le gerarchie organizzative cedono il passo alle “reti sociali”, dove va a finire la responsabilità morale?

III. LA RESPONSABILITÀ MORALE DELL'AZIONE  
E I CRITERI DI IMPUTAZIONE DELLA RESPONSABILITÀ:  
IL RUOLO DELLA RIFLESSIVITÀ E DEL SOGGETTO RELAZIONALE

1. *Riflessività ed etica relazionale*

Ritorniamo alla figura 1 per capire le connessioni causali fra l'azione di un agente medio del mercato e i suoi effetti.

Nel caso delle teorie *lib-lab* le cose sono abbastanza chiare. Gli agenti fanno le loro scelte fra le opportunità offerte dalle strutture e con i gradi di libertà consentiti dalle strutture. Questa teoria enfatizza la pressione delle strutture sulle azioni individuali.<sup>1</sup> La *black box* funziona in modo che gli esiti dannosi siano imputati alle strutture, non agli agenti.

In realtà, l'agente medio che partecipa al mercato non ha solo i gradi di libertà consentiti dalla struttura sociale. L'etica economica si limita a vedere le risposte ai condizionamenti strutturali in termini di conformità o devianza. Ma esistono "risposte riflessive" di altro tipo.

Le soluzioni di *voice* e *exit* emergono da chi constata che la distribuzione Y delle opportunità emersa al tempo  $T^4$  non è moralmente (e in certi casi anche politicamente) accettabile (all'inizio del nuovo ciclo, cioè al tempo  $T^1$ ). A chi vengono imputate, a questo punto, le responsabilità?

L'etica delle culture tradizionali (non solo quella cattolica) giudica i risultati in modo deduttivo, *ex post*, con una retroazione che non vede le cause *sociali* del processo, si limita a giudicare come negativo uno stato di cose e chiede di porvi rimedio (linea *a* nella figura 1). Ma come imputare le responsabilità se le cause dei danni ad altri distanti non sono chiare? Chiedere di compensare coloro che sono stati danneggiati con un intervento pubblico oppure con l'appello alla carità privata non modifica la *black box*.

Se l'etica deve adempiere al suo compito di modificare la *black box*, essa deve allora farsi *riflessiva*. Etica riflessiva significa che deve 'ritornare indietro' e deve individuare la responsabilità di chi e/o che cosa ha operato nella *black box* producendo i mali sociali.

Esistono allora due vie.

Imputare la responsabilità *unicamente* ai singoli agenti/attori N all'inizio del processo (tempo  $T^1$ , linea *b* figura 1). Questa via è corretta nel caso di danni diretti. Nel caso di danni indiretti, invece, occorre vedere se al tempo  $T^1$  esistevano delle opportunità diverse rispetto ai comportamenti di riflessività comunicativa o acquisitiva (autonoma).<sup>2</sup> Queste forme di riflessività si riscontrano quando

<sup>1</sup> Secondo questa teoria, gli agenti agiscono in un certo modo anche se sono consapevoli dei danni che provocano, perché la pressione ambientale è talmente forte che essi verrebbero etichettati come devianti cfr. P. BLAU, *Structural Effects*, «American Sociological Review» 25/2 (1960), e quindi verrebbero emarginati dal gruppo sociale di appartenenza.

<sup>2</sup> Sui tipi di riflessività mi riferisco ai quattro tipi illustrati da ARCHER, *Structure, Agency and the Internal Conversation*; IDEM, *Making Our Way Through the World*.

gli agenti agiscono con intenzioni oneste (per esempio salvare l'azienda de-localizzando una sua parte in paesi con salari più bassi) o comunque sono agenti "smithiani". Per queste forme di riflessività (di primo ordine), non entrare nella black box vorrebbe dire uscire dal mercato. Ma, a livello di una riflessività di secondo ordine (meta-riflessività), gli agenti potevano scegliere altri comportamenti e creare un "altro" mercato, "altre economie". Ad esempio, potevano scegliere delle strategie cooperative, anziché competitive. La qual cosa, tuttavia, non è realizzabile dai singoli. Viene all'evidenza il fatto che la meta-riflessività è qualitativamente diversa dalle altre forme di riflessività, perché implica un relazionarsi a delle relazioni.

L'altra via consiste nell'imputare la responsabilità alle relazioni sociali fra gli agenti/attori nella *black box* (linea *c*). Infatti, è il gioco delle relazioni che ha portato gli agenti a riprodurre gli stessi processi (cioè la morfostasi = MS nella figura 1), oppure a generare la morfogenesi (MG nella figura 1).

Per comprendere come le strutture possano essere cambiate, occorre comprendere come esse vengono generate causalmente (a questo serve la figura 2).

Le strutture sono fatte di relazioni e le relazioni sono fatte di azioni reciproche (con le loro intenzioni, norme, mezzi, valori). Quelle che chiamiamo "regole del mercato", sono strutture relazionali. Proprio in virtù del loro carattere relazionale esse generano una realtà "altra" rispetto agli individui e alle strutture che osserviamo in un certo spazio-tempo. Questo "terzo" è costituito dagli effetti emergenti, che l'etica tradizionale non vede perché giudica gli individui e le strutture. È qui dove l'etica deve farsi riflessiva, anzi meta-riflessiva, nel senso che deve giudicare la moralità delle azioni alla luce di come esse configurano le relazioni, a prescindere dalle intenzioni degli agenti e dalle strutture esistenti.

Ciò significa che i criteri etici che valutano il funzionamento del mercato e i suoi prodotti devono essere riferiti alle relazioni sociali<sup>1</sup> anziché a meccanismi sistemici impersonali o a preferenze individuali, eventualmente incoraggiate con incentivi a svolgere giochi cooperativi.<sup>2</sup> In ogni caso, le imputazioni causali non possono più essere di tipo deduttivo e condizionale, del tipo "se succede l'evento X, allora applica il giudizio Y".

Occorre che i criteri etici di imputazione delle responsabilità morali riguardino gli agenti non solo per rispetto alla loro soggettività individuale (conver-

<sup>1</sup> È importante essere consapevoli che le relazioni sociali contengono sempre delle componenti normative, esplicite o implicite, e non possono mai essere eticamente neutrali o adiaforiche.

<sup>2</sup> Molti mali sociali potrebbero essere evitati se gli agenti, anziché essere spinti alla competizione più o meno selvaggia, fossero spinti alla cooperazione. Raub e Voss hanno analizzato le varie modalità di favorire la cooperazione (mediante un'autorità, mediante l'iterazione di tentativi per risolvere assieme situazioni problematiche, mediante incentivi esterni a cooperare), e hanno fatto la proposta di assumere un modello di cambiamento endogeno delle preferenze in cui la moralità sia «a matter of choice motivated entirely by (perhaps even purely selfish) individual interest», W. RAUB, T. VOSS, *Individual Interests and Moral Institutions. An Endogenous Approach to the Modification of Preferences*, in M. HECHTER, K.D. OPP, R. WIPPLER (eds.), *Social Institutions. Their Emergence, Maintenance, and Effects*, Aldine de Gruyter, New York 1990, 82.



sazione interiore o riflessività personale), ma anche rispetto alle loro relazioni sociali. Gli agenti devono riflettere sulle relazioni che li condizionano e sulle relazioni che essi generano. Devono valutare il bene della relazione (la relazione come bene) o il male della relazione (la relazione come male).<sup>1</sup> Il bene relazionale può convertirsi in un male relazionale se non viene attivata una adeguata riflessività sociale (cioè relazionale) e una certa riflessività sistemica. L'etica deve farsi relazionale. Che cosa significa?

*Significa vedere il bene e il male anche nelle relazioni*, e non solamente nell'individuo come tale o nella struttura condizionante. Per capire il senso di questa affermazione, si pensi ai seguenti esempi. L'etica tradizionale considera la povertà come una condizione che manca di risorse che dovrebbero essere date dalla collettività a chi è più sfortunato. L'etica relazionale invece vede la povertà come il frutto di relazioni che, anche se agite con buone intenzioni, hanno privato oggettivamente alcuni di opportunità a cui avevano diritto per ragioni di reciprocità. Così pure, la disoccupazione è vista come il prodotto di una pratica che considera il lavoro come merce anziché come relazione sociale.<sup>2</sup> Certamente è vero che, da vari anni, l'Onu concepisce la povertà come mancanza di *capabilities*, che provoca l'esclusione dai circuiti di produttività. A ciò ha contribuito il pensiero di Amartya Sen che ha proposto di superare la riduzione della povertà a *lack of income*. Tuttavia, concetti quali "la mancanza di *capabilities*" o "la mancanza di flessibilità del mercato del lavoro" sono il più delle volte riferiti agli individui come tali, cioè riflettono un punto di vista individualistico, oppure ad un punto di vista collettivo, riferito a strutture impersonali, anziché essere espressi come forme di relazioni sociali. Ciò è dovuto al fatto che il bene comune è definito come "bene totale" (frutto di aggregazione) anziché come "bene relazionale" (effetto emergente).

In generale, ciò che voglio sostenere è che le disuguaglianze involontarie ma illegittime devono essere viste come il prodotto di una relazionalità fra gli agenti che manca di riflessività nei meccanismi che distribuiscono le opportunità di vita, anche se chi partecipa agli scambi è individualmente onesto.

È opportuno chiarire, a questo punto, il concetto di bene etico che propongo. Nella teologia morale cattolica, rinnovata dopo il Concilio Vaticano II e l'enciclica *Veritatis Splendor*, il bene etico consiste nel fiorire della persona umana nella felicità. Quindi nella virtù, al cui sviluppo servono le norme etiche che diventano le regole della vita felice. La relazionalità della persona umana è vista come parte di questo concetto di bene etico in quanto si suppone che nella relazione si esprimano le virtù della persona che, se sono positive, generano una relazione positiva (si assume che la relazione sociale si configuri in un certo modo perché è stata voluta *interiormente* dalla persona in quel modo: Anscombe<sup>3</sup>). Ciò che io aggiungo a questa impostazione è la tesi per cui la moralità dell'atto richiede una visione più ricca e complessa della relazionalità. La dimensione sociale

<sup>1</sup> Sui beni e mali relazionali cfr. P. DONATI, R. SOLCI, *I beni relazionali. Che cosa sono e quali effetti producono*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

<sup>2</sup> Cfr. DONATI, *Il lavoro che emerge*.

<sup>3</sup> G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, Basil Blackwell, Oxford 1963<sup>2</sup>.

della moralità dell'azione non consiste solo nel fatto che la persona è tenuta a relazionarsi in modo virtuoso agli altri con la propria intenzionalità (condizione necessaria), ma include la responsabilità della persona per il bene morale della relazione come tale (condizione sufficiente) e quindi il fatto di considerare gli esiti della propria azione sugli altri. In ciò consiste il carattere *sociale* della virtù.<sup>1</sup> Ciò che, in breve, voglio sottolineare è il fatto che la moralità dell'atto non consiste solo nell'intenzionalità della persona, ma anche nella responsabilità che la persona ha verso la relazione che essa sostiene, considerando la relazione come bene in sé e come struttura che condiziona le persone coinvolte.

Per questa ragione, possiamo dire che l'etica relazionale *congiunge fra loro l'intenzionalità verso un bene e la responsabilità verso il valore relazionale di quel bene*. L'etica dell'intenzione e l'etica della responsabilità non possono essere separate, a motivo precisamente della natura relazionale del bene. Dal punto di vista etico, il bene che ogni e qualsiasi ente possiede in se stesso per il fatto di esistere,<sup>2</sup> non è il medesimo bene che tale ente ha quando è considerato nel contesto delle relazioni sociali che le persone umane hanno con tale bene. Per esempio, il bene di un edificio è differente se è considerato dal punto di vista della cosa in sé, priva di relazioni con le persone (nel qual caso è semplicemente una entità che esiste, ma è eticamente indifferente), oppure se l'edificio è considerato dal punto di vista del mercato (come valore di scambio), oppure dal punto di vista di chi lo occupa (valore d'uso), o ancora per il valore che ha nel tenere insieme le persone che lo utilizzano (valore di legame sociale). È il particolare genere di relazione sociale che le persone hanno con l'edificio che lo rende un bene sociale, e pertanto un bene morale, che ha un certo valore.

La tesi che imputa la responsabilità morale dei danni arrecati ad "altri distanti" ad un *deficit relazionale* può sembrare vaga e insostenibile. Lo è dal punto di vista dell'etica tradizionale che considera il concetto di relazione come un ente di ragione moralmente neutro e, per quanto riguarda le concrete relazioni sociali, imputa la responsabilità della loro configurazione e dei loro effetti ai soggetti agenti come tali.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Per un esempio si veda P. DONATI, *Le virtù sociali della famiglia*, «Acta Philosophica» 19/2 (2010) 267-296. È vero che «una situazione – e così un'istituzione, una struttura, una società – non è, di per sé, soggetto di atti morali; perciò, non può essere, in se stessa, buona o cattiva. Al fondo di ogni situazione di peccato si trovano sempre persone peccatrici», (GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Reconciliatio et Paenitentia*, 1984, n. 16). Tuttavia, «non è fuori luogo parlare di "strutture di peccato", le quali [...] si radicano nel peccato personale e, quindi, son sempre collegate ad atti concreti delle persone, che le introducono, le consolidano e le rendono difficili da rimuovere. E così esse si rafforzano, si diffondono e diventano sorgente di altri peccati, condizionando la condotta degli uomini», (GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis*, 1987, n. 36). Dunque, le strutture sociali non sono buone o cattive in sé, però vincolano gli agenti a produrre beni oppure mali relazionali.

<sup>2</sup> Cfr. A. COLLIER, *Being and Worth*, Routledge, London and New York 1999.

<sup>3</sup> In effetti, così è considerata nella filosofia e nell'etica di Aristotele, e poi ancora nell'interpretazione prevalente che è stata data del pensiero di s. Tommaso d'Aquino, benché autori cristiani precedenti – e lo stesso s. Tommaso – avessero posto le basi di una visione realistica delle relazioni (in particolare Gregorio di Nissa e s. Agostino).



Si deve alle scienze sociali moderne l'aver attribuito in modo sempre più chiaro una responsabilità ai soggetti non per quello che essi pensano e fanno individualmente, ma in quanto generano relazioni sociali che hanno una realtà *sui generis*. Il che significa conferire uno statuto ontologico al concetto logico di relazione quando viene applicato al sociale. La moralità di un'azione non sta solo nella coscienza del soggetto che agisce in vista di un bene in sé, ma anche nel fatto che il soggetto risponda o meno alla natura relazionale del bene perseguito.

## 2. Il soggetto relazionale

La moderna "scoperta" della realtà della relazione sociale è un fatto morale che richiede una nuova riflessione etica.<sup>1</sup> La società postmoderna e i mercati globalizzati hanno certamente perduto il paradigma ontologico classico di cui parla Luhmann.<sup>2</sup> Tuttavia hanno anche aperto la strada all'emergere di una ontologia della relazione sociale basata su un nuovo realismo critico, come alternativa ad un relazionismo costruttivista che manipola la responsabilità così come manipola le relazioni sociali.

Nella figura 1 abbiamo visto che il bene/male relazionale si crea nella rete interattiva (*black box*) nell'intervallo di tempo  $T^2$ - $T^3$ . Guardiamo ora ciò che avviene dentro la *black box* con l'aiuto dello schema morfogenetico di Archer<sup>3</sup> (figura 2).

La figura 2 è intitolata "il ciclo morfogenetico della responsabilità morale" per sottolineare che la responsabilità morale cambia relazionalmente nel tempo. Non è data una volta e per sempre nella decisione iniziale. Non riguarda solo i singoli atti nel tempo, ma riguarda tali atti in quanto producono degli effetti relazionali nel corso del tempo.

Al tempo iniziale  $T^1$ , gli individui si trovano in una struttura che li condiziona e fanno le loro scelte. Queste scelte, nel tempo  $T^2$ , entrano in relazione con le scelte degli altri agenti. Si costituisce una rete fra coloro che sono "prossimi" (rete di prossimità). In questa fase, la responsabilità morale riguarda ciascun agente per l'apporto che dà alla rete, cioè rispetto alla costituzione di una *we-relation*. Ma questa rete non è isolata, ha degli effetti che la eccedono verso l'esterno (gli altri distanti).

Le decisioni nella rete di prossimità incidono sull'esterno, anche in modo non intenzionale, perché esistono delle connessioni strutturali (non intenzionali). Per esempio quando negli Usa i lavoratori bianchi impedivano ai neri di iscriversi ai sindacati, non lo facevano per impedire loro di lavorare, e neppure per

<sup>1</sup> Un tentativo in tal senso è stato compiuto da G. CHALMETA, *Etica especial. El orden ideal de la vida buena*, Eunsa, Pamplona 1996 (tr. it. *Etica applicata. L'ordine ideale della vita umana*, Le Monnier, Firenze 1997).

<sup>2</sup> Cfr. N. LUHMANN, *Paradigm Lost. Über die Ethische Reflexion der Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990 (tr. it. *Il paradigma perduto*, Meltemi, Roma 2005).

<sup>3</sup> Cfr. ARCHER, *Realist Social Theory*.

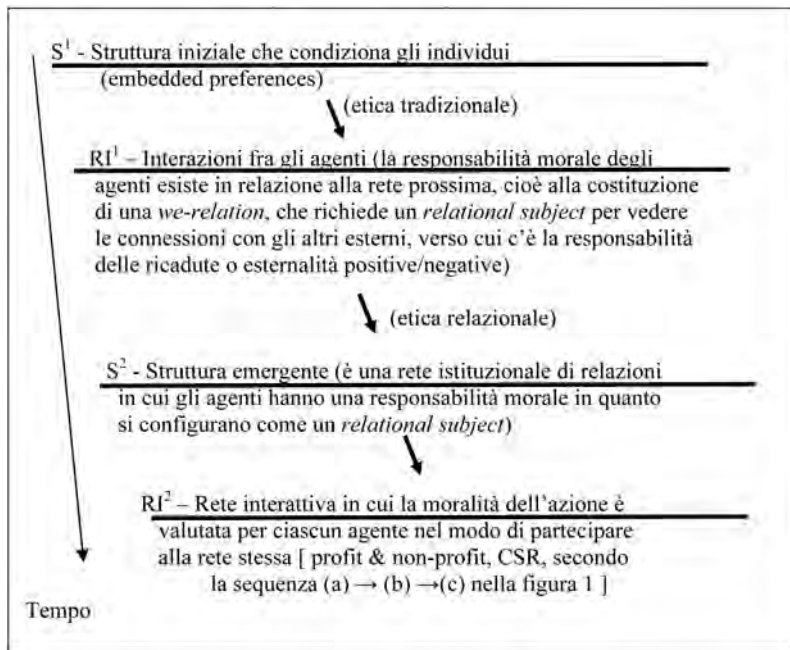


FIG. 2. Il ciclo morfogenetico della responsabilità morale.

razzismo, ma perché pensavano che i neri non avrebbero osservato la lealtà verso il sindacato, e quindi pensavano di difendere i loro legittimi interessi. Essi avevano delle buone ragioni. Tuttavia l'effetto strutturale emergente fu quello di produrre disoccupazione e povertà fra i neri, come Merton ha mostrato.<sup>1</sup>

Dal punto di vista di un'etica relazionale, la responsabilità morale implica la conoscenza delle connessioni relazionali delle reti in cui l'agente è inserito. Tuttavia gli studi al riguardo sono assai rari, perché il tema della conoscenza delle relazioni e dei loro effetti è assai recente nella ricerca sociale. Si possono tuttavia fare alcune affermazioni validate dalla *network analysis* (di tipo relazionale, non strutturalista).

Per esempio, si può dire che la responsabilità morale è proporzionale al grado di *centralità* di Ego nella rete. Parimenti, esiste una responsabilità supplementare di chi occupa la posizione di broker, perché la sua responsabilità non è solo verso gli altri nodi della rete (ciascun Alter), bensì anche verso la rete nel suo

<sup>1</sup> Cfr. R.K. MERTON, *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, New York 1968 (tr. it. *Teoria e struttura sociale*, il Mulino, Bologna 1972), cap. 2. Boudon ha fatto molti esempi di questo tipo, ancorché egli non abbia visto il loro carattere relazionale, e per questa ragione ha confuso fra loro gli effetti emergenti, aggregati, di composizione, perversi, come se fossero tutti concetti simili. R. BOUDON, *The Logic of Social Action. An Introduction to Sociological Analysis*, Francis & Taylor, London 1981 (ed. orig. *La Logique du social*, Hachette, Paris 1979).

complesso in quanto ciò che la rete genera dipende dal modo in cui il broker gestisce i buchi strutturali in cui è collocato.<sup>1</sup>

L'ignoranza non è una scusa per respingere le responsabilità. Indubbiamente, alcune connessioni sono conosciute e certe, altre non sono conosciute o sono incerte. In generale, le connessioni causali hanno un certo grado di probabilità. La moralità delle azioni in rete condivide i problemi della responsabilità morale nell'affrontare i rischi.

Si noti che la interpretazione relazionale del principio di responsabilità è alquanto diversa da quella formulata da Hans Jonas. Non solo perché Jonas ha trattato tale principio soprattutto nei confronti dei fenomeni dell'ambiente naturale (temi ecologici e bioetici), ma soprattutto perché lo ha applicato all'agire individuale secondo lo spirito kantiano ("Agisci in modo tale che gli effetti della tua azione siano compatibili con la continuazione di una vita autenticamente umana"). Assai più difficile è trattare i fenomeni sociali e parlare di un'etica relazionale nelle reti sociali. Ciò che contraddistingue quest'ultima è il fatto che gli attori debbano agire riflessivamente sui risultati delle loro azioni combinate (relazionate) con le azioni altrui, e non solo sulle conseguenze delle proprie azioni individuali. Affinché ciò possa avvenire, si richiede la costituzione di un soggetto relazionale cui applicare criteri di moralità. La moralità dell'agire *sociale* richiede che si osservino gli agenti come parti di un *relational subject*.<sup>2</sup>

In molti casi, la causalità "a distanza" dei fenomeni economici del mercato è identificabile solo se si presuppone l'esistenza di un soggetto relazionale rispetto al quale gli agenti sono responsabili. Perché è rispetto a questo soggetto relazionale che l'osservatore può valutare la moralità delle loro azioni, sia *ex ante*, sia *ex post*, nel produrre quelle catene causali da cui derivano i danni prodotti ad altri distanti.

Per esempio. L'impresa che assume donne senza curarsi delle loro relazioni con i figli è potenzialmente responsabile dei danni subiti da questi ultimi, derivanti da carenze delle cure materne, che eccedono la rete organizzativa dell'impresa. L'impresa non aveva queste intenzioni, ma può produrre danni sotto questi aspetti, come sotto altri aspetti, nell'ambiente umano del territorio in cui

<sup>1</sup> Debbo qui rimandare ai numerosi studi di *network analysis*, a partire da P. BLAU, *Structural Sociology and Network Analysis*, in P. MARSDEN, N. LIN (eds.), *Social Structure and Network Analysis*, Sage, Beverly Hills 1982, 273; IDEM, *Structures of Social Positions and Structures of Social Relations*, in J.H. TURNER (ed.), *Theory Building in Sociology*, Sage, London 1989, 43-59; fino a H.C. WHITE, *Markets from Network. Socioeconomic Models of Production*, Princeton University Press, Princeton 2002; IDEM, *Identity and Control. How Social Formations Emerge*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2008<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. P. DONATI, *Engagement as a Social Relation. A Leap into Trans-Modernity*, in M.S. ARCHER, A.M. MACCARINI (eds.), *Engaging with the World. Agency, Institutions, Historical Formations*, Routledge, London and New York 2012 (in stampa). Vorrei sottolineare il fatto che questa prospettiva non è presente nella dottrina sociale cattolica, nella quale la moralità del mercato è fatta dipendere dalla moralità degli agenti del mercato e dalle regolazioni dello Stato o di una autorità mondiale (l'Onu). L'idea del soggetto relazionale si rivolge piuttosto a quelle organizzazioni, come la WTO, che potrebbero configurarsi come "soggetti relazionali" qualora adottassero la prospettiva relazionale qui illustrata.

opera. La riflessività relazionale sul processo richiede che si veda l'azienda, i dipendenti e le loro famiglie come un soggetto relazionale.

Se diciamo che una impresa ha la responsabilità sociale nei confronti degli abitanti del territorio in cui è localizzata, lo possiamo dire in quanto vediamo una rete che connette tutti gli *stakeholders* e costituisce un soggetto relazionale. Così pure diciamo che i datori di lavoro hanno una responsabilità verso le famiglie dei dipendenti, la quale richiede misure di conciliazione tra famiglia e lavoro che esulano dal cosiddetto sinallagma contrattuale in cui si presuppone una semplice equivalenza tra la prestazione e la remunerazione del lavoro del singolo lavoratore.

Concepita in senso relazionale, la responsabilità morale è intrinsecamente riflessiva. È quella che porta dal semplice giudizio morale sui danni (linea *a* della figura 1) a modificare la configurazione relazionale agendo sui soggetti (linea *b*) e sulla struttura delle relazioni di mercato (cioè sulla *black box*, linea *c*).

La prospettiva relazionale non è campata per aria, ma ha riscontri empirici in una serie di nuove modalità di fare mercato che seguono l'etica relazionale. Per esempio, molte imprese prevengono i danni ad altri distanti mediante la costituzione di reti in cui cooperano soggetti for profit e non profit e per questo vengono chiamate "socialmente responsabili".

Assistiamo alla nascita di mercati in cui i comportamenti degli agenti e le regole vengono ridefinite dal punto di vista del soggetto relazionale costituito da un ampio ventaglio di *stakeholders* (proprietà e management dell'impresa + lavoratori + consumatori). Nascono nuove forme di economia relazionale che integrano profit e non-profit, e assumono come valore la responsabilità sociale dell'impresa (Corporate social responsibility, *shared responsibilities*) e la produzione di *commons*. Più recente rispetto a quello di Corporate social responsibility è il concetto di "*shared value*" usato da Michael Porter, e anche da Mark Esposito, Rosebeth Moss Kanter e altri, che ha il vantaggio di usare un linguaggio economico, nel senso che sottolinea come lo scopo dell'impresa sia il valore (*value*) e non solo il profitto.<sup>1</sup> Nel valore vengono inclusi gli effetti sociali ed ecologici positivi. La linea comune di queste innovazioni sta nel prendere atto che un'impresa che persegue solo il profitto monetario è destinata a crollare.

Queste configurazioni sono caratterizzate dal fatto che introducono quella che io chiamo la "riflessività relazionale"<sup>2</sup> dentro la *black box*, e in questo modo *civilizzano* il mercato, mentre la configurazione tipicamente capitalistica – che si basa su una riflessività acquisitiva – lo mercifica. Un esempio di innovazioni in tal senso, sono quei contratti relazionali tra datore di lavoro e lavoratore in cui non sono previste solo le prestazioni e la retribuzione, ma entrano anche le relazioni con la famiglia del lavoratore e i servizi di cui essa può avere necessità, proprio per non danneggiare gli altri a distanza rispetto all'azienda. Questi con-

<sup>1</sup> Debbo i riferimenti a questi autori al professor Martin Schlag, che ringrazio vivamente per i suoi preziosi commenti ad un primo draft di questo saggio.

<sup>2</sup> Cfr. DONATI, *Sociologia della riflessività*.

tratti non sono una forma di beneficenza, carità o dono dell'azienda, ma sono un altro modo di aumentare il suo capitale sociale e umano. In ogni caso hanno una ricaduta positiva sia all'interno dell'azienda, sia sulla rete esterna ad essa.

#### IV. ALCUNI ESEMPI

Se i partecipanti al mercato non comprendono i danni arrecati ad altri distanti come prodotto delle loro azioni è perché non vedono o si rifiutano di vedere le relazioni che li connettono. L'economia politica oggi prevalente li immunizza da queste relazioni.<sup>1</sup> Come rispondere a qualcuno che rifiuta di considerare le relazioni? Come trattare colui che vuole avere a che fare con te solo per le cose scambiate e non per le relazioni che lo scambio implica?

Vediamo gli esempi.

##### 1. *Social dumping*

Il social dumping<sup>2</sup> è una pratica considerata sleale nel mondo economico. Ma sta di fatto che negli Usa è una prassi normale sostenuta dalle leggi sulla concorrenza e nella Unione Europea è una *politics* sostenuta dalle direttive politiche della Commissione Europea per favorire la competizione di mercato fra i paesi membri. Il sistema lib-lab impone una struttura di mercato (S<sup>1</sup>) basata sul social dumping. E allora ci si chiede: quale responsabilità ha il singolo imprenditore che pratica il social dumping nel generare i danni in quei paesi o aree dove provoca disoccupazione e la messa in pericolo dei diritti sociali dei lavoratori?

Nella prospettiva della sociologia relazionale, la conformità alle strutture di partenza (S<sup>1</sup>) non assorbe tutta la responsabilità morale dell'imprenditore, perché quest'ultimo ha dei gradi di libertà nel cercare soluzioni alternative, qualora voglia evitare di provocare danni senza intenzione. Può adottare delle strategie cooperative fra i lavoratori dei due paesi o aree coinvolte. Ma deve per questo promuovere la costituzione di un soggetto relazionale che comprenda i partecipanti alla sua strategia di mercato. La moralità dell'agente può e deve confrontarsi con una pluralità di criteri di giustizia. La giustizia non è solo quella

<sup>1</sup> Sul concetto di immunizzazione cfr. R. ESPOSITO, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

<sup>2</sup> *Social dumping* è un termine usato per descrivere il fatto che un datore di lavoro sposta la sua impresa da un paese o area dove il lavoro è più costoso, ad un paese o area in cui il lavoro è meno costoso soprattutto in ragione della minore tutela sociale dei lavoratori, e in questo modo può risparmiare denaro e aumentare i suoi profitti. In generale è una procedura che coinvolge l'esportazione di beni da un paese con norme poveri e deboli sul lavoro, dove i costi per chi esporta sono artificialmente più bassi dei suoi competitori in paesi con norme più severe, producendo un vantaggio ingiusto nel commercio internazionale. È il risultato delle differenze in costi lavorativi diretti e indiretti che costituiscono un vantaggio competitivo rilevante per le aziende di un paese, con possibili conseguenze negative per le norme sociali e lavorative di altri paesi. In particolare riguarda la disoccupazione provocata in nazioni più ricche per il trasferimento di posti di lavoro a scarsa qualificazione (*the shift of low skilled jobs*) da regioni con alti salari a regioni del mondo che sono più povere e hanno salari più bassi.

commutativa sul mercato, ma è anche quella redistributiva dello Stato e quella basata sulla solidarietà nel terzo settore. Alla base di tutto c'è la giustizia distributiva come fondamento ontologico, che consiste nel riconoscimento dei diritti della persona umana. È in questo modo che nasce quella economia civile che rispetta il criterio etico della reciprocità come regola morale delle relazioni. Diversamente da altri teorici dell'economia civile, io vorrei sottolineare il fatto che, per evitare i danni ad altri estranei, non si tratta di introdurre un'etica esterna al mercato, come quella basata sulla fraternità o l'amore,<sup>1</sup> ma si tratta di configurare le reti relazionali in accordo con le loro virtù interne.

### 2. *L'acquisto di merci prodotte in violazione di diritti umani*

Quale responsabilità morale ha il consumatore che acquista delle merci prodotte con lo sfruttamento del lavoro minorile o del lavoro a basso costo delle donne negli "sweat shops" dei paesi in via di sviluppo?

La risposta giace nella coscienza riflessiva del consumatore. Se non ha conoscenza del fatto, non gli si può imputare una responsabilità morale. Ma se la rete degli agenti corporati (R<sup>1</sup>) denuncia questa realtà, e il consumatore ne viene a conoscenza, egli ha la libertà di scegliere che cosa fare. E dunque la conoscenza dello sfruttamento è un elemento di imputazione di responsabilità, perché il consumatore ha la possibilità di non acquistare i prodotti degli *sweatshops*.

### 3. *Il rifiuto di rischi che comporta il favorire il fallimento di paesi in crisi finanziaria*

Prendiamo il caso di un agente finanziario che ritira i suoi investimenti finanziari da un paese in cui esistono dei rischi di stabilità fiscale e finanziaria. Agendo in questo modo, contribuisce a causare la disoccupazione e la recessione economica in quel paese. Un tale agente è in genere perfettamente consapevole di ciò che egli causa, ma imputa i danni alle leggi del mercato. Qualcosa di analogo succede quando i risparmiatori di una banca, sentendo una voce secondo cui la propria banca sta per fallire, vanno a ritirare i depositi e quindi provocano effettivamente il fallimento della banca laddove il fallimento non era un pericolo reale. In questi casi, per valutare la responsabilità degli agenti, si possono percorrere due strade: ricorrere ad un'etica dei rischi oppure agire perché il risultato temuto non si avveri. È chiaro che un calcolo dei rischi in questi casi è assai difficile, spesso impossibile. La responsabilità morale sta soprattutto nel rifiuto di modificare la rete delle interazioni (R<sup>1</sup>) che può produrre i fallimenti e di conseguenza i danni ad altri distanti. La responsabilità è dunque proporzionale ai gradi di libertà per modificare la rete delle azioni finanziarie in modo da evitare sia le proprie perdite sia i danni ad altri. Non si può certo criticare chi tenta di salvare i suoi modesti risparmi, mentre sono da giudicare come moralmente

<sup>1</sup> Come ad esempio L. BRUNI, R. SUDGEN, *Fraternity. Why the market need not to be a morally free zone*, «Economics and Philosophy» 24 (2008) 35-64; L. BRUNI, S. ZAMAGNI, *Economia Civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna 2004.



negative le agenzie di *rating* che creano le difficoltà che criticano (sono esempi di *self-fulfilling prophecies*).

Dal punto di vista dell'analisi sociologica, la condizione di povertà non è una condizione che sia causata solo da certe caratteristiche individuali, ma è soprattutto il prodotto di un sistema relazionale. Nasce da una catena di relazioni sociali. Per comprendere il fenomeno, si può fare una analogia con il concetto più generalizzato di "capitale economico", che solitamente è usato come sinonimo di mezzi di produzione e finanza. Per la sociologia relazionale, il capitale economico non è il possesso di una somma di denaro, di un'azienda o un bene immobile, bensì è la rete di relazioni sociali che rendono possibile il possesso e la fruizione di quei beni. Viceversa, la povertà è il contesto che impedisce la padronanza sui beni necessari. Trattare la povertà come effetto emergente di reti di relazioni cambia completamente la prospettiva rispetto ad un punto di vista essenzialista che considera la povertà come una condizione dovuta a fattori materiali (economici o fisici) che hanno determinato un certo esito, cioè la mancanza di mezzi.

Se applichiamo lo schema della figura 2, abbiamo la seguente sequenza:

S<sup>1</sup>: c'è una data struttura sociale che stratifica le opportunità degli agenti/attori;

RI<sup>1</sup>: gli agenti/attori interagiscono fra loro riproducendo o modificando la stratificazione di partenza;

S<sup>2</sup>: può nascere o meno una nuova struttura come soggetto relazionale in cui le aspettative di ciascuno sono modificate in base a come esse, combinandosi con quelle degli altri, creano beni o mali relazionali; la povertà è il prodotto di una mancata visione che la povertà è il risultato di una struttura relazionale deficitaria;

RI<sup>2</sup>: la lotta alla povertà nel mercato – senza intervento del sistema politico – consiste nel creare una nuova rete interattiva di carattere cooperativo fra profit e non-profit, a partire dalle motivazioni degli agenti/attori.

La "*social causality*" è una causalità relazionale. Condizioni e opportunità di vita sono l'esito di un contesto relazionale che non solo condiziona le scelte degli individui, ma ha le sue logiche di interdipendenza (sistemiche o reticolari).

La categoria della interdipendenza è una categoria morale non solo in quanto significa un richiamo al dovere morale (e cristiano) della solidarietà, come giustamente afferma Giovanni Paolo II nell'enciclica *Sollicitudo rei socialis* (1987), ma in quanto inerisce alla causalità delle relazioni sociali sul piano empirico.

La responsabilità morale della creazione di povertà non riguarda il comportamento individuale dei singoli, ma le conseguenze delle relazioni che essi attivano. Sono responsabili degli esiti perché sono responsabili delle relazioni che li generano, ancorché siano effetti emergenti che si realizzano senza le loro intenzioni dirette.

La povertà del barbone per strada o dell'immigrato irregolare è il risultato di una lunga catena di azioni che possono essere state individualmente legali e anche oneste, ma che non hanno tenuto conto degli effetti aggregati e di quelli

emergenti. Quando allo sportello dell'ufficio postale vedo una vecchietta che ritira la sua pensione, lei non sa che quello è il denaro che proviene da me e da chi è attualmente nella forza-lavoro attiva. Ma io lo so e ne sono responsabile. Se non pago le tasse e i contributi dovuti alla collettività, se non condivido la *we-relation* e il soggetto relazionale che la sostiene, sono responsabile del mancato pagamento della pensione a quella vecchietta.

#### V. CIVILIZZARE IL MERCATO: CHE COSA VUOL DIRE?

L'idea che il mercato sia un sistema di scambi dove la regola aurea è la competizione "pura", cioè priva di presupposti che non siano le mere capacità degli individui,<sup>1</sup> è come l'araba fenice. Un modello di economia di mercato che si basi su *questo* tipo di competizione non è un modello con qualche difetto, ma è un modello intrinsecamente errato, è *una pura illusione, per il semplice fatto che cancella le relazioni* fra i partecipanti al mercato. La competizione è una virtù sociale se significa *cum-petere*, cioè *tendere assieme* ad un bene gareggiando fra chi lo può realizzare prima e meglio, a condizione che questo non compori azioni che provochino volontariamente dei danni a coloro che concorrono e poi ancora cercando di ridurre i danni involontari.

L'economia politica moderna nata nel Settecento, che in linea generale teorizza il mercato "formalmente libero" e il più possibile "deregolato", è basata sulla rimozione delle relazioni sociali perché ha una matrice teologica protestante.<sup>2</sup> Questo modello ha storicamente vinto sull'economia civile di matrice cattolica, che è invece basata sulle relazioni sociali. Benché Adam Smith abbia parlato di simpatia fra gli attori del mercato, è piuttosto vero che tutta l'economia politica da Ricardo in poi è pervasa da un'etica di "immunizzazione" degli agenti di mercato *dalle* loro relazioni.

Siccome l'economia è di fatto relazionale, anche l'etica deve essere relazionale. Le economie redistributive (basate su una autorità centrale) e le cosiddette economie sociali di mercato (che sono una forma di regolazione statale del mercato) non hanno un carattere relazionale, e perciò falliscono nel combattere i danni provocati dal mercato ad altri distanti. Al massimo possono portare qualche sollievo.

In ogni caso per evitare i danni del mercato ad altri distanti non è sufficiente, né appropriato, il ricorso allo Stato. Servono piuttosto meccanismi di società civile, se e in quanto sono relazionali. Un'economia è relazionale non perché si affida alle regolazioni di qualche sistema politico, ma perché investe su soluzioni basate sulla governance sociale delle reti di società civile.

Con ciò siamo giunti al nocciolo del problema: la moralità delle azioni nel

<sup>1</sup> Peraltro considerando gli individui come agenti ipo-socializzati ARCHER, *Realist Social Theory*; IDEM, *Being Human. The Problem of Agency*, Cambridge University Press, Cambridge 2000 (trad. it. *Essere umani. Il problema dell'agire*, Marietti, Genova-Milano 2007).

<sup>2</sup> Cfr. P. DONATI, *La matrice teologica della società*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.



mercato è essenzialmente un problema di civilizzazione del mercato considerato come sistema di interdipendenze e interazioni.

L'etica può operare come variabile indipendente, ovvero funzione-obiettivo dell'attività economica, se è concepita secondo criteri riflessivi, e non più secondo criteri unidirezionali (condizionali: se succede X, allora si applica la norma Y).

In una società che fa esplodere la soggettività degli agenti e crea sempre nuove relazioni attraverso i canali della globalizzazione, non è più sufficiente dire che la moralità dell'azione dipende dall'intenzione consapevole di perseguire una cosa buona in sé. Purtroppo i mali sociali non derivano solo da comportamenti disonesti, corrotti, da brame di denaro o di potere che sono ben visibili. I processi perversi sono invisibili a occhio nudo, e possono essere osservati solo con uno strumento adeguato, che è quello dell'osservazione riflessiva.

I quattro principi fondamentali della dottrina sociale cattolica (la dignità della persona umana, il bene comune, la solidarietà e la sussidiarietà) non sono quattro pilastri che si ergano separati l'uno dall'altro. Essi debbono essere intesi e debbono operare in maniera relazionale e riflessiva. Ciascuno è definito *attraverso* gli altri. Ma questo presuppone avere una visione relazionale della realtà sociale. In ciò consiste la civilizzazione del mercato.

Sin dai tempi di Aristotele, l'etica tradizionale ha imputato la moralità dell'agire al "soggetto agente". Nel corso del tempo, e in particolare con le scienze sociali moderne, sono stati messi in evidenza i condizionamenti sociali, economici, culturali che gravano sul soggetto. Il risultato è stato quello di attribuire la responsabilità morale ad un "soggetto condizionato" (ovvero vincolato) dalle strutture societarie esistenti (tra cui le cd. "leggi ingiuste"). La globalizzazione della società cambia il *frame* epistemologico perché aumenta l'importanza dei sistemi di interdipendenza a spese dei sistemi funzionali. La responsabilità morale incontra un processo di morfogenesi tale per cui la moralità dell'azione deve essere riferita ad un "soggetto relazionale", il quale agisce in una rete societaria che è chiamato a conoscere e configurare "relazionalmente". L'etica è chiamata a farsi relazionale, nel senso che l'imputazione della responsabilità dell'agire per il bene o per il male non può limitarsi al singolo atto, ma chiama in causa la riflessività inerente ai processi sociali. La moralità dell'agire deve allora essere riferita alla coscienza riflessiva che i soggetti hanno di come il bene e il male vengono prodotti dalle relazioni sociali e consistono di relazioni sociali (beni/mali relazionali), all'interno di reti causali sempre più complesse. L'etica dell'intenzione non è più sufficiente. Deve integrarsi con un'etica della responsabilità che non sia ristretta alle conseguenze degli atti individuali, e non sia puramente strumentale nel rapporto mezzi-fini, ma tenga conto degli effetti delle reti relazionali. In una società complessa, la moralità non può limitarsi alla bontà intrinseca degli scopi, bensì deve riferirsi ad una visione integralmente relazionale dell'agire umano.

La domanda iniziale: "perché Ego dovrebbe essere ritenuto responsabile dei danni provocati ad altri distanti a causa dei meccanismi impersonali di mercato?" ha pertanto la seguente risposta. Perché Ego non ha esercitato la sua liber-

tà, di cui è responsabile in prima persona. Questa libertà non è quella isolata e astratta della coscienza interiore. Non è la libertà *dai* vincoli esterni. È la libertà *di* agire per quei beni che possono essere solamente prodotti e fruiti assieme dai partecipanti al mercato.

#### ABSTRACT

Sin dai tempi di Aristotele, l'etica tradizionale ha imputato la moralità dell'agire al "soggetto agente" in base ad un principio di causalità lineare. Nel corso del tempo, e in particolare con le scienze sociali moderne, sono stati messi in evidenza i condizionamenti sociali, economici, culturali che gravano sul soggetto. Il risultato è stato quello di attribuire la responsabilità morale ad un "soggetto condizionato" (ovvero vincolato) dalle strutture societarie esistenti (tra cui le cd. "leggi ingiuste"). La globalizzazione della società cambia il frame epistemologico perché aumenta l'importanza dei sistemi di interdipendenza a spese dei sistemi funzionali. La responsabilità morale incontra un processo di morfogenesi tale per cui diventa reale solo se è riferita ad un "soggetto relazionale", costituito dalla rete dei partecipanti. Il soggetto che agisce in una rete societaria è chiamato a conoscere e configurare "relazionalmente" tale rete. L'etica è chiamata a farsi relazionale, nel senso che l'imputazione della responsabilità dell'agire per il bene o per il male non può limitarsi al singolo atto, ma chiama in causa la riflessività dei soggetti e dei processi sociali che avvengono nelle reti di relazioni. La moralità dell'agire deve essere riferita alla coscienza riflessiva che i soggetti hanno di come il bene e il male vengono prodotti dalle relazioni sociali e consistono di relazioni sociali, all'interno di reti causali sempre più complesse. L'etica dell'intenzione non è più sufficiente. Deve integrarsi con un'etica della responsabilità che non sia ristretta alle conseguenze dirette degli atti individuali, ma tenga conto anche delle conseguenze indirette delle reti relazionali.

Since the time of Aristotle, traditional ethics has imputed the morality of action to the "acting subject" on the basis of a principle of linear causality. Over time and, in particular, with the advent of the modern social sciences, the social, economic, and cultural conditioning weighing on the subject have been evidenced. The result has been to attribute moral responsibility to a "conditioned subject", one that is constrained by existing societal structures (including so called "unjust laws"). The globalization of society changes the epistemological frame because the importance of systems of interdependence increases at the expense of functional systems. Moral responsibility encounters a process of morphogenesis such that, as a result, it becomes real only if it makes reference to a "relational subject" constituted by the network of participants. The subject, acting in a societal network, is required to know and configure this network "relationally". Ethics is required to make itself relational, in the sense that the attribution of responsibility for acting for good or ill cannot be limited to a single act, but invokes the reflexivity of subjects and of social processes that take place in networks of relations. The morality of action must make reference to the reflexive awareness that subjects have of how good and evil are produced by social relations and consist of social relations within increasingly complex causal networks. The ethics of intention is no longer sufficient. It must be integrated with an ethics of responsibility that is not restricted to the direct consequences of individual acts, but also takes into account the indirect consequences of relational networks.

NOTE

# LA PREGHIERA CONTINUA SECONDO SAN MASSIMO IL CONFESSORE

MANUEL BELDA

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Lo sviluppo della vita spirituale*: 1. La *πρᾶξις*. 2. La *φυσικὴ θεωρία*. 3. La *μυστικὴ θεολογία*. III. *I testi del Liber asceticus*. IV. *I testi dei Capita de caritate*. V. *I testi minori sulla preghiera incessante*. VI. *Epilogo*.

## I. INTRODUZIONE

IL Nuovo Testamento esorta ripetutamente alla preghiera continua con un invito formulato in più riprese e in modi diversi. San Paolo invita la comunità a pregare «incessantemente» (*ἀδιαλείπτως*),<sup>1</sup> a vivere pregando «in ogni tempo (*ἐν παντὶ καιρῷ*) con ogni sorta di preghiere e di suppliche nello Spirito».<sup>2</sup> Più volte egli adopera il verbo greco *προσκαρτερέω*, che fondamentale significa «persistere, perseverare, permanere in qualcosa», «occuparsi assiduamente di, pensare costantemente a».<sup>3</sup> In questo senso, san Paolo scrive: «Perseverate nella preghiera» (*τῇ προσευχῇ προσκαρτερεῖτε*);<sup>4</sup> «siate perseveranti nella preghiera» (*τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες*).<sup>5</sup> Egli stesso «prega di continuo (*προσευχόμεθα πάντοτε*) per loro».<sup>6</sup> In questo egli è come l'eco di Gesù quando narrava la parabola della vedova e del giudice iniquo, «per far vedere che bisogna pregare sempre (*πάντοτε προσεύχεσθαι*), senza stancarsi».<sup>7</sup>

Certamente la tradizione della Chiesa non poteva trascurare questi inviti: «Essa sin dall'inizio li ha afferrati e ha cercato continuamente di spiegarli in modi sempre nuovi. E ogni epoca deve farsi ripetere il comando e riflettere un'altra volta sulle sue conseguenze».<sup>8</sup>

Un modello di riflessione su questo argomento è quello di Origene, che nel suo trattato sulla preghiera scritto verso il 233-234, si interrogava sulla possibilità di pregare continuamente e giungeva a questa conclusione: «Perché le opere della virtù e l'adempimento dei comandamenti fanno parte della preghiera, prega senza posa colui che unisce la preghiera alle opere di precetto e l'azione alla preghiera. Solamente così possiamo comprendere come possibile l'ordine di pregare incessantemente, se cioè definiamo la vita del santo come una sola

<sup>1</sup> 1Ts 5,17.

<sup>2</sup> Ef 6,18.

<sup>3</sup> Cfr. W. GRUNDMAN, *προσκαρτερέω*, in G. KITTEL (dir.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, v, (ed. italiana a cura di P. MONTAGNINI, G. SCARPAT, O. SOFFRITTI), Paideia, Brescia 1969, 226-229.

<sup>4</sup> Col 4,2.

<sup>5</sup> Rm 12,12.

<sup>6</sup> 2Ts 1,11.

<sup>7</sup> Lc 18,1; cfr. 21,36.

<sup>8</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Sulla preghiera continua*, «Communio» 20 (1975) 28

continua preghiera, di cui quella che siamo soliti denominare preghiera non è che una parte». <sup>1</sup>

In questo articolo si studia il pensiero sulla preghiera del grande teologo bizantino san Massimo il Confessore (580-662), di cui ha affermato Benedetto XVI: «Il monaco san Massimo, uno dei grandi Padri della Chiesa di Oriente del tempo tardo, meritò dalla Tradizione cristiana il titolo di *Confessore* per l'intrepido coraggio con cui seppe testimoniare – “confessare” – anche con la sofferenza l'integrità della sua fede in Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, Salvatore del mondo». <sup>2</sup> Non s'intende certamente presentare qui tutta la dottrina di san Massimo sulla preghiera; <sup>3</sup> lo scopo di questo lavoro è limitato a studiare le soluzioni che egli ha ideato nello spiegare la possibilità di pregare incessantemente. A tale scopo vengono analizzati in una prospettiva sincronica i vari testi riguardanti l'argomento sparsi lungo i suoi scritti, giacché «da nessuna parte, nemmeno nell'opera sulla preghiera del Signore, viene sviluppata una dottrina coerente a proposito della preghiera, mentre si trovano soltanto delle affermazioni isolate, disseminate in tutta l'opera di Massimo, le quali hanno il carattere di maggiore o minore frammentarietà». <sup>4</sup>

Per quanto riguarda lo *status quæstionis* del lavoro, si deve dire innanzitutto che il tema della preghiera continua nel pensiero di Massimo non è stato affrontato finora in modo diretto e complessivo dagli studiosi. Se ne trovano alcuni riferimenti allorché essi trattano del ruolo della preghiera nell'insieme della dottrina spirituale massimiana, che saranno riportati seguitamente in ordine cronologico. Così, M. Viller, nei suoi articoli sulle fonti della spiritualità massimiana, <sup>5</sup> dedica un paragrafo alla preghiera: § 10: *Prière et connaissance de la Sainte Trinité*, ove mette a confronto l'insegnamento di Evagrio Pontico e quello di Massimo sullo stato di preghiera pura, e sostiene che il secondo dipende completamente dal primo. <sup>6</sup> Dal canto suo P. Sherwood, nella introduzione alla sua edizione di due opere ascetiche di Massimo, dedica alla preghiera un paragrafo intitolato *Prayer and Contemplation*, ove si trova qualche breve riferimento allo stato di preghiera pura. <sup>7</sup> Dieci anni più tardi, W. Völker afferma che la preghiera

<sup>1</sup> ORIGENE, *De oratione*, c. 12, 2, trad. it. a cura di G. DEL TON, *La preghiera*, Mondadori, Roma 1991, 67. Per approfondire ulteriormente: I. HAUSHERR, *La prière perpétuelle du chrétien*, in J.M. Díez ALEGRÍA, J. GIBLET, I. HAUSHERR, S. LYONNET, C. SPICQ, G. THILS, K.V. TRUHLAR, P. VAN BERGEN, *Sainteté et Vie dans le Siècle*, Herder, Roma 1965, 109-166; M. BELDA, *La oración continua en el tratado Περί Εὐχῆς* de Orígenes, in *Studia Patristica*, XLVI, Peeters, Leuven – Paris – Walpole 2010, 267-272.

<sup>2</sup> BENEDETTO XVI, *San Massimo il Confessore*, Udienza 25-VI-2008, «Insegnamenti di Benedetto XVI» 4 (2008/1) 1061.

<sup>3</sup> I. Hausherr ammette che «l'exposé de toute la doctrine de Maxime sur ce sujet [la preghiera] demanderait un volume» (*Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon Saint Maxime le Confesseur*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1952, 104).

<sup>4</sup> W. VÖLKER, *Massimo il Confessore, maestro di vita spirituale*, Vita e Pensiero, Milano 2008, 489 (edizione originale: *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Franz Steiner, Wiesbaden 1965).

<sup>5</sup> M. VILLER, *Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les œuvres d'Évagre le Pontique*, «Revue d'Ascétique et de Mystique» 11 (1930) 155-184; 239-268; 331-336.

<sup>6</sup> Cfr. *ibidem*, 247-256.

<sup>7</sup> P. SHERWOOD, *St. Maximus the Confessor. The Ascetic Life. The Four Centuries on Charity*, The Newman Press, New York – Mahwah N.J. 1955, 87-91.

«costituisce il cuore della devozione di Massimo»,<sup>1</sup> e dedica a essa un paragrafo del capitolo quinto della sua monografia: *La vita attiva*: § 6. *La preghiera*,<sup>2</sup> in cui tratta succintamente della preghiera senza interruzione, che «sarebbe il culmine di ogni vera preghiera, come Massimo asserisce energicamente». <sup>3</sup> Nello stesso anno, L. Thunberg studia altresì la dottrina di Massimo sulla preghiera pura, confrontandola con quella di Evagrio. Nel suo lavoro Thunberg corregge alcune affermazioni di Viller allorché mette in rilievo l'originalità di Massimo in alcune questioni concrete nei confronti del pensiero evagriano su tale argomento. <sup>4</sup> Infine, nella sua opera più importante sul santo bizantino J. C. Larchet dedica quattro pagine al ruolo della preghiera pura nella dottrina di Massimo sulla divinizzazione. <sup>5</sup>

D'altronde, sorprende alquanto che H.U. von Balthasar non abbia trattato in maniera specifica della preghiera nel suo libro dedicato a san Massimo, <sup>6</sup> e ne abbia fatto soltanto qualche breve accenno di sfuggita quando parla di altri argomenti.

## II. LO SVILUPPO DELLA VITA SPIRITUALE

Per spiegare lo sviluppo della vita spirituale, Massimo segue lo stesso schema delle tre tappe elaborato da Evagrio Pontico, <sup>7</sup> dal quale dipende in grande misura, anche se nella comprensione di tali tappe si possono trovare alcune differenze significative. Prima di venire affrontato direttamente l'argomento centrale di questo studio, si presenta sinteticamente tale schema, allo scopo preciso di inquadrare adeguatamente la natura e il ruolo della preghiera continua nell'insieme della dottrina spirituale massimiana. <sup>8</sup>

### 1. *La προᾶξις*

Massimo chiama la prima tappa *πρακτική*, «pratica [vita]», oppure *προᾶξις*, «pratica» dei comandamenti e delle virtù, ma usa anche altre espressioni come

<sup>1</sup> VÖLKER, *Massimo il Confessore*, 489.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 489-500.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 493.

<sup>4</sup> Cfr. L. THUNBERG, *Microcosmos and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, C.W.K. Gleerup, Lund 1965, 384-391.

<sup>5</sup> Cfr. J.C. LARCHET, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Cerf, Paris 1996, 518-521.

<sup>6</sup> Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica*, Jaca Book, Milano 2001.

<sup>7</sup> Evagrio concepisce uno sviluppo della vita spirituale in tre tappe: «Il cristianesimo è la dottrina di Cristo, nostro Salvatore; essa risulta della pratica (*πρακτική*), della fisica (*φυσική*) e della teologia (*θεολογική*)» (EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico sulla vita monastica [Practicus]*, c. 1, introduzione, traduzione e note a cura di L. DATTRINO, Città Nuova, Roma 1992, 64).

<sup>8</sup> Bisogna dire che Massimo offre un altro schema dello sviluppo della vita spirituale non reperibile nella dottrina di Evagrio. Si tratta della la triade «essere – essere bene – essere sempre (*εἶναι – εὖ εἶναι – ἀεὶ εἶναι*)», che è messo in rapporto con le tre nascite dell'essere umano: la nascita in corpo e anima è parallela alla categoria di «essere»; la nascita tramite il Battesimo corrisponde all'«essere bene», e la terza e ultima nascita, nella risurrezione, spetta all'«essere sempre» (cfr. THUNBERG, *Microcosmos and Mediator*, 391-396).

πρακτικὴ φιλοσοφία («filosofia pratica»)<sup>1</sup> e ἀρετὴ («virtù»)<sup>2</sup>. Il suo pensiero è simile a quello di Evagrio, per il quale la *προᾶξις* significa lo sforzo per acquisire il dominio sulle passioni e purificare l'intelletto, l'anima e il corpo di tutto ciò che possa costituire un ostacolo alla contemplazione, nonché la lotta per crescere nelle virtù.

Per Evagrio, il vertice della vita pratica è costituito dall'ἀπάθεια o «impassibilità». Egli mutua il vocabolo dallo stoicismo, ma non nel senso di «assenza delle passioni», come fa lo stoicismo nell'età più antica, bensì come «moderazione delle passioni» come fa lo stoicismo medio.<sup>3</sup> Il concetto evagriano di ἀπάθεια si basa sulla sua concezione antropologica secondo la quale nell'uomo sono presenti tre facoltà, quella essenzialmente intellettuale, e quelle più strettamente dipendenti dal corpo, e cioè le facoltà concupiscibile e irascibile. Queste ultime sono le parti malate dell'anima; e sono perciò queste le malattie da guarire per arrivare all'impassibilità della parte razionale, impassibilità che viene chiamata da Evagrio «la salute dell'anima».<sup>4</sup> Di conseguenza, il compito della vita pratica è di assicurare l'impassibilità. Una volta raggiunta questa mèta, l'anima sarà in possesso delle virtù al punto che impassibilità e stato virtuoso si equivarranno.

L'importanza data da Evagrio all'impassibilità potrebbe far credere che essa costituisca il fine unico a cui dovrebbe tendere il monaco. E invece resta soltanto un punto d'arrivo per muovere i passi verso una meta superiore, la contemplazione, vale a dire la scienza o conoscenza (γνώσις) spirituale.<sup>5</sup> È questo il programma proposto da Evagrio nella sua *Lettera ad Anatolio*, che fa da prologo al *Trattato pratico sulla vita monastica*, dove riassume in questo modo l'itinerario dell'ascesa spirituale: «O figli, il timore di Dio consolida la fede e, a sua volta, l'astinenza rassicura il timore di Dio; la perseveranza e la speranza rendono costante l'astinenza, e da esse scaturisce l'impassibilità (ἀπάθεια), dalla quale discende la carità (ἀγάπη). A sua volta la carità è la porta della conoscenza (γνώσις) naturale, alla quale succedono la teologia e la beatitudine finale».<sup>6</sup> Per Evagrio, la carità è nel contempo «termine finale della vita attiva»<sup>7</sup> e la porta della γνώσις fisica o naturale. Per questo Evagrio insiste su questo concetto: «La carità è figlia dell'impassibilità».<sup>8</sup>

Per Massimo la *προᾶξις* consiste fondamentalmente in un'opera di raddrizzamento delle facoltà dell'anima, giacché le passioni corrispondono ad un uso

<sup>1</sup> Cfr. MASSIMO CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassium*, III, in C. LAGA, C. STEEL (edd.), *Maximi Confessoris Quaestionis ad Thalassium, 1: Quaestiones I-LV*, «Corpus Christianorum. Series graeca, n° 7», Brepols – Leuven University Press, Turnhout – Leuven 1980, (d'ora in poi *Quaestiones ad Thalassium*); IDEM, *Ambiguum* XX, introduzione, traduzione, note e apparati di C. MORESCHINI, *Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio Nazianzeno e Dionigi Areopagita*, Bompiani, Milano 2003, (d'ora in poi *Ambiguum*).

<sup>2</sup> Cfr. *Quaestiones ad Thalassium*, I; *Ambiguum* X.

<sup>3</sup> Cfr. DATTRINO, *Introduzione*, in EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico sulla vita monastica*, 43.

<sup>4</sup> EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico sulla vita monastica*, c. 56 (DATTRINO, 92).

<sup>5</sup> Cfr. DATTRINO, *Introduzione*, in EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico sulla vita monastica*, 46.

<sup>6</sup> EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico sulla vita monastica*, Prologo (DATTRINO, 63).

<sup>7</sup> *Ibidem*, c. 84 (DATTRINO, 103).

<sup>8</sup> *Ibidem*, c. 81 (DATTRINO, 102).



cattivo – contro la natura – di esse; invece le virtù acquisite nella *πρᾶξις* sono modi di usare le facoltà conformi alla loro finalità naturale. In questa prospettiva, ad esempio, l'umiltà compie «la restituzione delle potenze naturali della carne e dell'anima a loro stesse (πρὸς ἑαυτὰς τῶν κατὰ φύσιν δυνάμεων ἀποκατάστασις)».<sup>1</sup>

Come per Evagrio, la *πρᾶξις* è per Massimo una preparazione per la vita contemplativa, ma l'originalità del secondo nei confronti del primo risiede nel fatto di sostenere che si possa verificare una deificazione attraverso l'amore anche nella vita pratica. In effetti la *Epistula II*, scritta a un laico, tratta appena della contemplazione naturale, mentre contiene molte affermazioni sulla deificazione e l'unione con Dio, come accade anche nel *Liber asceticus*. Così sembra che per Massimo esista un itinerario spirituale in due tappe per il cristiano che vive nel mondo, mentre ci sarebbero tre tappe per i monaci o contemplativi, perché il cristiano comune potrebbe arrivare alla terza tappa, l'unione con Dio, senza la contemplazione naturale, ma il monaco non può fare a meno della vita pratica, giacché questa costituisce per lui una preparazione necessaria per la contemplazione naturale.<sup>2</sup>

Si può anche affermare che per Massimo, diversamente da Evagrio, la *πρᾶξις* non è una semplice tappa destinata ad essere sorpassata dalla contemplazione e poi abbandonata. La *πρᾶξις* resta presente fino alla vetta della vita spirituale, in quanto non è soltanto una preparazione per la contemplazione, ma anche il suo complemento indispensabile.<sup>3</sup>

## 2. La φυσικὴ θεωρία

La seconda tappa della vita spirituale secondo Evagrio è la *φυσικὴ θεωρία*, la contemplazione fisica o naturale. Per parlare di questa contemplazione, Evagrio utilizza indistintamente i termini *θεωρία* e *γνώσις* e li usa molto più di altri autori, ad esempio Clemente Alessandrino, fino a sembrare addirittura «che nessun altro autore spirituale, ad eccezione forse di Massimo, li abbia usati così spesso».<sup>4</sup>

Evagrio distingue tra una contemplazione inferiore e una contemplazione superiore, sostanzialmente diversa dalla prima. Una volta raggiunta l'*ἀπάθεια* si passa dal livello della vita pratica a quello della contemplazione fisica o naturale, che è la contemplazione degli esseri creati (*θεωρία τῶν ὄντων*). Evagrio distingue cinque gradi di contemplazione, in ordine discendente d'importanza: «Ci sono cinque contemplazioni principali che racchiudono tutte le altre. Si dice che la prima è la contemplazione della Trinità adorabile e santa; la seconda e la terza, la contemplazione degli esseri incorporei (*θεωρία τῶν ἀσωματῶν*) e degli

<sup>1</sup> *Quaestiones ad Thalassium*, XLVII, 321.

<sup>2</sup> Cfr. THUNBERG, *Microcosmos and Mediator*, 370.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 360-363.

<sup>4</sup> A. GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique*, in F. CAVALLERA, C. BAUMGARTNER, M. OLPHE-GALLIARD, *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, II, Beauchesne, Paris 1953, 1776.



esseri corporei (θεωρία τῶν σωματῶν); la quarta e la quinta la contemplazione del giudizio e della provvidenza di Dio». <sup>1</sup> La contemplazione fisica o naturale comprende i quattro gradi di contemplazione inferiore, al di sotto della contemplazione della Trinità. L'anima che continua a progredire può giungere alla contemplazione superiore della Santa Trinità (θεωρία τῆς ἁγίας Τριάδος). È chiaro che quando Evagrio oppone quest'ultima alla contemplazione degli essere creati, è a tutti i gradi di contemplazione inferiore che viene opposta.

Secondo Evagrio, nella contemplazione fisica si raggiunge una conoscenza razionale di Dio e dei suoi attributi attraverso gli esseri creati, ma non si arriva alla conoscenza della natura divina. <sup>2</sup> Bisogna però precisare che la θεωρία fisica è di natura spirituale, distinguendosi nettamente dalle scienze profane, raggiungibili senza l'aiuto della fede. Si tratta di una conoscenza «santa», possibile solo ai puri e accuratamente distinta dalla conoscenza degli empi. <sup>3</sup> Tuttavia, Evagrio applicherà l'aggettivo «spirituale» soprattutto alla contemplazione della Trinità. <sup>4</sup>

Come Evagrio, Massimo sostiene che, accanto alla vita pratica, esiste la vita contemplativa, chiamata occasionalmente γυνῶσις, ma più spesso φυσικὴ θεωρία («contemplazione naturale»), <sup>5</sup> φυσικὴ φιλοσοφία («filosofia naturale»), <sup>6</sup> oppure θεωρία γνωστικὴ («contemplazione gnostica»). <sup>7</sup> Massimo usa altresì la semplice espressione θεωρητικὴ («contemplativa [vita]»). <sup>8</sup>

Alla stregua di Evagrio, Massimo sostiene l'esistenza di cinque tipi di contemplazione: «Tutte le dottrine (Πάντα τὰ δόγματα) sono o intorno a Dio o intorno a cose visibili e invisibili o intorno alla provvidenza e al giudizio divino riguardo ad esse». <sup>9</sup> Tuttavia, possiamo osservare qui tre differenze nei confronti della dottrina evagriana. La prima è che mentre Evagrio usa soltanto le parole γυνῶσις e θεωρία per denominare la contemplazione, Massimo usa anche il termine δόγματα («dottrine»); <sup>10</sup> la seconda è l'inversione dell'ordine tra quelle contemplazioni che Evagrio chiama la seconda e la terza, giacché Evagrio menziona la contemplazione degli esseri incorporei prima di quella degli esseri corporei, mentre Massimo parla di contemplazione delle cose «visibili e invisibili».

<sup>1</sup> EVAGRIO PONTICO, *Kephalaia gnostica*, 1, 27, in A. GUILLAUMONT, *Les six Centuries des «Kephalaia gnostica» d'Évagre le Pontique*, «Patrologia Orientalis» 28 (1958/1) 29, (d'ora in avanti: PO 28).

<sup>2</sup> Cfr. EVAGRIO PONTICO, *Kephalaia gnostica*, 5, 51.

<sup>3</sup> Cfr. M. VILLER, K. RAHNER, *Ascetica e Mistica nella Patristica. Un compendio della storia della spiritualità cristiana antica*, Queriniana, Brescia 1991, 107, nota 15.

<sup>4</sup> Cfr. GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique*, 1778.

<sup>5</sup> Cfr. *Quaestiones ad Thalassium*, xxv; *Ambiguum* xx; MASSIMO CONFESSORE, *Capita theologica et aconomica*, II, 96, trad. it. a cura di A. CERESA-GASTALDO, *Il Dio-Uomo. Duecento pensieri sulla conoscenza di Dio e sull'incarnazione di Cristo*, Jaca Book, Milano 1980.

<sup>6</sup> Cfr. *Ambiguum* xxxvii; *Capita theologica et aconomica*, II, 96.

<sup>7</sup> Cfr. *Ambiguum* xxxii.

<sup>8</sup> Cfr. MASSIMO CONFESSORE, *Capita de caritate*, II, 26, edizione critica bilingue con introduzione, versione e note di A. CERESA-GASTALDO, *Capitoli sulla carità*, Studium, Roma 1963, (d'ora in poi *Capita de caritate*).

<sup>9</sup> *Ibidem* I, 78, (CERESA-GASTALDO, 81).

<sup>10</sup> Secondo Thunberg «this change might imply an escape from the idea that human contemplation lies altogether in the field of ontological relationships» (THUNBERG, *Microcosmos and Mediator*, 369).

Infine, la terza differenza è anche l'inversione delle due ultime contemplazioni inferiori, perché Evagrio mette la contemplazione del giudizio prima di quella della provvidenza, mentre il santo bizantino segue l'ordine inverso.<sup>1</sup>

D'altronde, Massimo afferma che tramite la contemplazione naturale si può arrivare alla conoscenza di Dio come Causa di tutto ciò che esiste: «L'intelletto [...] abbisogna della contemplazione naturale e dell'istruzione in tutta la vera conoscenza che si ricava dalle cose, vale a dire, la conoscenza della causa per cui esse sussistono».<sup>2</sup>

Come Evagrio, Massimo sostiene che la contemplazione naturale è donata al cristiano dopo il peccato originale come un dono di grazia, per cui talvolta la chiama anche *πνευματική θεωρία* («contemplazione spirituale»),<sup>3</sup> per indicare che essa non si può verificare senza l'aiuto dello Spirito Santo.

### 3. La *μυστική θεολογία*

Per Evagrio la terza tappa dello sviluppo della vita spirituale è la *θεολογία* o contemplazione della Santissima Trinità, che sarebbe l'unica vera contemplazione, e sottolinea fortemente il carattere gratuito di essa quando afferma che è «un dono superiore della grazia»,<sup>4</sup> che solo Cristo può darci.<sup>5</sup> Tuttavia non si tratta di una intuizione immediata, una visione diretta della divina essenza, giacché «nessuno tra gli esseri creati è capace di comprendere la natura di Dio».<sup>6</sup> Dio è inafferrabile in se stesso,<sup>7</sup> vale a dire, la sua essenza è inaccessibile.

Per Evagrio, la contemplazione della Trinità è una *visione speculare*, una visione indiretta di Dio nello specchio dell'anima, vale a dire, nell'intelletto purificato, deificato, divenuto immagine di Dio,<sup>8</sup> cosicché nella spiritualità del Pontico l'immagine di Dio riveste una grande importanza, in quanto «il grado della restaurazione dell'immagine divina in noi è la misura della nostra vita spirituale».<sup>9</sup> Se la contemplazione della Trinità coincide per lui con la perfezione dell'immagine, «quando l'intelletto avrà ottenuto di essere nella contemplazione della Trinità santa, allora verrà chiamato Dio per grazia, in quanto sarà perfezionato nell'immagine del suo Creatore».<sup>10</sup> Ed è proprio allora che l'intelletto diviene tempio perfetto di Dio: «Il νοῦς sarà un tempio perfetto di Dio quando sarà degno della contemplazione della Trinità santa».<sup>11</sup>

Per indicare la terza tappa della vita spirituale, oltre alla espressione evagriana *θεολογία*,<sup>12</sup> Massimo utilizza prevalentemente l'espressione *μυστική θεολογία*

<sup>1</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>2</sup> Cfr. *Capita de caritate*, III, 44 (CERESA-GASTALDO, 165).

<sup>3</sup> EVAGRIO PONTICO, *Kephalaia gnostica*, 5, 79 (PO 28, 210).

<sup>4</sup> *Ibidem*, 2, 21 (PO 28, 68).

<sup>5</sup> VILLER, RAHNER, *Ascetica e Mistica*, 111: «La visione della Trinità e la visione dell'essenza del proprio spirito sembrano essere, per Evagrio, due lati della medesima esperienza».

<sup>6</sup> GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique*, 1783.

<sup>7</sup> EVAGRIO PONTICO, *Kephalaia gnostica*, 5, 81 (PO 28, 210).

<sup>8</sup> *Ibidem*, 5, 84 (PO 28, 212).

<sup>9</sup> *Ambiguum* xx, 383.

<sup>10</sup> Cfr. *ibidem*, 4, 18; 4, 89.

<sup>11</sup> Cfr. *ibidem*, 2, 11.

<sup>12</sup> Cfr. *Ambiguum* LXXI.

(«teologia mistica»), mutuata dallo Pseudo Dionigi.<sup>1</sup> Altre espressioni usate da Massimo a tale riguardo sono: θεολογική μυσταγωγία («mistagogia teologica»),<sup>2</sup> θεολογική φιλοσοφία («filosofia teologica»),<sup>3</sup> θεολογική σοφία («sapienza teologica»),<sup>4</sup> e θεολογική χάρις («grazia teologica»).<sup>5</sup> Per Massimo, come per Evagrio, la terza tappa della vita spirituale consiste nella conoscenza diretta di Dio, della Santissima Trinità e dei misteri divini, indipendentemente dalle creature.

L'uomo non può raggiungere da solo questa conoscenza, può unicamente disporsi a riceverla in uno stato di passività consentita. In realtà la μυστική θεολογία è l'effetto dell'agire di Cristo e lo Spirito Santo nell'intelletto del fedele e, quindi, il frutto esclusivo della grazia divina. Tuttavia, per Massimo, la θεολογία non è solamente la forma superiore di conoscenza, come ritiene Evagrio, bensì una relazione sopra ogni conoscenza che gli essere umani possono raggiungere con Dio, che è al di sopra di ogni conoscenza. Dunque, Massimo si discosta qui da Evagrio e si avvicina allo Pseudo Dionigi.<sup>6</sup>

### III. I TESTI DEL *LIBER ASCETICUS*

Il Λόγος ἀσκητικός, *Liber asceticus* o «Il libro ascetico», è stato scritto negli anni 624-625, prima che Massimo abbandonasse il monastero di san Giorgio, a Cizico (626). Consiste in una serie di domande e risposte (ἑρωταποκρίσεις) tra un giovane monaco (*il Fratello*) e il suo abate (*il Vecchio*). Il dialogo comincia con il Fratello che domanda al Vecchio lo scopo dell'Incarnazione del Verbo, e si sviluppa con la presentazione della vita spirituale quale risposta umana d'amore all'amore di Dio manifestato nell'Incarnazione.<sup>7</sup>

È senz'altro in questo libro che si possono trovare i testi più lunghi e dettagliati di Massimo sulla preghiera continua. Nel primo di essi, il Fratello domanda:

Ma che cosa bisogna fare, Padre, per poter continuamente attendere a Dio (ἵνα ἀδιαιλίπτως δυνήθῃ σχολάζειν τῷ Θεῷ)?» E rispose il Vecchio: «È impossibile dedicare perfettamente la mente a Dio (τὸ νοῦν τελείως σχολάσαι τῷ Θεῷ), se tu non abbia conseguito queste tre virtù (τὰς τρεῖς ταύτας ἀρετάς): l'amore, dico, e la continenza e la preghiera (τὴν προσευχήν). L'amore infatti rende mite il cuore; la continenza consuma il desiderio; e la preghiera allontana l'anima da tutti i pensieri e la offre nuda a Dio. Queste tre virtù dunque comprendono tutte le altre, e senza di esse l'anima non può dedicarsi a Dio (ὁ νοῦς οὐ δύναται σχολάζειν τῷ Θεῷ).<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Cfr. *Quaestiones ad Thalassium*, xxv; *Ambiguum* x; *Capita theologica et aconomica*, 1, 39.

<sup>2</sup> Cfr. *Quaestiones ad Thalassium* xl; *Ambiguum* xx; *Capita theologica et aconomica*, 11, 96.

<sup>3</sup> Cfr. *Ambiguum* xxxvii.

<sup>4</sup> Cfr. *Ambiguum* xx.

<sup>5</sup> Cfr. *Capita de caritate*, 11, 26.

<sup>6</sup> THUNBERG, *Microcosmos and Mediator*, 379: «To Maximus θεολογία is not the supreme form of knowledge, as it is to Evagrius; it is a relationship, above all knowledge that human beings can imagine, with a God who is himself above knowledge. To stress this understanding of the highest stage of spiritual perfection Maximus uses the apophatic extravagances of the literary style of Ps.-Denis».

<sup>7</sup> Cfr. A. LOUTH, *Massimo il Confessore*, in INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM, *Patrologia*, 5: *Da Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno († 750): I Padri orientali*, a cura di A. DI BERARDINO, Marietti, Casale Monferrato 2000, 113.

<sup>8</sup> MASSIMO CONFESSORE, *Liber asceticus*, xix, edizione critica bilingue con introduzione, versione

Massimo accenna qui al ruolo purificativo della preghiera, che scaccia ogni pensiero dalla mente, anche se svilupperà questa idea più avanti, allorché il Fratello chiede al Vecchio di essere istruito sulla preghiera:

Insegnami, ti prego, anche della preghiera, in qual modo allontana l'animo da tutti i pensieri». E rispose il Vecchio: «I pensieri (τὰ νοήματα), sono pensieri intorno a qualche cosa. E, delle cose, alcune sono sensibili, altre intelligibili. In queste dunque indulgandosi la mente, agita i pensieri di esse. Ma la grazia della preghiera congiunge la mente a Dio, e, congiunta a Dio, la separa da ogni pensiero. Allora la mente, stando nuda dinanzi a Dio, diventa divina (ἡ δὲ χάρις τῆς προσευχῆς τῷ Θεῷ συνάπτει τὸν νοῦν· τῷ δὲ Θεῷ συνάπτουσα, χωρίζει πάντων τῶν νοημάτων. Τότε οὖν ὁ νοῦς γυμνὸς αὐτῷ προσομιλῶν θεοειδῆς γίνεται); e, divenuta tale, chiede da lui ciò che è conveniente, e non chiede mai invano. Per questo dunque l'Apostolo ordina di pregare continuamente (ἀδιαλείπτως) affinché, sempre (συνεχῶς) congiungendo la mente a Dio, a poco a poco ci strappiamo dalla passione per le cose materiali.<sup>1</sup>

Massimo afferma qui che tale preghiera è un dono divino, una grazia (χάρις), e da ciò si può dedurre che non stia parlando di uno stadio incipiente ma di una fase avanzata della vita di preghiera, concretamente del primo tipo della *preghiera pura*, come avremo occasione di vedere più avanti.

In simile stato, la preghiera gioca innanzitutto un ruolo purificativo, e cioè quello di allontanare ogni pensiero dalla mente, rendendola nuda davanti a Dio.<sup>2</sup> Ma tale purificazione dipende strettamente dalla funzione unitiva della preghiera, che unisce la mente a Dio e la fa diventare divina (θεοειδῆς), separandola da ogni pensiero.<sup>3</sup> La preghiera, dunque, svolge un ruolo determinante nel processo di divinizzazione dell'anima umana, come Larchet ha messo giu-

e note a cura di R. CANTARELLA, *La Mistagogia ed altri scritti*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1991<sup>2</sup>, 53 (d'ora in poi *Liber asceticus*).

<sup>1</sup> *Liber asceticus*, XXIV (CANTARELLA, 57-59). Secondo Völker, qui Massimo insegna che «l'essenza della preghiera consiste in una concentrazione dell'intelletto su se stesso, il quale, liberandosi da tutte le cose e dal ricordo di esse, diviene un "intelletto nudo"» (VÖLKER, *Massimo il Confessore*, 493).

<sup>2</sup> Viller osserva giustamente che questa è una concezione evagriana: «L'esprit nu, l'esprit séparé de toutes les forces inférieures de l'âme et du corps, est lui aussi une conception évagrienne» (*Aux sources de la spiritualité de saint Maxime*, 250). Tuttavia, Dalmais vede qui una certa originalità di Massimo nei confronti di Evagrio: «Seule la prière en portant toute l'attention de l'esprit sur Dieu, peut le débarrasser de ses distractions. Évagre a traité avec ampleur ce thème de la "prière pure" et de la "pensée nue", expressions techniques que Maxime reproduit sans juger nécessaire de les expliquer. Or la seconde au moins est exceptionnelle chez lui. Sous l'imitation littéraire une pensée originale se fait pourtant jour: c'est que la déformité de l'esprit, fruit de la prière pure, entraîne une unité de vouloir qui rendra toutes les prières de l'esprit purifié dignes d'être exaucées. Il est douteux qu'Évagre eût consenti à faire une place à la demande, si spiritualisée qu'elle fût, à l'intérieur de la "prière pure" telle qu'il la concevait» (I.H. DALMAIS, *La doctrine ascétique de S. Maxime le Confesseur d'après le Liber asceticus*, «Irenikon» 26 [1953] 35-36).

<sup>3</sup> Cfr. THUNBERG, *Microcosmos and Mediator*, 388: «We should notice that even in the *Liber asceticus*, where Maximus never mentions "natural contemplation", he is eager to stress this supreme function and character of pure prayer. It is built directly on the virtues of *vita practica* and it is a gift of God. Thus we learn that the grace of prayer joins the mind with God and thereby also withdraws it from the thoughts. Then the mind becomes God-like and can pray without ceasing».

stamente in rilievo.<sup>1</sup> Ed è proprio per assicurare l'azione purificatrice e santificatrice della preghiera che conviene pregare senza interruzione.<sup>2</sup>

A questo punto, il Fratello fa presente al Vecchio le difficoltà che trova per pregare ininterrottamente: «E il Fratello disse: “E come può la mente pregare senza tregua (Καὶ πῶς ὁ νοῦς δύναται ἀδιαλείπτως προσεύχεσθαι)? Infatti suonando e leggendo, frequentando e adempiendo il ministero, la distogliamo verso molti pensieri e sensazioni”».<sup>3</sup>

Nella risposta del Vecchio, Massimo afferma la possibilità di pregare ininterrottamente alla stessa stregua di san Paolo, e offre una definizione della preghiera continua:

Nulla di impossibile prescrive la divina Scrittura: poiché lo stesso Apostolo suonava e leggeva e ministrava, e pur pregava senza interruzione (ἀδιαλείπτως προσήχετο). Ininterrotta preghiera infatti è (Ἀδιαλείπτως γὰρ ἐστι προσευχή) l'aver la mente vicina a Dio con molta riverenza e con amore (τὸ τὸν νοῦν ἔχειν ἐν εὐλαβείᾳ πολλῇ καὶ πόθῳ προσκειμενον τῷ Θεῷ), ed esser sempre sospeso alla speranza di lui (καὶ τῆς ἐλπίδος αὐτοῦ ἀεὶ ἀποκρέμασθαι), e l'aver fiducia in lui in ogni cosa, e nelle azioni e in ciò che accada (καὶ εἰς αὐτὸν θαρρεῖν ἐν πᾶσι, τοῖς τε ἔργοις καὶ τοῖς συμβαίνουσιν). In tale condizione l'Apostolo diceva: *Chi ci separerà dall'amor di Cristo? Afflizione o distretta?* (Rm 8,35), e ciò che segue. E poco dopo: *Poiché son persuaso che né morte, né vita, né angeli* (Rm 8,38). E ancora: *In ogni cosa afflitti, e non tormentati; perplessi, e non disperati; perseguiti, ma non abbandonati; abbattuti, ma non perduti. Portando sempre nel nostro corpo la mortificazione del Signore Gesù; affinché la vita di Gesù si manifesti nella nostra carne mortale* (2Cor 4,8-11).<sup>4</sup>

Massimo insegna qui la possibilità di pregare sempre a patto che il νοῦς rimanga sempre vicino a Dio (προσκειμενον),<sup>5</sup> e si riponga sempre la speranza e la fiducia in Dio in ogni cosa. Per sottolineare l'importanza del ruolo della virtù della speranza nella preghiera continua, il santo presenta nuovamente l'esempio di san Paolo, che poteva pregare ininterrottamente perché in tutte le sue azioni riponeva la speranza in Dio:

In tale condizione dunque l'Apostolo incessantemente pregava (ἀδιαλείπτως προσήχετο): e invero in tutte le sue azioni e in tutto ciò che gli accadeva, egli, come si è detto, era sospeso alla speranza di Dio (τῆς ἐλπίδος τοῦ Θεοῦ ἀπεκρέματο). Per questo tutti i santi godettero sempre degli affanni, per giungere allo stato del divino amore. E per

<sup>1</sup> Larchet traduce così il testo appena citato del *Liber asceticus*, xxiv: «La grace de la prière unit le nous à Dieu et, par là même, le retire de toute autre pensée. Le nous, s'entretenant alors avec Dieu, dans sa nudité, devient déiforme», e continua: «Dans ce dernier text où Maxime retient la définition evagrienne de la prière comme entretien de l'âme avec Dieu, on peut voir que la divinisation n'est pas due seulement au fait que le nous acquiert certaines qualités qui le font ressembler à Dieu, à savoir d'être "sans matière et sans forme", et d'être aussi, par la purification et le dépouillement des pensées, devenu simple, mais à un don de Dieu au sein d'une relation personnelle du mystique avec Lui» (*La divinisation de l'homme*, 520).

<sup>2</sup> Cfr. HAUSHERR, *Philautie*, 104: «La prière nous purifie deux fois: par la grâce qu'elle obtient de Dieu et par son effet psychologique. Mais pour assurer la durée de cet effet, il faut que la prière elle-même devienne continue». <sup>3</sup> *Liber asceticus*, xxv (CANTARELLA, 59). <sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Il verbo greco πρόσκειμαι può significare sia «essere situato vicino a», sia «aderire a, votarsi a, consacrarsi a». Cantarella ha scelto il primo significato.

questo l'Apostolo diceva: *Molto volentieri dunque mi glorierò nelle mie debolezze, affinché abiti in me la virtù di Cristo* (2Cor 12,9). E poco dopo: *quando io sono debole, allora sono forte* (2Cor 12,10). Ma guai a noi miseri, perché abbandonammo la via dei santi Padri, e per questo siamo privi di ogni opera spirituale.<sup>1</sup>

Nei due testi precedenti Massimo usa l'espressione «essere sospeso alla speranza di Dio»<sup>2</sup> con cui sta a significare che la preghiera continua dipende dall'esercizio continuo della seconda virtù teologale, in ogni opera e avvenimento della vita. Può darsi che il santo bizantino abbia avuto qui presente l'insegnamento di Origene sulla preghiera continua, laddove l'alessandrino allarga considerevolmente il concetto di preghiera in modo tale che, a suo avviso, tutte le azioni del cristiano spirituale costituiscono una sola preghiera.<sup>3</sup> Tuttavia, ritengo che non si possa sostenere con certezza tale dipendenza in quanto Origene non menziona il ruolo della speranza nella preghiera continua.

Nel *Liber asceticus* Massimo non sviluppa ulteriormente il suo insegnamento sulla preghiera continua, ma ormai vi ha stabilito quattro punti fermi sulla questione: 1) È possibile pregare incessantemente come san Paolo; 2) le azioni e gli avvenimenti della vita non costituiscono un impedimento per la preghiera continua del cristiano; 3) la preghiera continua dipende in grande misura dall'esercizio di una speranza molto sviluppata; 4) la preghiera continua è una grazia di Dio.

#### IV. I TESTI DEI *CAPITA DE CARITATE*

L'opera *Capita de caritate* («Capitoli sulla carità» o «Quattro centurie sull'amore») è stata composta nella stessa epoca del *Liber asceticus*, e cioè negli anni 624-625. «Quest'opera – scrive Louth –, che è sicuramente la più interessante tra gli scritti ascetici di Massimo, presenta la vita cristiana come una purificazione dell'amore. Le sue fonti sono in gran parte evagriane, anche se, a differenza di Evagrio, Massimo rende chiaro che l'intero essere umano, compreso il corpo e le parti irrazionali dell'anima è coinvolto nell'unione d'amore con Dio, che è lo scopo della vita cristiana».<sup>4</sup>

In quest'opera si trovano più della metà dei passi di Massimo sulla preghiera;<sup>5</sup> nessuna meraviglia, quindi, che si trovino proprio qui la maggioranza dei testi sulla preghiera continua, con una terminologia oscillante. Ecco le diverse espressioni usate da Massimo:

«Preghiera protratta»: «Offri a Cristo con pura coscienza per mezzo di una preghiera protratta (δὲ ἐκτενοῦς προσευχῆς), il dono della carità»;<sup>6</sup> «Se vuoi che queste cose non si trattengano in te, fa' uso di digiuno, lavoro, veglia e

<sup>1</sup> *Liber asceticus*, xxvi (CANTARELLA, 59).

<sup>2</sup> In ambedue i casi Massimo usa il verbo ἀποχράω, -ῶ, che nella voce media può significare «servirsi di qualcosa, trarre profitto di qualcosa», e nella voce passiva «accontentarsi di, essere sufficiente, bastare».

<sup>3</sup> Cfr. *supra*, capoverso 1.

<sup>4</sup> LOUTH, *Massimo il Confessore*, 114.

<sup>5</sup> Cfr. VÖLKER, *Massimo il Confessore*, 489.

<sup>6</sup> *Capita de caritate*, 1, 53 (CERESA-GASTALDO, 69).



della bella riservatezza insieme con preghiera protratta (μετὰ ἐκτενοῦς προσευχῆς).<sup>1</sup>

«Preghiera abituale»: «E fa questo [il demonio], invidioso dell'amico di Dio, perché, giunto alla disperazione per aver avuto quei pensieri, non osi [l'amico di Dio] più innalzarsi a Lui con l'abituale preghiera (τῆς συνήθους προσευχῆς)».<sup>2</sup>

«Preghiera continua»: «Umiltà è preghiera continua (προσευχὴ συνεχῆς) con lacrime e affanni».<sup>3</sup>

«Preghiera più assidua»: «Non è combattimento da poco liberarsi dalla vanagloria; ma uno se ne libera con l'esercizio nascosto delle virtù e con la preghiera più assidua (συχνοτέρως προσευχῆς)».<sup>4</sup>

Infine, quando usa le forme verbali che esprimono l'azione di pregare, il teologo bizantino usa prevalentemente l'avverbio ἀδιαλείπτως («incessantemente», «senza interruzione»).

Nei *Capita de caritate* Massimo insegna con chiarezza che per pregare incessantemente bisogna raggiungere il più alto grado della preghiera, che viene usualmente denominato con l'espressione tecnica *preghiera pura*, mutuata da Evagrio Pontico, e rimanere stabilmente in esso: «Il più alto grado della preghiera dicono sia questo: il trovarsi la mente fuori della carne e del mondo, del tutto immateriale e senza forma durante la preghiera (ἐν τῷ προσεύχεσθαι). Chi dunque mantiene questo stato (τὴν κατάστασιν) integro, costui prega davvero incessantemente (ἀδιαλείπτως προσεύχεται)».<sup>5</sup>

Secondo Massimo bisogna lottare per mantenersi in tale stato e non cadere da esso: «Non insudiciare la tua mente tollerando pensieri di concupiscenza e di ira, affinché, caduto dallo stato di preghiera pura (τῆς καθαρᾶς προσευχῆς ἐκπεσῶν), non incorra nello spirito di accidia».<sup>6</sup>

Una delle idee più originali di Evagrio Pontico è di avere identificato il più alto grado della preghiera, e cioè la «preghiera pura» (καθαρὰ προσευχή)<sup>7</sup> o «preghiera spirituale» (πνευματικὴ προσευχή),<sup>8</sup> con la θεολογία o contemplazione della Trinità. È in questo senso che va capita la sua nota sentenza: «Se sei teologo pregherai veramente, e se preghi veramente sei teologo».<sup>9</sup> Chi prega veramente è colui che ha raggiunto «la preghiera vera» (ἀληθῆς προσευχή), un'altra espressione sinonima di «preghiera pura» o «preghiera spirituale».

Per parlare di questa preghiera, il Pontico usa anche l'espressione «luogo della preghiera»: «Fintantoché fai attenzione a ciò che è conveniente al corpo e il

<sup>1</sup> *Ibidem*, II, 19 (CERESA-GASTALDO, 99).

<sup>2</sup> *Ibidem*, II, 14 (CERESA-GASTALDO, 97).

<sup>3</sup> *Ibidem*, III, 87 (CERESA-GASTALDO, 187).

<sup>4</sup> *Ibidem*, IV, 43 (CERESA-GASTALDO, 213).

<sup>5</sup> *Ibidem*, II, 61 (CERESA-GASTALDO, 123). Altri luoghi dei *Capita de caritate* ove Massimo parla dello «stato» (κατάστασις) della preghiera pura: II, 6; III, 95; IV, 86.

<sup>6</sup> *Ibidem*, I, 49 (CERESA-GASTALDO, 67).

<sup>7</sup> Cfr. EVAGRIO PONTICO, *De oratione*, cc. 67.70.72.73.97, introduzione, traduzione e note a cura di V. MESSANA, *La preghiera*, Città Nuova, Roma 1994 (d'ora in poi *De oratione*).

<sup>8</sup> Cfr. *ibidem*, c. 71. Altre espressioni sinonime sono: «preghiera immateriale» (ἄυλος προσευχή) (*De oratione*, c. 145) e «preghiera ardente» (ἐμπυρος προσευχή) (*De oratione*, c. 111).

<sup>9</sup> *De oratione*, c. 60, (MESSANA, 102).



tuo intelletto ha cura delle cose che sono di gradimento al corpo, non hai ancora visto il luogo della preghiera». <sup>1</sup> Per lui, «luogo della preghiera» e «luogo di Dio» sono espressioni equivalenti, come si può osservare nel testo seguente: «L'intelletto, anche se non indugia tra i semplici pensieri degli oggetti, non per questo ha raggiunto il luogo della preghiera [...]. Pur elevandosi al di sopra della contemplazione della natura corporea, l'intelletto non ha ancora visto perfettamente il luogo di Dio». <sup>2</sup> Inoltre, con l'espressione «luogo della preghiera», Evagrio si riferisce all'apice della preghiera o preghiera «spirituale»: «Non può correre chi è stretto da legami, né può vedere il luogo della preghiera spirituale un intelletto schiavo delle passioni». <sup>3</sup>

La preghiera pura è «immateriale» (ἄυλος), <sup>4</sup> al di sopra del pensiero, anzi è senza pensiero: «La tua preghiera non potrà essere pura se ti lasci coinvolgere da faccende materiali e turbare da continue preoccupazioni. Preghiera, infatti, vuol dire rimozione dei pensieri». <sup>5</sup> Si tratta di una preghiera senza distrazioni causate da pensieri e ricordi: «La preghiera senza distrazione è la suprema intelligenza dell'intelletto». <sup>6</sup>

Bisogna infine rilevare che per Evagrio la preghiera pura è un dono di Dio: «Se non hai ancora ricevuto il dono della preghiera o della salmodia, insisti, e lo riceverai». <sup>7</sup>

La principale originalità di Massimo nei confronti di Evagrio per quanto riguarda la preghiera pura, risiede soprattutto nel fatto che Massimo ha un duplice concetto di essa, giacché sostiene l'esistenza di un tipo di preghiera pura al vertice della vita pratica e un altro tipo alla vetta della vita contemplativa. Ambedue i tipi di preghiera sono però al di sopra di questi due stati, in quanto appartengono al terzo stato della vita spirituale, il più perfetto, la θεολογία.

Ecco il testo chiave di Massimo a tale riguardo: «Due sono gli stati più alti della preghiera pura (τῆς καθαρᾶς προσευχῆς): l'uno è proprio degli uomini attivi (τοῖς πρακτικοῖς), l'altro di quelli contemplativi (τοῖς θεωρητικοῖς)». <sup>8</sup>

Il primo tipo di preghiera pura è stato denominata da Thunberg «senza distrazioni». <sup>9</sup> Questa preghiera, secondo Massimo: «Nasce nell'anima dal timore

<sup>1</sup> *Ibidem*, c. 152 (MESSANA, 149).

<sup>3</sup> *Ibidem*, c. 71 (MESSANA, 108).

<sup>5</sup> *Ibidem*, c. 70 (MESSANA, 107).

<sup>7</sup> *Ibidem*, c. 87 (MESSANA, 116).

<sup>2</sup> *Ibidem*, cc. 56-57 (MESSANA, 99).

<sup>4</sup> *Ibidem*, c. 145 (MESSANA, 145).

<sup>6</sup> *Ibidem*, c. 34a (MESSANA, 89).

<sup>8</sup> *Capita de caritate*, II, 6 (CERESA-GASTALDO, 93). Sherwood afferma che in questo testo «two supreme states of pure prayer are distinguished, one for the practical, one for the contemplative. The first is characterized by the uninterrupted making of prayers in the presence of God; the other by seizure by the divine light and love, apart from all perception of things. Consequent on this rapture the mind is moved constantly about the properties of God and receives clear impressions of Him» (*St. Maximus the Confessor*, 88). Dal canto suo Völker afferma che qui Massimo «distingue due forme per la preghiera pura, una destinata alle persone attive, per la quale il presupposto è costituito dal timor di Dio e dalla speranza, e l'altra, che è propria dei contemplativi e proviene dalla purificazione totale» (*Massimo il Confessore*, 491).

<sup>9</sup> THUNBERG, *Microcosmos and Mediator*, 391: «The first kind is an undistracted prayer on the basis of true fear and hope and in the presence of God».

di Dio e dalla buona speranza [...]. Segni del primo stato sono il raccogliere la mente da tutte le idee del mondo (τῶν τοῦ κόσμου νοημάτων) e, come se le fosse presente Dio stesso, come realmente lo è, fare le orazioni senza lasciarsi distrarre né disturbare». <sup>1</sup>

Ed è anche frutto di un amore (ἀγάπη) sincero per il Signore: «Chi ama sinceramente il Signore (Ὁ γνησίως τὸν Θεὸν ἀγαπῶν) prega pure senza alcuna distrazione (ἀπερισπάστως πάντως) e chi prega senza alcuna distrazione ama pure sinceramente il Signore (οὗτος καὶ γνησίως τὸν Θεὸν ἀγαπᾷ). Non prega però senza distrarsi chi ha la mente fissa a qualcosa di terrestre: perciò non ama Dio chi ha la mente legata a qualcosa di terrestre». <sup>2</sup>

In questo stato, la mente è senza materia (ἄυλος) e senza forma (ἀνέιδεος), e «da ciò viene il pregare senza distrazioni (τὸ ἀπερισπάστως προσεύχεσθαι)». <sup>3</sup> Tale preghiera è possibile perché si fa alla presenza di Dio, e la mente «giunta a Dio, diventa del tutto senza forma (ἄμορφος) e senza figura (ἀσχηματιστος): infatti contemplando Colui che è semplice, diventa semplice e tutta quanta risplendente di luce». <sup>4</sup>

Per Massimo, questa preghiera «senza distrazioni» è raggiungibile al vertice della vita pratica: «Quando costantemente nel tempo della preghiera nessuna idea del mondo disturba la tua mente, sappi allora che tu non sei fuori dai confini dell'imperturbabilità (τῶν ὄρων τῆς ἀπαθείας)», <sup>5</sup> ed è anche un segno di perfezione dell'ἀπάθεια e dell'ἀγάπη di tale vita: «Quando nel tempo della preghiera conservi sempre la mente libera da materia e forma, sappi allora che hai raggiunto la pienezza dell'ἀπάθεια e della perfetta ἀγάπη». <sup>6</sup>

In definitiva, la preghiera «senza distrazioni» poggia sulle virtù della vita pratica, e nel contempo è una grazia di Dio, come Massimo insegna nel *Liber asceticus*. <sup>7</sup>

Il secondo tipo di preghiera pura, più elevata, è quella propria soltanto dei monaci contemplativi, in quanto comporta che loro siano arrivati previamente alla vita contemplativa. Questa preghiera è ritenuta da Thunberg una preghiera «estatica», <sup>8</sup> giacché la mente deve uscire da se stessa per raggiungere Dio come è in se stesso:

Segni del secondo stato, l'essere rapita la mente nello stesso slancio della preghiera (τὸ ἐν αὐτῇ τῇ ὁρμῇ τῆς προσευχῆς ἀραγαγῆναι), dalla divina ed infinita luce e il non accorgersi più in nessun modo né di se stessa né di qualunque altro essere, se non del Solo che per mezzo della carità (διὰ τῆς ἀγάπης) opera in lei un tale splendore. Ed allora, occupandosi delle ragioni intorno a Dio, riceve pure e limpide le immagini da Lui riflesse. <sup>9</sup>

<sup>1</sup> *Capita de caritate*, II, 6 (CERESA-GASTALDO, 93).

<sup>2</sup> *Ibidem*, II, 1 (CERESA-GASTALDO, 91).

<sup>4</sup> *Ibidem*, III, 97 (CERESA-GASTALDO, 191).

<sup>6</sup> *Ibidem*, IV, 42 (CERESA-GASTALDO, 211).

<sup>3</sup> *Ibidem*, II, 4 (CERESA-GASTALDO, 91).

<sup>5</sup> *Ibidem*, I, 88 (CERESA-GASTALDO, 85).

<sup>7</sup> Cfr. *supra*, capoverso III.

<sup>8</sup> THUNBERG, *Microcosmos and Mediator*, 387: «The second kind, however, seems to be an ecstatic prayer (which even leads the mind outside itself), based on desiderous love (ἔρωσ) and a maximum of purification».

<sup>9</sup> *Capita de caritate*, II, 6 (CERESA-GASTALDO, 93).

Per Massimo c'è una differenza essenziale, un vero abisso, tra Dio e tutte le realtà create, persino la mente umana. Proprio per sottolineare questo fatto, nell'ambito della preghiera più elevata Massimo usa spesso il linguaggio apofatico dello Pseudo Dionigi, ma non insiste come l'Areopagita sulla tenebra, bensì sulla illuminazione che Dio dà come grazia in questo tipo di preghiera.<sup>1</sup>

Thunberg individua tre caratteristiche essenziali nella preghiera pura più elevata:<sup>2</sup>

Innanzitutto è connessa all'amore di desiderio (ἔρωσ), come si vede nei testi seguenti:

L'altro [stato di preghiera nasce] dall'ardente amore divino (ἀπὸ θείου ἔρωτος) e dalla totale purificazione.<sup>3</sup>

Tutte le virtù (ἀρεται) collaborano con la mente verso l'ardente amore divino (πρὸς τὸν θεῖον ἔρωτα), ma più di tutte la preghiera pura (ἡ καθαρά προσευχή): infatti, levandosi in alto verso Dio per mezzo di questa, diviene estranea a tutte le cose.<sup>4</sup>

Ne segue lo stato di massima comunione spirituale con Dio, «e così chi ama Dio (ὁ τὸν Θεὸν ἀγαπῶν) si dà tutto alla pura preghiera».<sup>5</sup>

Per poi arrivare all'assoluta concentrazione in Dio che rende pura la preghiera. Questo si mette particolarmente in rilievo in un testo dove Massimo fa riferimento alle tre fasi dello sviluppo spirituale: «Le virtù separano la mente dalle passioni; le contemplazioni spirituali (αἱ πνευματικαὶ θεωρίαι) dalle idee semplici; la preghiera pura la solleva fino allo stesso Dio (ἡ δὲ καθαρά προσευχὴ αὐτῷ αὐτὸν παρίστησι τῷ Θεῷ)».<sup>6</sup>

Massimo sostiene che la preghiera «estatica» è una grazia di Dio: «La mente sarà ritenuta degna della grazia teologica (θεολογικῆς χάριτος) allorquando, superate con le ali della carità tutte le cose predette e trovandosi in Dio, per mezzo dello Spirito esaminerà a fondo, per quanto è possibile a mente umana, la essenza di Lui».<sup>7</sup>

Con l'espressione «grazia teologica» Massimo sta a significare che questa preghiera è propria della terza tappa della vita spirituale, vale a dire la θεολογία:

<sup>1</sup> THUNBERG, *Microcosmos and Mediator*, 390: «At this point Maximus is assisted by Ps.-Dionysian apophatic theology, and not by Evagrian thinking, though he agrees with Evagrius that the mind may be fully illumined by God in prayer alone, and though he seems to be less interested in divine darkness than Ps.-Denis».

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 388-389.

<sup>3</sup> *Capita de caritate*, II, 6 (CERESA-GASTALDO, 93).

<sup>4</sup> *Ibidem*, I, 11 (CERESA-GASTALDO, 53). Nel *Liber asceticus* Massimo scrive che la preghiera *tout court* e già una virtù (cfr. *supra*, capoverso III).

<sup>5</sup> *Capita de caritate*, II, 7 (CERESA-GASTALDO, 93). Un testo parallelo in *Capita de caritate*, III, 50 (CERESA-GASTALDO, 167): «L'amore per Lui consiste [...] nell'attendere continuamente a Lui mediante la padronanza di sé, amore, preghiera (ἀυτῷ δὲ σχολάζειν διὰ παντὸς διὰ τε ἐνχρατείας καὶ ἀγάπης καὶ προσευχῆς), salmodia e simili».

<sup>6</sup> *Capita de caritate*, III, 44 (CERESA-GASTALDO, 165). Thunberg commenta così la frase finale del testo: «He might have said that "separates" the mind from itself, but his main interest at this point is to stress the positive function of pure prayer in relation to God. By doing so he make his difference with Evagrius clear, for for him the aspect of separation dominate the concept of *pure prayer*» (*Microcosmos and Mediator*, 389).

<sup>7</sup> *Capita de caritate*, II, 26 (CERESA-GASTALDO, 103).

«Chi si è dedicato incessantemente alle cose interiori è temperante, paziente, benigno e umile; non solo, ma contempla, si dà alla teologia e prega: questo è ciò che dice l'Apostolo: *Camminate in spirito* (Gal 5,16), e il resto». <sup>1</sup>

In questo senso, il Confessore riconosce che la preghiera pura dei contemplativi è difficile da ottenere. Essa è il segno del monaco che lui denomina «interiore»: «Chi [...] fu ritenuto degno della preghiera pura e immateriale (καὶ τῆς καθαρᾶς καὶ ἀύλου καταξιωθεὶς προσευχῆς), ciò che è segno del monaco interiore?» <sup>2</sup>

In effetti, per arrivare alla contemplazione «estatica» non basta essere monaco solo esteriormente, ma bisogna esserlo anche interiormente e ciò richiede un arduo combattimento: «Chi rinunciò alle cose, ad esempio alla donna e alle ricchezze e al resto, rese monaco l'uomo esteriore, ma non ancora quello interiore. Chi invece rinunciò ai pensieri passionali di queste cose, rese monaco l'uomo interiore, cioè la mente. L'uomo esteriore facilmente può essere monaco, purché lo si voglia; ma non è combattimento da poco rendere monaco l'uomo interiore». <sup>3</sup>

#### V. I TESTI MINORI SULLA PREGHIERA INCESSANTE

In altre opere di Massimo troviamo alcuni testi che fanno menzione incidentalmente della preghiera continua, per cui hanno una importanza secondaria per il nostro studio. Tali testi verranno citati di seguito in ordine cronologico.

Nella *Epistula IV* si trova un testo di Massimo che fa riferimento alla sua esperienza personale: «Per questo notte e giorno io prego incessantemente (ἀπαύστως εὐχόμεαι)» <sup>4</sup>.

In *Quaestiones et dubia* troviamo due testi sulla preghiera continua, che fanno riferimento alla sua efficacia. Nel primo leggiamo: «Cacciando via il consentimento per mezzo della preghiera e la custodia dei pensieri; il ricordo tramite le letture sane, e i fantasmi vani per mezzo della preghiera protratta (διὰ τῆς ἐκτεμνοῦς προσευχῆς)». <sup>5</sup> Nel secondo: «Dio ascolterà coloro che clamano a Lui per mezzo della preghiera protratta (διὰ προσευχῆς ἐκτεμνοῦς) [...] Se si fa appello a Dio come i beati adolescenti [nel forno di Babilonia] per mezzo dell'umiltà e della preghiera protratta (τῆς ἐκτεμνοῦς προσευχῆς), i piedi e le mani sono sciolte». <sup>6</sup>

Negli *Ambigua* troviamo un solo riferimento esplicito alla preghiera continua:

<sup>1</sup> *Ibidem*, IV, 64 (CERESA-GASTALDO, 221).

<sup>2</sup> *Ibidem*, IV, 51 (CERESA-GASTALDO, 215).

<sup>3</sup> *Ibidem*, IV, 50 (CERESA-GASTALDO, 215).

<sup>4</sup> MASSIMO CONFESSORE, *Epistula IV* (PG 91, 413 B). Questa lettera, secondo Sherwood, è stata scritta prima del 626 (cfr. P. SHERWOOD, *An annotated Date-list of the Works of Maximus the Confessor*, Pontificium Institutum S. Anselmi, Roma 1952, 25).

<sup>5</sup> MASSIMO CONFESSORE, *Quaestiones et dubia*, XLVI, in J.H. DECLERCK (ed.), *Maximi Confessoris Quaestiones et Dubia*, «Corpus Christianorum. Series graeca, n° 10», Brepols – Leuven University Press, Turnhout – Leuven 1982, 39 (d'ora in poi *Quaestiones et dubia*). Sherwood afferma che quest'opera è stata scritta nel 626 o poco prima (cfr. *An annotated Date-list*, 26).

<sup>6</sup> *Quaestiones et dubia*, CXL (DECLERCK, 100).

«Anche a me, che mi aspetto di ricevere la gradita e desiderabile ricompensa alla mia obbedienza, voi dovreste dare i vostri soliti doni, vale a dire, le vostre preghiere protrate (τὰς ὑμετέρας ἐκτενεῖς εὐχὰς συνήθως χαρίσασθε), affinché Cristo Dio, pronto sostegno di coloro che lo temono, venga ad assistermi in questo mio scritto, o meglio, in quanto Parola, possa concedere tutta la parola di scrivere secondo la retta fede».<sup>1</sup>

Nelle *Quaestiones ad Thalassium* troviamo un testo ove si rispecchia lo sforzo di Massimo per pregare incessantemente nella sua stessa vita: «Per questo domandiamo sempre (Διὸ πάντοτε δεηθῶμεν) il Signore di custodire in noi la sua memoria».<sup>2</sup>

Nei *Capita theologica et aconomica* si trova soltanto un testo in cui si dice che bisogna supplicare ininterrottamente: «Per chi si dà alla conoscenza è conveniente il gridare incessantemente mediante la supplica (τὸ δι' ἰκεσίαν ἀπαύστως βοᾶν ἐπιτηδεῖον), per l'allontanamento dei mali e per il ringraziamento della partecipazione dei beni».<sup>3</sup>

Infine, nella *Epistula XVII* Massimo rispecchia ancora la sua esperienza personale: «Tutti rendiamo grazie a Dio per voi, venerabilissimi, anche se siamo molto peccatori, domandando incessantemente (δεήσεις ἀπαύστως ποιούμεθα) affinché voi salvaguardiate senza problema né vacillazione e in ogni tempo la confessione di fede salvatrice».<sup>4</sup>

## VI. EPILOGO

La domanda sulla possibilità di pregare incessantemente trova nella dottrina di san Massimo il Confessore una risposta affermativa. I suoi insegnamenti a tale riguardo si trovano quasi esclusivamente in due opere: *Liber asceticus* e *Capita de caritate*. Nella prima, rivolta a tutti i cristiani, il santo bizantino si basa molto sulla dottrina e l'esempio di san Paolo, e in essa stabilisce quattro punti fermi sulla questione: 1) È possibile pregare incessantemente alla stregua di san Paolo; 2) le azioni e gli avvenimenti della vita non costituiscono un impedimento per la preghiera continua del cristiano; 3) la preghiera continua dipende in grande misura dall'esercizio continuo della virtù teologale della speranza, in ogni opera e avvenimento della vita; 4) la preghiera continua è una grazia di Dio.

Nei *Capita de caritate*, ove si trova la maggioranza dei testi massimiani sulla preghiera continua, si parla sulla possibilità di pregare incessantemente nel con-

<sup>1</sup> MASSIMO CONFESSORE, *Epistula ad Ioannem*, in *Ambigua* (MORESCHINI, 206; PG 91, 1064 C-D). Sherwood fissa la data di quest'opera di Massimo tra gli anni 628 e 630 (cfr. *An annotated Date-list*, 31).

<sup>2</sup> *Quaestiones ad Thalassium*, XLVIII (LAGA, STEEL, 343). Sherwood afferma che Massimo scrisse quest'opera tra gli anni 630 e 633/4 (cfr. *An annotated Date-list*, 34-35).

<sup>3</sup> *Capita theologica et aconomica*, I, 30, (CERESA-GASTALDO, 38-39). Quest'opera, secondo Sherwood, sarebbe stata scritta da Massimo tra gli anni 630 e 634 (cfr. *An annotated Date-list*, 35).

<sup>4</sup> MASSIMO CONFESSORE, *Epistula XVII* (PG 91, 580 D). La data di questa lettera, secondo Sherwood, sarebbe intorno al 633 (cfr. *An annotated Date-list*, 36).

testo dello stadio più elevato della vita di preghiera, e cioè dello stato di *preghiera pura*, in cui è possibile mantenersi con la grazia di Dio e lo sforzo ascetico. Massimo distingue due tipi di preghiera pura: il primo, chiamato da Thunberg «preghiera senza distrazioni», si può raggiungere con la sola vita pratica, e cioè con l'esercizio delle virtù e lo sviluppo della carità. Questo tipo di preghiera è raggiungibile da ogni tipo di cristiano e se ne parla nel *Liber asceticus*. Il secondo tipo di preghiera pura è stato denominato da Thunberg «preghiera estatica» perché in questa la mente deve uscire da se stessa per raggiungere Dio come è in se stesso. La preghiera estatica è propria soltanto dei monaci contemplativi, in quanto comporta che loro siano arrivati previamente alla vita contemplativa. È connessa all'amore di desiderio (ἔρως), e costituisce lo stato di massima comunione spirituale con Dio. È anche dovuta a una grazia speciale, che Massimo chiama «grazia teologica».

Ambedue i tipi di preghiera pura sono caratteristici della terza fase o cuspide della vita spirituale, e cioè la *θεολογία*, in cui l'oggetto della contemplazione è la Trinità.

Infine, abbiamo anche trovato una serie di testi d'importanza minore dove si fa menzione incidentalmente della preghiera continua. Alcuni di essi rispecchiano lo sforzo di Massimo per pregare incessantemente nella sua stessa vita; altri insistono sulla efficacia e convenienza della preghiera incessante.

#### ABSTRACT

In questo articolo si studiano le soluzioni ideate da san Massimo il Confessore nello spiegare la possibilità della preghiera continua. A tale scopo vengono analizzati i vari testi riguardanti l'argomento, che si trovano quasi esclusivamente in due opere: *Liber asceticus* e *Capita de caritate*. Nella prima si afferma chiaramente la possibilità di pregare incessantemente mediante un esercizio continuo della virtù della speranza, in ogni circostanza della vita. Nella seconda, ove si trova la maggioranza dei testi sulla preghiera continua, si afferma la possibilità di pregare incessantemente nel contesto della fase più elevata della vita di preghiera, e cioè lo stato di *preghiera pura*, in cui è possibile mantenersi sempre con l'aiuto di Dio e lo sforzo ascetico.

This paper studies the different solutions offered by Saint Maximus the Confessor to explain the possibility of continual prayer. In order to do this, I analyse various passages which are to be found almost exclusively in two works: the *Liber asceticus* and the *Capita de caritate*. In the former, Maximus states clearly the possibility of praying continuously by means of a constant practice of the virtue of hope, in every circumstance of human life. In the latter, which contains the majority of the passages, that possibility is affirmed in the context of the highest degree of prayer: *pure prayer*, in which it is possible to remain permanently, thanks to God's help and ascetical struggle.



# LA LIBERTAD RELIGIOSA EN SAN AGUSTÍN

PAZ MOLERO HERNÁNDEZ

SUMMARIO: I. *Introducción*. II. *La coerción religiosa en el África del imperio romano del siglo IV*. III. *Tolerancia e intolerancia religiosa en san Agustín*: 1. La herejía donatista. 2. La postura de san Agustín. 3. Los motivos del cambio: las epístolas 93 y 185. 4. Características de la defensa de san Agustín sobre la violencia saludable. IV. *Conclusión*.

## I. INTRODUCCIÓN

LA libertad religiosa ha sido un tema relevante a lo largo de la historia: cómo poder tolerarse y evitar los conflictos cuando los rivales reclaman para sí la verdad. Si la verdad religiosa es la verdad de Dios entonces debería ser solicitada por todos y todos, por tanto, deberían acceder a ella.

No es necesario un gran conocimiento para saber cómo han procedido los cristianos, católicos, protestantes y ortodoxos a lo largo de la historia. No sólo no renunciaron a distintos tipos de presión para propagar sus versiones de la fe en Cristo sino que lo consideraron como un trabajo solemne, si no siempre, al menos algunas veces.<sup>1</sup>

El mensaje pronunciado por Benedicto XVI el 1 de enero del 2011, *La libertad religiosa como camino para la paz*,<sup>2</sup> nos abre a numerosos campos de estudio y nos introduce de lleno en el objeto de este artículo que resulta de enorme actualidad. En efecto, en algunas regiones del mundo, la profesión y expresión de la propia religión comporta un riesgo para la vida y la libertad personal. Y además de ser un ataque a la dignidad del hombre, es una amenaza a la seguridad y a la paz e impide la realización de un auténtico desarrollo humano integral.

Salta a la vista que el desarrollo filosófico y teológico acerca de la libertad religiosa ha requerido de su tiempo, no solo porque la experiencia, como buena consejera, ha ido orientando la conducta y la convivencia hacia lo más saludable para conseguir la paz social, sino también porque ha sido necesario saber qué elementos entraban en juego para darles estatuto filosófico, teológico o jurídico según fuera el caso.<sup>3</sup>

El objeto de este artículo es estudiar la libertad religiosa en san Agustín. Ya san Ambrosio había propuesto algunos de los elementos esenciales a la hora de hablar acerca de este tema y los presentó según un modo concreto de entender

<sup>1</sup> K. WHITEHEAD, *Afirming religious freedom*, St Pauls, New York 2010, xi.

<sup>2</sup> Cfr. BENEDICTO XVI, *Mensaje para la XLIV Jornada Mundial de la Paz*, 1 de enero de 2011.

<sup>3</sup> Cfr. ONU, *Informe provisional de la Relatora Especial sobre la libertad de religión y creencias*, in Doc A/65/207, de 29 de julio de 2010.



las relaciones entre la autoridad política y la religiosa: dualismo de ámbitos, desacralización del poder político, posibilidad de intervención religiosa en asuntos temporales, y siempre teniendo en cuenta el protagonismo de Dios en la historia de los hombres.<sup>1</sup>

Pues bien, vamos a analizarlo en san Agustín, conscientes de que estos elementos no se entendían en su momento del mismo modo que hoy en día. La Iglesia y el Imperio en el siglo iv constituían dos poderes bien distintos que era imposible confundir por estrecha que fuera de hecho su unión. «Aun después de su conversión y de impregnarse totalmente de la influencia cristiana, el Imperio romano continuaba siendo un organismo autónomo que no debía a la religión de Cristo ni sus orígenes ni sus elementos constitutivos».<sup>2</sup>

En este artículo, se situará la libertad religiosa y la justificación del uso de la fuerza que hace san Agustín en su contexto histórico, para poder ver los límites dentro de los que ha querido servirse de la coerción imperial. Es bien conocido el ingente volumen de sus obras, por eso, y porque este tema lo trata a raíz de situaciones históricas concretas, hemos centrado nuestro estudio en el epistolario. Cuando aborda el tema de la tolerancia con el error lo desarrolla no como una teoría o una doctrina sino como respuesta a una serie de situaciones concretas.<sup>3</sup> Las exigencias de la vida diaria van más allá de las cuestiones políticas: ¿se debe usar la fuerza para templar al hereje? ¿Es la mansedumbre de Cristo compatible con el ejercicio de un gobierno responsable? Agustín escribió mucho sobre estas materias en *La ciudad de Dios*, pero para descubrir lo que subyace a su pensamiento hay que recurrir a los escritos coyunturales o provocados por las circunstancias de la vida ordinaria en un obispo habitualmente muy ocupado. En otras palabras, hay que recurrir a sus cartas porque es ahí donde reflexiona sobre los problemas tal como aparecen, donde da respuestas, donde intercede ante la autoridad o da consejo a un amigo. Es un obispo con los pies en la tierra y con frecuencia «sus respuestas son *ad hoc* y *ad hominem*. No expone una gran teoría. En estos documentos simplemente se limita a dar fortaleza a sus discípulos o reaccionar ante acontecimientos actuales».<sup>4</sup>

El método con el que procederemos es pues ceñirnos al estudio de esas cartas, conscientes de que la complejidad de las situaciones políticas en las que vivió san Agustín nos invita a no enjuiciar con una mirada simplista las realidades de su tiempo. Fue una personalidad eminente que en muchos casos hizo

<sup>1</sup> Cfr. S. APELLÁNIZ, *Algunas consideraciones sobre la libertad religiosa en el epistolario político de San Ambrosio de Milán*, en J.A. ARAÑA, *Libertad religiosa e reciprocidad*, Giuffrè, Milano 2010, 210.

<sup>2</sup> J. LECLER, *Historia de la tolerancia en el siglo de la reforma* 1, Marfil, Alcoy 1969, 109. La bibliografía fundamental empleada para este trabajo ha sido la obra citada de J. LECLER, la de E.M. ATKINS, R.J. DODARO, *Augustine political writings*, Cambridge University Press, New York 2001 y las *Epístolas* de san Agustín según la edición bilingüe comentada *Obras completas de San Agustín*, Bac, Madrid 1967. Todas las obras de san Agustín se citan según esta última fuente. Las obras o artículos en lengua no española han sido traducidos por la autora.

<sup>3</sup> Cfr. ATKINS, DODARO, *Augustine political*, xi.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

reflexiones agudas con las que iba por delante de su tiempo. Lo analizaremos así en el tema que nos ocupa, evitando las simplificaciones que desde el punto de vista histórico favorecen no tener en cuenta los matices y perder la objetividad en el análisis.<sup>1</sup>

## II. LA COERCIÓN RELIGIOSA EN EL ÁFRICA DEL IMPERIO ROMANO DEL SIGLO IV

Para entender el contexto adecuado en el que Agustín de Hipona desarrolla su pensamiento es necesario recordar cómo convivían en su época, en el norte de África, la Iglesia y el Imperio.

Hacia el año 400, la Iglesia católica se distinguía de las otras religiones por sus privilegios y por el hecho de que sus rivales habían sido reprimidos en varios niveles.<sup>2</sup> La preocupación por la unidad del imperio llevó a los emperadores no solo a suprimir el paganismo sino a reprimir por la fuerza toda disidencia confesional. Fue así como salió adelante el progresivo enriquecimiento de la legislación imperial con penas temporales muy graves – incluida la pena de muerte – contra donatistas y maniqueos entre otros. Aun siendo raramente aplicadas, estas penas encontraron lugar en el derecho romano,<sup>3</sup> en el que los canonistas posteriores las encontrarán. Más en concreto, en África, las circunstancias especiales del donatismo provocaron un nueva represión. Después del 405, las leyes contra los donatistas eran las leyes del Edicto de Unidad y habían sido dictadas para obligar a los clérigos donatistas a integrarse en la Iglesia católica.

Es posible ver la legislación coercitiva en tiempos de san Agustín como inevitable extensión de la política de Constantino: los emperadores habían decidido dar su apoyo a la religión católica y tenían que asegurarse de que estos privilegios no se discutieran, como en el caso de África. Los emperadores romanos aplicaron su política a través de los obispos católicos. Éstos eran las únicas per-

<sup>1</sup> Cfr. LECLER, *Historia de la tolerancia*, 10.

<sup>2</sup> «Es Teodosio el Grande el que conduce a término el largo proceso de separación del imperio romano de la religión pagana. En el 380 con el edicto *Cunctos populos* se establece una clara dirección programática de política religiosa pues todos los súbditos del imperio a partir de entonces deben reconocer la fe de Nicea. Así se estaba indicando como meta última una única religión del imperio, en la que el pueblo del imperio se estaría identificado con el pueblo de la Iglesia. A partir del 388 los templos fueron destruidos o transformados en iglesias cristianas. Esto, junto con algunas otras circunstancias históricas, hizo que el paganismo fuera definitivamente marginado socialmente, no era posible ser pagano y ciudadano romano, al menos oficialmente [...] Sin embargo, la vida y pensamiento paganos continuaron en la vida de muchos, por eso los violentos ataques de Agustín a la Roma antigua, a su religión, a su cultura, tal como lo expresa en la Ciudad de Dios, no fueron un simple recurso literario», K.S. FRANK, *Manuale di storia della Chiesa antica*, Lev, Città del Vaticano 2000, 242 y 243.

<sup>3</sup> Las leyes imperiales, editadas posteriormente en el Código Teodosiano, castigaban actos individuales para ciertos cultos religiosos, retiraban derechos civiles a los miembros de algunas sectas, a otros los excluían de sus cargos públicos. Ciertos ritos como la magia negra fueron incluso penalizados con la muerte. Esta pena fue extendiéndose hasta prohibir los sacrificios paganos y de forma intermitente se usó contra los maniqueos.

sonas capaces de asegurar su aplicación. La autoridad imperial habría sido inútil sin el celo de la instancia de la Iglesia católica.

Por otra parte, para poder entender el pensamiento de Agustín hay que recordar que se enfrentó con una visión del cristianismo africano que venía de años atrás y según la cual no había términos medios respecto a los ámbitos civil y espiritual, «entre la huida del mundo como camino alternativo de perfección y quienes habían esperado que la religión cristiana fuera compatible con la *civitas seculi*. Es esta orientación bipolar la que se dará en los cristianos donatistas que se puede definir también como una teología política: ellos se presentan como los moradores de la *civitas Dei* en oposición a la *civitas diaboli*». <sup>1</sup> Es necesario, por tanto, insistir en que hay una gran complejidad en la explicación de las leyes imperiales contra los herejes, y más bien se puede suponer que la intolerancia fue la herramienta para mantener la unidad y estabilidad en el Imperio Romano.

### III. TOLERANCIA E INTOLERANCIA RELIGIOSA EN SAN AGUSTÍN

#### 1. La herejía donatista

El tema que nos ocupa es tratado por san Agustín a raíz de la defensa de la fe católica frente a la herejía donatista. La herejía como tal y el cisma posterior nacieron años antes de que Agustín sea nombrado obispo de Hipona, pero cuando él llega a la ciudad prácticamente toda ella está en manos de la *pars Donati*, así llamada por ser Donato el que encabeza esta posición en el 313.

La historia del cisma comienza hacia el año 305 cuando es consagrado obispo de Cartago Ceciliano. Entonces, un grupo de obispos nómadas se negó a reconocerlo con el pretexto de que el obispo que le había dado la consagración, Félix de Aptunga, había sido un *traditor* durante la persecución de Diocleciano <sup>2</sup> y, por tanto, afirmaban, la consagración era inválida. Después de perder un proceso y de protestar en vano, también ante el Emperador, optaron por pasar a la oposición. Desde entonces se formó el partido que se nutría del idealismo de un cristianismo primitivo y de resentimientos personales.

Los donatistas fueron los anabaptistas y rigoristas de los siglos iv y v. <sup>3</sup> Sostenían que la Iglesia se compone sólo de puros, de donde deducían entonces que la validez de los sacramentos dependía de la pureza del ministro. Por eso rebautizaban y crearon ellos otra iglesia sin mancha. Los donatistas se presentaban como integristas exacerbados, externamente en nada se distinguían de los católicos, pero huían de ellos y maldecían sus sacramentos como si fueran artes diabólicas.

<sup>1</sup> M.A. GAUMER, A. DUPONT, *Coerción religiosa patrocinada por el Estado: su contexto en Norteáfrica donatista y el cambio de actitud de Agustín hacia aquella*, «Augustinus» LIV (2009) 347.

<sup>2</sup> Se consideraban con ese nombre aquellos que durante las persecuciones, huyendo del martirio, habían entregado los libros sagrados.

<sup>3</sup> Cfr. F. VAN DER MEER, *San Agustín, pastor de almas*, Herder, Barcelona 1965, 134 y FRANK, *Manuale di storia*, 298-300.

Aunque la relación de los donatistas con los circunceliones es un tema de debate histórico,<sup>1</sup> lo que está claro es que éstos formaron un movimiento de agricultores rebeldes, sobre todo en Numidia, con una devoción fanática hacia el martirio. Constituían verdaderas bandas armadas que asaltaban las casas de campo o *cellae* y las iglesias y castillos de los católicos, de donde les vino el nombre de “circunceliones”. Entre otros desmanes, atacaron al clero católico y a los donatistas que regresaban a la Iglesia católica.<sup>2</sup> Era un mal generalizado que los cabecillas de la *pars Donati* contrataran a los circunceliones a su servicio, como tropas de choque y los llamaban soldados de Cristo.

Los obispos católicos convocaron un concilio en Cartago en el año 404 para dirigir esfuerzos y contener el levantamiento.<sup>3</sup> Este concilio envió una delegación a la corte, no para pedir la disolución de la secta sino para pedir la aplicación de las leyes existentes contra los perturbadores de la paz. Algunos obispos pensaban que solo la fuerza podría volver a traer la paz a la ciudad, pero san Agustín no era de la misma opinión.

Hubo distintos sucesos, a principios del siglo v, el más importante de ellos, tanto para la historia de los donatistas como la de los católicos, fue cuando el procónsul Septimio aplicó al obispo donatista Crispín las leyes establecidas por Teodosio en el 392. Era la primera vez que se aplicaba la legislación antiherética teodosiana a la iglesia donatista, declarándola también enemiga del Estado.<sup>4</sup>

La legislación imperial siguió un largo recorrido hasta llegar a aplicar a los donatistas el estatuto jurídico del hereje. Después del concilio de Cartago del 411 y de la posterior condena del emperador Honorio en el 412, los obispos donatistas podían moverse con libertad, pero perdían, si no se unían a la iglesia católica, su jurisdicción. El donatismo pasaba a ser en adelante una herejía y el rebaustimo un sacrilegio. De hecho, el Edicto de unidad declaraba a los donatistas no solo cismáticos, sino también herejes y obligaba a las dos iglesias a unirse. No se habló de penas de muerte.<sup>5</sup>

A partir de entonces se puede decir que empieza el ocaso del donatismo – si bien la acción de los circunceliones durará hasta el 430 y el donatismo perdurará con éxito variable en el norte de África hasta la invasión árabe en el 637 –. El motivo puede ser porque, al minarse la integridad estructural de las iglesias católicas urbanas con las nuevas invasiones, la teología política donatista ofreciera un muro con el que proteger su forma de vida.<sup>6</sup>

El fenómeno donatista presentó una amplia gama de aspectos: económico-social, relaciones Iglesia-Estado, primado de Roma, etc. Pero el núcleo de la he-

<sup>1</sup> Cfr. GAUMER, DUPONT, *Coerción religiosa*, 351.

<sup>2</sup> Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *Epistola* 111, 1 y 185, 15 (en adelante Ep.).

<sup>3</sup> Alrededor de los años 400-430 se convocarán diversos sínodos o concilios en Cartago motivados por esta disputa.

<sup>4</sup> Cfr. P. MONCLEAUX, *Historie litteraire de l’Afrique chrétienne deouis les origines jusqu’a l’invasion arabe*, Ernest LEROUX, París 1923, 59.

<sup>5</sup> Cfr. Ep. 185, 26.

<sup>6</sup> Cfr. P. BAYLE, *Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo “Obligadles a entrar”*, Centro de estudios políticos y constitucionales, Madrid 2006, 285.

rejía y del cisma fue su significación eclesiológica, su diferente concepción de la Iglesia era el motivo fundamental de separación entre católicos y donatistas; los episodios que llevaron a la ruptura fueron simple catalizador. Se enfrentaban la Iglesia pneumatológica y la Iglesia de Cristo. Los donatistas veían exclusivamente un aspecto de la Iglesia: su carácter salvífico, por eso, consideraban contradictorio el que un ministro pudiera administrar válidamente un sacramento estando él en pecado; y, por eso, también reducían la iglesia a los que viven en gracia. La iglesia sólo sería de los puros. Conservaban la organización jerárquica, pero en su mente no pasaba de ser mera organización, sin tener razón de propiedad, para ellos la verdadera iglesia era la iglesia del Espíritu.<sup>1</sup>

## 2. La postura de san Agustín

Su tono con los cismáticos fue siempre firme pero cortés, por eso se opuso durante años a la violencia contra los herejes.<sup>2</sup> «Tuvo presente siempre el recuerdo de sus errores pasados, por eso concedió a ciertas personas el beneficio de la buena fe [...]. Sin embargo, con los años, endureció progresivamente su actitud frente a los cismáticos».<sup>3</sup> Quería persuasión no violencia. En sus escritos defendió por mucho tiempo los dos principios: el error como tal no tiene derecho alguno a la tolerancia pero nadie puede ser forzado a abrazar la fe contra su voluntad.<sup>4</sup> «El término coerción en Agustín no tuvo un sentido técnico preciso, iba desde la exhortación en contra del hereje hasta la represión [...], y ello porque no pensó nunca en hacer una teoría sistemática que legitimara de algún modo la violencia».<sup>5</sup> Solo los excesos y la mala fe de los cabecillas de los donatistas pudieron hacer que cambiara de opinión y defender primero la ley, exigir luego una aplicación moderada de la misma y aceptar finalmente, como mal menor, la coacción de conciencia.<sup>6</sup>

No incitó jamás y exhortó a la moderación. No defendió la pena de muerte por delito de fe: una iglesia que hiciera derramar sangre le causaba horror.<sup>7</sup> Defendía que los obispos debían hacer valer su derecho de intervención en los asuntos de pena capital. Él, por ejemplo, lo hizo en favor de los asesinos de Restituto, su presbítero. Ejecutar a los herejes es una abominación y su sangre

<sup>1</sup> Frente a ello se opusieron Optato de Milevi y Agustín. Optato recuerda que hay una Iglesia jerárquica (que es también comunión) por voluntad de Cristo; a esto puede reducirse el argumento histórico de Optato: los católicos somos los únicos verdaderos continuadores de lo que Cristo instituyó. Más profunda es la visión de Agustín, pero está en la misma línea de Optato: Cristo fundó su Iglesia jerárquica y le confió el ministerio de aplicar la Redención, la Iglesia actúa por medio de sus legítimos ministros. Independientemente del estado de gracia del ministro que actúa, es la propia Iglesia quien engendra nuevos hijos de Dios, es Cristo mismo quien bautiza, quien ofrece su Sacrificio al Padre.

<sup>2</sup> Cfr. Ep. 23, 6 y 7.

<sup>3</sup> LECLER, *Historia de la tolerancia*, 95.

<sup>4</sup> En palabras de san Agustín: *Nadie cree sino queriendo*, en *Tractatus in Iohannis evangelium*, xxvi, 2 (año 406) y *Amad a los hombres, destruid los errores, preciaos de la verdad sin soberbia, defended la verdad sin severidad*, en *Contra litteras Petilianas* 1,31 (año 400-403).

<sup>5</sup> E. LAMIRADE, *Coercitio*, en C. MAYER (ed), *Augustinus Lexicon I*, Schwabe, Basel 1986, 1038.

<sup>6</sup> Cfr. Ep. 93 (año 408); 97; 100 (año 409); 133; 134 (año 411-412) y 185 (año 417).

<sup>7</sup> Cfr. Ep. 100 (año 409) y 139, 2 y 3.

deshonraría el martirio de los verdaderos servidores de Dios, por eso la única sangre derramada en la Iglesia debía ser la de los mártires.<sup>1</sup> «Apenas podemos comprender hoy el sombrío fanatismo de esta lucha [...] Las actas del donatismo son un desierto de tozudez y sangrienta seriedad».<sup>2</sup>

La controversia con los donatistas se convertirá en el asunto más prolongado – si no el más importante – de su vida ministerial. Los circunceliones eran una realidad local en los alrededores de la ciudad de Hipona. Después de ser consagrado obispo en el dirigió sus fuerzas al área más débil de la iglesia donatista: su teología política, pues a pesar de lo que habían defendido en un principio – resistencia pasiva e incluso a veces antagónica a los poderes seculares –, acabaron defendiendo que un delegado imperial los reconociera como la única religión del Norte de África e incluso llegaron a defender el uso de la fuerza imperial.<sup>3</sup>

Cuando Agustín es nombrado obispo y ocupa el mismo puesto que su homólogo de la jerarquía cismática. Aprovecha entonces la primera ocasión para ponerse en contacto con él a través de una carta donde le da a elegir si el trato entre ellos puede empezar a ser meramente epistolar o prefiere quedar en una conversación privada.<sup>4</sup> Años después, entra en relación con un grupo serio de donatistas que le presentan las actas del sínodo que depuso a Ceciliano por haber sido consagrado por Félix. San Agustín les explicó el real curso del sínodo donde fueron rebatidos y depuestos los sectarios; más tarde reunió todos los argumentos en una carta.<sup>5</sup> Los datos que han llegado hasta nosotros nos hacen concluir que, la mayoría de las veces, apenas los adversarios de Agustín atisaban la fuerza de sus razonamientos, desaparecían como por ensalmo.<sup>6</sup> A través de esta polémica y de las numerosas cartas, se nos aparece una imagen de Agustín llena de inteligencia y de paciencia, como pastor de almas.

Los Padres de la Iglesia se habían resistido a toda acción violenta para enmendar a los hombres y convertirlos. La razón más esencial de esta actitud estaba en la libertad de la fe. No se entra en ella por la violencia, sino por la condición personal, con el apoyo y la iluminación de la gracia. Después de Tertuliano, Lactancio, Hilario, Atanasio y Ambrosio, san Agustín lo expresará en una fórmula corta que será frecuentemente usada en lo sucesivo: *Credere non potest nisi volens*, el hombre no puede creer más que queriendo.<sup>7</sup>

Sin embargo, si el error era difundido, predicado y propagado por todos los medios y arrancaba de la fe común a grupos considerables e incluso a provincias enteras, lo que había que hacer, si el emperador se mostraba adicto a la Iglesia, era buscar, sin titubear, la intervención del Estado. A veces era el Estado mismo el que ejercía su autoridad por iniciativa propia. La mayoría de los obispos de la época de Agustín estaban de acuerdo con esta opinión.

<sup>1</sup> Cfr. Ep.139, 2. Ep.100, 2, Ep. 133,1 y 2: Agustín interviene para que se perdone la vida a los asesinos de Restituto y Ep.185.

<sup>2</sup> VAN DER MEER, *San Agustín*, 151.

<sup>3</sup> Cfr. GAUMER, DUPONT, *Coerción religiosa*, 350.

<sup>4</sup> Cfr. Ep.33.

<sup>5</sup> Cfr. Ep. 43.

<sup>6</sup> Cfr. Ep. 44 y 49.

<sup>7</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *Tractatus in Iohannis evangelium*, xxvi, 2.



A pesar de todo, durante largos años, Agustín creyó en la eficacia de los medios pacíficos. Solo pedía la ayuda del Estado para proteger a las poblaciones católicas contra los excesos sectarios. Su primera carta sobre el cisma, del año 392, dirigida a Maximino obispo donatista, revela claramente sus disposiciones primeras. Él intenta un pacífico intercambio de pensamientos y por esta razón quiere «posponer la discusión hasta que ninguna fuerza armada esté presente».<sup>1</sup> Las primeras cartas, las previas al edicto de unidad del 405, están marcadas por una extrema cortesía,<sup>2</sup> a pesar de que la represión oficial contra los donatistas era un hecho establecido en tiempos de Agustín. Su desagrado respecto de la violencia se ilustra también en la carta a Eusebio,<sup>3</sup> y en la que dirige a un padre que quiere obligar a su hija donatista a regresar a la fe católica, donde le explica los motivos por los que no debe hacerlo.<sup>4</sup> Al principio no estaba ni siquiera a favor de aplicar la legislación imperial contra la herejía.<sup>5</sup>

Pero, a lo largo de la polémica, que se prolonga en medio de excesos de todo género por parte de los donatistas, Agustín acaba por cambiar de opinión. Sin abandonar las discusiones, se abre a la idea de que hay que recurrir en caso de necesidad a la fuerza, a la acción enérgica del poder civil. Pero, aun después del edicto, Agustín muestra cierta renuencia – como veremos más adelante al hablar de las epístolas 93 y 185 – aunque acabe finalmente aceptando el uso de la fuerza.

En el concilio de Cartago del 404 la mayoría, exasperada por los atentados donatistas, se había mostrado partidaria de medidas radicales. Agustín se esforzó en moderar los espíritus y se conformó, finalmente, con reclamar la protección de los católicos contra la violencia.<sup>6</sup> El gobierno imperial fue de hecho mucho más lejos: en el año 405, promulgó un verdadero edicto de unión que implicaba la supresión de la iglesia donatista. Esta vez, san Agustín lo aprobó y no consta que cambiara su actitud, a partir de entonces, a favor del uso de la fuerza.<sup>7</sup> Se descubrió, no sin cierta sorpresa, que había incontables donatistas que sintieron alivio al abandonar su posición de tozudez y, por eso, san Agustín empezó a considerar que tal vez esa postura de tozudez necesitara una fuerte sacudida.

Para defender su cambio de postura, dirá que san Pablo enumera, entre los frutos de la carne: el adulterio, las disensiones, las herejías y los excesos. Concluye que, si los donatistas encuentran justo que actúe el rigor de las leyes contra los envenenadores, no pueden encontrar injusto que se castiguen las herejías y las disensiones impías. No solo por los desórdenes sociales que acompañan al cisma y a la herejía, sino porque están puestos entre los crímenes, con el mismo título que el adulterio y el envenenamiento.<sup>8</sup>

En la Edad Media santo Tomás pondrá en el mismo plano la herejía y la acu-

<sup>1</sup> Ep. 23, 7.

<sup>2</sup> Cfr. Ep. 23, 33, 35, 44, 49, 51 y 66.

<sup>3</sup> Cfr. Ep. 34, 1.

<sup>4</sup> Cfr. Ep. 35, 4.

<sup>5</sup> Cfr. Ep. 88, 7.

<sup>6</sup> Cfr. Ep. 93.

<sup>7</sup> Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *Retractationes* II, 5.

<sup>8</sup> Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra Epistolam Parmenii*, I, x, 16.



ñación de moneda falsa.<sup>1</sup> Crímenes civiles y crímenes religiosos se ponen en el mismo plano, punibles unos y otros por la misma autoridad secular. Es esto exactamente lo que hacían las leyes imperiales en tiempo de Agustín, al colocar la herejía entre los crímenes de lesa majestad. De esta manera recibían una especie de confirmación por parte de un gran obispo. Por otra parte, en ese tiempo la violencia y el uso de la fuerza eran formas habituales de coacción.

Además, san Agustín hará una interpretación de la parábola de la cizaña de la que la intolerancia medieval y moderna sacará un gran provecho. En la parábola el Señor explica que se darán juntos el trigo y la cizaña pero que no hay que cortar la cizaña hasta el día del juicio porque se puede cortar el buen grano. Agustín aducirá que, si los herejes son notorios, se les distingue bien y no hay por qué esperar al fin de los tiempos.

Cuando el Señor dice a sus servidores que querían cortar la cizaña: “Dejadla crecer hasta la siega” dio la razón al añadir “por miedo que al querer cortar la cizaña, cortéis al mismo tiempo el buen trigo”, con lo cual se muestra suficientemente que si este temor no existe, si se está bien seguro de la solidez del buen grano, es decir, cuando el crimen de un individuo es conocido y aparece tan execrable a todos que no haya ningún defensor, entonces la severidad de la disciplina no debe dormirse, porque cuanto más diligente es la conservación de la caridad tanto más eficaz es la corrección de la perversidad.<sup>2</sup>

Era consciente de que la tolerancia era la táctica que debía seguir el pastor, pero le parecía que había casos donde la violencia se hacía inevitable.<sup>3</sup> También aceptó que se impusieran a los herejes penas en las que perdían derechos civiles.<sup>4</sup> A los que no cesaban de lamentarse de las intervenciones del Estado, les recordaba implacablemente que también ellos habían apelado al brazo secular; ahora ese brazo se había vuelto en contra de ellos y tenían que oír la dura verdad.<sup>5</sup>

### 3. *Los motivos del cambio: las epístolas 93 y 185*

Su posición definitiva en la represión del cisma fue expuesta en dos cartas célebres, en ellas explica claramente las razones de su evolución.<sup>6</sup> Se puede deducir que los motivos no estuvieron solo en circunstancias externas sino que se debieron también al fenómeno de haber ido integrando ideas a lo largo del tiempo. Con el cambio de opinión san Agustín se sumó a la opinión de la mayoría de los obispos africanos. Ellos consideraban legalmente permitida, incluso antes del Edicto de Unidad, las medidas represivas contra los paganos y la violencia, en cuanto defensa justificable contra los excesos de los donatistas.

La primera epístola donde explica su cambio es la 93, fechada en el año 408. Se dirige a Vicente, obispo donatista. En realidad, Vicente era obispo rogatista – un cisma dentro del ya cismático donatismo –, pero no defendía el uso de la

<sup>1</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica* II-II, q.10, a.8, ad. 1 y II-II q.11, a.3, ad. 3.

<sup>2</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra Epistolam Parmenii*, III, II, 13.

<sup>3</sup> Cfr. Ep. 185, 21.

<sup>4</sup> Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra litteras Petilianii* 1, 102.

<sup>5</sup> Cfr. Ep. 144, 1 y 2.

<sup>6</sup> Cfr. LECLER, *Historia de la tolerancia*, 100 y 101.

violencia pues ésta les haría indignos de participar de la Iglesia de los puros. Por este motivo, se deduce indirectamente de la carta, recuerda a san Agustín que no pueden obligarles por la fuerza a entrar en comunión católica, de acuerdo con las leyes antidonatistas imperiales ya señaladas.<sup>1</sup>

El tema general de la carta consiste en que una cierta violencia ejercida contra los cismáticos o los herejes no es mala en sí, no tiene por objeto directo hacerles creer, sino hacerles reflexionar, hacerles apartar el obstáculo proveniente de una naturaleza pecadora, arrastrada por el peso de los hábitos. Hay que tener en cuenta que la violencia era un lugar común en el momento en que Agustín escribe esta epístola. Además, para lograr un objetivo la exhortación al cumplimiento de la ley podía tener un carácter fuertemente persuasivo.

Esta doctrina en san Agustín se apoya en la fórmula *compelle intrare* (Lc 14,23) que proviene de la parábola del banquete de bodas. La emplea para justificar la aplicación de las leyes imperiales antidonatistas emanadas del Edicto de unidad que por entonces se estaba aplicando con mayor rigor en el norte de África. De acuerdo con el estatuto jurídico del hereje, a partir de entonces, se igualaba la condición jurídica de éste con la del cismático. Ya no había distinción en la aplicación de la ley. La coerción y el terror comienzan a aplicarse a quienes están fuera de la comunión católica.<sup>2</sup>

La tesis de san Agustín es clara y señala desde el comienzo de la carta las ventajas que tiene aplicar las leyes imperiales contra los herejes. La finalidad es doble: por un lado la unidad católica y por otro el conocimiento de la verdad. Y por eso, el empleo de la corrección va dirigido a cohibir y a corregir.<sup>3</sup> Está hablando de la utilidad de los medios legales para el arrepentimiento de los donatistas. Todos los que se han convertido no habrían llegado a curarse si no se les hubiera ligado con el vínculo de la ley.

Esta doctrina contiene una observación psicológica, fundada teológicamente en el dogma del pecado original, conocida y practicada por los educadores de su tiempo. Pero es una observación peligrosa, porque el poder civil y sus agentes no pueden tener la flexibilidad y la psicología de los educadores. Sin embargo, permanecerá en adelante muy persuadido de la bondad de su teoría.

No debéis considerar la violencia en sí misma, sino la cualidad de la cosa a la que se obliga, si es buena o mala. No es que alguien pueda ser bueno a pesar suyo, sino que el temor de sufrir lo que no quiere, o bien le hace renunciar a la terquedad que le retenía, o bien le mueve a reconocer la verdad que ignoraba.<sup>4</sup>

Al principio pensaba que tenía una situación jurídica fácil de resolver, pues era aplicar las leyes de Teodosio contra los arrianos ahora contra los donatistas,

<sup>1</sup> Cfr. R CACITTI, *In Africa ramusculos. Il donatismo nell'epistolario di S Agostino*, en *Agostino e il donatismo: Lectio Augustini XIX, Settimana agostiniana pavese* (2003), Instituto Patristicum Augustinianum, Roma 2007, 46-51.

<sup>2</sup> Cfr. J.F. ÁLVAREZ VALDEZ, *La carta 93 de San Agustín y el uso de la fuerza pública en materia religiosa*, «Augustinus» LIV (2009) 35 y 36.

<sup>3</sup> Cfr. Ep. 93, 1.

<sup>4</sup> Cfr. Ep. 93, 16.

aunque solo sobre aquellos obispos que todavía hicieran uso de violencia dado que no quería obtener cristianos fingidos. Sin embargo, después de ver los frutos, manifestará abiertamente su cambio de parecer: en su propia ciudad natal había comprobado la eficacia de la aplicación de la ley y se encontró con una conversión masiva al catolicismo del partido de Donato.

Agustín había visto tantos ejemplos en este sentido que estaba impresionado: «Son los ejemplos puestos ante mis ojos por mis colegas los que me han hecho renunciar a mi primera resolución. Porque mi primer sentimiento era el de no forzar a nadie a volver a la unidad de Cristo [...] Esta opinión ha sido superada por mí no por las palabras de los contradictores sino por ejemplos clarísimos». <sup>1</sup> Efectivamente, no quería conversiones fingidas, aunque después manifestará su cambio de parecer al comprobar la eficacia de la aplicación de las leyes. <sup>2</sup> Refirió también ciertas confesiones que le habían hecho frecuentemente los conversos. <sup>3</sup>

Era consciente de que las medidas coercitivas eran en vano si no iban acompañadas de instrucción, si solo se atemorizaba y no se instruía se convertiría el método en un despotismo cruel. Por otra parte, si se instruía pero no se atemorizaba, como estaban endurecidos por la costumbre, se encaminarían tal vez de forma demasiado tediosa por el camino de la salvación. Esta severidad mitigada buscaba que los herejes abandonaran el error más que castigarlos por un delito, a diferencia de los paganos que entonces tenían penas más severas, incluso como ya se ha visto, la pena capital. <sup>4</sup>

Más amplia todavía es la carta de Agustín al tribuno Bonifacio, escrita casi diez años después que la anterior. Bonifacio era cónsul africano y había escrito a Agustín pidiendo que le explicara la diferencia entre arrianos y donatistas. <sup>5</sup> Así como en la epístola anterior se había contentado con una alusión al texto evangélico de Lc 14,23 aquí se explica más a fondo. Los que vinieron voluntariamente significan la obediencia perfecta; los que fueron obligados, la desobediencia reprimida. Se podría objetar, sin embargo, que la violencia a que se refiere aquí es el temor causado por los milagros de Cristo. Pero en este caso, responde san Agustín, los primeros invitados, es decir, los judíos, también sintieron el mismo temor ante los milagros del Señor. Se trata pues de violencia exterior, la que ejerce la autoridad temporal, por eso, concluye:

Si en virtud del poder que Dios le ha concedido, en el tiempo señalado, por medio de los reyes religiosos y fieles, la Iglesia fuerza a entrar en su seno a los que encuentra en

<sup>1</sup> Ep. 93, 17.

<sup>2</sup> Este cambio de opinión es manifiesto también en *Retractationes* II, 5: «Hay dos libros míos cuyo título es Réplica a la secta de Donato. En el primero dije que no me agradaba que los cismáticos sean obligados violentamente a la comunión por la fuerza de un poder secular. Y en verdad que entonces no me agradaba, porque no había experimentado aún a cuánta maldad se atrevía su impunidad y cuánto bien podría acarrearles la vigilancia de la autoridad para convertirlos».

La obra a la que hace referencia san Agustín ha desaparecido, escrita probablemente entre el 397 y el 400.

<sup>3</sup> Cfr. Ep. 93, 18.

<sup>4</sup> Cfr. Ep. 93, 10.

<sup>5</sup> Cfr. Ep. 185.

los caminos y calles, es decir, entre los cismas y las herejías, que éstos no se lamenten de ser violentados, sino que consideren a dónde les llevan.<sup>1</sup>

En esta carta Agustín nos hace partícipes de su posición personal durante los debates que tuvieron lugar en el concilio de Cartago del 404.<sup>2</sup> Su posición, al principio, estaba de acuerdo con la concepción romana de no intervención del poder civil en asuntos eclesiásticos, salvo en el caso de problemas en el orden público. La intervención de la autoridad imperial debía limitarse a funciones de simple vigilancia sin ninguna implicación religiosa. En los debates de este concilio, los obispos estuvieron de acuerdo en el hecho del recurso al poder civil como medio para llegar a un remedio eficaz, pero estaban divididos en lo relativo a la naturaleza de los medios.

Un grupo, seguramente compuesto por los más ancianos, recordaba las sanciones impuestas a los donatistas en los primeros edictos y proponía la aplicación de la ley pura y dura contra el donatismo. El otro grupo, en el que se incluía san Agustín, quería una actitud meramente defensiva en la utilización de las leyes de Teodosio, como medida de protección contra la violencia padecida. El concilio acordó apelar al emperador adoptando esta segunda posición.<sup>3</sup>

Finalmente, cuando en el 405 Honorio promulga el Edicto de Unidad, se prohibió toda manifestación donatista y se obligó a los fieles a unirse a la comunión católica. En un clima tan represivo como el que se vivió entonces en África muy pocas personas podrían haberse sentido libres para determinar, sin ayuda de un impulso externo, sus propias opciones.

Se trata de un cambio motivado por las consecuencias que Agustín intenta justificar basándose sobre todo en la doctrina de la gracia. Sólo Dios tiene el poder de convertir al hombre pero junto con esto defiende que fuera de la Iglesia no hay salvación. En tal perspectiva, el proceso de aprendizaje y exhortación puede contar tanto como el temor al castigo. En el ámbito de su competencia se muestra siempre partidario de unir aprendizaje y medidas coercitivas pero no fue capaz de que cesara la violencia en manos de algunos de sus colegas.<sup>4</sup>

#### 4. Características de la defensa de san Agustín sobre la violencia saludable

##### a. Interpretación del *compellere intrare*

Como ya se ha visto, hasta los primeros años episcopales, Agustín rechazó de plano el uso de la fuerza en materia religiosa, pero luego en breve espacio de tiempo cambió de postura. Para justificar su nueva actitud, recurre a Lc 14,23, donde se pueden leer las palabras del Señor: obligadles a entrar (*compelle intrare-cogite intrare*)

*Compelle intrare* que repitió hasta la saciedad el medioevo, *cogite intrare* había leído san Agustín en la versión africana de la Biblia, con variantes respecto a la Vulgata que ig-

<sup>1</sup> Ep. 185, 24.

<sup>2</sup> Cfr Ep. 185, 25.

<sup>3</sup> ÁLVAREZ VALDEZ, *La carta 93*, 36.

<sup>4</sup> FRANK, *Manuale di storia*, 301.

noran hoy quienes no dudan en hacerle responsable del *compelle intrare* medieval. [...] Ideó esta teoría *ad casum* y no para una indiscriminada y universal aplicación, pues este mismo teólogo es el pastor que sale en defensa de sus diocesanos y no se puede disociar esta teoría con su modo de actuar en cada caso (con Marcelino, con Apringio...). A todos quiere arrancar de la muerte eterna tratando de compaginar las dos actitudes que quedan reflejadas en este texto.<sup>1</sup>

Cuando cita la parábola en la epístola 93 no usa el verbo *compellere* de la Vulgata sino el *cogere* que encontró en la *Vetus* latina. No es un detalle menor.<sup>2</sup> Él devuelve a *cogere* un importante matiz semántico: significa juntar, no simplemente forzar por la fuerza física. Esta definición suministra una estrategia en el debate antidonatista. Para convertirlos debe encontrar caminos que en sus corazones graben senderos. El término *cogo* connota una intensa actividad sustancial, a través de la cual se realizan acciones.<sup>3</sup> El consentimiento interno es necesario en san Agustín, tal vez por eso escoge *cogere* frente a *compellere*.

Además, frente a los excesos en las penas o castigos interviene frecuentemente para obtener indulgencia. Siempre dispuesto a invocar misericordia de la autoridad, a distinguir entre culpa y culpable y a atemperar con el perdón las penas.<sup>4</sup> En la epístola 93 se manifiesta a favor de las penas que sean justas pero expresa su preocupación de que se persiga a los donatistas por afán de combatirlos, se manifiesta también en contra de la confiscación injusta de los bienes.

San Agustín habla de los donatistas como enfermos y necesitados de medicinas convenientes. «La medicina del castigo debe ir unida a la instrucción».<sup>5</sup> Esto nos puede dar el matiz, en su caso, de una coerción más terapéutica que punitiva, con un significado de persuasión y educación y no tanto de castigo. Su teoría sobre la coerción es una respuesta a situaciones concretas y al final viene a ser el resultado de su reflexión sobre la gracia y el libre albedrío.

#### b. No defendió la pena de muerte

No defendió nunca la pena de muerte. Lo escribe explícitamente en su epístola 100 al procónsul que fue enviado al Norte de África para resolver el problema donatista. Agustín temía que el procónsul, impresionado por los crímenes cometidos, optase por una acción severa y áspera.

Caso parecido ocurre en la carta 133 remitida a Marcelino, donde san Agustín dice expresamente que no se aplique la ley del talión contra los asesinos de un sacerdote católico. Más aún, explica que matar a los herejes no es eficaz e incluso puede ser contraproducente porque implica matarles antes de que hayan tenido la oportunidad de convertirse. Y ese es exactamente el único propósito de las medidas coercitivas: hacer que quienes están en el error regresen al buen

<sup>1</sup> P. LANGA, *Tolerancia e intolerancia en los escritos antidonatistas de San Agustín*, «Augustinus» LI (2006) 307.

<sup>2</sup> Cfr. K.H. CHELIUS, *Compelle intrare*, en C. MAYER (ed.), *Augustinus Lexicon I*, Schwabe, Basel 1986, 1086 y 87.

<sup>3</sup> Cfr. ÁLVAREZ VALDEZ, *La carta 93*, 55.

<sup>4</sup> Cfr. Ep. 90, 103, 104, 153, 155.

<sup>5</sup> Ep. 93, 3.

camino. Matar a los no convertidos los entregaría al infierno, este no puede ser el objetivo de alguien que actúa por amor al prójimo.<sup>1</sup> La situación de la disputa donatista le permite recordar que legalmente la pena de muerte existe, y no hay motivo para suponer que no se aplique, pero es incompatible con el ministerio episcopal. La severidad mitigada tiene como objeto sacar a los herejes del error en que se encuentran.<sup>2</sup>

A pesar de que en vida de san Agustín se produjo la ejecución de Prisciliano, él nunca defendió la pena de muerte por motivos religiosos.<sup>3</sup> Poco después del concilio de Cartago del 411 y del edicto imperial del 412 donde se decreta la unión y se promulgan leyes contra los donatistas, Agustín exhorta a aplicar las leyes con mansedumbre católica y evitar la pena capital aunque esté conforme con alguna medida coercitiva. Se trata de un cambio lleno de consecuencias que Agustín trató respetuosamente de defender. Sin quererlo, y ciertamente sin la posibilidad de prevenir la consecuencia que iba a tener, formuló un anticipo de la teoría de la que se serviría la Inquisición.<sup>4</sup>

Tampoco toleró la ejecución de los paganos que intentaran restaurar la religión pagana y cometieran actos de violencia contra los católicos.<sup>5</sup> Por deseable que sea su conversión, nunca hay que proceder con violencia.<sup>6</sup>

### c. Misericordia al aplicar la pena

San Agustín trata este tema, entre otros lugares, en la epístola 153, 9-15 al comentar la perícopa de la mujer adúltera. La carta es la respuesta a una carta anterior de Macedonio, comandante militar en África, sobre las peticiones de clemencia del obispo al poder civil. Escrita en el 413 ó 414 contiene una interesante reflexión sobre la intercesión de los obispos y la aplicación de la justicia.<sup>7</sup> Recuerda las palabras del Señor que invita al perdón y corrige al pecador. A los jueces les recuerda su debilidad y los exhorta a la clemencia mediante la que darán corrección al culpable. Esta carta, al hablar de la función mediadora que ante la autoridad civil ejercen los obispos, es también una reflexión sobre la justicia y la misericordia, sobre el perdón como camino de corrección.

<sup>1</sup> Cfr. GAUMER, DUPONT, *Coerción religiosa*, 358.

<sup>2</sup> Cfr. Ep. 93, 10.

<sup>3</sup> Prisciliano, acusado de magia en el año 383, fue ejecutado por el emperador Máximo que se dejó influir por los adversarios de Prisciliano. Contra la condena a muerte hubo una amplia protesta en el interior de la Iglesia por aplicar a delitos canónicos penas civiles. Martín de Tours y Ambrosio de Milán no quisieron permanecer en comunión con aquellos obispos que habían firmado la condena en el concilio de Burdeos luego ratificado por Máximo. Agustín regresa de Italia en el 388. Cfr. A. ROUELLE, *Quelques aspects politiques de l'affaire priscillianiste*, en «Revue des études anciennes» 83 (1981) 85-96 y también FRANK, *Manuale di storia*, 301 y 302.

<sup>4</sup> Cfr. Ep. 139,2 y Ep. 153. También después del concilio de Cartago del 411, cuando Honorio impone a los donatistas penas más severas, se deja expresamente de lado la pena de muerte pues, como ya Agustín había aprendido de la teología política donatista, era mejor negarles una oportunidad de revivirse a sí mismos mediante el martirio (cfr. MONCLEAUX, *Historie litteraire*, 59 y 61).

<sup>5</sup> Cfr. Ep. 91, 1; Ep. 104,1.

<sup>6</sup> Cfr. Ep.91.

<sup>7</sup> Cfr. E. SÁNCHEZ, *El comentario de Ambrosio y de Agustín sobre la perícopa de la adúltera (Jn 7,53-8,11), «Augustinus» XLVI (2001) 321.*



San Agustín apela a la común debilidad para invitar a perdonar y no a buscar la venganza, no discute la ley, solo mira con misericordia al pecador. Es continuo su esfuerzo por marcar la diferencia, no solo entre perdonar y aprobar el pecado sino también entre el hombre pecador y su pecado; el hombre ha de ser amado y por eso ha de serle ofrecido el perdón. Si los obispos interceden por los criminales no es porque se asocien a ellos sino porque viendo en ellos al hombre pecador buscan con el perdón una oportunidad de conversión. «Agustín presenta la perícopa de la adúltera como un ejemplo de la misericordia de Cristo, que no se opone a la ley sino que mira al fondo del corazón, cuando afirma que solo puede juzgar y condenar quien no tiene pecado, que la justicia permite la condena pero que la conciencia de la necesidad de la misericordia divina lleva a ser misericordioso al juzgar a otros».<sup>1</sup>

Hemos querido introducir este comentario porque la epístola está escrita en plena polémica donatista. También se ocupará de esta perícopa en el *Tractatus* 33 sobre el evangelio de san Juan. Los puntos principales que ahí trata son los mismos que acabamos de analizar.<sup>2</sup> En este caso, el relato de la adúltera viene presentado como prueba de la mansedumbre del Cristo. En san Agustín es fundamental el papel que juega Cristo en su pensamiento político. En efecto, como Cristo es verdadero hombre, es capaz de ejemplificar una vida humana justa, que consiste en el amor de Dios y al prójimo.

Solo en la vida, muerte y resurrección de Cristo pueden las virtudes cívicas como la piedad o el coraje ser perfectamente completadas. En consecuencia, es natural para los cristianos usar a Cristo como el modelo a imitar, como Agustín sugiere al comentar el pasaje de la mujer cogida en adulterio.<sup>3</sup>

#### IV. CONCLUSIÓN

«¿Se puede decir en propiedad que fue Agustín el primer cristiano que defendió la violencia religiosa? Es un error considerarlo como una teoría de Agustín en la que además se suele ignorar su negación de la pena de muerte. La desarrolla más bien como una serie de respuestas a situaciones concretas y a menudo con un pensamiento marcado por el conocimiento humano de la tensión que hay entre las ideas y los hechos».<sup>4</sup> Al verse forzado a ponderar la justificación y el poder de la violencia, «resuelve el problema con la distinción entre fuerza autorizada o no autorizada. Apela al conocido capítulo XIII de la epístola de san Pablo a los Romanos donde explica que la máxima autoridad viene de Dios. Toma el ejercicio de la autoridad con gran seriedad, sea por parte de quien sea, gobernadores, obispos o padres, porque tendrán que dar cuenta del uso que han hecho en el juicio».<sup>5</sup>

Si no hay autoridad que no proceda de Dios, no es lícito resistirse a esta auto-

<sup>1</sup> SÁNCHEZ, *El comentario de Ambrosio*, 333; cfr. también Ep. 153, 9.

<sup>2</sup> El *Tractatus* se empieza a escribir a finales del 406, también en plena polémica antidonatista.

<sup>3</sup> ATKINS, DODARO, *Augustine political*, xvi.

<sup>4</sup> *Ibidem*, xxiii.

<sup>5</sup> *Ibidem*, xvii.



ridad.<sup>1</sup> «El gran doctor con toda la tradición a sus espaldas ha sabido discernir el carácter legítimo de antiguas constituciones políticas: es decir, su papel querido por Dios para mantener el orden y la necesidad de someterse a él, incluso cuando los reyes sean apóstatas o paganos».<sup>2</sup>

Para poder entender de fondo la libertad religiosa en san Agustín, y el uso que defiende de la fuerza imperial en materia religiosa, hay que tener en cuenta, por un lado, la fuerte expansión de la Iglesia en la época teodosiana y, por otro, la preocupación que existía del poder que iba adquiriendo la Iglesia en la sociedad romana. Esta expansión de la Iglesia se consideraba el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento y la legislación coercitiva formaría parte de ella, ya que no había, según lo que se consideraba entonces, autoridad del tipo que fuera, que no procediera de Dios.

Ahora bien, su tesis acerca del imperio romano como instrumento divino del evangelio fue pasando a un segundo plano a lo largo de los años, no así su convicción de la coerción saludable. En sus primeras cartas y escritos, donde dice que las conversiones se suceden rápidamente, se percibe cierto optimismo sobre el colapso del paganismo, como si se estuviera dando por cumplida la profecía de la expansión de la Iglesia. Tal vez por eso aprobó al final el estatuto teodosiano con sus métodos de represión, como un recurso para forzar a abrazar la ortodoxia cristiana. Visto así Teodosio sería un instrumento. Es de ese tiempo su epístola 93. Sin embargo, en los escritos posteriores, rechaza esta teoría aunque no rechazará el uso de la violencia en materia religiosa.<sup>3</sup> Este cambio puede tener su explicación en el debate pelagiano y en asuntos como la gracia, el pecado original, el tema de los hábitos y la libertad moral.<sup>4</sup>

Aunque san Agustín trata de la libertad religiosa en un contexto histórico concreto, y debido a unas circunstancias concretas, parece que llega a ello, y permanecerá después en esta postura, en cierta manera influido por su teología: doctrina del pecado, de la gracia, de la supremacía de lo salvífico y de que todo está sometido al sacerdocio de Cristo. «Cristo es el único instrumento de la gracia por el que Dios asistirá al ser humano, estos necesitan de esta gracia porque

<sup>1</sup> Cfr. Ep. 93, 20. Unos años después de la composición de esta epístola, Agustín redacta *La ciudad de Dios* (412-425), es ahí donde explicita esta tesis de un modo más claro y contundente y niega al Estado y a la república romana títulos de verdadera justicia porque no se daba al verdadero Dios lo que debía darse: «Si el Estado es la empresa del pueblo y no hay pueblo que no esté asociado en aceptación de un Derecho y tampoco hay Derecho donde no existe justicia alguna, la conclusión inevitable es que donde no hay justicia no hay Estado» (*La ciudad de Dios* XIX, 21,1) y un poco más adelante: «En fin voy a callarme sobre la casta de seres a quienes el Estado romano ofrecía sacrificios, que hable la ley del Dios verdadero: El que ofrezca sacrificios a los dioses fuera del Señor, será exterminado. (Ex 22, 19)» (*La ciudad de Dios*, XIX, 21, 2). Para san Agustín en la ciudad de los impíos no hay verdadera comunidad porque ésta, para existir, tiene que estar asentada en dar a Dios lo que se merece (cfr. *La ciudad de Dios*, XIX, 23, 5).

<sup>2</sup> H.X. ARQUILLIERE, *L'augustinisme politique*, J. Vrin, Paris 1955, 119. También al final del libro XIX de *La ciudad de Dios* Agustín mitiga un poco el rigorismo anterior aceptando otras definiciones de Estado (cfr. *La ciudad de Dios*, XIX, 24).

<sup>3</sup> Cfr. ÁLVAREZ VALDEZ, *La carta 93*, 52.

<sup>4</sup> El conflicto con el pelagianismo empieza alrededor del 410.

han heredado los efectos del pecado de Adán y esto les deja inhabilitados para conocer qué requiere la justicia».<sup>1</sup>

El núcleo de la cuestión parece estar entonces en el desarrollo de su teoría sobre la gracia. Dios puede incluso hacer uso de la corrección por parte del Estado para ofrecer al hombre la ocasión de arrepentirse. La conversión en sí misma permanece en el interior del hombre, donde solo la gracia de Dios puede tocar al hombre y cambiarlo. El hombre no puede separar los grandes movimientos de la historia de la mano de Dios porque aislados no tendrían sentido. «Su teología del imperio romano como instrumento divino del Evangelio perdió importancia. Ahora bien, rechazó la teología imperial, no el uso de la violencia en materia religiosa. Esta aparente contradicción [...] tiene como trasfondo el debate pelagiano y asuntos como la gracia, el pecado original, la predestinación y la libertad».<sup>2</sup> Esta relación entre gracia y libre albedrío y la reflexión sobre la coerción son más bien en Agustín posturas pastorales donde, de algún modo, quiere conjugar la autoridad, por un lado, y por otro el delicado equilibrio que hay entre las acciones humanas y las divinas en el proceso de salvación. Su interpretación del hombre como débil y pecador le hace acentuar la responsabilidad de los que tienen el poder.

Es decir, parece haber influencia de su doctrina sobre la *consuetudo* – la costumbre, el hábito – y la gracia a la hora de hablar de la coerción. En san Agustín la aceptación de medidas externas que contribuyan a una mejora moral está particularmente asociada al análisis de la fuerza del hábito, análisis que es una de sus grandes aportaciones al pensamiento ético. Y en concreto, respecto de los donatistas, opinaba que tenían como una muralla constituida por un hábito duro.<sup>3</sup> Y por eso también escoge el verbo *cogite* frente al *compelle*, para recalcar que es necesaria la instrucción y no basta con un cambio exterior sin conversión interior.

«Para Agustín la política es el arte de lo posible y su pensamiento político no es ni utópico ni revolucionario. Está firmemente convencido de que la vida de los individuos puede ser transformada por la santidad pero no espera que la cristianización del imperio produzca una comunidad de santos».<sup>4</sup> Y es por eso que, para romper con esas tendencias y hábitos él defiende la necesidad de cierta presión externa. Sin embargo, a ésta deben acompañarla sus contrarios: presiones de fuera y mejora interior, temor pero también amor, imposición y al mismo tiempo libertad.

<sup>1</sup> ATKINS, DODARO, *Augustine*, xv.

<sup>2</sup> ÁLVAREZ VALDEZ, *La carta 93*, 54.

<sup>3</sup> Cfr. Ep. 93, 1-3.

<sup>4</sup> ATKINS, DODARO, *Augustine political*, xxiii.

## ABSTRACT

En algunos sectores se considera la figura de san Agustín como el baluarte de la intolerancia religiosa. En este artículo se pretende situar la libertad religiosa y la justificación que hace san Agustín del uso de la fuerza en su contexto histórico para poder entender los límites dentro de los que se quiso servir de la coerción imperial en materia religiosa. Su postura cambió con el paso de los años: de ser un defensor de los medios pacíficos, de que se ha de actuar con la palabra y se tiene que vencer con la razón, pasó a defender la coerción. Se analizan por ello también los motivos del cambio evitando las simplificaciones.

St Augustine is considered by some like a bastion of religious intolerance. The current article aims at placing religious freedom and the justification St Augustine makes of the use of force in their historical context, in order to understand the limits within which he wanted to resort to imperial coercion in religious issues. His standpoint evolved over time: initially he defended peaceful means, the use of words, and the triumph of reason, and it was only eventually that he defended coercion. To avoid over simplification, the reasons for this change are also analyzed.

# STATUS QUAESTIONIS

## GLI SCENARI DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE

IL Concilio Vaticano II ha sviluppato la sua dottrina avendo come orizzonte generale il mistero della Chiesa ed il significato che questo mistero assumeva per l'uomo contemporaneo. Pur essendo trascorsi 50 anni dall'avvio di quella storica Assise conciliare, il mondo al quale i Padri del Vaticano II si dirigevano e che scelsero come interlocutore del loro messaggio, non appare oggi lontano né anacronistico. I nodi che il Concilio aveva individuato si sono presentati puntualmente nei decenni successivi, lasciando invariata la forza di un Magistero ancora in buona parte da applicare. Sono comparsi, è vero, alcuni nuovi scenari, ma si tratta di contesti mai totalmente inediti, nei quali la Chiesa e la teologia possono muoversi facendo tesoro di una bimillennaria esperienza di annuncio del Vangelo, ma anche alla scuola di quelle sintesi filosofiche e intellettuali che, lungo le diverse epoche, sono state proposte allo scopo di servire proprio quell'annuncio.

Per questi motivi la teologia riflette volentieri sui temi del prossimo Sinodo dei Vescovi dedicato a *La Nuova Evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana*, vedendo in essi uno stimolo per esercitare la propria diaconia, possibile solo se l'*auditus fidei* saprà armonizzarsi con un *auditus temporis* che la pone in contatto sia con il comune sentire della gente, sia con quelle fonti di conoscenza che le sono compagne di viaggio nel servizio all'uomo e nella ricerca della verità. Il quaderno ospitato in questo fascicolo di *Annales theologici* vuole offrire un limitato, ma significativo contributo a questo compito, presentando alcune riflessioni sui sette scenari delineati dai *Lineamenta* preparati dalla Segreteria generale del Sinodo e confermati nel successivo *Instrumentum laboris* quale materiale di avvio per il lavoro dei Padri Sinodali. Identificando tali contesti a partire dai nn. 6 ed 8 dei *Lineamenta*, il quaderno raccoglie sette brevi note, ciascuna per ogni contesto segnalato. Ospitiamo così una riflessione sullo scenario culturale di fondo, segnato dal relativismo e da una crescente secolarizzazione (Luis Romero); sui fenomeni migratori e l'interculturalità (Maria Aparecida Ferrari); sulla globalizzazione e sulla crescente importanza della comunicazione (José María La Porte). A questi vengono affiancati lo scenario economico ed i suoi complessi rapporti con la società ed il costume (Martin Schlag); lo scenario oggi determinato dall'enorme progresso del sapere scientifico e dalle applicazioni tecnologiche (Giuseppe Tanzella-Nitti); ed ancora lo scenario politico, con il quale la testimonianza evangelica entra necessariamente in rapporto (Angel Rodríguez Luño); interrogandoci infine sulle "nuove religiosità" e su quanto esse abbiano eventualmente da dire a quel vero senso religioso al quale il Vangelo deve inevi-

tabilmente fare appello (Alvaro Granados). Il panorama variegato che ne deriva può a ragione qualificarsi anch'esso uno *Status Quaestionis*, quello della società odierna nella quale e con la quale la Chiesa opera, e nei confronti della quale è chiamata ad esprimere la sua passione per tutto l'umano e per la sua verità. Si tratta, ne siamo convinti, soltanto di spunti, quelli permessi dal breve spazio di alcune note. Al tempo stesso, nutriamo la speranza che tali contributi possano risultare suggerenti sia per i pastori, sia per chi si occupa di sapere teologico, un sapere che anche se non sempre direttamente finalizzato all'evangelizzazione, nondimeno dovrebbe favorirla, offrendone i raccordi adeguati. E ciò potrebbe farlo, a nostro avviso, solo una teologia che, accanto al segno dell'apertura e del *dialogo*, sappia includere nella sua riflessione anche le ragioni che giustificano l'*annuncio*, cui il dialogo è in fondo sempre orientato. Senza cessare di essere un sapere critico della fede, una teologia chiamata ad operare nel contesto vivo di quegli scenari che i *Lineamenta* segnalano, dovrà saper ugualmente trasmettere delle *certezze*, perché anche dalle ragioni con cui la fede viene compresa e fatta propria dipenderà la forza della predicazione del Vangelo.

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI

# NUOVA EVANGELIZZAZIONE E CULTURA SCIENTIFICA

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI

SOMMARIO: I. *L'influsso della cultura scientifica sull'annuncio del Vangelo*. II. *I suggerimenti contenuti nei Lineamenta ed il rapporto fra pensiero scientifico e non credenza*. III. *Contenuti da valorizzare e luoghi comuni da superare*.

**I**N una delle pagine di apertura della *Gaudium et spes*, al parlare dei profondi mutamenti sociali e intellettuali della società in cui viviamo, i Padri conciliari vollero già nel 1965 indicare la cultura scientifica come una delle principali cause responsabili di aver determinato cambiamenti di grande portata nel modo di vivere e di pensare degli uomini. Il testo in questione parla di «una più radicale modificazione che sul piano della formazione intellettuale (*in mentibus efformandis*) dà un crescente peso alle scienze matematiche, fisiche e umane, mentre sul piano dell'azione si affida alla tecnica, originate da quelle scienze. Questa mentalità scientifica modella in modo diverso rispetto a un tempo la cultura e il modo di pensare. La tecnica poi è tanto progredita da trasformare la faccia della terra e da perseguire ormai la conquista dello spazio». <sup>1</sup> Oggetto della riflessione dei Padri, prima ancora che la scienza in sé, sembra essere qui il modo comune di pensare, la situazione della società umana nel suo insieme, e dunque il contesto dell'interlocutore a cui è diretto il messaggio del Concilio e del Vangelo.

In realtà, i riferimenti all'attività delle scienze non sono, nei documenti del Vaticano II, numerosi, ma ve ne sono tuttavia di sufficientemente significativi. <sup>2</sup> Nei decenni successivi all'assise conciliare, il Magistero pontificio di Giovanni Paolo II ha proposto, come è noto, importanti interventi sul rapporto fra fede e cultura scientifica, fra scienza ed etica, fra scienza e fede, a testimonianza della preoccupazione della Chiesa verso una più incisiva azione pastorale, ma anche del desiderio di fare della nuova contingenza culturale un'occasione di dialogo teoretico da non perdere: potrebbe bastare, fra tutte, la sua affermazione secondo la quale «gli sviluppi contemporanei della scienza sfidano la teologia molto più profondamente di quanto non lo fece l'introduzione di Aristotele nell'Europa occidentale nel XIII secolo». <sup>3</sup> Va però subito segnalato – ed è questo un ele-

<sup>1</sup> CONCILIO VATICANO II, cost. *Gaudium et spes*, 7.12.1965, n. 5.

<sup>2</sup> Circa il contesto generale dei rapporti fra fede e cultura, va ricordato il cap. II della parte Seconda della *Gaudium et spes*, nn. 53-62. cfr. anche *ibidem*, nn. 34-36, 44, e CONCILIO VATICANO II, decr. *Optatam totius*, 28.10.1965, n. 13-15.

<sup>3</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Lettera al Direttore della Specola Vaticana*, G. Coyne, 1.6.1988, in M. SÁNCHEZ



mento centrale sul quale torneremo nel presente intervento – che la posizione della Chiesa nei confronti del pensiero scientifico viene percepita dall'opinione pubblica (e non di rado anche dall'ambiente teologico) soprattutto in termini di prudente vigilanza nei confronti delle applicazioni delle scienze, o come riproposizione di una certa autocritica per alcuni eventi storici del passato, che verrebbero periodicamente evocati per convincere e convincersi che le circostanze responsabili di quegli errori non sono ormai più vigenti. Sebbene i contenuti delle riflessioni del Magistero della Chiesa sulle scienze e sull'attività tecnico-scientifica siano ben più ricchi e articolati, ed ancor prima la Rivelazione stessa consenta una lettura della scienza e della tecnica secondo positive risonanze antropologiche e teologiche, sta di fatto che l'opinione comune, in linea generale, si muove lungo binari diversi.

Non sarebbe pertanto fuori luogo, al riflettere oggi sulle strade da intraprendere per una nuova evangelizzazione che si diriga anche alla cultura scientifica, interrogarsi in primo luogo circa i motivi di questo stato di cose. È soltanto una questione di strategie di comunicazione da migliorare, oppure il rapporto fra fede cristiana e pensiero scientifico viene mediato, e talvolta filtrato, da pre-comprensioni che ne condizionano le modalità di confronto non soltanto nel dibattito di opinione pubblica, ma anche nell'ambiente teologico ed ecclesiale? L'impresa scientifica e i suoi risultati, non va dimenticato, vengono veicolati dai *mass media* in modo spesso poco obiettivo, facendo oscillare l'immagine della scienza fra trionfalismo e catastrofismo, proponendola come soluzione di tutti i problemi del genere umano oppure come causa di una imminente auto-distruzione. Si tratta di mediazioni e pre-comprensioni che possono causare contraccolpi anche su una teologia poco attrezzata e su una catechesi approssimativa, generando incertezze che confluiscono talvolta anche in documenti di riflessione ecclesiale o di programmazione pastorale. Se la più profonda conoscenza di una cultura è sempre il primo passo di ogni inculturazione della fede in nuovi popoli e contesti, allora anche un'evangelizzazione della cultura scientifica non può prescindere dal recupero di una sufficiente familiarità con il linguaggio e i contenuti delle scienze, che i fedeli cattolici attivi nell'ambiente scientifico certamente dominano, ma che i pastori e la teologia incaricati di orientarne e servirne l'azione non sembrano invece possedere.

SORONDO (a cura di), *I papi e la scienza nell'epoca contemporanea*, Pontificia Accademia delle Scienze - Jaca Book, Milano 2009, 287. Numerose, nel tempo, le antologie e i commenti agli insegnamenti di Giovanni Paolo II su questo specifico tema: cfr. A. STRUMIA, *L'uomo e la scienza nel magistero di Giovanni Paolo II*, Piemme, Casale Monferrato 1987; G. TANZELLA-NITTI, *Passione per la verità e responsabilità del sapere. Un'idea di università nel magistero di Giovanni Paolo II*, Piemme, Casale Monferrato 1998; L. NEGRI, *L'uomo e la cultura nel magistero di Giovanni Paolo II*, Jaca Book, Milano 2003; M. CASTELLANA (a cura di), *Giovanni Paolo II. Scienza e Verità*, Pensa Multimedia, Iseo-Brescia 2010.

I. L'INFLUSSO DELLA CULTURA SCIENTIFICA  
SULL'ANNUNCIO DEL VANGELO

Quando parliamo di evangelizzazione e di inculturazione della fede in rapporto al contesto tecnico-scientifico non ci stiamo riferendo ad una *élite* culturale o ad una nicchia di esperti ai quali parlare di Dio facendo ricorso a canoni intellettuali che potrebbero anche non interessare la maggioranza della collettività. Stiamo invece parlando – in accordo con il richiamo della *Gaudium et spes* precedentemente citato – di un compito che coinvolge ampi strati di quella società contemporanea alla quale la Chiesa cattolica del XXI secolo desidera tornare a proclamare il mistero di Gesù Cristo crocifisso e risorto; e lo proclama come centro del cosmo e della storia, quel cosmo e quella storia che sono sotto gli occhi di tutti e che, non va dimenticato, la scienza di oggi insegna a giudicare con le sue categorie. Il rilievo che la cultura scientifica assume in rapporto all'annuncio del Vangelo è dunque più profondo, e riteniamo si possa declinare almeno sotto tre diversi aspetti.

In primo luogo, nei Paesi del mondo globalizzato il sapere scientifico rappresenta oggi il contesto culturale implicito di ogni interlocutore. Sia egli uomo di scienza oppure no, il destinatario dell'annuncio possiede una *forma mentis* (è questa l'espressione usata da *Gaudium et spes*, 5) in buona parte forgiata dai risultati delle scienze. Queste ultime vengono considerate come fonte autorevole di conoscenza, non di rado la più autorevole; gli scienziati e i ricercatori vengono ascoltati volentieri dal grande pubblico anche su temi di carattere sociale e morale. Ad un numero crescente di persone il pensiero scientifico fornisce la filigrana di riferimento in base alla quale valutare affermazioni, circostanze, eventi. Non è infrequente osservare che sui *social networks* il giudizio di non credenza oggi più diffuso sia proprio quello che la religione – la religione cristiana in particolare – non resisterebbe più al confronto con le nuove conoscenze recateci dalle scienze.

In secondo luogo esistono non pochi risultati della ricerca scientifica contemporanea che sollecitano la teologia cristiana reclamandole di elaborare nuove sintesi. Un certo numero di insegnamenti della Rivelazione richiedono oggi di essere presentati con un'ermeneutica che risulti convincente a chi ha familiarità con il contesto delle scienze naturali, della psicologia, della storia, operando un necessario approfondimento che, solo fino a pochi decenni fa, non era richiesto né alla teologia né alla catechesi. Si pensi ad esempio ai lunghi tempi coinvolti dalla comparsa dell'*Homo sapiens* sulla terra fino alla formazione delle tradizioni orali raccolte nelle narrazioni bibliche delle origini, comprese le narrazioni di una rivelazione primitiva e di una caduta morale originale; alla collocazione morfogenetica e filogenetica dell'essere umano all'interno della lunga evoluzione della vita sul nostro pianeta, anche in merito alle cause naturali che l'hanno determinata; alla possibilità di fornire una descrizione scientifica di molti aspetti tradizionalmente associati alla vita spirituale dell'essere umano, come sono le

emozioni, i sentimenti, le dimensioni neuro-fisiologiche del libero arbitrio; si pensi ancora agli enormi scenari spazio-temporali di ordine cosmico nei quali sappiamo oggi collocato il minuscolo orizzonte del nostro pianeta, che obbligano l'intera storia umana a severe ricategorizzazioni, rendendo perfino plausibile la presenza di vita e di vita intelligente in contesti diversi dal pianeta Terra; o anche agli interrogativi posti all'escatologia cristiana circa il raccordo fra storia del cosmo e storia della salvezza. In chiave futura si consideri infine la possibilità, ormai non del tutto remota, di sintetizzare degli organismi viventi in laboratorio, e la spinta delle correnti del trans-umanesimo, che vorrebbero intervenire sull'evoluzione della specie umana, secondo trasformazioni che segnerebbero una discontinuità rispetto al passato, aprendo scenari futuri del tutto inediti.

Per molti di questi interrogativi esistono senza dubbio delle vie che la riflessione filosofico-teologica può percorrere e di fatto sta già percorrendo, ma resta tuttavia il compito, in buona parte forse ancora disatteso, di non sottovalutare tali contesti, relegandoli ad esempio alla sfera del futuribile o dell'immaginario, e ciò per semplice ignoranza dei linguaggi o dei risultati coinvolti. I tempi e i modi in cui tali temi vadano posti nell'agenda del teologo dipenderanno da molti fattori, ma pare chiaro che nel contesto della cultura scientifica entro cui ormai ci si muove essi dovranno, prima o poi, essere affrontati.

Un terzo aspetto nel quale la cultura indotta dalle scienze assume rilievo in rapporto all'evangelizzazione è rappresentato dal modo con cui le loro applicazioni hanno mutato e continuano a mutare la vita dei singoli e delle società. È sotto gli occhi di tutti come i rapporti fra gli uomini, ma anche il mondo del lavoro, il mercato, l'istruzione delle nuove generazioni e il nostro rapporto con le cose sia profondamente mutato a motivo della rivoluzione informatica, della disponibilità di realtà virtuali in cui operare e delle nuove possibilità di comunicazione globale. Il contesto venutosi così a creare non può non influire anche sul modo in cui l'essere umano comprende sé stesso e il significato dei suoi rapporti con gli altri, con ricadute sulla sfera intellettuale, emotiva, relazionale. Fra le applicazioni delle scienze che stanno cambiando il nostro modo di vivere vi sono poi le nuove applicazioni biomediche e biotecnologiche, ma anche la robotica, la domotica e la progressiva integrazione fra funzioni umane e operazioni affidate alle macchine. Anche se il modo abituale di pensare tali nuovi contesti si dirige soprattutto a mettere in luce le questioni etiche che vi soggiacciono, non va dimenticato che la trasformazione implica in prima istanza un nuovo rapporto fra l'essere umano, le sue potenzialità e le sue aspettative. Il messaggio evangelico deve così fare i conti con ciò che l'uomo può oggi aspettarsi dalla tecnica, ciò in cui può confidare e ciò che può affidarle, riguardando ormai da vicino la sua felicità e le sue aspirazioni esistenziali, il suo modo di vivere e di morire.

L'evangelizzazione è, nella Chiesa, missione di tutti i battezzati; essa coinvolge pertanto in misura maggiore i fedeli laici e non può limitarsi al ministero, seppur indispensabile, dei pastori. Tuttavia, l'evangelizzazione coinvolge in mo-

do specifico la teologia, che esprimendo una *fides quaerens intellectum* è chiamata ad elaborare un pensiero che affronti le odierne sfide dell'annuncio, offrendo al popolo di Dio delle proposte efficaci che si traducano in un duplice servizio, secondo modalità diverse, sia al Magistero della Chiesa sia alla catechesi. In tal senso, siamo persuasi che un ruolo del tutto particolare debba essere svolto dalla Teologia fondamentale, proprio a motivo del suo statuto epistemologico di teologia in contesto e di fronte ad un interlocutore.<sup>1</sup> In rapporto fecondo, anche se certamente non esclusivo, con la Teologia pastorale, la Fondamentale deve fornire un sapere di sintesi capace di esporre la significatività e la credibilità della Rivelazione cristiana anche nel contesto della ragione scientifica, segnalando itinerari e strategie che, con l'impiego di ulteriori opportune mediazioni, risultino fruibili anche dalla catechesi e dall'evangelizzazione. Con ciò non si intende negare che anche altre aree teologiche, come sono la teologia biblica, la dogmatica o la morale, debbano ugualmente esporre i loro risultati facendo attenzione al contesto culturale circostante ed impiegando un'adeguata prospettiva interdisciplinare, specie quando affrontano alcuni temi specifici quali ad esempio la teologia della creazione o la bioetica. Intendiamo solo affermare che la dimensione contestuale e l'interazione interdisciplinare che la Teologia fondamentale deve esercitare sono caratteristiche che discendono piuttosto dalla sua responsabilità di rispondere agli interrogativi che la storia e le scienze pongono nel loro insieme al messaggio cristiano; e ciò in quanto provocazioni che interpellano l'oggetto che le è proprio, la Rivelazione e la sua credibilità. A differenza degli altri trattati teologici, nel suo servizio all'evangelizzazione la Fondamentale opera tale confronto contestuale accettando un orizzonte tanto universale quanto la Rivelazione stessa, senza doversi per questo concentrare su uno specifico problema o limitandosi a puntuali chiarimenti ermeneutici. A motivo della distensione storica della Parola, le si chiede un rapporto a tutto campo, quello in cui si gioca il confronto fra la storia della salvezza e la *storia di tutto*, fra la storia di Gesù Cristo e la *storia di tutti*.

## II. I SUGGERIMENTI CONTENUTI NEI *LINEAMENTA* ED IL RAPPORTO FRA PENSIERO SCIENTIFICO E NON CREDENZA

Come è noto, nei *Lineamenta* a suo tempo preparati per il Sinodo dei vescovi dedicato alla Nuova Evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana, uno degli "scenari" proposti alla riflessione dei Padri sinodali è quello della ricerca tecnico-scientifica. Tale scenario sembra fare implicito riferimento all'influsso, prima discusso, che il pensiero scientifico esercita sul modo di pensare e di vivere degli uomini d'oggi, specie attraverso le immagini della scienza veicolate dai mezzi di comunicazione e dal dibattito di opinione pubblica. Il documento esprime la preoccupazione che la scienza si erga a nuova religione, imponendo

<sup>1</sup> Discutiamo queste caratteristiche in G. TANZELLA-NITTI, *La dimensione apologetica della Teologia fondamentale*, «Annales theologici» 21 (2007) 11-60.

il suo metodo conoscitivo ad altri ambiti del reale ed esercitando una seduzione verso modelli materialistici, a motivo dell'eccessiva fiducia che essa diffonde nelle capacità della tecnica. Ecco il testo proposto:

Un quinto scenario è quello della ricerca scientifica e tecnologica. Viviamo in un'epoca che non si è ancora ripresa dalla meraviglia suscitata dai continui traguardi che la ricerca in questi campi ha saputo superare. Tutti possiamo sperimentare nella vita quotidiana i benefici arrecati da questi progressi. Tutti siamo sempre più dipendenti da questi benefici. La scienza e la tecnologia corrono così il rischio di diventare i nuovi idoli del presente. È facile in un contesto digitalizzato e globalizzato fare della scienza la nostra nuova religione, alla quale rivolgere domande di verità e attese di senso, sapendo di ricevere solo risposte parziali e inadeguate. Ci troviamo di fronte al sorgere di nuove forme di gnosi, che assumono la tecnica come forma di saggezza, alla ricerca di una organizzazione magica della vita che funzioni come sapere e come senso. Assistiamo all'affermarsi di nuovi culti. Essi finalizzano in modo terapeutico le pratiche religiose che gli uomini sono disposti a vivere, strutturandosi come religioni della prosperità e della gratificazione istantanea.<sup>1</sup>

Si tratta di preoccupazioni comprensibili, che in certo modo sembrerebbero richiamare quell'atteggiamento implicito con il quale si è oggi portati a vedere l'attività delle scienze quando la si esamina secondo un confronto dialettico che tende a porre fra loro di fronte scienza ed etica, scienza e sapienza, scienza e religione. Compito della fede cristiana sarebbe allora ricordare alla scienza i suoi limiti, le sue incompletezze, il rischio, sempre presente, di elevarsi a criterio di interpretazione e di giudizio dell'intero. Si tratta di una prospettiva senza dubbio legittima. Tuttavia, siamo dell'opinione che se questa non venisse completata da altre angolazioni lungo le quali osservare la scienza, la visione che ne risulterebbe non darebbe ragione di tutte le dimensioni dell'attività scientifica, come queste vengono peraltro messe in luce sia dal Concilio Vaticano II, sia dal ricco Magistero del Beato Giovanni Paolo II e da quello, più recente anche se meno esteso, di Benedetto XVI. L'impresa scientifica – ha infatti più volte affermato il Magistero della Chiesa – è impresa di verità, contribuisce positivamente alla conoscenza del cosmo e del ruolo che l'uomo occupa in esso, possiede delle indubbie potenzialità di servizio all'uomo e alla qualità della sua vita. Essa è portatrice di importanti dimensioni umanistiche che la qualificano come un valore in sé, e segnatamente un valore di carattere spirituale. Le conoscenze scientifiche, inoltre, contribuiscono positivamente al lavoro filosofico-teologico e alla retta comprensione della Parola di Dio.<sup>2</sup> Nel loro studio della natura e del cosmo, i ricercatori sono in grado di percepire la presenza dei riflessi di un Logos creatore, fondamento dell'intelligibilità

<sup>1</sup> SINODO DEI VESCOVI, XIII ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA, *La Nuova Evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana*. Lineamenta, Lev, Città del Vaticano 2011, 35, n. 6.

<sup>2</sup> Cfr. ad esempio CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, nn. 34-36, 44, 62; GIOVANNI PAOLO II, enc. *Fides et ratio*, 14.9.1998, nn. 29, 61, 96; *Lettera al Direttore della Specola Vaticana*, G. Coyne, 1.6.1988; *Discorsi alla Pontificia Accademia delle Scienze*, Roma, 13.11.2000, 11.11.2002 e 8.11.2004.

e della razionalità del reale fisico, senza le quali fare scienza diverrebbe impossibile.<sup>1</sup>

Va subito osservato che per apprezzare tali dimensioni positive occorre muoversi al di là dei luoghi comuni e delle false immagini della scienza oggi condivise da ampi strati dell'opinione pubblica, veicolate da *maîtres à penser* e *opinion makers* particolarmente influenti, non di rado viziati da intenti propagandistici, quando non proprio ideologici.<sup>2</sup> In realtà, non mancherebbero studiosi autorevoli che hanno mostrato, già a partire dalla metà del secolo xx, come “dall'interno” della razionalità scientifica si avverta la necessità di fondamenti logici e ontologici. Tale percezione non solo contraddice l'immagine di una scienza autoreferenziale, assunta ad interpretazione esaustiva del reale e capace di ridurre ogni fenomenologia della natura e della vita ad un formalismo che ne svuoterebbe la ricerca filosofica e teologica di significati ulteriori, ma la pone, al contrario, in continuità con la filosofia e con la stessa teologia, che hanno per oggetto proprio quei fondamenti ontologici e quella logica aletica su cui l'attività conoscitiva dello scienziato si riconosce edificata. La razionalità delle scienze ne viene così “ampliata”, al punto da richiedere di introdurre nell'orizzonte scientifico nozioni tipicamente filosofiche.<sup>3</sup> Queste nuove aperture denotano una certa convergenza proprio con quanto il magistero di Benedetto XVI ha più volte insistentemente richiamato in ordine alla urgenza di un “allargamento della razionalità”.<sup>4</sup> In questo senso le scienze, o almeno la riflessione filosofica

<sup>1</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 34; BENEDETTO XVI, *Discorso ai giovani in piazza san Pietro*, Roma, 8.4.2006; *Discorso al Convegno nazionale della Chiesa Italiana*, Verona 19.10.2006; es. ap. *Verbum Domini*, 30.9.2010, n. 8; *Omelia della Veglia Pasquale*, Roma, 23.4.2011.

<sup>2</sup> Non possono non qualificarsi tali i *pamphlets* promossi dagli esponenti del cosiddetto “nuovo ateismo”, che impiegano indebitamente la scienza come rozzo strumento per decostruire i contenuti della fede nell'esistenza di un Creatore. Sul tema, si veda J. HAUGHT, *Dio e il nuovo ateismo*, Queriniana, Brescia 2009; A. AGUTI, *La critica naturalistica alla religione in R. Dawkins e D. Dennett*, in L. GRION (a cura di), *La differenza umana. Riduzionismo e antiumanesimo*, (Anthropologica, Annuario di Studi filosofici), la Scuola, Brescia 2009, 55-99. Del fenomeno si è anche occupato un numero monografico della rivista «Concilium», 4/2010, nel quale segnaliamo l'articolo di A. McGRATH, *Gli ateismi di successo. Il nuovo scientismo* (17-29).

<sup>3</sup> Esiste oggi un consenso significativo circa il fatto che lo scienziato percepisce il “problema dei fondamenti” a diversi livelli: come incapacità di auto-fondazione del metodo scientifico o dei suoi oggetti, come interna contraddizione di sistemi assiomatici auto-referenziali, come riconoscimento della irriducibilità ad un monismo riduzionista di realtà diverse che concorrono ad un medesimo fenomeno, quali ad esempio l'irriducibilità fra semantica e sintassi nella teoria dell'informazione, fra topologia e leggi di natura in cosmologia; fra processi biologici e codifica genetica del loro sviluppo; fra la fisiologia del cervello (*brain*) e la mente (*self*, piuttosto che *mind*) che emerge sul piano fisiologico. Sul tema, A. STRUMIA (a cura di), *I fondamenti logici e ontologici della scienza. Analogia e causalità*, Cantagalli, Siena 2006; IDEM (a cura di), *Il problema dei fondamenti. Da Aristotele a Tommaso d'Aquino all'ontologia formale*, Cantagalli, Siena 2007; IDEM, *Il problema dei fondamenti. Un'avventurosa navigazione dagli insiemi agli enti passando per Gödel e Tommaso d'Aquino*, Cantagalli, Siena 2009. Cfr. anche G. TANZELLA-NITTI, *I fondamenti filosofici dell'attività scientifica*, in R. PRESILLA, S. RONDINARA (a cura di), *Scienze fisiche e matematiche: istanze epistemologiche ed ontologiche*, Città Nuova, Roma 2010, 161-181.

<sup>4</sup> Cfr. ad esempio *Discorso alla Curia romana in occasione degli auguri natalizi*, 22.12.2005; *Discorso all'Università di Regensburg*, 12.9.2006; *Discorso in occasione dell'incontro con i rettori e i docenti delle università europee*, Roma, 23.6.2007; *Discorso al Collège des Bernardins*, Parigi, 12.9.2008.



che possiamo operare su di esse, sembrano oggi offrire notevoli opportunità per mostrare la ragionevolezza di tali aperture, grazie al loro carattere rigoroso e dimostrativo: si tratta di un'occasione, qualcuno potrebbe dire forse di un segno dei tempi, che non deve essere trascurato.<sup>1</sup>

Richiede certamente precisazioni anche l'opinione, assai diffusa, secondo la quale la ricerca scientifica sia essa stessa, in quanto tale, uno dei principali responsabili, se non il più importante, dell'ateismo moderno e contemporaneo. A parte le analisi di carattere filosofico che potrebbero facilmente respingere questa tesi, la cui esposizione ci porterebbe però lontano dal nostro tema, può risultare utile fare riferimento a quanto ebbe a dire in proposito già nel 1981 l'allora Segretariato per i Non Credenti. L'organismo istituito da Paolo VI, poi trasformatosi in Pontificio Consiglio e confluito nel Pontificio Consiglio della Cultura, in un lungo studio ed in un convegno conclusivo si era chiesto se il pensiero scientifico poteva considerarsi uno dei fattori dell'odierna secolarizzazione e una delle ragioni dell'ateismo contemporaneo.<sup>2</sup> Le conclusioni segnalano che il pensiero scientifico non andava visto fra le cause della non credenza, sebbene in modo indiretto esso poteva però causarla attraverso specifiche forme di divulgazione dei suoi risultati. Ovviamente il documento finale menziona anche il fondato rischio di applicazioni tecnologiche che suscitano problemi etici per la convivenza umana, rischio che noi oggi, con maggiore chiarezza, riconosciamo non dovuto alla ricerca scientifica in sé, né ascrivibile alle sue conseguenze dirette. Esso è causato piuttosto dal fatto che tali applicazioni sono spesso guidate da interessi economici, politici o ideologici, che tanto i gruppi quanto i singoli, strumentalizzando l'immagine della scienza, coprono spesso con false ragioni; oppure, in un altro ordine di cause, i rischi sorgono quando l'attività scientifico-tecnologica non è condotta con responsabilità e con coscienza, con la giudiziosa valutazione di tutte le conoscenze che ogni atto umano morale, in quanto umano, necessariamente richiede.

Alla luce di simili considerazioni, lo scenario delle scienze al quale la Nuova Evangelizzazione si dirige, e dal quale essa stessa risulta inevitabilmente influenzata, andrebbe valutato non solo come un ambito che suscita esitazioni, ma anche come settore della vita del secolo presente che offre alla Chiesa importanti opportunità. Se ricordiamo, come già osservato, che il soggetto dell'evangelizzazione della cultura scientifica non è solo la Chiesa attraverso la sua azione pastorale e in certo modo istituzionale, ma lo è ogni cristiano che agisce e opera

<sup>1</sup> Sosteniamo questa tesi, sviluppandola, in G. TANZELLA-NITTI, *La critica alla domanda su Dio nel contesto della razionalità scientifica: è oggi ancora praticabile l'appello ad una theologia physica?* «Hermeneutica», *Annuario di Filosofia e Teologia* (2012), Morcelliana, Brescia 2012, in corso di stampa.

<sup>2</sup> Il documento finale, in lingua originale inglese, è pubblicato su «Atheism and Dialogue» 16 (1981) 230-231. Significativi, in proposito, anche i discorsi tenuti da Giovanni Paolo II nel corso dei lavori: cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'Assemblea plenaria del Segretariato per i non credenti, in occasione del Convegno di studio su "Scienza e non credenza"*, Roma, 2.4.1981. Materiali di lavoro sono stati successivamente pubblicati in lingua italiana in P. POUPARD (a cura di), *Scienza e Fede*, Piemme, Casale Monferrato 1986.



nel mondo scientifico, allora i protagonisti di questa opportunità sono in primo luogo i ricercatori e gli studiosi credenti che lavorano in questo ambito. Contrariamente a quanto alcuni media possono far percepire, il loro numero, anche di cattolici, è assai significativo.<sup>1</sup> Essi meritano il sostegno dei Pastori e gli aiuti necessari per giungere ad una sintesi profonda fra fede e ragione, sintesi che spesso resta loro indisponibile per mancanza di formazione specifica, o perché raggiunti da una pastorale troppo generica e culturalmente poco attrezzata.

### III. CONTENUTI DA VALORIZZARE E LUOGHI COMUNI DA SUPERARE

Come sviluppare, dunque tale *opportunità*, tenendo conto che ad esserne coinvolta non è soltanto la cultura occidentale e i Paesi di antica tradizione cristiana, ma tutti coloro che, nell'odierno mondo globalizzato, ricevono l'influsso esercitato dalle scienze e dalla tecnologia? Vi sono dei contenuti che varrebbe la pena sottolineare e delle prospettive che converrebbe privilegiare? L'impegno teologico ed ecclesiale per trovare risposte efficaci a queste domande non è dettato da finalità meramente strategiche. Esso è sostenuto dalla convinzione che la Chiesa, presentata dal Concilio Vaticano II come sacramento *universale* di salvezza, abbia il compito di annunciare e di insegnare a tutti che il lavoro umano nella città terrena, – alla cui edificazione l'attività tecnico-scientifica partecipa in modo sostanziale – viene assunto dal mistero pasquale di Gesù Cristo, e partecipa alla missione che il Figlio ha ricevuto di ricapitolare e ricondurre, nello Spirito, tutte le cose al Padre.<sup>2</sup> La medesima convinzione ci spinge a suggerire qui alcune considerazioni sulle modalità che tale evangelizzazione dovrebbe a nostro avviso presentare. Lo facciamo in modo schematico, affidando ad altri testi e contesti il compito di offrirne il necessario e articolato sviluppo.

In primo luogo, esistono degli aspetti della cultura tecnico-scientifica che meriterebbero di essere esplicitati e valorizzati, sia dalla riflessione filosofico-teologica, sia dai contenuti della pastorale e dalla catechesi. Vediamone alcuni.

L'impresa scientifica, in particolare quanto comunemente chiamato "ricerca di base", partecipa anch'essa al cammino del pensiero umano verso la verità.<sup>3</sup> Quando svolge la sua ricerca con intenzione retta, libero da pre-comprensioni ideologiche o da scopi egoistici, l'uomo di scienza coglie, nel suo studio della natura e della vita, i riflessi della presenza di un Logos, quel medesimo Logos che i cristiani sanno essere il Verbo per mezzo del quale e in vista del quale tutte le cose sono state create. Numerose sono le testimonianze che la storia

<sup>1</sup> Le statistiche aventi per oggetto gli operatori scientifici mostrano, in Italia come all'estero, che sia il rapporto fra credenti e non credenti, sia le percentuali confessionali, riflettono abbastanza da vicino le distribuzioni presenti nella società nel suo insieme. Cfr. A. ARDIGÒ, F. GARELLI, Valori, scienza, trascendenza, 2 voll., Fondazione Agnelli, Torino 1989-1990; E.H. ECKLUND, *Science vs. Religion: What Scientists Really Think?*, Oxford University Press, Oxford 2010.

<sup>2</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, nn. 34-39.

<sup>3</sup> Per uno sviluppo, cfr. G. TANZELLA-NITTI, *L'unità dell'accesso alla verità nella Fides et ratio: quale ruolo per il pensiero scientifico?*, «Annales theologici» 23 (2009) 377-388.

della scienza, anche quella recente, ci ha consegnato in tal senso: anche se esse riguardano spesso solo una generica apertura all'Assoluto, è compito della teologia cristiana saperne mostrare la disponibilità ad un raccordo con l'unico Dio rivelatosi in Gesù Cristo. Tale legame dell'impresa scientifica con la verità rappresenta un'importante controtendenza nei confronti del relativismo e dell'indifferentismo: la natura è fonte di bellezza e di senso, merita di essere investigata con sacrificio e impegno, esercita un appello verso il vero e verso il bene. In un contesto culturale come quello odierno, nel quale così poche persone sono disposte a puntare sulla verità e a dedicare un'intera esistenza alla sua ricerca, gli uomini di scienza che operano con rettitudine e disinteresse andrebbero additati dalla Chiesa come un esempio da imitare, orientando verso contenuti morali quell'attrattiva che il grande pubblico già sperimenta nei loro confronti, a motivo degli ammirevoli risultati di cui essi sono protagonisti.

L'impresa scientifica è anche espressione della dignità della persona umana.<sup>1</sup> Essa non è attività impersonale e meramente oggettivante, ma arricchisce il soggetto ed è un valore in sé. La ricerca scientifica dà origine ad un corpo di conoscenze che meritano di essere insegnate e trasmesse; esse costituiscono una componente assai importante di quello sviluppo integrale al quale ogni essere umano ha diritto e che tanta attenzione riceve dalla dottrina sociale della Chiesa.<sup>2</sup> Essere rettamente informati ed educati alle scoperte e ai progressi della scienza è per ogni essere umano un diritto, e la divulgazione di questo sapere è un dovere. A motivo della sua dimensione immanente e personalista, la conoscenza scientifica rappresenta pertanto anche un'occasione e una fonte di educazione ai valori dello spirito.

Un'espressione matura di tale sviluppo culturale e integrale della persona, che l'evangelizzazione è chiamata a servire e a valorizzare, è l'insopprimibile vocazione umana all'unità del sapere, che per il credente diviene il raggiungimento di una sintesi convincente fra fede e ragione, per acquistare la quale la scienza gioca un ruolo determinante. Senza l'impegno a promuovere e servire una sintesi fra fede e ragione capace di inglobare anche la ragione scientifica, l'evangelizzazione della cultura resterebbe un proposito puramente velleitario, o si fermerebbe soltanto in superficie.

Chi annuncia il Vangelo nel contesto contemporaneo non dovrebbe mai dimenticare che la scienza e la tecnica contengono formidabili capacità per il raggiungimento del bene comune e per lo sviluppo dei popoli. Lo scienziato, pro-

<sup>1</sup> I due aspetti qui di seguito discussi fanno riferimento a quanto in altri luoghi ho indicato fra i contenuti dell'Umanesimo scientifico. Cfr. E. CANTORE, *L'uomo scientifico. Il significato umanistico della scienza*, Edb, Bologna 1987; G. GISMONDI, *Nuova evangelizzazione e cultura*, Edb, Bologna 1993; IDEM, *Fede e cultura scientifica*, Edb, Bologna 1993. Sul medesimo tema abbiamo proposto alcune riflessioni in G. TANZELLA-NITTI, *Pensare la tecnologia in prospettiva teologica: esiste un umanesimo scientifico?*, in P. BARROTTA, G.O. LONGO, M. NEGROTTI (a cura di), *Scienza, tecnologia e valori morali: quale futuro?*, Armando, Roma 2011, 201-220.

<sup>2</sup> Cfr. *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Lev, Città del Vaticano 2004, nn. 554-562.

prio “perché sa di più, deve servire di più”.<sup>1</sup> Sebbene quando si pensa all’energia nucleare, al trattamento dell’informazione, alla genetica o alle biotecnologie, sono in primo luogo i rischi per i singoli e le società ad essere evocati, di tali attività e ricerche andrebbero ricordate soprattutto le enormi potenzialità positive, riequilibrando visioni talvolta catastrofiste trasmesseci dai *media* o dal dibattito di opinione pubblica. Se la famiglia umana può oggi comunicare in modo più globale ed efficace, se le condizioni e la qualità della vita sono aumentate, se l’uomo ha un maggior tempo libero ed ha ridotto la sua vincolazione ad attività servili, e se, non ultimo, conosciamo adesso assai meglio il corpo umano, le sue origini biologiche e la posizione che occupiamo nel cosmo, tutto ciò lo dobbiamo alla conoscenza scientifica. L’annuncio di un Vangelo di carità e di comunione diviene al contempo rivelazione che tutte queste potenzialità e conoscenze sono ordinate alla capitalità di Gesù Cristo e che da essa devono lasciarsi informare. La conoscenza deve allora tradursi in promozione dei piccoli e l’autorità tradursi in servizio, a immagine di Colui nel quale sono contenuti tutti i tesori della scienza e della sapienza.

Evangelizzare in profondità vuol dire anche superare un certo numero di diffusi luoghi comuni, attraverso i quali viene spesso inquadrato il rapporto fra una lettura scientifica della realtà e quella lettura che ne viene offerta dalla Rivelazione cristiana. In modo ugualmente schematico, ne segnaliamo alcuni.

Andrebbe evitata una netta separazione, oggi assai comune, fra conoscenza scientifica e Rivelazione. Proposta talvolta allo scopo di sgombrare il panorama da indebite invasioni di campo, tale spartizione di compiti tradisce più spesso una rinuncia a voler affrontare domande impegnative, o comunque ad elaborare un più oneroso sapere di sintesi. Una totale indipendenza fra la Parola di Dio, pronunciata sul reale e della quale il reale trae origine, e la conoscenza scientifica sul mondo e sulla storia, ricaccerebbe la lettura biblico-rivelata entro i confini del mito, dichiarandone la significatività solo a livello soggettivo o privato.<sup>2</sup> Ne risulterebbe così favorito l’affermarsi di nuove forme di fideismo, oggi assai diffuso specie fra gli uomini di scienza che credono in Dio. Il fideismo diviene infatti una strada obbligata per difendere una non belligeranza fra scienza e fede proprio quando non si posseggono gli strumenti intellettuali e filosofici per accedere ad un sapere armonico, capace di cogliere le articolazioni, le analogie, le aperture e le continuità. Verso queste sintesi si erano invece dirette le università medievali, ad esempio con il modello delle scienze subalterne, e verso coraggiose proposte di continuità si sono diretti, in tempi più recenti, i progetti di unità del sapere avanzati da autori come Rosmini, Newman, Blondel o Maritain.

<sup>1</sup> L’espressione è di GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze*, Roma 11.11.2002, in SÁNCHEZ SORONDO, *I Papi e la scienza nell’epoca contemporanea*, 372. Spunti programmatici circa il capitale positivo che la scienza possiede in ordine al servizio e allo sviluppo dei popoli sono contenuti in GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze*, Roma 13.11.2000, in SÁNCHEZ SORONDO, *I Papi e la scienza nell’epoca contemporanea*, n. 3, 368-369.

<sup>2</sup> Mette in guardia da questa facile scappatoia J. RATZINGER/BENEDETTO XVI, *Progetto di Dio: la creazione*, Marcianum Press, Venezia 2012.

L'evangelizzazione deve al tempo stesso evitare il sorgere di facili concordi-smi, espressione anch'essi di sintesi posticce e poco profonde, capaci di risolvere solo apparentemente possibili conflitti, ma destinate a mostrare in seguito la loro inconsistenza non appena le conoscenze progrediscono, tanto nella cultura generale come nel singolo battezzato. Non sarebbe corretto cercare nelle scienze un fondamento e una "dimostrazione" della fede, mentre è invece del tutto lecito saperne mostrare la consonanza e l'armonia con i contenuti creduti. Tanto la teologia quanto la catechesi non dovrebbero ingaggiare battaglie per contraddire o ridimensionare dei risultati scientifici, anche solo provvisori, perché ritenuti erroneamente contrari alla Rivelazione; né dovrebbero qualificare come "ipotesi" quanto la scienza afferma in termini di sapere ormai condiviso, pensando che una simile operazione sia sufficiente a tranquillizzare gli animi, e dimenticando che le ipotesi, se sono davvero scientifiche, neanche come tali dovrebbero entrare in collisione con i contenuti della fede. La teologia e la catechesi sono invece chiamate a concentrare le loro energie nel comprendere meglio i risultati delle scienze, nel saperli collocare entro una corretta epistemologia filosofica, nel distinguere quanto i dati scientifici dicono da quanto le mediazioni della divulgazione o della propaganda ideologica indebitamente affermano.

Di grande importanza è infine la rimozione di luoghi comuni di ambito storico, specie quelli che coinvolgono eventi ai quali occorre fornire un necessario chiarimento contestuale ed ermeneutico. Di fronte alla diffusa convinzione che vorrebbe la Chiesa cattolica e la teologia cristiana come principali fattori di ostacolo allo sviluppo delle scienze, andrebbe invece ricordato il ruolo positivo da esse storicamente giocato. Sono tali il ruolo avuto dalla Chiesa nella fondazione delle Università e nella promozione del sereno dibattito fra le discipline, consapevole che il progresso delle conoscenze era necessario anche allo studio della Scrittura, e quello della teologia della creazione nei confronti dell'incipiente metodo scientifico, favorendo l'affermazione di principi di comprensione del rapporto fra Dio e il mondo che hanno contribuito in modo determinante alla nascita e allo sviluppo della cultura occidentale. Una seria evangelizzazione della cultura scientifica dovrebbe poi saper inquadrare con coraggio, sull'esempio di quanto fatto dallo stesso Magistero della Chiesa, alcune questioni legate al caso Galileo e alla figura di Giordano Bruno, temi verso i quali gli uomini di scienza sono particolarmente sensibili e che non di rado vengono strumentalizzati da precise correnti di pensiero, causando un forte ostacolo alla diffusione del Vangelo, complice l'ignoranza storica ed epistemologica di ampi strati dell'opinione pubblica. Sempre in chiave storica, una risposta efficace alla presunta incompatibilità fra scienza e fede, può essere fornita additando l'esempio di personaggi che furono sinceri uomini di fede ed ottimi scienziati. La storiografia è, in proposito, ricca e suggestiva. I testimoni non mancano, ma vanno fatti conoscere di più sia ai fedeli cattolici sia al grande pubblico.

Esistono infine, a nostro avviso, alcuni compiti specifici da suggerire agli scien-

ziati credenti, ai pastori e ai teologi, dal cui efficace svolgimento può dipendere in buona parte la nuova evangelizzazione in questo importante scenario.

Lo scienziato cattolico non deve limitarsi ad “essere presente” nel mondo della scienza, ma è chiamato ad “evangelizzare la ricerca scientifica” dal di dentro, orientandola verso la verità e il bene. A questo fine è necessario che gli scienziati cattolici cerchino con sincerità l’unità del sapere, conoscendo più in profondità quei temi della loro fede che toccano le principali questioni della loro ricerca scientifica, giungendo così ad una sintesi più alta fra fede e ragione. I primi e più importanti evangelizzatori dell’ambiente tecnico-scientifico non sono i pastori, né i teologi, ma i laici battezzati che lavorano professionalmente nella ricerca scientifica e nei luoghi in cui questa cultura si forgia. La Chiesa deve essere loro vicina e fornire un’intelligente diaconia alla loro formazione spirituale e intellettuale, meglio se mostrando che ambedue procedono di pari passo, rafforzandosi l’un l’altra. L’unità di vita intellettuale è in fondo una manifestazione, nell’ordine della conoscenza, di quella unità di vita alla quale ogni battezzato, laico o sacerdote, deve adoperarsi di tendere sul piano ascetico e spirituale.<sup>1</sup>

I pastori, dal canto loro, per prepararsi ad annunciare il Vangelo in ambienti il cui modo di pensare è caratterizzato dalla razionalità delle scienze, dovrebbero acquisire una sufficiente conoscenza almeno dei principali contenuti e risultati della ricerca scientifica. Si auspica pertanto che i loro studi istituzionali possano prevedere, nella formazione al presbiterato e al post-presbiterato, una maggiore attenzione a questo ambito del sapere, recuperando così un *gap* storico che dura da quasi un secolo e mezzo: da quando cioè la *ratio studiorum* dei seminari ha espunto dal suo curriculum le discipline scientifiche, e da quando la teologia ha perso le sue cattedre universitarie nei *campus* di buona parte dell’Europa neolatina, rimanendo confinata nell’istruzione dei seminari e delle Facoltà ecclesiastiche. A ben vedere, un’adeguata formazione del clero ai principali temi delle scienze si rende specialmente necessaria proprio nelle aree geografiche interessate alla “nuova” evangelizzazione, che coincidono con i Paesi dove la cultura scientifica è più diffusa, più sentito il suo influsso, più gravi le incertezze recate dal rapido progresso scientifico e tecnologico.

Affinché la formazione dei candidati al presbiterato, e dei pastori in genere, recuperi tale dimensione è tuttavia evidente che debbano essere in primo luogo i teologi a mostrare un maggior interesse verso le scienze. L’impiego delle scienze nel lavoro del teologo non dovrebbe però limitarsi ad un loro utilizzo strumentale, atto solo a chiarire la compatibilità dei risultati scientifici con la dottrina rivelata. Per quanto necessario, tale impiego resterebbe insufficiente.

<sup>1</sup> Circa l’unità della vita intellettuale del cristiano come manifestazione della sua unità di vita spirituale, sono debitore ai contenuti della predicazione di san Josemaría Escrivá de Balaguer. Cfr. J. ESCRIVÁ, *La vocazione cristiana* (1951), in *È Gesù che passa*, Ares, Milano 2006, n. 10; IDEM, *Camino*, cap. “Estudio”, edizione storico-critica a cura di P. Rodríguez, Rialp, Madrid 2004<sup>3</sup>, 511-534; E. BURKHART, J. LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de san Josemaría*, vol. III: *La santificación del trabajo profesional*, e *Unidad de vida*, Rialp, Madrid, in corso di stampa.

Le conoscenze certe delle scienze naturali, al pari di quanto già avviene con le scienze umane, con la storia, la filologia o la psicologia, possono essere anche utilizzate come aiuto efficace per una migliore comprensione della Parola di Dio.<sup>1</sup> È il loro valore speculativo che va dischiuso alla teologia, superando così quell'atteggiamento che vedrebbe in esse soltanto una fonte di problemi.

Si tratta di compiti certamente esigenti. Eppure, tutti essi sono contenuti o sono stati menzionati, sebbene in modo seminale, dal Concilio Vaticano II, dono dello Spirito alla Chiesa. Il desiderio di una sua piena attuazione ha rappresentato un punto programmatico del pontificato di Giovanni Paolo II. E la Chiesa di Benedetto XVI, alle soglie dell'Anno della Fede, lo accoglie come preziosa eredità.

<sup>1</sup> Utile, in proposito, la rilettura di *Gaudium et spes*, n. 62 e di *Optatam totius*, 13 e 15.

#### ABSTRACT

I *Lineamenta* preparati per il Sinodo per la Nuova Evangelizzazione (2012) menzionano il contesto tecnico-scientifico come uno dei principali ambienti ai quali dirigere oggi l'annuncio del Vangelo. Dopo aver discusso come la cultura scientifica modella il modo di pensare di ampi strati della società contemporanea, e dunque anche della gente comune, si offrono alcune riflessioni sul rapporto fra pensiero scientifico e non credenza, mostrando che quest'ultima non è conseguenza della ricerca scientifica, ma deriva piuttosto da alcune sue strumentalizzazioni. Si suggeriscono infine alcuni luoghi comuni da superare nel modo di leggere il rapporto fra scienza e fede ed alcuni aspetti della cultura scientifica da valorizzare, in primo luogo le dimensioni umanistiche della cultura scientifica.

The guide-lines prepared for the Synod for the New Evangelization (*Lineamenta*) explicitly mention techno-scientific culture as one of the fields to which Gospel's message deserves to be announced properly. After discussing as scientific culture shapes the way of thinking of a great part of contemporary society, ordinary people included, the paper offers some reflections about the relationship between science and non-believing. The latter cannot be presented as a direct consequence of the former. It is an ideologically-clothed popularization of science, rather, which presents scientific culture as opposed to Christian faith. In order to evangelize a society highly shaped by the rationality of science, when addressing the relationship between faith/theology and science a number of *clichés* must be overcome. At the same time, specific and positive aspects of scientific culture must be highlighted, mainly the humanistic and spiritual dimensions associated to the research activity.



# LA NUOVA EVANGELIZZAZIONE DELLO SCENARIO POLITICO

ANGEL RODRÍGUEZ LUÑO

SOMMARIO: I. *Religione e politica*. II. *La formazione della coscienza cristiana in materia politica*: 1. Partecipazione attiva e coerente. 2. Il bene comune politico. 3. I presupposti antropologici.

## I. RELIGIONE E POLITICA

**I** LINEAMENTA per la XIII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi annoverano la politica come uno dei principali scenari della nuova evangelizzazione.<sup>1</sup> In questa breve nota intendiamo offrire alcune riflessioni sul significato che la nuova evangelizzazione può assumere in ambito politico e menzionare alcune sfide che in tale ambito essa presenta, pur consapevoli che la grande diversità dei contesti politici nelle diverse aree geografiche rende estremamente difficile un discorso generale sulla materia.

L'animazione della politica con i valori evangelici da parte dei cristiani presuppone che i cristiani possano partecipare liberamente alla formazione degli orientamenti politici e delle scelte legislative in quanto comuni cittadini che promuovono le politiche che in coscienza ritengono migliori per il proprio paese. Presuppone pertanto una cultura politica democratica nella quale la libertà religiosa sia una realtà effettiva, cultura politica che in alcune parti del mondo purtroppo è ancor oggi una meta da raggiungere.

Questo fatto è anche per i cristiani un motivo di riflessione, dato che l'evangelizzazione della politica richiede un'idea adeguata del rapporto tra religione e politica. Anche se a prima vista potrebbe sembrare paradossale, l'animazione cristiana dell'ambito politico comporta la desacralizzazione della politica stessa. Come sottolineò Benedetto XVI, nel suo memorabile Discorso al Parlamento tedesco, «contrariamente ad altre grandi religioni, il Cristianesimo non ha mai imposto allo Stato e alla società un diritto rivelato, mai un ordinamento giuridico derivante da una rivelazione. Ha invece rimandato alla natura e alla ragione quali vere fonti del diritto – ha rimandato all'armonia tra ragione oggettiva e soggettiva, un'armonia che però presuppone l'essere ambedue le sfere fondate nella Ragione creatrice di Dio».<sup>2</sup> Alla struttura fondamentale del Cristianesimo

<sup>1</sup> Cfr. SINODO DEI VESCOVI, *La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana. Lineamenta*, 2-II-2011, n. 6.

<sup>2</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso al Parlamento tedesco, Reichstag di Berlino*, 22-IX-2011.



appartiene la distinzione tra ciò che è di Cesare e ciò che è di Dio<sup>1</sup> e, conseguentemente, una cultura giuridica e politica per la quale il giusto ordinamento della vita sociale è compito dello Stato, e la determinazione della giustizia è compito della ragione pratica, che certamente può essere aiutata dalla fede religiosa.<sup>2</sup> Se la distinzione tra ciò che è di Cesare e ciò che è di Dio venisse a cadere, o non fosse rettammente percepita, nei paesi di tradizione non cristiana i cittadini cristiani non potrebbero dare un loro apporto alla politica, e nei paesi di tradizione cristiana si creerebbe una situazione di mancanza di libertà per gli altri che ben poco avrebbe a che vedere col Vangelo.

Se si vuole mantenere una visione adeguata del rapporto tra religione e politica, occorre affermare che l'animazione della politica da parte della religione cristiana, o da altre religioni che siano in grado di farlo, è un compito proprio dei cittadini, fedeli cristiani o di altre religioni,<sup>3</sup> che da una parte devono essere liberi di promuovere l'azione politica che in coscienza ritengono buona e, dall'altra, devono essere in grado di capire se la loro fede apporta qualcosa in ordine all'organizzazione della vita collettiva nella pace, nella libertà e nella giustizia<sup>4</sup> e, in caso di risposta affermativa, che cosa concretamente apporta, cercandone poi una realizzazione coerente.

I cristiani sostengono simultaneamente due tesi fondamentali.

In primo luogo, come afferma il Concilio Vaticano II, la Chiesa «in nessuna maniera si confonde con la comunità politica e non è legata ad alcun sistema politico».<sup>5</sup> Questa non è un'affermazione tatticistica, ma risponde a una verità centrale del Cristianesimo: la fede non si identifica con alcuna sintesi politica e culturale concreta, perché appartiene ad un livello superiore che le trascende tutte. Ciò comporta che la fede cristiana non è né contiene una cultura politica completa, alternativa alle culture politiche umane. La fede cristiana non richiede uno scenario politico vuoto nella persona o nei popoli che l'accolgono, ma di fatto è accolta da persone e popoli con culture politiche differenti.

In secondo luogo, la comprensione cristiana del principio dell'Incarnazione consente di capire che la fede ha un ampio riflesso nell'ambito sociale e politico, dato che Cristo ha assunto la vita umana in totalità, sia la vita individuale sia la vita collettiva.<sup>6</sup> La fede cristiana è per i credenti il criterio supremo di vita, che informa, aggiunge o modifica le diverse culture politiche umane, senza però costituirsi quale cultura politica completa alternativa alle altre. La storia dimostra, e l'esperienza odierna lo conferma, che la fede cristiana è stata più volte innovativa e creativa in ambito sociale e politico, anche se spesso l'influsso della fede

<sup>1</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, Enc. *Deus caritas est*, 25-XII-2005, n. 28.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Per quanto riguarda la religione cristiana, cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, 7-XII-1965, n. 43; GIOVANNI PAOLO II, Esort. Apost. *Christifideles laici*, 30-XII-1988, n. 60.

<sup>4</sup> Cfr. J. ESCRIVÁ, *È Gesù che passa*, Ares, Milano 1982<sup>3</sup>, nn. 124-125; IDEM, *Amici di Dio*, Ares, Milano 1982<sup>2</sup>, nn. 23-38, 83, 165-171.

<sup>5</sup> *Gaudium et spes*, n. 76.

<sup>6</sup> Cfr. ESCRIVÁ, *È Gesù che passa*, nn. 112 e 125.

sulla politica avviene per vie indirette e, talvolta, deve superare incomprensioni e malintesi.<sup>1</sup>

Se queste due tesi fondamentali vengono prese sul serio, e vengono prese sul serio *simultaneamente*, ne deriva una particolare concezione della coerenza del cristiano in politica, della distinzione tra religione e politica, e della laicità dello Stato. Tale concezione potrebbe riassumersi nei seguenti quattro principi:<sup>2</sup>

La sfera politica e quella religiosa hanno punti di contatto nelle «ragioni di coscienza» evocate da san Paolo<sup>3</sup>, vale a dire, nel terreno morale in cui entrambe si incontrano. La politica infatti non è separabile dalla morale, perché la politica è essenzialmente riferita al bene comune, che comprende la promozione e la tutela di beni rilevanti per la vita in comune delle persone umane, quali l'ordine pubblico e la pace, la libertà, la giustizia e l'uguaglianza, il rispetto della vita umana e dell'ambiente, la solidarietà, ecc.<sup>4</sup>

Secondo: l'indole morale della prassi politica non può dare origine ad alcuna confusione tra la società politica e la comunità religiosa, tra le loro finalità e tra gli ambiti di competenza propri delle loro rispettive autorità. Se sta nella natura stessa delle cose che la sfera politica e quella religiosa abbiano punti in comune, sta pure nella natura delle cose che il luogo privilegiato in cui tale connessione lascia sentire il suo peso sia la coscienza personale di quanti sono al tempo stesso e inseparabilmente cittadini (o anche governanti) dello Stato e fedeli della Chiesa. E così l'esistenza di punti di contatto tra la sfera politica e la sfera religiosa non intacca la loro distinzione e reciproca autonomia. Anzi, per evitare qualsiasi ambiguità, oggi la Chiesa cattolica vieta ai chierici «di assumere uffici pubblici, che comportano una partecipazione all'esercizio del potere civile»<sup>5</sup>, nonché la partecipazione attiva nei partiti politici<sup>6</sup>, anche se i chierici continuano ad essere cittadini che esercitano tutti i diritti politici compatibili con la loro condizione di ministri sacri (diritto al voto, ecc.).

Terzo: per quanto riguarda la religione, laicità dello Stato non significa irreligiosità, agnosticismo o ateismo di Stato. Lo Stato laico riconosce l'importanza e il ruolo sia del fenomeno religioso in quanto tale, sia delle convinzioni religiose dei cittadini e delle tradizioni religiose dei popoli. Nel contempo è consapevole di non essere né la fonte né il giudice della coscienza religiosa dei cittadini, ai quali riconosce il più ampio diritto alla libertà religiosa, purché vengano rispettate le giuste esigenze dell'ordine pubblico. E se, «considerate le circostanze peculiari dei popoli, nell'ordinamento giuridico di una società viene attribuita ad una comunità religiosa uno speciale riconoscimento civile, è necessario che

<sup>1</sup> Cfr. M. RHONHEIMER, *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, Rialp, Madrid 2009.

<sup>2</sup> Qui riprendo con modifiche quanto scritto in A. RODRÍGUEZ LUÑO, «Cittadini degni del Vangelo» (*Fil 1, 27*). *Saggi di etica politica*, Edusc, Roma 2005, 110-111.

<sup>3</sup> Cfr. Rm 13,1-7.

<sup>4</sup> Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale su alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, 24-XI-2002, n. 1, (d'ora in poi *Nota dottrinale*).

<sup>5</sup> *Codice di Diritto Canonico*, 25-1-1983, can. 285 § 3.

<sup>6</sup> Cfr. *Nota dottrinale*, n. 1, nota 1.

nello stesso tempo a tutti i cittadini e comunità religiose venga riconosciuto e rispettato il diritto alla libertà in materia religiosa».<sup>1</sup>

In ultimo, esiste un legittimo pluralismo politico dei cittadini cattolici, in quanto essi sono liberi «di scegliere, tra le opinioni compatibili con la fede e la legge morale naturale, quella che secondo il proprio criterio meglio si adegua alle esigenze del bene comune»<sup>2</sup> del loro paese. Tale pluralismo non può essere confuso «con un indistinto pluralismo nella scelta dei principi morali e dei valori sostanziali a cui si fa riferimento. La legittima pluralità di opzioni temporali mantiene integra la matrice da cui proviene l'impegno dei cattolici nella politica e questa si richiama direttamente alla dottrina morale e sociale cristiana».<sup>3</sup>

## II. LA FORMAZIONE DELLA COSCIENZA CRISTIANA IN MATERIA POLITICA

L'evangelizzazione della politica richiede che i cittadini cristiani siano pronti a partecipare alla vita pubblica secondo coscienza e che la loro coscienza sia adeguatamente formata sul piano etico-politico.

### 1. Partecipazione attiva e coerente

Il primo punto riguarda l'atteggiamento personale nei confronti della vita pubblica e delle diverse modalità di partecipazione. L'atteggiamento giusto potrebbe definirsi come partecipazione attiva e coerente. Il buon funzionamento dei sistemi politici democratici attuale presuppone la partecipazione di tutti i cittadini. Ciò non significa ovviamente che tutti debbano essere dei "politici", ma sì che tutti siano informati e interessati all'andamento della vita collettiva, contribuiscano alla formazione degli orientamenti politici e prendano parte attiva alle strutture politiche secondo le loro reali possibilità. Oltre alle strutture politiche nazionali e internazionali, ci sono livelli di governo regionali e locali, e ci sono anche altre forme di partecipazione attraverso le associazioni di padri di famiglia, sindacati, movimenti culturali e di opinione pubblica, ecc. La passività, la pigrizia, il "lasciar fare ad altri", rappresentano una tentazione continuamente in agguato, poiché il lavoro per il bene comune richiede impegno e sacrificio.<sup>4</sup>

La partecipazione attiva è coerente quando la propria attività mira costantemente al bene comune, vale a dire, a ciò che secondo la propria coscienza meglio contribuisce qui e ora al bene del proprio paese e, talvolta, anche della comunità internazionale, senza permettere che interessi di parte, il desiderio di raggiungere o mantenere situazioni di potere o la ricerca dell'arricchimento personale, facciano deviare dal bene comune l'intenzionalità che ispira l'attività pubblica. Sul piano pratico questa esigenza è talvolta molto difficile. La politica non consiste nell'enunciazione teorica di alcuni principi ma nella *realizzazione pratica* del bene che qui e ora è possibile, tenendo presenti le circostanze concre-

<sup>1</sup> CONCILIO VATICANO II, Dich. sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae*, 7-XII-1965, n. 6.

<sup>2</sup> Nota dottrinale, n. 3.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1913-1917.

te, le risorse disponibili, il consenso esistente tra i cittadini e tra le forze politiche. Tra i principi dottrinali teorici e l'azione concretamente possibile si colloca una dimensione ermeneutica di prima importanza che si deve avvalere della mediazione della scienza politica e delle diverse competenze tecniche. In questo processo di mediazione occorre capire fino a che punto è possibile, qui e ora, accettare un compromesso senza che venga tradita l'intenzionalità profonda che mira al bene comune. Il cristiano sa che esistono «esigenze etiche fondamentali e irrinunciabili»,<sup>1</sup> principi etici «che non ammettono deroghe, eccezioni o compromesso alcuno».<sup>2</sup> Non si tratta di esigenze propriamente religiose o comunque specifiche del Cristianesimo, ma sono per lo più valori sostanziali di fondo dell'etica politica, tali come il diritto alla vita, la libertà, la giustizia procedurale e sostanziale, ecc., sulle quali convergerà facilmente l'impegno di molti cittadini, anche non cristiani.

Da questo preciso punto di vista, il compito di evangelizzare la vita politica non comporta per i cittadini cristiani alcuna esigenza “specificamente cristiana”, dato che l'impegno politico di tutti i cittadini onesti, cristiani e non cristiani, mira a promuovere ciò che in coscienza si ritiene sia bene per la collettività. I cittadini cristiani promuovono i loro ideali, tante volte insieme a cittadini che non condividono la fede cristiana, con gli stessi mezzi con cui altri cittadini onesti promuovono ideali differenti. Dal punto di vista dei contenuti, l'attività dei cittadini cristiani dovrebbe essere ispirata da principi etico-politici congruenti con l'antropologia cristiana e la dottrina sociale della Chiesa. E ciò pone il problema della formazione della coscienza in materia di etica politica.

A mio modo di vedere, l'etica politica presuppone certamente l'onestà personale dei cittadini e dei governanti, ma l'onestà personale è materia appunto di etica personale, e non di etica politica. L'etica politica si occupa propriamente degli atti mediante i quali la comunità politicamente strutturata dà a se stessa una forma dal punto di vista costituzionale, amministrativo, giuridico, fiscale, sanitario, scolastico, economico, ecc., forma che va valutata eticamente secondo la sua conformità con il bene della collettività.<sup>3</sup> La formazione della coscienza in materia di etica politica consiste pertanto nella capacità di valutare ragionatamente la forma in cui è organizzata la vita collettiva del proprio paese, e in certo senso anche della comunità internazionale, dai punti di vista appena menzionati a titolo di esempio e da altri punti di vista analoghi, e anche nella capacità di formulare proposte migliorative concrete e realistiche.

## 2. *Il bene comune politico*

Per avanzare proposte di questo tipo non bastano i principi dottrinali generali. Giustamente si è detto che la missione dei fedeli laici «comporta una duplice

<sup>1</sup> Nota dottrinale, n. 4.

<sup>2</sup> *Ibidem.*

<sup>3</sup> Sulla distinzione e la relazione tra etica personale e etica politica, cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, *Cittadini*, 23-33.

esperienza: quella che si fonda sulla conoscenza delle realtà naturali, storiche e culturali di questo mondo e quella che proviene dalla loro interpretazione alla luce del Vangelo. Esse non sono interscambiabili: l'una non può sostituire l'altra, ma entrambe trovano unità nel loro primo fondamento, che è la Parola di Dio, il Verbo mediante il quale tutto è stato fatto, e nel loro ultimo fine, che è il Regno di Dio».<sup>1</sup> Lavorare per il bene comune richiede competenze etico-politiche, e queste hanno una importante componente tecnica, senza la quale non si riescono a realizzare concretamente gli ideali proclamati, e la politica è un sapere pratico, non retorico, mira alla realizzazione della giustizia, della libertà, ecc., e non alla loro proclamazione teorica.

Il retto agire politico presuppone non solo un'idea generale sulla natura del bene comune politico, che è diverso dal bene comune integrale,<sup>2</sup> ma anche e soprattutto una conoscenza ben fondata delle esigenze concrete del bene comune qui e ora per il proprio paese (oppure regione, città, ecc. se si tratta di un governo regionale o locale).

È estremamente difficile impostare un discorso generale su questioni che, oltre ad essere concrete, variano a seconda dei continenti e dei paesi. Ci sono tuttavia alcuni beni fondamentali legati alla struttura politica che chiamiamo Stato che possono aiutarci a scendere a considerazioni più concrete a modo di esempio, perché qui non sarebbe possibile pretendere alcuna completezza. Questi beni sono a mio avviso tre: la vita-sicurezza-pace, la libertà e la giustizia.<sup>3</sup>

L'idea moderna di Stato risponde in primo luogo alla necessità di tutelare politicamente il bene della vita (sicurezza, pace sociale). In cambio di tale tutela i cittadini rinunciano a difendersi da se con le armi, convengono nella soppressione delle bande armate locali e degli eserciti particolari, attribuendo allo Stato il monopolio della forza, da utilizzare secondo le leggi per garantire a tutti uguale tutela, nonché la soluzione arbitrare dei conflitti senza venir mai meno al principio "non uccidere", che è anche un principio etico-politico. In molti paesi questo è un dato acquisito e pacificamente accettato da tutti. Ma ci sono aree geografiche del mondo in cui capi locali o gruppi etnici o persino gruppi religiosi hanno a servizio dei loro interessi particolari bande armate o piccoli eserciti, tanto che in alcune parti del paese lo Stato è assente o la sua presenza è molto debole. Tali situazioni comportano un evidente attentato contro la vita e la libertà, e ostacolano la giustizia e lo sviluppo. Sono territori in cui pochi si azzardano a intraprendere un'attività economica o a realizzare investimenti, che non avrebbero alcuna garanzia da parte dei tribunali di giustizia inesistenti o

<sup>1</sup> CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti per lo studio della dottrina sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale*, 30-XII-1988, cap. v, n. 59.

<sup>2</sup> Il bene comune politico è il bene per la collettività che può essere realizzato mediante i mezzi della politica. Pertanto non comprende tutte le condizioni di indole sociale necessarie e convenienti per lo sviluppo delle persone che sono realizzate dalla famiglia e da altri raggruppamenti sociali.

<sup>3</sup> Cfr. M. KRIELE, *Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1990<sup>4</sup>; M. RHONHEIMER, *Lo Stato costituzionale democratico e il bene comune*, «Con-tratto» VI (1997) 57-123.

comunque senza autonomia, e che in ogni caso sarebbero solo possibili sottoponendosi alle condizioni dei signori locali che mirano ai loro interessi particolari e impediscono che la creazione di valore economico contribuisca allo sviluppo dell'intera nazione. I gruppi economici multinazionali, interessati all'estrazione di materie prime o ad altre attività economiche, sfruttano a loro vantaggio lo scenario di illegalità esistente, che peraltro rende praticamente impossibile trarre vantaggio degli attuali mercati globalizzati.<sup>1</sup> Il superamento di queste situazioni, sinteticamente descritte, si presenta come un'esigenza urgente per qualsiasi coscienza ben formata dal punto di vista etico-politico.

In paesi di cultura etico-politica più avanzata si sono affermate forme di lesioni del diritto alla vita, in alcune situazioni conflittuali, riguardanti l'inizio e la fine della vita umana (aborto ed eutanasia principalmente).<sup>2</sup> Queste pratiche vengono generalmente giustificate sulla base del principio di autodeterminazione. La nascita e lo sviluppo del principio di libertà in ambito politico mostrano che tale tentativo di giustificazione non è ammissibile. L'esperienza dell'assolutismo politico<sup>3</sup> fece comprendere che la vita senza libertà non è una vita umanamente degna e che, d'altra parte, si poteva e si doveva garantire politicamente la vita e il buon ordine sociale senza sacrificare la libertà. Emerse così l'esigenza di porre dei limiti al potere politico, che poi diede luogo al movimento costituzionalista per il quale il potere politico, senza smettere di garantire la vita e la pace, deve operare sempre entro i limiti delle leggi e delle istituzioni stabilite a livello costituzionale.<sup>4</sup> Nelle diverse aree geografiche del mondo questo processo ha seguito itinerari differenziati, ma nella sostanza si può costatare che l'*ethos* della libertà ha finito per affermarsi come *complementare* all'*ethos* della vita e della pace.

È importante non perdere di vista tale indole complementare: la libertà è vista come caratteristica della forma superiore della vita, cioè della vita umana, e perciò la libertà non entra in contraddizione con la vita umana, della quale ne costituisce l'espressione privilegiata. L'esperienza giuridica pressoché universale non ha mai ammesso che la libertà di uccidere o di uccidersi sia un valore appartenente a ciò che l'etica-politica riconosce come *ethos* della libertà. Fra l'altro se la libertà diventasse una forza autodistruttiva, allora essa non potrebbe essere assunta come principio di ordine e di stabilità della vita collettiva. E poiché la si voleva assumere proprio come principio di organizzazione politica, il costituzionalismo ha elaborato un insieme di garanzie giuridiche e politiche per rendere impossibile che lo Stato o gli individui potessero violare la vita dei citta-

<sup>1</sup> Questi aspetti vengono trattati a più riprese da BENEDETTO XVI, Enc. *Caritas in veritate*, 29-VI-2009. Cfr. per esempio il n. 22.

<sup>2</sup> Ho trattato ampiamente la dimensione etico-personale dell'aborto e l'eutanasia in A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi. III: Morale speciale*, Edusc, Roma 2008, 191-212 e 244-255.

<sup>3</sup> Per questi aspetti storici, cfr. M. D'ADDIO, *Storia delle dottrine politiche*, 2 voll., Edizioni Culturali Internazionali Genova, Genova 1992<sup>2</sup>.

<sup>4</sup> Cfr. N. MATTEUCCI, *Organizzazione del potere e libertà. Storia del costituzionalismo democratico*, Utet, Torino 1976.



dini. In quello spirito la cultura giuridica e politica ha affrontato lungo gli anni conflitti di ogni tipo, consolidandosi sempre più la convinzione che la giusta soluzione di tali conflitti ha un limite che non può essere oltrepassato: il principio “non uccidere”. Questo principio ha svolto un ruolo di pacificazione nella misura in cui lo si considerava universalmente vincolante, cioè valido sempre e per tutti, persino nei casi limite. Se la legge ammettesse che in alcuni casi tale principio può essere ignorato, allora si potrebbe ritenere conforme al diritto che sia ignorato anche altre volte, a seconda delle variabili concezioni e sensibilità di ogni periodo storico. Certamente ciascuno è libero di avere in ambito privato le proprie concezioni sulla vita e sulla morte, ma la questione rilevante sul piano politico è che gli uomini non si sono organizzati politicamente per procurarsi la morte, che arriva naturalmente per ciascuno quando deve arrivare, ma per tutelare e promuovere la vita. Giustamente Bobbio rispondeva, a chi si richiamava al patto sociale a proposito dell’aborto, «che il primo grande scrittore politico che formulò la tesi del contratto sociale, Tommaso Hobbes, riteneva che l’unico diritto cui i contraenti entrando in società non avevano rinunciato era il diritto alla vita».<sup>1</sup>

### 3. I presupposti antropologici

Ci sono tante altre questioni, quali la libertà religiosa e la libertà in ambito scolastico e universitario, il matrimonio e la famiglia, l’autonomia e l’imparzialità degli organi deputati all’amministrazione della giustizia, la trasparenza della pubblica amministrazione, la regolazione legale del mercato del lavoro, la tutela dell’ambiente, il quadro legale delle transazioni finanziarie, ecc. che possiedono un’importante dimensione etico-politica con risvolti tecnici talvolta assai complessi, che qui non è possibile trattare. Tuttavia è possibile proporre due considerazioni di ordine generale che possono avere una qualche utilità.

La prima è che ogni concezione contenutistica del bene comune politico presuppone una visione dell’uomo e del bene umano. Su questo piano i presupposti antropologici sono determinanti. Le divergenze che oggi riscontriamo su progetti legislativi concreti – come quelli riguardanti il diritto alla vita, il matrimonio o la scuola libera per esempio –, dipendono più dall’immagine del bene umano assunta che dalle idee sulle istituzioni democratiche, che godono invece di un più ampio consenso. Se viene approvata democraticamente una legge gravemente ingiusta riguardante il diritto alla vita o il matrimonio in un paese in cui la stragrande maggioranza dei cittadini sono battezzati, non mi sembra giusto attribuire tale preoccupante fenomeno alle procedure secondo le quali vengono discusse e votate le leggi, e meno ancora al sistema politico democratico come tale. In un sistema democratico sono promulgate anche leggi giuste, e l’esperienza dimostra che nei sistemi politici non democratici sono state pro-

<sup>1</sup> Intervista rilasciata da N. Bobbio a «La Stampa» del 15-v-1981. Citata da A. PALINI, *Aborto. Dibattito sempre aperto da Ippocrate ai nostri giorni*, Città Nuova, Roma 1992, 74.



mulgate con maggiore facilità leggi ancora più ingiuste. La radice del problema sta piuttosto nella coscienza dei cittadini, che non è sufficientemente formata sul piano morale o almeno sul piano politico. E tale insufficienza è dovuta, almeno in parte, al modo poco efficace e poco incisivo in cui la catechesi e la riflessione teologica svolgono il ruolo formativo che è loro proprio, che dovrebbe essere in grado di contrastare le istanze, innegabilmente presenti nella cultura politica attuale, che tendono a oscurare la percezione comune di importanti beni umani e sociali. In questo senso, ben si capisce che i *Lineamenta* parlino dello «sforzo di rinnovamento che la Chiesa è chiamata a fare per essere all'altezza delle sfide che il contesto sociale e culturale odierno pone alla fede cristiana, al suo annuncio e alla sua testimonianza, a seguito dei forti mutamenti in atto». <sup>1</sup>

La seconda è che esistono importanti beni che si realizzano nell'intimità della persona (per esempio, equilibrio personale, saggezza politica dei governanti e dei cittadini, convinzioni e vita religiose, atteggiamento riguardo al lavoro, generosità e altruismo), e che in quanto tali non sono o non devono essere competenza diretta dello Stato e delle istituzioni politiche. Tuttavia questi beni sono sottoposti ad un'inevitabile mediazione sociale, vale a dire, dipendono in qualche modo anche dal clima generale che informa la vita di una società, e in tale senso meritano una riflessione molto attenta e differenziata da parte dell'etica politica. Non c'è dubbio che una mancanza generalizzata di saggezza politica o di equilibrio personale costituiscono dei veri mali comuni, che possono determinare il crollo di una società politica, come ben dimostra la storia. Ciò spinge a riflettere sul carattere espressivo delle leggi civili e delle istituzioni politiche, sul fatto cioè che esse, oltre a regolare i comportamenti e a svolgere determinate funzioni, esprimono un concetto di uomo e di società con notevoli ripercussioni su atteggiamenti personali che favoriscono o rendono difficile la solidarietà e la collaborazione tra i cittadini in ordine al progresso della società. L'inevitabile realtà dell'aspetto espressivo delle leggi e delle istituzioni politiche dovrebbe condurre a una riflessione serena e approfondita sul tipo di società in cui è buono vivere. Senza questa riflessione la politica entra in declino per mancanza di progettualità.

Queste due considerazioni aprono degli scenari nei quali i cittadini cristiani potrebbero e dovrebbero dare degli apporti molto significativi. La capacità di leggere le circostanze della vita collettiva nelle società odierne alla luce del Vangelo, se si accompagna della competenza sulle questioni politiche e tecniche, dovrebbe consentire di avviare e di intervenire con buoni argomenti nel dibattito culturale sul tipo di società che vogliamo per noi. Per farlo occorre saper richiamarsi, come si è detto all'inizio riprendendo alcune parole di Benedetto XVI, «alla natura e alla ragione quali vere fonti del diritto». <sup>2</sup> Anche Giovanni Paolo II scrisse che:

<sup>1</sup> SINODO DEI VESCOVI, *Lineamenta*, n. 5.

<sup>2</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso al Parlamento tedesco*.

per l'efficacia della testimonianza cristiana, specie in questi ambiti delicati e controversi, è importante fare un grande sforzo per spiegare adeguatamente i motivi della posizione della Chiesa, sottolineando soprattutto che non si tratta di imporre ai non credenti una prospettiva di fede, ma di interpretare e difendere i valori radicati nella natura stessa dell'essere umano. La carità si farà allora necessariamente servizio alla cultura, alla politica, all'economia, alla famiglia, perché dappertutto vengano rispettati i principi fondamentali dai quali dipende il destino dell'essere umano e il futuro della civiltà.<sup>1</sup>

È questo un compito che richiede solide convinzioni, comprensione profonda dell'antropologia cristiana e capacità di rendere credibile per gli altri la propria visione dell'uomo e della vita sociale, concedendo più attenzione alla consistenza e allo sviluppo oggettivo delle idee che all'intenzionalità delle singole persone o alle argomentazioni puramente dialettiche. Con un colpo ad effetto si può far momentaneamente tacere l'avversario, ma se la maggiore o minore consistenza intrinseca delle sue idee e le loro possibili linee di sviluppo non sono state capite e oggettivamente neutralizzate con una risposta culturalmente adeguata, tali idee avranno lunga vita, anche se l'avversario è stato ridotto al silenzio.

È vero che molte volte si deve far fronte a posizioni di un laicismo militante che si riteneva dovesse restare rinchiuso nel museo delle cose più sfortunate dei tempi passati. Altre volte ci si trova davanti ad atteggiamenti relativistici che sembrano ispirati da una leggerezza quasi insopportabile. Tutto ciò non può non causare disagio. Ma se si vuole dare un contributo al grande compito di illuminare il mondo della politica e della cultura con la luce del Vangelo, occorre adoperarsi affinché l'oscurità dell'avversario, qualora ci fosse, non tolga alle proprie parole e atteggiamenti la luminosità che scaturisce dal messaggio cristiano, che è fatto di amore della libertà, ricerca sincera della verità, rispetto dell'autonomia delle cose temporali, attenzione alla consistenza oggettiva delle critiche, e amicizia magnanima verso tutte le persone.

#### ABSTRACT

La nota intende offrire alcune riflessioni sul significato che la nuova evangelizzazione può assumere in ambito politico e menzionare alcune sfide che in tale ambito essa presenta. A tale scopo si riflette sul rapporto tra religione cristiana e politica, sulla formazione della coscienza necessaria affinché la partecipazione dei cristiani nell'attività politica sia coerente ed efficace, e anche sul bene comune politico.

The article seeks to reflect on the meaning that the new evangelization has in the political sphere as well as the challenges that the new evangelization presents to politics. To achieve this, the article will study the following three points: First, the relationship between Christianity and politics; second, the need to form consciences of Christians in order to participate in politics in a coherent and efficacious way; and third, the political common good.

<sup>1</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Novo millennio ineunte*, 6-1-2001, n. 51, «Insegnamenti di Giovanni Paolo II», XXIV, 1 (2001) 80.

# SECOLARIZZAZIONE E NUOVA EVANGELIZZAZIONE

LUIS ROMERA

SOMMARIO: I. *Secolarizzazione e modernità*. II. *La secolarizzazione e la sua problematicità*. III. *La secolarizzazione in epoca postmoderna*. IV. *Il ritorno della domanda religiosa*. V. *Religiosità e postmodernità*. VI. *Secolarizzazione, religiosità e sfide per l'evangelizzazione*.

IL Sinodo di vescovi di ottobre dal 2012 riporta l'attenzione della Chiesa su un compito che deriva intrinsecamente dalla sua identità: *La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana*. La missione di evangelizzare è costitutiva dell'essenza della Chiesa, affidatale dal Signore avendo in prospettiva tutti i popoli e tutte le epoche, vale a dire ogni essere umano. Il santo Padre Benedetto XVI ha voluto riprendere in questo Sinodo uno dei motivi centrali del pontificato di Giovanni Paolo II, nonché del Concilio Vaticano II, in attenzione al peculiare contesto storico in cui si trova l'umanità. I *Lineamenta* per il Sinodo descrivono la nuova evangelizzazione in questi termini: essa «è la capacità da parte del cristianesimo di saper leggere e decifrare i nuovi scenari che in questi ultimi decenni sono venuti creandosi dentro la storia degli uomini, per abitarli e trasformarli in luoghi di testimonianza e di annuncio del Vangelo» (n. 6). Il primo tra gli scenari che vengono accennati dai *Lineamenta* con lo scopo di introdurre la riflessione dei vescovi sulle sfide dell'evangelizzazione oggi, consiste nel contesto culturale. Tale contesto è caratterizzato come «un'epoca di profonda secolarizzazione, che ha perso la capacità di ascoltare e di comprendere la parola evangelica come un messaggio vivo e vivificante» (n. 6).

Il documento di preparazione del Sinodo citato offre sinteticamente quattro note distintive della secolarizzazione: 1) essa è «radicata in modo particolare nel mondo occidentale»; 2) è il risultato di «episodi e movimenti sociali e di pensiero che ne hanno segnato in profondità la storia e l'identità»; 3) è vissuta non di rado come un processo di «liberazione», 4) che conduce in ultima analisi a «immaginare la vita del mondo e dell'umanità senza riferimento alla trascendenza», generando «una mentalità in cui Dio è di fatto assente» (n. 6). Il processo di secolarizzazione, aggiungono i *Lineamenta*, si è determinato storicamente come «cultura del relativismo», con «implicazioni antropologiche» che si verificano nella vita quotidiana, perché coinvolge «la relazione uomo-donna, il senso della generazione e della morte», fino a suscitare una «mentalità edonistica e consumistica» che induce «una deriva verso la superficialità, [...] l'egocentrismo [...] e uno sterile culto dell'individuo» (n. 6).

La secolarizzazione si presenta quindi come un fenomeno complesso, con manifestazioni antropologiche e sociali che incidono nella vita delle persone da diversi punti di vista. L'abbozzo dei *Lineamenta* invita all'analisi di un processo storico-culturale che ha segnato la mentalità contemporanea. L'esame del fenomeno della secolarizzazione dovrà svolgersi in diversi momenti, in cui considerare, in primo luogo, il suo rapporto genetico con la modernità; in secondo luogo, i suoi elementi essenziali; e in terzo luogo, le sue ricadute esistenziali e civiche. Alla luce di esso, infine, emergeranno alcune delle sfide con cui si confronta la nuova evangelizzazione in una cultura spesso denominata post-moderna.

### I. SECOLARIZZAZIONE E MODERNITÀ

Il contesto socio-culturale dell'uomo contemporaneo è oggetto di continua analisi da parte di istanze di diversa indole. Sia il mondo accademico (con ricerche sociologiche, filosofiche, giuridiche, delle *Geisteswissenschaften* in generale) sia quello politico o economico, sono "in tensione" per individuare i presupposti dai quali ci si muove nelle prassi quotidiane e che rendono sensato ai nostri occhi il nostro agire, nonché per focalizzare l'evolversi dei dinamismi che caratterizzano la società odierna. Uno dei fenomeni che, ormai da un secolo, interessano maggiormente l'analisi del contesto contemporaneo è la secolarizzazione, per la sua incidenza sociale ed esistenziale. È chiaro che nelle società occidentali la presenza e il ruolo della religione hanno subito una notevole trasformazione, pur con differenze significative tra paese e paese, evidenziate già da tempo.<sup>1</sup> D'altra parte, però, i primi paradigmi ermeneutici del processo di secolarizzazione, che lo vedevano come un dinamismo unidirezionale, equivalente alla modernizzazione e orientato al tramonto irreversibile della religione nella società, si sono dimostrati negli ultimi decenni eccessivamente riduttivi.

A questo riguardo, Berger asseriva: «Fin dall'illuminismo, intellettuali di ogni orientamento hanno ritenuto il declino della religione un'inevitabile conseguenza della modernità, affermando che il progresso della scienza e la concomitante razionalità fossero destinati a subentrare all'irrazionalità e alla superstizione; [...] tra questi Émile Durkheim e Max Weber».<sup>2</sup> Tuttavia, aggiunge, «l'equazione tra modernità e secolarizzazione deve essere posta in questione con scetticismo».<sup>3</sup> Taylor, da parte sua, conferma tale valutazione:

Recentemente ho lavorato per comprendere quali siano oggi i significati e i risvolti del termine *secolarizzazione*. Per lungo tempo la sociologia tradizionale ha considerato questo processo come inevitabile. Alcune caratteristiche della modernità – lo sviluppo eco-

<sup>1</sup> Cfr. P.L. BERGER, *The Desecularization of the World: A Global Overview*, in P.L. BERGER (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and Public Policy Center, Washington 1999, 1-18.

<sup>2</sup> P.L. BERGER, *Secolarizzazione, la falsa profezia*, «Vita e Pensiero» 5 (2008) 15-23, qui 15.

<sup>3</sup> P.L. BERGER, T. LUCKMANN, *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, Il Mulino, Bologna 2010, 64.

nomico, l'urbanizzazione, la mobilità in continuo aumento, il più alto livello culturale – erano viste come fattori che avrebbero provocato un inevitabile declino della credenza e della pratica religiosa. [...] Questa convinzione è stata scossa da recenti avvenimenti. La religione ha reagito alla modernizzazione [...] dimostrando la propria vitalità.<sup>1</sup>

Sebbene sia indubbio l'arretramento della religione nelle sue manifestazioni vitali (di pratica religiosa e di *ethos*) nella sfera pubblica e nell'esistenza personale, in non poche società occidentali, si può tuttavia constatare che, in esse, la religione non è scomparsa: non di rado, infatti, si registra un rinnovato interesse per il religioso, con modalità però peculiari che potremmo definire postmoderne.<sup>2</sup> Nella seconda modernità o post-modernità secolarizzazione e religiosità si intrecciano in un quadro culturale complesso che rinvia all'eredità della modernità e al suo dinamismo interno.

La prima modernità, radicata in un *humus* classico-cristiano, pone al centro dell'attenzione l'uomo, nella sua irriducibilità a oggetto e alle leggi della natura che lo scienziato tenta di identificare e formulare grazie alla metodologia di ricerca empirico-matematica che si afferma con forza sempre maggiore in età moderna. La riflessione sulla razionalità, sulla libertà, sull'interiorità – in quanto note distintive dell'essere umano – mette in evidenza l'irriducibilità del soggetto, quale fonte ultima dei suoi atti intellettuali e delle sue decisioni. L'intellezione e la decisione sono atti che l'io compie da sé, tramite i quali l'uomo configura se stesso; per questo l'essere umano è sempre una soggettività dotata di un mondo interiore, con i suoi pensieri e le sue scelte, con i suoi affetti e i suoi legami, con i suoi progetti e i suoi ideali, che rinviano a una presenza di sé a se stesso, cioè all'autocoscienza. L'irriducibilità di cui parliamo comporta una consapevolezza di sé che conduce a riconoscere in sé il diritto e la responsabilità di decidere sulla propria persona.

La comprensione del sé che si fa strada nel corso della modernità genera una serie di conseguenze con ripercussioni sociali. La costituzione del sé comporta la sua insostituibilità e il suo carattere irrinunciabile di fronte all'esistenza, e implica che il sé sia protagonista nella formazione della propria identità personale. Tale costituzione ci parla di una dignità distintiva ed esclusiva, che compete all'essere umano in quanto tale e che va riconosciuta indipendentemente dallo *status*, dall'origine, dal lavoro, dai rapporti o dal rendimento. La modernità liberale orienta verso una società in cui si affermano i diritti fondamentali dell'uomo, si sostiene l'iniziativa di ciascuno nella vita privata e nell'azione economica e lavorativa, si promuove la partecipazione di ogni cittadino alla sfera pubblica e alle scelte politiche, si garantiscono a tutti condizioni di vita conformi alla dignità umana (nell'ambito dell'istruzione, della salute, delle condizioni di lavoro,

<sup>1</sup> C. TAYLOR, *La secolarizzazione fallita e la riscoperta dello spirito*, «Vita e Pensiero» 6 (2008) 29-33, qui 31. Cfr. il noto volume del 2007 cui fa riferimento: tr. it. C. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.

<sup>2</sup> Questo dato è ormai accertato da oltre 20 anni: cfr. S. MARTELLI, *La religione nella società post-moderna. Tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*, Dehoniane, Bologna 1990.

della pensione, ecc.), si riconoscono progressivamente le libertà civili. Si elaborano le carte dei diritti umani e si consolidano le democrazie; lo stato di diritto è visto come un'esigenza indiscutibile.

Un secondo elemento che caratterizza la modernità affonda le sue radici, ancora una volta, nella tradizione cristiana. La comprensione del mondo a partire dal concetto di creazione sostiene la sua distinzione dal sacro. La nozione di creazione sottolinea infatti la trascendenza di Dio e la finitezza della natura e dell'uomo, e, conseguentemente, la differenza tra Dio e il mondo. Questa distinzione implica, nella prospettiva creazionista, che il mondo possiede una propria sostantività e una sua intelligibilità, benché provenienti da Dio. La consapevolezza della sussistenza-consistenza ontologica del mondo e della sua razionalità porta a valorizzare la secolarità, cui si riconosce un'autonomia che si potrebbe qualificare relativa (nel senso di non risolutiva), nella misura in cui, da un lato, si sostiene la legittimità della distinzione sacro-profano in ambito conoscitivo (con le discipline scientifiche), operativo (con la tecnica), umano (nelle sfere politiche, economiche, lavorative, ecc.), e, dall'altro, non si oscura la coscienza della fondazione ultima della secolarità in una trascendenza cui rinvia in quanto fonte ultima di senso e istanza normativa. La conoscenza del mondo fisico e del mondo umano si affida alla scienza razionale e non a espressioni mitologiche; si rivendica la separazione Chiesa-Stato; si riconosce la libertà religiosa; si consolida l'importanza della vita quotidiana, della famiglia, della professione.

Il riconoscimento del valore del secolare genera una mentalità secondo la quale l'ordine sociale non deriva direttamente da un'istanza trascendente, religiosa, ma risulta dall'azione dei membri dello stesso mondo secolare. La novità della concezione moderna della società «va rintracciata nella sua radicale secolarità»,<sup>1</sup> dove il termine secolarità possiede un significato più risolutivo che non il termine secolarismo (in quanto esclusione di Dio e della religione dall'ambito sociale), nella misura in cui secolarità «si contrappone non solo a una fondazione divina della società, ma a qualsiasi idea della società come il prodotto di qualcosa che trascenda l'azione comune concomitante» dei cittadini.<sup>2</sup> Emerge allora la tendenza a intervenire nella vita pubblica in quanto membri attivi della società, si diffonde la persuasione che il regime politico più coerente con la dignità e la libertà dell'essere umano sia la democrazia, si consolida la convinzione che lo sviluppo umano richieda il progresso economico e che quest'ultimo necessiti dell'iniziativa degli individui.

L'umanesimo moderno, che poggia sul riconoscimento dell'irriducibilità dell'individuo e sulla valorizzazione della secolarità, è soggetto però al rischio di interpretare l'individualità in termini di individualismo e di prospettare la secolarità secondo una deriva laicista. Individualità significa irriducibilità ontologica e operativa dell'essere umano, il che implica che il soggetto è origine in

<sup>1</sup> C. TAYLOR, *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma 2005, 99.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 100.



prima persona dei suoi atti (fonte non delegabile), che gli compete l'esigenza irrinunciabile di decidere nella sua esistenza, che a lui si ascrive la responsabilità intrasferibile della sua libertà. L'individualismo, invece, presuppone una soggettività ego-centrica, che si vive e si esercita in un'auto-referenzialità che concepisce l'esistenza come espressione di un sé che agisce in vista di sé.<sup>1</sup> In questa prospettiva, le relazioni interpersonali si instaurano, si valutano, si mantengono e si sostituiscono a seconda del loro "rendimento" per l'io. I legami, per limitarci a un esempio eloquente, si concepiscono in funzione dell'io. Per questo le relazioni si cambiano nel momento in cui non riescono più a soddisfare le aspettative dell'io; da qui la fragilità dei legami, anche di quelli più intimi come la famiglia. L'individualismo presuppone una comprensione di sé come di una monade che, se non è autosufficiente e, per questo, deve vivere in società, con la necessità di rinunciare ad alcune delle sue libertà per garantire la convivenza, è a causa della fatticità della sua condizione esistenziale di indigenza, e non perché teleologicamente il sé si scopre chiamato e si realizza autenticamente nella relazione con l'altro, nell'auto-trascendenza.

L'umanesimo moderno comporta un progetto di emancipazione sia della soggettività che delle realtà secolari. L'emancipazione si presenta come un'esigenza della dignità della persona umana, nella misura in cui il rispetto della sua dignità implica il riconoscimento del diritto-dovere della libertà e della razionalità; in altri termini, l'essere umano è tale se pensa e agisce con il protagonismo e la responsabilità che competono alla sua costituzione. Liberarsi da istanze estrinseche che coartano la libertà appare giustamente come un impegno ineluttabile che deriva dalla consapevolezza della dignità dell'essere umano e che permette di esistere come persone, nell'esercizio della propria razionalità e della propria libertà. Per quanto riguarda le realtà secolari, l'emancipazione corrisponde alla presa di coscienza della loro autonomia, il che implica la distinzione tra religione, da un lato, e, dall'altro, politica, economia, scienza e tecnica, evitando ingerenze illegittime di istanze religiose in ambiti secolari (clericalismo) o viceversa (laicismo), ingerenze che comporterebbero una confusione tra le diverse sfere o l'applicazione di epistemologie inadeguate. Distinzione, però, non significa assenza di rapporti e, in particolare, non significa rifiutare che la realizzazione dell'essere umano e le realtà secolari rinviino a Dio e alla sua azione creatrice e salvifica.

Il rischio inerente al progetto di emancipazione di cui parlavamo emerge quando l'umanesimo e la valutazione della secolarità si prospettano secondo una modalità che emargina le radici cristiane su cui erano sorti, ritenendo l'uomo e il secolare autosufficienti, senza rimandare a una trascendenza.<sup>2</sup> In questo

<sup>1</sup> Spaemann invece osserva: «La nostra vita non è, come tutte le vite non personali, centrata in se stessa, non è definita dalla tendenza alla conservazione di sé e della specie. La sua essenza caratteristica distintiva è l'autotrascendenza e la forma più elevata di questa, cioè l'amore», R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, Laterza, Roma - Bari 2005, 111. Cfr. anche R. SPAEMANN, *Natura e ragione. Saggi di antropologia*, Edusc, Roma 2006, 36.

<sup>2</sup> Che tale rischio non sia una necessità è stato mostrato da diversi punti di vista; cfr. S. BELARDINELLI, *L'altro Illuminismo. Politica, religione e funzione pubblica della verità*, Rubbettino, Soveria Man-



caso, la soggettività intende l'emancipazione come la conquista progressiva di una ragione che prescinde da qualsiasi rinvio a istanze che la precedono e la rendono possibile nella sua razionalità e nel suo sviluppo, a cominciare dalla fede. La ragione illuminista, in questo quadro, ha la pretesa di essere assoluta nel suo ordine: incomincia da sé e in sé in una maniera autoreferenziale e si sviluppa da sé, fino a raggiungere la verità o quanto può essere ritenuto tale; che le sue figure siano varie (razionalista, empirista, trascendentale-kantiana, idealista) è ora secondario.<sup>1</sup> Ragione e fede si concepiscono di conseguenza come sfere estranee l'una all'altra, parallelamente alla rivendicazione di una libertà autosufficiente capace di un progresso indefinito e della piena realizzazione del sé. Per quanto riguarda le realtà secolari, tale emancipazione mira a una comprensione esaustiva della natura e dell'umano senza riferimenti a Dio: il mondo si spiega da sé con le discipline scientifiche; non c'è più bisogno di un'ipotesi Dio.<sup>2</sup>

Da questa prospettiva, *tale* modernità induce inevitabilmente un processo di secolarizzazione (nel senso negativo di emarginazione progressiva della religione), contraddistinto da due dimensioni. Da una parte, il drammatico evento delle guerre di religione, scoppiate a seguito della rottura dell'unità religiosa in Europa e causa di devastazioni che interessarono zone importanti della *Mitteleuropa*, si incrocia con una concezione del moderno in termini di emancipazione illuminista, il che portò a impostare la società "etsi Deus non daretur", vale a dire sulla base di un'esclusione della religione dalla sfera pubblica. La religione si rinchiude nell'ambito della vita privata; le istituzioni sociali e la vita pubblica si secolarizzano progressivamente. Dall'altra, l'emarginazione della religione dal sociale determina la nascita di una cultura all'interno della quale la religione diventa progressivamente irrilevante per l'esistenza dell'essere umano, secolarizzato esistenzialmente. L'emarginazione della religione dal sociale e la diminuzione di senso esistenziale della religione costituiscono le due dimensioni più immediate della secolarizzazione.

## II. LA SECOLARIZZAZIONE E LA SUA PROBLEMATICITÀ

Tuttavia, il paradigma ermeneutico che interpretava la secolarizzazione come un processo unidirezionale e irreversibile che avrebbe condotto a una società senza religione come conseguenza della modernizzazione, si è dimostrato insufficiente, sia alla luce dei dati che la sociologia rileva, sia da una prospettiva concettuale. La secolarizzazione è sicuramente un fenomeno che interessa la

nelli 2009. Per il rapporto tra religione e politica dopo l'illuminismo, nell'ambito di una discussione su secolarizzazione e modernità, cfr. H. LÜBBE, *La politica dopo l'Illuminismo*, Rubbettino, Catanzaro 2007.

<sup>1</sup> Cfr. l'interpretazione heideggeriana della soggettività moderna: M. HEIDEGGER, *Il nichilismo europeo*, in *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, 563-743.

<sup>2</sup> Cfr. W. PANNENBERG, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972, 12. Cfr. anche W. PANNENBERG, *Christentum in einer säkularisierten Welt*, Herder, Freiburg i.B. 1988.

società contemporanea in maniera evidente. Nell'ultimo secolo si è registrata una chiara diminuzione della presenza e dell'incidenza della religione, in particolare del cristianesimo, in numerose società occidentali. Da una parte, si rileva la perdita o, quanto meno, la diminuzione del significato di nozioni e di pratiche religiose plurisecolari. La formazione religiosa si rivela spesso assai scarsa; in ambienti sociali culturalmente elevati si registrano ignoranza circa la storia della salvezza e concetti essenziali della dottrina cristiana o inconsapevolezza di quanto comporta una comprensione dell'esistenza basata sulla fede, con le sue implicazioni etiche. La partecipazione alla liturgia e la ricezione dei sacramenti hanno subito un calo evidente negli ultimi 50 anni; lo stesso può dirsi delle vocazioni sacerdotali e alla vita religiosa. Dall'altra, le espressioni vitali dell'esistenza sono impostate, anche da persone credenti, senza una incidenza determinante della fede, come si verifica nelle sfere intime e quotidiane delle persone, nonché nel loro impegno civile: il divorzio, il modo di vivere la sessualità, la concezione della famiglia, il rifiuto di quanto implica dolore o sofferenza, l'estraneità tra vita professionale e conseguenze etiche di una concezione cristiana dell'essere umano e della società, scelte legislative e politiche in ambiti che interessano dimensioni essenziali dell'umano, ecc., sono fenomeni che stanno cambiando sia modi di vita sia istituzioni sociali fondamentali per l'esistenza umana.

Il secolarismo si manifesta in maniera ancora più radicale nel laicismo belligerante che mira a delegittimare l'attingere a comprensioni e motivazioni religiose nella sfera pubblica, in modo da configurare il sociale ai margini di qualsiasi ispirazione cristiana, interpretando quest'ultima come un'imposizione contraria alla libertà individuale e alla laicità dello Stato; o, ancora, nell'indifferenzismo religioso o nell'ostilità verso la religione nell'intimità della coscienza e della vita privata.

In questo contesto, l'ultimo Habermas ha richiamato l'attenzione sulle conseguenze negative, contrarie allo spirito più autentico della modernità, dell'emarginazione della religione dal sociale. Nella religione rimane una riserva di senso e si preserva un'istanza di ispirazioni normative atte a garantire l'umano in una società altrimenti retta da concezioni scientifiche e da una tecnologia che rischiano di dimenticare i riferimenti etici.<sup>1</sup> L'esclusione della religione dall'esistenza personale lascia un vuoto incolmabile che si ripercuote a livello sociale.<sup>2</sup> Ogni democrazia, secondo Habermas, si regge sulla base di «una solidarietà

<sup>1</sup> J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma - Bari 2006.

<sup>2</sup> «Quando si limitano a liquidare le vecchie credenze, i linguaggi secolarizzati lasciano dietro di sé una scia di irritazioni. Con il trasformarsi dei peccati in colpa, e della violazione dei comandamenti divini in trasgressione di leggi umane, qualcosa è andato certamente perduto. Al desiderio di essere perdonati si collega ancora il desiderio non sentimentale di cancellare il dolore inflitto a terzi. Ancora di più ci turba l'irreversibilità della sofferenza passata: quel torto agli innocenti maltrattati, umiliati e uccisi che eccede ogni misura possibile di risarcimento. La speranza perduta nella resurrezione lascia dietro a sé un vuoto evidente», J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi della genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002, 108.

che non si può imporre con le leggi»,<sup>1</sup> solidarietà essenziale perché i cittadini partecipino alla vita sociale e politica «non solo nel proprio legittimo interesse, bensì indirizzandosi al bene comune». <sup>2</sup> L'*ethos* civile attinge a motivazioni di fondo che le persone ricevono e consolidano esistenzialmente grazie a riferimenti trascendenti.<sup>3</sup> Il ruolo e il ritorno della e alla religione hanno portato Habermas a parlare di un'epoca "post-secolare" che supera l'atteggiamento secolarizzante miope dei suoi presupposti e delle sue conseguenze. «L'espressione post-secolare – afferma – si limita a tributare alle comunità religiose il pubblico riconoscimento per il contributo funzionale che esse recano alla riproduzione di motivazioni e atteggiamenti desiderabili». <sup>4</sup>

Donati, in contrasto con certe ermeneutiche secolarizzanti del sociale, ha rilevato che ogni società, anche le società moderne, presuppongono in ultima analisi una sorta di "matrice teologica". Le ricerche storiche, sociologiche e antropologiche dimostrano che le concezioni religiose delineano i presupposti che contraddistinguono il modo di concepire i rapporti umani.<sup>5</sup> Le relazioni interpersonali costituiscono la base di ogni società; la modalità e la qualità di esse determinano le caratteristiche di una società, dalla dignità e ruolo della donna, ad esempio, alle esigenze etiche della democrazia. Per questo motivo, l'emarginazione della religione comporta conseguenze notevoli, sia a livello esistenziale sia su scala sociale.

Una delle argomentazioni di Donati potrebbe essere sintetizzata brevemente nei seguenti passi: 1) le relazioni interpersonali fondano e costituiscono la società; 2) dette relazioni implicano un modo di comprendere sia l'io che l'altro e il loro rapporto; 3) tale rapporto è pienamente umano quando si fonda sul dinamismo del dono (secondo la logica del riconoscimento dell'altro come "prossimo", nel senso evangelico del termine) e non su quello dell'individualismo (secondo la logica dell'interesse ego-centrico); 4) la qualità e la portata della nozione di dono in ambito interpersonale determinano il carattere più o meno umano di una società.<sup>6</sup> «È il dono che crea la relazione perché è il dono, non l'atto di potenza, che è operatore di sociabilità e socievolezza; la relazione

<sup>1</sup> HABERMAS, *Tra scienza e fede*, VII.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 9. Habermas precisa: «I membri della società civile pervengono al pari godimento della loro intatta autonomia privata soltanto se, in qualità anche di cittadini dello Stato, fanno dei loro diritti politici un uso appropriato, ossia non esclusivamente egoistico, bensì orientato anche al bene comune», *ibidem*, 175.

<sup>3</sup> Cfr. H. JOAS, *Abbiamo bisogno della religione?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

<sup>4</sup> HABERMAS, *Tra scienza e fede*, 16.

<sup>5</sup> «Dire che ogni società ha una sua matrice teologica, vuol dire che ogni società [...] si rappresenta e organizza in risposta alla domanda: "Dove è Dio?". Se c'è un indicatore nelle svolte storiche dell'umanità, questo è il senso religioso, è a partire da esso, e in esso, che si mostrano i segni e le anticipazioni di come una società configura il civile», P. DONATI, *La matrice teologica della società*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, 39.

<sup>6</sup> «La relazione immanenza/trascendenza è la relazione guida del codice simbolico dell'alterità, o, per dirla con altri termini, del codice simbolico del dono, che è il fondamento della relazione», *ibidem*, 38.

si istaura e continua nella misura in cui il dono è accettato e diventa reciproco eccedersi dei soggetti». <sup>1</sup> Di conseguenza: 5) il grande contributo civile dell'Occidente, in quanto società che promuove la dignità della persona e la sua libertà, affonda le sue radici nell'*humus* cristiano, proprio perché questa teologia rivale in una maniera inedita la nozione di dono. <sup>2</sup> Ciò significa che la religione va pensata anche da questa prospettiva e non soltanto come una questione che riguarda la religiosità del singolo. <sup>3</sup> Il cristianesimo non resta estraneo alle fondamenta e alle possibilità effettive di una società pienamente umana.

### III. LA SECOLARIZZAZIONE IN EPOCA POSTMODERNA

Nel corso della modernità, l'evolversi della ragione illuminista ha portato quest'ultima a rivolgere il suo spirito critico verso se stessa e le sue pretese iniziali. Se il divario tra ragione e fede aveva originato la presunzione di poter elaborare un'ontologia esaustiva (una metafisica razionalista, trascendentale o idealista) con una ragione autosufficiente, le vicissitudini culturali e storiche della modernità hanno messo in crisi tale pretesa, provocando il tramonto della metafisica in ampi settori culturali e, con esso, il declino di una razionalità di senso e di contenuto etico oggettivo, comunicabile e universalmente condivisibile. Le ideologie (in quanto epigoni di un'utopia moderna che consiste nell'assolutizzazione di una visione unilaterale), i regimi totalitari, gli imperialismi e il modo in cui si sono svolti i processi di liberazione, le guerre mondiali, le crisi economiche e umanitarie, le differenze abissali tra paesi ricchi e poveri, ecc. – fenomeni sorti in società moderne e giustificati, non di rado, con il richiamo a un presunto spirito moderno – hanno condotto la ragione riflessiva del novecento a criticare la prima modernità in alcune delle sue pretese essenziali. <sup>4</sup> Si prende atto della finitezza insuperabile dell'essere umano, della sua fragilità, del carattere situato della ragione e delle mediazioni storiche, culturali e linguistiche.

La post-modernità si pone in maniera dialettica nei confronti della modernità. Se da un lato critica alcuni assunti e utopie moderne, dall'altro assume il suo progetto di emancipazione. Con quale risultato? Sinteticamente potremmo dire che, dalla pretesa di una ragione assoluta della prima modernità, si passa, nella post-modernità, alla relativizzazione di ogni discorso sul senso e di ogni visione etica. «Se per Postmoderno si intende la mancanza di una descrizione del mondo unitaria, di una ragione che vincoli tutti o anche solo un modo di porsi nei confronti del mondo e della società da tutti considerato come giusto, questo è

<sup>1</sup> *Ibidem*, 38.

<sup>2</sup> «L'aver collocato Dio in una relazione di filiazione personale ha segnato una svolta nella storia delle religioni e nelle loro possibilità evolutive», *ibidem*, 39.

<sup>3</sup> «La mia tesi è che in ambito sociologico [...] la religione sia stata sinora prevalentemente pensata come credenza in una o più entità meramente trascendenti [...], e che ciò abbia impedito una lettura della religione in un altro modo, come fondamento del civile», *ibidem*, 38.

<sup>4</sup> È sufficiente tornare sull'analisi di M. HORCKHEIMER, T.W. ADORNO, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1997.

proprio il risultato delle condizioni strutturali, alla mercè delle quali la società pone se stessa. Essa non tollera alcuna idea definitiva, e pertanto non tollera alcuna autorità. Essa non conosce posizioni dalle quali la società potrebbe essere descritta in maniera vincolante per altri all'interno della società. Non si tratta pertanto di una emancipazione verso la ragione, bensì di una emancipazione dalla ragione, e questa emancipazione non deve essere perseguita, bensì è già avvenuta».<sup>1</sup> La ragione cui Luhmann si riferisce è la ragione sapienziale e di senso, metafisica o teologica, in quanto comprensione complessiva dell'uomo e della realtà con conseguenze esistenziali e sociali di carattere etico. La ragione circoscritta a un ambito parziale di oggetti, propria delle scienze, e la ragione tecnico-strumentale, si sono invece sviluppate nei diversi ambiti in cui vengono esercitate: la scienza, l'economia, la comunicazione, la politica, lo spettacolo, la pubblicità, ecc.

Il dileguarsi della metafisica si verifica parallelamente allo sviluppo delle scienze, con le loro conoscenze settoriali, e della tecnica, con la sua natura strumentale. Il declino della ragione sapienziale comprometteva le sorti del concetto di verità. La seconda modernità, da un lato, conduce alla coscienza del pluralismo, letto però in termini relativisti come molteplicità di culture che, in un mondo globalizzato, interagiscono con intensità crescente in assenza di un orizzonte di verità che le trascende e dal quale possono attingere criteri etici di portata personale e sociale;<sup>2</sup> dall'altro, proprio per lo sviluppo della ragione cui si è accennato, ha provocato la differenziazione, all'interno della società, di una molteplicità di ambiti che Luhmann interpreta come diversità di sistemi (il sistema economico, il sistema politico, il sistema giuridico, il sistema ludico, il sistema famiglia, il sistema scientifico, il sistema religioso), ciascuno con la propria razionalità e con specifiche prassi che si misurano secondo una legittimità, una giustificazione e un rendimento intrinseci al sistema. Questi sistemi operano interagendo con un ambiente che li circonda ma che rimane estrinseco ad essi: tale ambiente è l'*umano* (vale a dire, l'essere umano con la sua identità e le sue esigenze). «Si dice: il mercato ha le sue regole, la politica ha i suoi giochi, i mass media hanno la loro logica, e così via. Il soggetto umano fluttua nell'ambiente del sistema sociale. L'umano viene identificato con i bisogni, i desideri, i sogni – belli o brutti – di un "soggetto" che è percepito e rappresentato come esterno e indeterminato rispetto alle relazioni sociali organizzate (identificate con il siste-

<sup>1</sup> N. LUHMANN, *Osservazioni sul moderno*, Armando, Roma 2006, 29. La società, osserva Luhmann, «non può più riferirsi ad un'idea conclusiva, ad un'unità capace di referenza, ad un metaracconto (Lyotard), che le prescriva forma e misura. E proprio in questo è fallita la semantica classica del Moderno», *ibidem*, 21.

<sup>2</sup> «Il concetto di cultura dell'era moderna implica sia riflessività nel senso di autoanalisi, che il sapere che esistono altre culture, e dunque l'essere consapevoli della contingenza dell'appartenenza di determinati elementi a determinate culture», LUHMANN, *Osservazioni sul moderno*, 61. Per una visione alternativa della riflessività, cfr. P. DONATI, *Sociologia della riflessività. Come si entra nel dopo-moderno*, Il Mulino, Bologna 2011.

ma sociale)».<sup>1</sup> Che l'umano rimanga esterno al sistema, benché quest'ultimo si rapporti con i soggetti, comporta una considerazione dell'etica come estrinseca all'economia, alla politica, alla tecnologia, alla scienza. L'etica, in quanto sapere che mira a preservare e a promuovere l'umano, è intesa come giustapposta a ciascun sistema (oppure una deontologia formale); anziché considerare che l'economia e le altre sfere della vita sociale sono intrinsecamente umane e che, per questo, l'etica deve essere loro inerente.<sup>2</sup> Lo stesso vale per il discorso relativo al senso dell'esistenza: se esso rimanesse estrinseco ai sistemi differenziati della società, la scienza, la politica, l'economia, sarebbero estranee alla ragione sapienziale che pone la questione del senso ultimo.

In questo contesto, la secolarizzazione si manifesta in una diversità di fenomeni:

Innanzitutto, secondo il significato tradizionale del termine, la secolarizzazione consiste, da una parte, nell'emarginazione della religione dalla sfera pubblica, e, dall'altra, nell'assenza di senso esistenziale della religione per la coscienza dell'individuo, nonché nella "normalità" con cui si può prescindere dalla religione nella vita quotidiana.

In secondo luogo, la secolarizzazione si presenta come estraneità tra fede e ragione, tra secolarità e religione, nella misura in cui si presuppone un concetto riduttivo di ragione e di fede, caratteristico di un certo illuminismo unilateralista.

In terzo luogo, la secolarizzazione si esprime nella rivendicazione di un pluralismo interpretato in chiave relativista, e nella conseguente crisi di verità, fenomeni che portano all'affermarsi di una cultura in cui l'etica – la razionalità pratica che riguarda l'umano – si giustappone alla razionalità specifica di ciascun ambito del sociale, ritenuta meramente strumentale. Ciò porta a considerare l'umano come "ambiente" esterno ai diversi "sistemi" della società.

In quarto luogo, la secolarizzazione porta a vivere la libertà senza il riferimento a una verità della stessa libertà, in quanto tappa definiva del progetto di emancipazione. Intendere così la libertà, implica presupporre che non sia più possibile identificare criteri etici di autenticità per la libertà perché si è dileguato il senso dell'umano, della sua identità e delle sue esigenze. La crisi di senso dell'umano si manifesta nella notevole fragilità della famiglia (evidenziata dalle proporzioni del fenomeno del divorzio e delle forme di convivenza alternative al matrimonio), nella povertà della concezione della vita che soggiace ai fe-

<sup>1</sup> P. DONATI, *La società dell'umano*, Marietti, Genova - Milano 2009, 82.

<sup>2</sup> «Se si descrive la società moderna, secondo la tradizione sociologica, strutturalmente come un sistema di funzioni differenziate, ne consegue che i sistemi funzionali articolati mediante differenziazione, divenuti autonomi, si distinguono (all'interno e all'esterno della società) dal loro ambiente. Una tale differenza diventa operativa attraverso la pura continuazione delle proprie operazioni. Ma queste operazioni possono essere, all'interno del sistema, solo controllate, catalogate, osservate, se il sistema – e ciascun sistema in modo diverso – dispone di *distinzione tra autoreferenza ed eteroreferenza*. [...] La distinzione impedisce che il sistema si confonda costantemente con l'ambiente circostante», LUHMANN, *Osservazioni sul moderno*, 19.



nomeni dell'aborto e dell'eutanasia, nella difficoltà di identificare principi etici condivisi per le biotecnologie, nel vissuto dell'affettività in cui emozioni intense (che si rivelano, però, effimere) prevalgono sull'edificazione di legami profondi e duraturi, nelle crisi economiche, nelle disuguaglianze tra il primo e il terzo mondo.<sup>1</sup> Una cultura individualista, in cui il soggetto si autocomprende e si vive senza il riferimento a una verità, crea le condizioni per una crisi di identità e di senso dell'umano, promossa paradossalmente in nome dell'umano stesso (della sua libertà individuale e della sua dignità). Il polo opposto è costituito da una visione naturalista che sottrae all'uomo la libertà e la dignità. È tuttavia significativo osservare come spesso un monismo naturalista (in cui l'uomo si riduce a una specie naturale tra le altre) conviva con il dualismo di chi vede la propria corporeità alla mercè delle decisioni dell'io (come accade con l'ideologia del *gender*).

La secolarizzazione nella seconda modernità o nella postmodernità si presenta quindi con aspetti che riguardano direttamente la religione – come mostrano i casi 1 e 2 – ma anche in fenomeni culturali di ampia portata che riguardano piuttosto condizioni di possibilità per un'assunzione piena del cristianesimo. La crisi delle nozioni di verità, di identità dell'essere umano, di autenticità della libertà dal punto di vista di un'etica di contenuti, del rapporto costitutivo tra sociale e umano (con le sue esigenze etiche), crea un contesto culturale che rende non di rado difficile la comprensione e l'interiorizzazione del Vangelo, e che provoca tra l'altro il dileguarsi dell'umano in ambiti essenziali dell'esistenza (famiglia e legami affettivi, mondo del lavoro e economia, politica, comunicazione e sfera ludica, ecc.). La secolarizzazione si rivela nell'autocomprensione dell'essere umano diffusa nel contesto culturale contemporaneo, con evidenti ripercussioni sociali.

#### IV. IL RITORNO DELLA DOMANDA RELIGIOSA

Baumann si è soffermato, da una prospettiva che andrebbe ulteriormente precisata, sul problema di un'emancipazione che rivendica la libertà e la ragione critica dell'individuo, ma vive nel declino di una concezione della razionalità in quanto apertura alla verità, al bene e alla giustizia. «Il processo di "individualizzazione" consiste nel trasformare l'"identità" umana da una "cosa data" in un "compito" e nell'accollare ai singoli attori la responsabilità di assolvere tale

<sup>1</sup> «"Sessualità duttile", "amore confluyente" e "relazioni pure" sono stati indicati da Anthony Giddens come veicoli di emancipazione e susseguente garanzia di una nuova felicità: il nuovo e inusitato livello di autonomia individuale e libertà di scelta. Che ciò sia vero [...] è discutibile; [...] per non parlare dei bambini, queste involontarie, ma durature conseguenze delle unioni, che ben difficilmente interpretano la rottura del matrimonio come una manifestazione della propria libertà. Cambiare identità può anche essere una questione privata, ma implica sempre la rottura di certi legami e la cancellazione di certi obblighi; e in tale processo i più indifesi vengono consultati ben di rado e tanto meno hanno la facoltà di esercitare libere scelte», Z. BAUMANN, *Modernità liquida*, Laterza, Roma - Bari 2002, 96-97.



compito. [...] L'uomo cessa di avere un'identità "innata".<sup>1</sup> La crisi di identità dell'essere umano – che si manifesta, vale la pena di insistere, nel modo di vivere le relazioni sia in ambito privato sia in ambito pubblico – mostra come sia diventato problematico, non tanto una certa comprensione della sua identità, quanto il concetto stesso di identità umana.

Tuttavia, l'emancipazione definitiva di una libertà individuale che ha raggiunto l'indipendenza da legami esterni e che si libera dall'istanza verità-identità, reclamando la possibilità di un'autodeterminazione senza vincoli, non ha portato a un'epoca di felicità compiuta. Anzi, il dissolversi del senso dell'umano ha determinato un'esistenza "delusa". Il dramma dell'uomo contemporaneo affonda le sue radici nella situazione esistenziale in cui viene gettato quando deve confrontarsi con la fatticità della vita. Se, da un lato, rivendica un'autonomia di principio, escludendo un'identità costitutiva, ontologica, orientata teleologicamente e, per questo, fonte di criteri etici di autenticità, dall'altro, si scontra con la realtà effettiva con cui deve fare i conti. La fatticità della vita, con le sue resistenze, le sue difficoltà, le sofferenze, gli insuccessi, ecc., mostra l'illusorietà di un'emancipazione che miri a realizzare pienamente se stessi secondo i dettami esclusivi della propria libertà. L'autonomia *de iure*, asserisce Baumann, non corrisponde a un'autonomia *de facto*: la finitezza dell'essere umano ce lo ricorda continuamente. «La capacità di autoaffermazione dell'uomo individualizzato è inferiore ai requisiti necessari per conquistare una reale autocostituzione»; in altri termini, «l'altra faccia della libertà illimitata» – di fronte alla fatticità della vita, con le malattie, le situazioni di povertà e di ingiustizia, le catastrofi o, semplicemente, con le proprie incapacità o con la resistenza degli altri a un nostro progetto – «è l'irrelevanza della facoltà di scegliere».<sup>2</sup>

In questa situazione, ci si presentano due possibilità: la prima corrisponde all'atteggiamento di chi prende atto con rassegnazione della fatticità dell'essere umano, assume la delusione esistenziale e convive con la precarietà di una vita e di una società che, per riprendere un'immagine di Baumann, ci si presentano sempre come "liquide". «La modernità liquida è l'epoca del disimpegno, dell'elusività, dell'evasione facile e dell'inseguimento senza speranza».<sup>3</sup> La seconda consiste nell'apertura alla trascendenza e alla religione.

L'esperienza della finitezza è ineluttabile. Lo scarto tra gli aneliti esistenziali di ogni essere umano – che si annunciano nelle relazioni interpersonali autentiche e incisive, come l'amore, nelle attese di giustizia e di bene che l'essere umano racchiude nella sua interiorità, nell'esperienza del *pulchrum*, nella ricerca di conoscenza, ecc. – e la provvisorietà e l'insufficienza dei risultati effettivi, riconduce l'uomo verso le questioni religiose. La secolarizzazione, infatti, non consiste nell'unico fenomeno rilevante dei dinamismi sociali nel contesto culturale odierno: la religione non può essere esclusa dall'esistenza e dalla società senza considerevoli ripercussioni negative. Taylor, a questo proposito, osserva:

<sup>1</sup> *Ibidem*, 23.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 27.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 136.

«Nel mondo secolarizzato è accaduto che la gente dimenticasse le risposte alle principali domande sulla vita. Ma il peggio è che sono state dimenticate anche le domande». <sup>1</sup> Tuttavia, aggiunge: «Gli esseri umani – che lo ammettano o no – vivono in uno spazio definito da domande molto profonde. Qual è il senso della vita? Ci sono modi di vita migliori e peggiori, ma come si riconoscono? [...] Quale è il fondamento della mia dignità personale?»; e conclude: «Oggi gli esseri umani [...] desiderano essere parte della soluzione e non del problema. Le persone hanno fame di risposte». <sup>2</sup>

Le domande di portata sapienziale, che riguardano il senso e l'orientamento dell'esistenza in quanto tale, e non soltanto un aspetto o una dimensione della vita, sono manifestazioni inesorabili della razionalità dell'uomo e sorgono inevitabilmente in ogni esistenza vissuta con consapevolezza e responsabilità. Le attese che albergano in ogni essere umano e, nel contempo, l'esperienza della finitezza inducono a porsi tali domande. L'insufficienza della ragione scientifica e della ragione strumentale ha condotto l'uomo erede della modernità a tornare sulle domande religiose e a interessarsi al sacro. <sup>3</sup>

#### V. RELIGIOSITÀ E POSTMODERNITÀ

La società contemporanea, quindi, è contraddistinta anche da un ritorno dell'interesse per la religione, ma spesso con modalità proprie di un contesto culturale postmoderno. La sociologia evidenzia come la religione si presenti attualmente, in contesti sociali rilevanti, con forme poco istituzionalizzate; effimera e mutevole nei suoi contenuti. Anziché configurarsi come vita religiosa che si nutre di contenuti dottrinali e di criteri morali consistenti, la religiosità di taglio post-moderno si plasma in un contesto culturale caratterizzato da presupposti relativisti, dal multiculturalismo e dall'equivalenza tra autenticità e spontaneità. Per descrivere questo stato di cose la sociologia della religione è ricorsa all'immagine del supermercato del religioso. L'uomo con desideri religiosi scopre di fronte a sé una vasta offerta religiosa cui attingere per ottenere elementi con cui costituire la propria religiosità in funzione delle sue inclinazioni personali. Il fondamento della religiosità e della sua concrezione vitale non si colloca in una verità trascendente, ma nelle preferenze personali, il che porta a una religione soggettivistica, funzionale, vaga, non di rado sincretista.

La religiosità cui abbiamo accennato corrisponde e si adatta con facilità alla cultura postmoderna e ai suoi assunti post-metafisici. In questa prospettiva, la religione è relegata ai margini della verità e si privilegiano le dimensioni emotive o esperienziali come criterio di discernimento di quanto possiede valore nella sfera religiosa. La religione che ne deriva si contraddistingue per due tratti caratteristici. Da un lato, a causa del suo tenore, la religione che si fonda e si

<sup>1</sup> TAYLOR, *La secolarizzazione fallita*, 31.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 31. Cfr. a questo proposito, C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Laterza, Bari 2002.

<sup>3</sup> Cfr. J. GRONDIN, *La philosophie de la religion*, Presses Universitaires de France, Paris 2009.

determina in funzione delle inclinazioni soggettive si traduce spesso in un impegno etico precario. Facilmente si eludono i principi morali che richiedono una conversione o un andare contro corrente. Dall'altro, l'immagine di Dio che si ottiene si adegua ai parametri e alle preferenze individuali, anziché corrispondere all'apertura e all'assunzione della verità di un Dio che si rivela dalla sua trascendenza e ci chiama a partecipare al suo mistero di amore. L'immanentizzazione di Dio che caratterizza queste forme di religiosità contiene in sé una concezione del divino che, invece di indirizzarci autenticamente a Dio, determina un'istanza soggettiva che «può frapponersi tra la nostra esistenza e la sua [di Dio]»,<sup>1</sup> provocandone l'eclissi, per riprendere una nota immagine di Buber.<sup>2</sup> Tuttavia, questa modalità di religiosità testimonia la profonda nostalgia di Dio dell'uomo e il suo intimo bisogno di spiritualità e di riferimento a una trascendenza, di fronte a un'esistenza che se si chiude nella sua immanenza si rivela senza senso.

#### VI. SECOLARIZZAZIONE, RELIGIOSITÀ E SFIDE PER L'EVANGELIZZAZIONE

La Chiesa di oggi vive un momento particolare. Il 50° anniversario dell'apertura del Concilio Vaticano II invita a tornare riflessivamente su uno dei suoi motivi fondamentali: la Chiesa nel mondo contemporaneo. Questa riflessione s'intreccia necessariamente con l'analisi del significato, della ricezione e dell'attuazione del Concilio. È senz'altro significativo che la ricorrenza del 50° anniversario dell'apertura del Vaticano II cada in un anno dedicato alla fede e nel quale è stato convocato un sinodo dei vescovi sulla nuova evangelizzazione.

Il cristianesimo è nella sua essenza un incontro con Dio in Cristo, incontro che si realizza nella Chiesa ed è fonte di salvezza per l'uomo. L'accoglienza di questo incontro è la fede, in quanto atto del credente (*fides qua*); l'incontro ha un valore salvifico e di rivelazione, per questo racchiude contenuti di verità su Dio e sull'uomo (*fides quae*) che si esprimono in esigenze morali e azioni liturgiche. Il contesto contemporaneo induce a soffermarsi sulla fede perché la secolarizzazione ha prodotto una cultura e un'autocomprensione dell'essere umano in cui la fede perde significato esistenziale e civile. In questa cornice culturale, la fede deve essere riproposta mostrando il suo senso esistenziale e la sua rilevanza sociale, con argomentazioni consistenti, significative e che incidano sulla coscienza delle persone. L'insistere sulla fede, d'altra parte, è giustificato anche dal fatto che l'insufficienza della religiosità postmoderna richiede di presentare e vivere profondamente un cristianesimo fondato sulla fede e che si nutre della fede.

La nuova evangelizzazione, da parte sua, si confronta con un mondo alquanto scristianizzato in non poche società occidentali, con nuove sfide che provengono dal contesto culturale che abbiamo tratteggiato. L'evangelizzazione, in

<sup>1</sup> M. BUBER, *L'eclissi di Dio. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia*, Oscar Mondadori, Milano 1990, 125.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 35.

queste società, impone una riflessione attenta, in grado di valorizzare le importanti conquiste culturali e civili della modernità, soprattutto la dignità e l'irriducibilità dell'essere umano (con la sua ragione e la sua libertà), il che contiene una grande opportunità per un'assunzione più matura della fede, come ricorda *Gaudium et spes*, 7; ma anche la secolarità, che nelle sue radici e nella sua ermeneutica cristiana rivendica una sostantività che esclude facili soluzioni confessionali. D'altra parte, si devono affrontare le evidenti carenze che si manifestano nella persona e nella società con il dileguarsi del cristianesimo. A mo' di conclusione potremmo indicare tre linee di riflessione.

In primo luogo, come si è detto, è necessaria un'evangelizzazione in grado di presentare la fede nel suo significato antropologico e nella sua rilevanza per la società. Tale significato, in ultima analisi, affonda le sue radici nell'incontro con Cristo e nel rapporto con Lui. Ciò significa che la Chiesa è chiamata ad aiutare a riscoprire il senso del mistero, ad aprirsi alla trascendenza e a promuovere una profonda vita spirituale, con l'assistenza dello Spirito Santo. La perdita della spiritualità, del rapporto autentico con Dio, è l'essenza della secolarizzazione e del dramma dell'essere umano. In secondo luogo, la presentazione della fede deve mostrare il valore di verità che essa racchiude in sé. Ciò richiede una teologia che sappia comunicare la rivelazione divina integralmente e in maniera comprensibile, senza perdite di contenuto causate dal tentativo di adeguarsi allo spirito dei tempi, ma che mostri sensibilità verso la cultura di oggi e i suoi dinamismi comunicativi. Di sicuro aiuto sarà, a tal fine, l'elaborazione rigorosa di una filosofia che risponda alle indicazioni dell'Enciclica *Fides et ratio*. In terzo luogo, l'evangelizzazione non può trascurare le sfide culturali della società contemporanea, con la crisi dell'umano e la relativizzazione della verità. Un esempio alquanto eloquente di queste tre dimensioni è costituito da encicliche come la *Spe salvi* (in particolar modo per i primi due punti) o la *Caritas in veritate* (soprattutto per il terzo punto).

«La sintesi tra cultura e fede non è solo un'esigenza della cultura, ma anche della fede» – affermava Giovanni Paolo II –; «una fede che non diventa cultura è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta».<sup>1</sup> La sintesi tra fede e cultura implica il superamento della scissione tra fede e ragione, sia a livello dell'antropologia che nei diversi ambiti della società (dall'economia alla politica, dalla scienza alla comunicazione), secondo una prospettiva che eviti le concezioni riduttive sia del laicismo che del confessionalismo. La sintesi tra fede e cultura si apre alla creatività, all'iniziativa, al pluralismo, ma si fonda su una comprensione profonda della ricchezza del Vangelo e, contemporaneamente, sulla competenza professionale nei diversi ambiti della società e sulla coerenza, in essi, di un'intelligenza cristiana.

Venire incontro alla sfida antropologica (teoretica e civile) della cultura con-

<sup>1</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso del 16 gennaio 1982*, n. 2; idea ripresa e citata nella *Lettera di Fondazione del Pontificio Consiglio per la Cultura*, del 20 maggio 1982.

temporanea coinvolge l'impegno educativo e formativo della Chiesa, a livello familiare, catechetico, scolastico e universitario, e chiama fortemente in causa i laici, con la loro professionalità e competenza, con la loro coerenza di fede e libertà. Soffermarsi a riflettere sul bisogno di formazione intellettuale e vitale nella fede per una vita autenticamente e profondamente cristiana, e sul compito dei fedeli laici nei diversi ambiti della società contemporanea, potrà aiutare a identificare alcuni orientamenti (insieme ad altri che esulano dalla tematica trattata in queste pagine, ma che non per questo sono meno importanti) per l'evangelizzazione oggi.

#### ABSTRACT

La riflessione sulla "nuova evangelizzazione" ci confronta con lo scenario culturale contemporaneo, caratterizzato tra l'altro dal processo di secolarizzazione. L'esame di tale fenomeno dovrebbe enucleare i suoi elementi essenziali, chiarire il rapporto tra secolarizzazione e modernità e identificare le sue conseguenze esistenziali e sociali. Alla luce di tale analisi emergeranno alcune delle sfide specifiche della nuova evangelizzazione.

Reflecting on the "new evangelization" leads to examine the contemporary cultural scene, characterized among others things by the process of secularization. The examination of this phenomenon should single out its essential elements, clarify the relationship between secularization and modernity, and identify the existential and social consequences. At the light of this analysis, certain challenges for the new evangelization will arise.

# RELIGIONE, RELIGIOSITÀ E NUOVA EVANGELIZZAZIONE

ALVARO GRANADOS TEMES

SOMMARIO: I. *Lo scenario religioso attuale: un quadro variegato e complesso.* II. *Tratti caratteristici della religiosità contemporanea.* III. *Criteri operativi per orientare la nuova evangelizzazione.*

## I. LO SCENARIO RELIGIOSO ATTUALE: UN QUADRO VARIEGATO E COMPLESSO

SENZA nascondere la forte tendenza secolarizzante dell'attuale momento storico, i *Lineamenta* del Sinodo per la Nuova evangelizzazione vogliono sottolineare che in esso emerge con rinnovata vitalità una domanda di spiritualità, che è simultaneamente segno, sia della presenza dello Spirito che agisce lungo la storia, sia della stessa natura religiosa dell'uomo. «La stessa Chiesa cattolica è toccata da questo fenomeno, che offre risorse e occasioni di evangelizzazione insperate pochi decenni fa. I grandi raduni mondiali della gioventù, i pellegrinaggi verso luoghi di devozione antichi e nuovi, la primavera dei movimenti e delle aggregazioni ecclesiali sono il segno visibile di un senso religioso che non si è spento». La Chiesa volendo «portare la questione di Dio dentro i problemi dell'uomo d'oggi intercetta il ritorno del bisogno religioso»,<sup>1</sup> vede in esso una opportunità di promozione dell'opera salvifica affidatale dal suo Fondatore.

Subito però il documento avverte sulla necessità di fare una sapiente opera di discernimento su questo fenomeno: «La “nuova evangelizzazione” in questo contesto chiede alla Chiesa di saper discernere i segni dello Spirito all'opera, indirizzandone ed educandone le espressioni, in vista di una fede adulta e consapevole “fino a raggiungere la misura della pienezza di Cristo” (Ef 4, 13)». <sup>2</sup> Infatti, poche questioni come questa presentano simultaneamente tanti elementi contrastanti e paradossali, a tal punto che un osservatore poco attento potrebbe finire per identificare manifestazioni come quei raduni della gioventù o quel rifiorire di aggregazioni ecclesiali, con il dilagare di nuove forme della gnosi oppure con una religiosità di matrice fondamentalista.

Il presente contributo non ha la pretesa di analizzare la variegata situazione religiosa contemporanea. Abbiamo preferito prendere in esame una tematica che ci sembra particolarmente legata all'intento di fondo della nuova evange-

<sup>1</sup> SINODO DEI VESCOVI, XIII *Assemblea Generale Ordinaria. La Nuova Evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana. Lineamenta*, Lev, Città del Vaticano 2011, 8.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

lizzazione di “portare la questione di Dio dentro i problemi dell’uomo d’oggi”. La tematica prescelta prende in considerazione il fenomeno della religiosità che oggi si riscontra negli ambienti secolarizzati: una religiosità spesso molto ambigua, dove la buona semente e la zizzania appaiono mescolate, e che richiede perciò un lavoro di discernimento e di analisi teologica che aiuti la Chiesa ad individuare le strade e i linguaggi più adeguati per evangelizzare tali ambienti.

Innanzitutto bisogna constatare che il quadro religioso generale della società segnata dall’ultimo illuminismo – sia esso chiamato post-modernità, post-illuminismo, o con altre denominazioni – è determinato da un forte “indifferentismo religioso”. Il Magistero ha preso atto di questa situazione e dal Concilio Vaticano II ai nostri giorni l’ha analizzata in numerosi documenti,<sup>1</sup> cercando di capire sempre meglio un fenomeno che «riguarda moltitudini crescenti che si staccano della religione».<sup>2</sup> All’indomani del Concilio si individuava la radice del fenomeno in «una concezione del mondo, nella quale questo si spiega da sé senza che ci sia bisogno di ricorrere a Dio, divenuto in tal modo superfluo ed ingombrante».<sup>3</sup> Certamente in questi cinque decenni la questione religiosa ha subito un’evoluzione ed è passata da essere una questione piuttosto teorica (ateismo, agnosticismo) a diventare un problema pratico la cui radice teorica è poco tematizzata (indifferentismo, scetticismo, «una vita vissuta come se Dio non esistesse»,<sup>4</sup>). Il cambio di prospettiva è importante e in un certo senso nuovo nella storia dell’umanità, perché ha portato l’uomo d’oggi – in particolare quello dell’Europa occidentale – a considerare che un mondo senza Dio e la religione è la maniera più immediata e naturale di vivere.<sup>5</sup> Questa dimensione pratica del fenomeno mette sul piatto una conseguenza di enorme portata pastorale: spesso il problema dell’indifferentismo non riguarda un’opzione personale di rifiuto o allontanamento, ma è sempre più condizionata da un quadro culturale dominante. È dunque un fenomeno di massa e culturale,<sup>6</sup> che non può essere risolto senza una profonda evangelizzazione dell’ambiente che il singolo respira.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Cfr. I. YUNG PARK, *Il magistero cattolico e la sfida della non credenza: una sintesi degli orientamenti a partire dal Concilio Vaticano II*, «Annales theologici» 21 (2007) 165-199.

<sup>2</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 7.

<sup>3</sup> PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, 8.12.75, 55: AAS 68 (1976) 43.

<sup>4</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Reconciliatio et Paenitentia*, 2.12.1984, 18: AAS 77 (1985) 224.

<sup>5</sup> «Il passaggio alla secolarizzazione consiste, tra le altre cose, nella transizione da una società in cui la fede in Dio era incontestata e, anzi, non problematica, a una in cui viene considerata come un’opzione tra le altre e spesso non come la più facile da abbracciare», C. TAYLOR, *L’età secolare*, ed. italiana a cura di P. COSTA, Feltrinelli, Milano 2009, 13.

<sup>6</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 19-21. Cfr. anche A. AMATO, *Cattolicesimo e secolarizzazione nell’Europa contemporanea*, «Annales theologici» 23 (2009) 237-252.

<sup>7</sup> Con ciò non si vuole togliere nulla alla responsabilità personale del singolo (cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Reconciliatio et Paenitentia*, 18), ma si pretende richiamare l’attenzione sull’assoluta necessità di un’opera evangelizzatrice che tocchi in profondità la questione culturale.



Come conseguenza di tutto ciò, nel contesto socio-culturale che stiamo descrivendo, il fatto religioso appare scarsamente rilevante sotto il profilo culturale. E questo non è una novità, poiché già da tempo assistiamo al tentativo, in parte riuscito, di allontanare la religione dai santuari della cultura. La vera novità, invece, è che il fatto religioso (anche cristiano) non incide nella vita quotidiana della gente semplice, nel loro modo di vedere, orientare ed esprimere la loro esistenza. L'indifferentismo, inteso come atteggiamento pratico, «porta molti uomini di oggi a vivere come se Dio non ci fosse o ad accontentarsi di una religione vaga, incapace di misurarsi con il problema della verità e con il dovere della coerenza».<sup>1</sup>

A questo punto verrebbe da chiedersi se si stia adempiendo la “profezia della secolarizzazione” propugnata quasi unanimemente dai sociologi negli anni 60, secondo cui la religione non avrebbe avuto più spazio nella società contemporanea e che la sua parabola si sarebbe conclusa in pochi decenni.<sup>2</sup> Assistiamo al tramonto definitivo della religione? Evidentemente no. Alcuni dati si muovono proprio nella direzione opposta. Basti pensare al fenomeno del “ritorno del sacro” a cui in parte si riferivano i *Lineamenta*. Questo fenomeno comincia ad essere percepito dagli osservatori sin dagli anni '80 ed inizialmente suscitò entusiasmo anche da parte del Magistero,<sup>3</sup> in quanto dimostrazione dell'apertura religiosa dello spirito umano. Tuttavia pochi anni dopo lo stesso Magistero pontificio si accorse che si trattava di un fenomeno «non privo di ambiguità»,<sup>4</sup> promotore spesso di «una religiosità vaga e a volte fuorviante»<sup>5</sup>, un risveglio compatibile con l'indifferentismo religioso e verso Dio. Questa sarebbe dunque la novità del fenomeno: il “ritorno del sacro” che certamente segnala l'irriducibile apertura dell'uomo alla trascendenza, non è di per sé indice di un vero recupero religioso. Anzi, emerge con chiarezza il vero volto dell'indifferentismo, il cui orizzonte antropologico lascia la persona in una tale ambiguità che renderebbe l'assenza della religione compatibile con l'affermazione del sacro. Anche i risultati provenienti dalla storia della religione confutano la profezia che darebbe per finita la religione: «nella storia dell'umanità, l'uomo religioso è l'uomo normale», ha più volte affermato J. Ries.<sup>6</sup> Infatti, la coscienza emerge a partire da una esperienza simbolico-religiosa, oltre che concettuale. Non è quindi accettabile la tesi che sostiene che l'elemento religioso sia un'aggiunta di cui la coscienza potrebbe fare a meno. Anche l'antropologia filosofica giunge a simili conclusioni, come ha recentemente dichiarato Habermas, recuperando così l'irrinunciabile ruolo della religione nella configurazione di senso della per-

<sup>1</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Tertio Millennio Adveniente*, 10.11.1994, 36: AAS 87 (1995) 28. Cfr. anche IDEM Esortazione apostolica *Christifideles laici*, 30.12.1988, 4: AAS 81 (1989) 400; Esortazione apostolica *Ecclesia in Europa*, 28 giugno 2003, 7: AAS 95 (2003) 654.

<sup>2</sup> Cfr. P.L. BERGER, *Secolarizzazione, una falsa profezia*, «Vita e pensiero» 91 (2008) n. 5, 15-16.

<sup>3</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici*, 4.

<sup>4</sup> GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Redemptoris missio*, 7.12.1990, 38: AAS 88 (1991) 286.

<sup>5</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia in Europa*, 68.

<sup>6</sup> J. RIES, *L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità*, Jaca Book, Milano 2007, 127-128.

sona: «un tempo la religione era l'infrangibile sigillo di questa totalità. Non a caso, ora questo sigillo si è spezzato».<sup>1</sup>

Gli studi provenienti dalle scienze umane non farebbero che confermare la prospettiva cristiana ricordata dal Concilio: «[La Chiesa] sa ancora che l'uomo sollecitato incessantemente dallo Spirito di Dio, non potrà essere del tutto indifferente davanti al problema della religione [...]. L'uomo, infatti, avrà sempre desiderio di sapere, almeno confusamente, quale sia il significato della sua vita, del suo lavoro e della sua morte».<sup>2</sup> L'origine della domanda religiosa sarebbe quindi la somma di due elementi: oltre ad una sete naturale di Dio nell'uomo, si conferma la fede nell'incessante sollecitazione dello Spirito Santo verso ogni uomo, chiamandolo alla verità assoluta su sé stesso. Tale ricerca religiosa in fondo coincide con la tensione dell'uomo verso la propria pienezza: «la religiosità rappresenta l'espressione più elevata della persona umana».<sup>3</sup>

Questa sintetica descrizione della situazione mette in evidenza almeno due realtà che dovranno essere meglio approfondite nel nostro studio. Da una parte, emerge la necessità di progettare una vera e propria "evangelizzazione del sacro", tenuto conto delle vistose insufficienze del risveglio religioso avvenuto negli ultimi decenni. La trascuratezza di questo settore dell'evangelizzazione comprometterebbe seriamente lo sviluppo della fede lì dove il religioso venisse interpretato secondo categorie che impediscono l'apertura alla trascendenza da parte dell'uomo. Da un'altra parte, si deve tener conto che questa purificazione religiosa riguarda anche numerosissimi credenti che, in modo più o meno consapevole, respirano un ambiente culturale rarefatto ed estraneo alla vita cristiana. Si rende quindi necessaria una comprensione accurata dei tratti caratteristici della religiosità tipica dell'ultima modernità.

## II. TRATTI CARATTERISTICI DELLA RELIGIOSITÀ CONTEMPORANEA

Vogliamo quindi mettere in guardia contro certe posizioni pastorali troppo ottimistiche che accolgono acriticamente il risveglio religioso contemporaneo. Come abbiamo visto, tale risveglio pur affondando le sue radici nella natura religiosa dell'uomo, tuttavia è fortemente condizionato da posizioni ideologiche molto ambigue che le hanno dato la sua forma caratteristica, come vedremo di seguito. Il che non toglie che si deve vedere nella domanda religiosa l'apertura di uno spazio che presenta una nuova opportunità per annunciare la parola. Il risveglio religioso manifesta sempre una domanda di senso, ma non sempre nella direzione giusta, né si apre sempre alla risposta della rivelazione cristiana.

Innanzitutto, la religiosità di cui parliamo è segnata dall'orientamento rela-

<sup>1</sup> J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Bari 1987, 43.

<sup>2</sup> CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 41. Conferma, ad esempio, questa prospettiva Charles Taylor: «credo che il desiderio religioso, il desiderio di (e la risposta a) una prospettiva di trasformazione più che immanente, [...] rimanga una forte fonte di motivazione indipendente anche nella modernità», *L'età secolare*, 667.

<sup>3</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale del 19 ottobre 1983*, 1-2: «Insegnamenti» VI/2 (1983) 814-815.

tivista tipico della cultura postmoderna. Infatti, «l'impressione preponderante dell'uomo di oggi è quella che tutte le religioni, pur con una policromia di forme e strutture, in ultima istanza sono e credono le stesse cose». <sup>1</sup> Restringendo la verità al risultato dell'esperimento raggiunto tramite una ragione strumentale, la religione finisce per dissolversi nel simbolismo e nello spiritualismo, che in ogni contesto acquista forme diverse tutte ugualmente valide. Con ciò viene negata in pratica la possibilità stessa di una rivelazione unica da parte di Dio e conseguentemente la possibilità di un'unica mediazione salvifica. <sup>2</sup> Poiché in ambito religioso non sarebbe possibile in nessun modo stabilire verità definitive, «con falsa modestia ci si accontenta di verità parziali e provvisorie». <sup>3</sup> In questa prospettiva di "pluralismo religioso" esasperato, diventa generalizzata – anche fra i cristiani – la respinta dell'assolutezza con cui il cristianesimo si propone come la "religione vera".

Ma oltre al risvolto prettamente dogmatico della questione, ci preme tuttavia sottolineare la situazione di povertà antropologica in cui viene abbandonato l'uomo. Il problema è che l'estromissione della religione dall'ambito della ragione e il conseguente affidamento all'ambito emotivo e della coscienza soggettiva rende l'uomo incapace di risolvere il problema di senso. La religione potrebbe – provvisoriamente – esaurire l'impellente sete di sacro, ma una religione senza verità abbandona l'uomo nella frammentarietà e nello smarrimento. A ciò si aggiunge l'indebolimento del rapporto del singolo con ogni istanza veritativa, sia essa di tipo istituzionale – famiglia, istituzione ecclesiale –, sia di carattere dottrinale, lasciandolo isolato nella ricerca della propria identità e in un "dubbio radicale" di fronte alle questioni fondamentali. Per capire meglio la portata della questione e per dare concretezza alla nostra analisi, converrà adesso individuare alcune delle forme in cui ha cristallizzato nei nostri giorni il vissuto religioso di molti contemporanei. Sono, come vedremo, concezioni che affondano le radici nel relativismo, che è – bisogna sottolinearlo – «il problema fondamentale della fede della nostra epoca». <sup>4</sup>

In primo luogo, riscontriamo che, in quel quadro di sfiducia verso la verità stessa, l'indifferentismo religioso produce in molti uno sguardo stanco e pregiudiziale nei confronti della religione. Come rilevava pochi anni fa la Congregazione della Dottrina della Fede, «se l'uomo nega la sua fondamentale capacità della verità, se diviene scettico sulla sua facoltà di conoscere realmente ciò che

<sup>1</sup> J. RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2005, 20.

<sup>2</sup> Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Dominus Iesus*, 5: AAS 92 (2000) 746.

<sup>3</sup> GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Fides et ratio*, 14.9.1998, 5: «Insegnamenti» XXI/2 (1998) 378.

<sup>4</sup> «Il relativismo è divenuto il problema fondamentale della fede della nostra epoca», RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza*, 121. Cfr. anche J. RATZINGER, *Conferenza nell'incontro dei vescovi delle FABC (Federazione delle conferenze episcopali asiatiche)*, Hong Kong, 2-6.3.1993: «Questo relativismo, sentimento basilare dell'uomo illuminista che oggi ha profondamente penetrato nella teologia, è il problema più grave del nostro tempo».

è vero, egli finisce per perdere ciò che in modo unico può avvincere la sua intelligenza ed affascinare il suo cuore». <sup>1</sup> Quindi, nell'evangelizzazione dell'uomo contemporaneo la Chiesa si imbatte nell'ostacolo di una svogliatezza esistenziale che sembra bloccare le energie del cuore umano, soprattutto fra i giovani, con il conseguente rischio di finire per imboccare la scorciatoia di una religiosità smisuratamente emotiva, l'unica – così si ritiene – in grado di suscitare interesse nei cuori anestetizzati.

Per questa via si verifica il fenomeno del “passaggio dalla religione alla religiosità”. La forte centratura sul soggetto come unico costruttore di significati, a scapito dei suoi legami con la società, ha capovolto la geografia del religioso, provocando un forte indebolimento delle istituzioni religiose tradizionali ed una proliferazione inaudita delle più varieguate agenzie dedite ad alimentare – con proficui benefici – un atteggiamento religioso vissuto in modo privato, senza adesioni e vincoli esterni. Come conseguenza, il “credente” privilegia una posizione di appartenenza debole all'istituzione, che soddisfi comunque la sua sete di religiosità. Pur non essendo nuova la prospettiva che assegna alla religione l'ambito del “sentimento”, <sup>2</sup> oggi più che mai sono sotto gli occhi di tutti i rischi di una religiosità senza ragione, non solo per la salvaguardia della convivenza, ma anche per lo stesso individuo. Infatti, «quando la religione si accontenta di uno spazio emozionale, senza impatto aperto e consistente sul pensiero e sull'azione, si avvia alla evanescenza», <sup>3</sup> e questo quando non si atrofizza in manifestazioni gravide di conseguenze (forme di immaturità psico-affettiva, stacco dalla realtà, fondamentalismo religioso, ecc.).

Tralasciato il criterio di verità nella determinazione di ciò che è giusto anche religiosamente e l'affidamento all'istituzione, il giudizio soggettivo del singolo sembra restare l'unica via per orientarsi nel mondo. Tuttavia non essendo tale eventualità realmente praticabile, di fatto ciò che avviene è che il singolo, a sua insaputa, resta inerme in balia del pensiero dominante: della moda, lo stereotipo e delle forme culturali tipiche della società di massa. In ogni modo, resta attaccato ad un tipo di religiosità che viene soggettivamente percepita come “convinzione” proveniente dal proprio giudizio, quindi senza interferenze. È il fenomeno della “religione fai da te”, al quale si è riferito diverse volte anche Benedetto XVI. <sup>4</sup> È evidente la fragilità di una posizione del genere, soprattutto se si considera che la determinazione delle forme religiose da accogliere è compiuta da una coscienza suffragata esclusivamente dalla “capacità di decidere” dell'individuo e da un indeterminato consenso sociale.

Conseguenza della estromissione della verità dall'ambito religioso è l'atte-

<sup>1</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione*, 3.12.2007, 4: AAS 100 (2008) 491-492.

<sup>2</sup> «La prassi è arte, la speculazione è scienza, la religione è senso e gusto dell'infinito», F. SCHLEIERMACHER, *Sulla Religione, Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, Queriniana, Brescia 1992, 74.

<sup>3</sup> S. LANZA, *Convertire Giona*, Ocd, Roma 2005, 163.

<sup>4</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, *Omelia nella Spianata di Marienfeld*, Colonia 21.08.2005: «Insegnamenti» I (2005) 456-461.

nuazione dei contorni di Dio alle coscienze di molti contemporanei. Infatti, se viene lasciata da parte la questione dell' "essere" di Dio, sparisce la sua natura personale e con ciò svanisce il Dio che entra in dialogo con l'uomo, che lo ama e lo perdona, che cammina accanto a lui nella storia. Ma non per questo la religiosità contemporanea si sente vuota, poiché a riempirla di un nuovo significato si è incaricato in buona misura il pensiero mistico-religioso orientale, con la sua forma impersonale di divinità che tanto affascina l'uomo contemporaneo. Di conseguenza, si cristallizzano anche fra i cristiani espressioni religiose che si allontanano dall'esperienza biblica. Essi riguardano, ad esempio, la preghiera divenuta una forma di autoconoscenza, di relazione intrattenuta con se stessi, non un dialogo. Inoltre con questo Dio sempre meno personale, e quindi senza volontà, non avrebbe più senso parlare di bene e male, e quindi svanisce la qualità morale dell'agire. È un cambio di prospettiva che sta trasformando profondamente, anche se a volte silenziosamente, l'esistenza religiosa di moltitudini di persone, appartenenti o meno ad una confessione tradizionale.

Questa mentalità si rispecchia nella vita dei cristiani con importanti conseguenze. Si manifesta innanzitutto nella loro "difficoltà congenita" ad arrivare ad un atto di fede saldo. Non si tratta, come in altri tempi, di un abbandono della pratica sacramentale o di scarsa vitalità della fede ma di qualcosa che tocca in profondità le stesse radici della loro fede. Lo indicava recentemente Benedetto XVI nell'indire l'Anno della fede: «la fede, infatti, si trova ad essere sottoposta più che nel passato a una serie di interrogativi che provengono da una mutata mentalità che, particolarmente oggi, riduce l'ambito delle certezze razionali a quello delle conquiste scientifiche e tecnologiche».<sup>1</sup> C'è qui una importante novità che riguarda le difficoltà di vivere la fede, una difficoltà "culturale", in quanto all'uomo d'oggi viene inculcata una forma di razionalità scienziata e materialista che lo rende incapace di professare una fede salda. Costruendo la fede su una struttura culturale del genere la casa viene edificata sulla sabbia: non ci rendiamo del tutto conto che costruiamo «cristiani a rischio»,<sup>2</sup> cioè su basi talmente deboli che la loro fede potrebbe crollare in qualsiasi momento. È questo uno dei motivi dell'inefficacia dei processi tradizionali di trasmissione della fede, che richiede oggi con urgenza la determinazione di vie più adeguate in ambito catechetico. Riprenderemo la tematica nella parte propositiva.

Questa configurazione della religiosità contemporanea sfocia inoltre in forme di appartenenza religiose – e cristiane – volutamente deboli, perché più confacenti con la cornice pluralista che abbiamo descritto. C'è infatti l'idea che l'identità fluida ed incerta degli individui è la miglior garanzia per una pacifica convivenza sociale, il che si traduce in un'atmosfera di rifiuto verso coloro che mantengono posizioni decise, soprattutto in ambito religioso, e di riflesso invi-

<sup>1</sup> BENEDETTO XVI, Motu proprio *Porta fidei*, 11.10.2011, 12: AAS 103 (2011) 731.

<sup>2</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera *Novo millennio ineunte*, 6.01.2001, 34: «Insegnamenti» xxiv/1 (2001) 110.

ta il credente a mantenersi in un atteggiamento religioso “minimalistico”.<sup>1</sup> Per di più questa mentalità viene ulteriormente alimentata da quella impostazione anti-istituzionale pocanzi accennata: infatti, anche se l’istituzione ecclesiale viene apprezzata nella sua valenza funzionale e utilitaristica – come agenzia fornitrice di servizi religiosi e assistenziali, e come ammortizzatore sociale –, viene per lo più emarginata – se non respinta – per quanto attiene alla conformazione della mentalità, siano esse dell’individuo che della collettività. Il risultato è una esistenza religiosa che prende le distanze dall’istituzione, con il conseguente smarrimento della coscienza credente, incapace di orientarsi da sola nelle complesse situazioni della vita.

### III. CRITERI OPERATIVI PER ORIENTARE LA NUOVA EVANGELIZZAZIONE

L’analisi precedente disegna un quadro della religiosità contemporanea che non pretende essere né cupo né troppo ingannevole. Ha come unica pretesa mettere in primo piano l’uomo contemporaneo, quale «prima e fondamentale via della Chiesa».<sup>2</sup> Da questo quadro emergono quindi i criteri per quel rinnovamento della missione ecclesiale a cui vuole dare risposta la nuova evangelizzazione. Proviamo adesso ad individuare alcune linee pastorali irrinunciabili che colgono il momento presente come un’opportunità per far risuonare la parola di Dio nel momento attuale come parola «sempre vecchia e sempre nuova». Per forza le nostre proposte dovranno muoversi ancora ad un livello generale che potrà trovar maggior concretizzazione nei diversi contesti ecclesiali particolari.

Innanzitutto ribadiamo la necessità di un attento discernimento riguardo questa “nuova sensibilità religiosa” che è tratto tipico della nostra epoca; essa si è sviluppata non solo a partire dall’insita sete di senso e di assoluto, ma anche nel contesto di una percezione del mondo chiusa alla verità di un Dio trascendente. Ma la difficoltà del momento presente risulta dal fatto che tale percezione non è una ideologia concreta, ma piuttosto l’*humus* in cui l’uomo vive e respira. Infatti, poiché «l’uomo è condizionato dalla struttura sociale in cui vive, dall’educazione ricevuta e dall’ambiente»,<sup>3</sup> diventa oggi particolarmente urgente una nuova evangelizzazione che in primo luogo cerchi di risanare quella cultura che, con i suoi presupposti, sbocca in una sensibilità religiosa non sempre compatibile con il Dio della rivelazione cristiana. La nuova evangelizzazione dovrà essere senza equivoci un’opera di inculturazione, un rinnovato incontro fra la fede e la cultura contemporanea. Il che non vuol dire opposizione ad oltranza, ma nemmeno rinuncia ad una saggia e paziente opera di purificazione.

Quest’opera di inculturazione assume i tratti di una “prima evangelizzazione”, previa all’annuncio esplicito del *kerygma*,<sup>4</sup> ma necessaria affinché es-

<sup>1</sup> *Ibidem*, 31.

<sup>2</sup> GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Redemptor hominis*, 15.03.1979, 14: «Insegnamenti» II (1979) 630.

<sup>3</sup> GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Centesimus annus*, 1.5.1991, 38: AAS 83 (1991) 841.

<sup>4</sup> Paolo VI parlava già di questa “prima evangelizzazione” o “pre-evangelizzazione” in *Evangelii nuntiandi*, 51. Ad essa si è riferito anche più volte Giovanni Paolo II (cfr. ad esempio, Esortazione



so venga accolto. Riprendendo la parabola evangelica, questa prima evangelizzazione punta alla ricostruzione dell'edificio socio-culturale sulla roccia dell'apertura e dell'amore alla verità, quale fondamento per l'edificazione della fede. E lo fa innervando le realtà socio-culturali – sul piano della mentalità, delle strutture e dei costumi – con proposte ricche di spessore di cui i cristiani sono portatori nei diversi ambiti del sapere e della società.<sup>1</sup> In particolare modo, la questione riguarda «l'allargamento degli spazi della razionalità»,<sup>2</sup> poiché la razionalità scienziata in cui vive l'uomo contemporaneo non può sostenere a lungo andare la fede nel mistero di un Dio che è entrato nella storia portando salvezza. Questo allargamento, si badi bene, coinvolge una vasta gamma di istanze: quella della filosofia, certamente, e del dialogo fra scienza e fede, ma anche quella della scuola, della divulgazione, dei mass media, dell'arte, e inoltre quella di una pastorale ordinaria saldamente radicata in proposte di spessore che non si abbandonano al facile sotterfugio dell'emotività religiosa. Tutti quanti aspetti imprescindibili per contribuire al risanamento della sensibilità religiosa contemporanea.

Successivamente, nell'ambito dell'annuncio esplicito della Buona Novella, la nuova evangelizzazione, spinta dall'amore verso l'uomo contemporaneo, saprà anche scoprire delle opportunità inedite nella sua affermazione – certamente troppo radicale – della propria soggettività. Il Magistero conferma degli elementi positivi in tale prospettiva, quando afferma che «nell'intimo della coscienza l'uomo scopre una legge che non è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire [...]. L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro il suo cuore: obbedire ad essa è la dignità stessa dell'uomo, e secondo questa egli sarà giudicato».<sup>3</sup> La fede cristiana afferma, insieme all'uomo contemporaneo, la necessità di seguire il giudizio di coscienza. Troviamo qui un punto d'incontro che può dare forma ad uno stile di annuncio e di catechesi molto più vicino alla soggettività del destinatario di quanto lo sia stato nel passato. Uno stile che dovrà fare un maggior sforzo per attraversare il filtro della soggettività, cercando sicuramente di purificarlo, ma non disprezzandolo. A nostro avviso, così facendo si potrebbe intraprendere un'interessante prospettiva evangelizzatrice che, mentre risana le insufficienze della religiosità contemporanea, la rispetta e ne trae vantaggio da tutte le sue potenzialità.

apostolica *Catechesi tradendae*, 16.10.1979, 19: «Insegnamenti» II/2 (1979) 923; *Redemptoris missio*, 37). "Prima" evangelizzazione non sempre in senso cronologico, ma come premessa perché l'annuncio cristiano possa essere accolto.

<sup>1</sup> Questa nuova attenzione ad un'evangelizzazione del contesto sociale e culturale sarebbe, ad esempio, il motivo che avrebbe portato l'episcopato italiano a dedicare i suoi Orientamenti pastorali per il presente decennio al tema dell'educazione (cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Educare alla vita buona del Vangelo. Orientamenti pastorali del Episcopato italiano per il decennio 2010-2020*, 28.10.2010).

<sup>2</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso ai rappresentanti del mondo scientifico nell'Aula Magna dell'Università di Ratisbona*, 12.09.2006: «Insegnamenti» II/2 (2006) 257-267.

<sup>3</sup> CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 16.



In quest'ottica potrebbe essere meglio inquadrato l'appello a diffondere il Catechismo della Chiesa Cattolica quale uno di principali compiti della nuova evangelizzazione.<sup>1</sup> Infatti, si ricorda che uno dei problemi dei cristiani del nostro tempo è la mancanza di un'adeguata formazione cristiana, il che è senz'altro vero. Tuttavia il richiamo potrebbe perdere efficacia se simultaneamente non si tiene in dovuto conto la situazione in cui si trova il destinatario e lo "sguardo distorto" con cui si accosta spesso al messaggio cristiano. Senza aspettare una totale "guarigione" dello sguardo, l'evangelizzatore seguendo l'esempio del Buon pastore dovrà "adeguare" il suo discorso (catechesi, omelia, primo annuncio) al destinatario, alla sua tendenza soggettivante, ad un ragionamento plasmato dallo scientismo, e dal materialismo.

La nuova evangelizzazione dovrà anche tener conto del deficit di appartenenza ecclesiale in cui molte persone, più o meno credenti, vivono nell'attualità. L'inerzia culturale porta a voler esprimere il proprio vissuto religioso come un fatto privato e a respingere ogni "intromissione" delle strutture ecclesiali, che vengono percepite come "illegittima invasione" nell'autonomia del soggetto. Di conseguenza ci troviamo con una moltitudine ingente di cristiani senza identità, incapaci quindi di portare avanti un progetto saldo di esistenza religiosa e cristiana. Si scatena un circolo vizioso per cui le comunità cristiane perdono molto del loro profilo comunitario, divenendo spesso semplici "agenzie di servizi religiosi". Invece il disegno salvifico ha previsto che l'esistenza religiosa venga percorsa dagli uomini in forma comunitaria: «Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse secondo la verità e lo servisse nella santità» (LG 9). E sono i fatti a confermare fino all'evidenza che solo là, dove la religione viene vissuta in un contesto comunitario, sgorgano in modo fecondo i frutti di salvezza, mentre al contrario quando l'individuo vive la fede senza un riferimento comunitario ed ecclesiale, essa si impoverisce e perde slancio. Compito ineludibile della nuova evangelizzazione è quindi il recupero della dimensione comunitaria del vissuto religioso, ma questo potrà solo arrivare attraverso una saggia progettazione che, in un contesto refrattario al fattore istituzionale, sappia identificare le forme e le vie più adeguate per la creazione di spazi dove la fede individuale venga vissuta in un contesto di ecclesiologia di comunione,<sup>2</sup> sia rinnovando le strutture tradizionali (parrocchia) sia attraverso nuove forme di vita cristiana (movimenti, gruppi e altre realtà).

Affrontiamo adesso il problema già prima accennato del "disincanto", della svogliatezza in cui viene abbandonato l'uomo contemporaneo a motivo di una

<sup>1</sup> BENEDETTO XVI, Lettera apostolica *Ubicumque et semper*, 21.9.2010, art. 3 comma 5: «Insegnamenti» VI/2 (2010) 287; *Porta fidei*, 11 e 12.

<sup>2</sup> È infatti un motivo ecclesiologico quello che spinge la Chiesa nei nostri giorni a creare spazi dove la fede venga vissuta in comunione con gli altri cristiani: «la ragione profonda che giustifica ed esige l'aggregarsi dei fedeli laici è di ordine teologico: è una *ragione ecclesiologica*», GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici*, 29.

forma di religiosità decisamente effimera. Questa situazione di tiepidezza esistenziale non prepara certamente ad accogliere il messaggio cristiano, anzi lo predispone negativamente, e così capita spesso che l'annuncio finisca per provocare più disaffezione che conversione. La nuova evangelizzazione deve considerare seriamente questo problema e deve riflettere sul modo di scavalcare questo insidioso ostacolo che potrebbe bloccare in partenza tanti bei progetti. Trascurarlo potrebbe significare ad esempio lasciare lo spazio libero al sentiero dell'emotività, come via più immediata per il risveglio delle coscienze addormentate. Tuttavia la fede ci mostra altre vie per sfondare una esistenza ripiegata sul presente. Innanzitutto la via della speranza, come ha voluto ricordare in modo autorevole Benedetto XVI nella sua seconda enciclica. La sfida è quella di far presente il futuro, in modo tale che «il fatto che questo futuro esista, cambia il presente»,<sup>1</sup> e diventa capace di scuotere l'uomo facendolo uscire da quell'esistenza anestetizzata. Molte potrebbero essere le strade per riempire la promessa cristiana di attualità presente "già, ma non ancora", ad esempio: il recupero del discorso escatologico, forse troppo dimenticato oggi nelle nostre catechesi, oppure una maggior considerazione della forza umanizzante della morale cristiana, così come un rinnovamento della catechesi mistagogica che promuova la percezione dell'attualità della salvezza nella celebrazione liturgica. Nondimeno sarebbe giusto dare particolare attenzione ad una via molto privilegiata dal Magistero negli ultimi decenni, cioè la via della testimonianza, a cui ci riferiremo nei paragrafi successivi.

La centralità della testimonianza nell'ambito della nuova evangelizzazione appare infatti strettamente collegata con i problemi determinati dalla sensibilità religiosa contemporanea. L'indifferentismo religioso e la conseguente svogliatezza mettono in risalto quelle forme di annuncio che siano più capaci di destare stupore. Le diverse forme di testimonianza producono l'effetto del "guardate come si amano!" tertulliano, riacquistando così particolare rilevanza in un contesto sociale che non è più cristiano. L'attrattiva della vita cristiana del singolo o della comunità cristiana introduce nel presente «la prova delle cose che non si vedono» (Eb 11,1), e con ciò si spalanca il cuore scettico dell'indifferente, che torna a sognare una vita che valga la pena di essere vissuta.

Bisogna far notare, inoltre, che la rivalutazione della testimonianza si collega anche con una miglior comprensione della dimensione personalista e storica della Rivelazione, uno dei capisaldi dell'ultimo Concilio: «con questa Rivelazione infatti Dio invisibile nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con essi, per invitarli e ammetterli alla comunione con sé».<sup>2</sup> La fede in Cristo è veicolata attraverso l'incontro personale con Lui, incontro che spesso avviene tramite i suoi testimoni. Questa comprensione più profonda della Rivelazione intercetta la centralità del soggetto (dell'io) quale tratto tipico

<sup>1</sup> BENEDETTO XVI, Enciclica *Spe salvi*, 30.11.2007, 7: AAS 99 (2007) 991-992.

<sup>2</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, 2.

della cultura contemporanea, sottolineando le dimensioni emotiva e affettiva con cui il soggetto emette il giudizio di coscienza e di fede. Perciò ricordava Paolo VI che «l'uomo contemporaneo ascolta più volentieri i testimoni che i maestri, o se ascolta i maestri lo fa perché sono dei testimoni».<sup>1</sup> Questa "nuova sensibilità" non è quindi una moda, ma una conquista, e in ogni modo è la condizione dell'uomo attuale a cui si rivolge la nuova evangelizzazione. La forza della testimonianza cristiana deve essere tale da poter "convincere" quest'uomo, così attaccato alla propria autorealizzazione, che in realtà non c'è forma più sublime di autorealizzazione su questa terra che la vita in Cristo.

Ed è evidente che la testimonianza guadagna ulteriore valore quando riprendiamo il problema del debole rapporto fra molti uomini e l'istituzione ecclesiale. Particolare rilievo acquista in questo senso la figura del laico, inserito simultaneamente nella Chiesa e nelle strutture temporali, e perciò in una posizione che permette di ovviare la difficoltà di accesso all'annuncio a chi è distante dalla Chiesa. A ragione dichiarava Giovanni Paolo II che «saranno soprattutto i laici a rendersi presenti in questi compiti in adempimento della vocazione loro propria»,<sup>2</sup> a patto che loro riescano a salvaguardare contemporaneamente la loro identità ecclesiale e quella laicale, senza cedere alla tentazione di fuggire da questo mondo adottando dubbiose posizioni di sapore "clericalizzante".

Un'ultima proposta riguarda la convinzione generalizzata che la nuova evangelizzazione debba avviare un fruttuoso incontro e dialogo con le altre religioni, come segnalano le *Lineamenta*: «questo incontro si presenta come un'occasione promettente per imparare a conoscere e a confrontare la forma e i linguaggi della domanda religiosa così come si presenta in altre esperienze religiose. Esso permette al cattolicesimo di comprendere con maggiore profondità i modi con cui la fede cristiana ascolta e assume la domanda religiosa di ogni uomo».<sup>3</sup> Il clima di dialogo è arricchente per il credente e per il non credente perché promuove l'apertura del cuore verso la verità e la questione di Dio, il che non è di poco conto in un contesto culturale generalizzato di forte chiusura e di scetticismo. È questo il motivo che ha spinto Benedetto XVI a promuovere forme di dialogo quale il "Cortile dei gentili"<sup>4</sup>, invitando con ciò ad uno stile di evangelizzazione dove credenti e non credenti, a tutti i livelli, si spronano vicendevolmente nella ricerca di risposte alle domande fondamentali che si celano nella coscienza. Preme comunque ricordare che questo dialogo non potrà in nessun modo mettere fra parentesi la convinzione che ha il cristiano della novità assoluta e definitiva che gli è stata offerta dalla Rivelazione, il che porterebbe alla negazione dei concetti di missione e di conversione.<sup>5</sup> La sua posizione di credente infatti non è di

<sup>1</sup> PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, 41.

<sup>2</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Novo millennio ineunte*, 52.

<sup>3</sup> SINODO DEI VESCOVI, *Lineamenta*, 8.

<sup>4</sup> «Io penso che la Chiesa dovrebbe anche oggi aprire una sorta di "cortile dei gentili" dove gli uomini possano in una qualche maniera agganciarsi a Dio, senza conoscerlo e prima che abbiano trovato l'accesso al suo mistero, al cui servizio sta la vita interna della Chiesa», BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia vaticana per gli auguri natalizi*, 21.12.2009: AAS 102 (2010) 40.

<sup>5</sup> Cfr. RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza*, 109.

ostacolo al dialogo, ma suo peculiare punto di partenza, così come anche il non credente ha il suo punto di partenza nelle proprie convinzioni. La nuova evangelizzazione dovrà quindi invitare i cristiani a creare degli spazi – non solo istituzionali – che permettano a tutti di “pellegrinare” nel continuo sforzo dell’uomo verso la ricerca della verità.

#### ABSTRACT

Il predominio nella nostra società di un crescente indifferentismo religioso ha determinato paradossalmente l’emergere di nuove forme di religiosità. Questo fenomeno impregnato di ambiguità richiede un’attenta analisi teologica capace di fornire criteri operativi per il rinnovamento missionario auspicato dalla nuova evangelizzazione.

The predominance of growing religious indifference in our society has caused, paradoxically, the emergence of new forms of religious practice. This phenomenon, imbued with ambiguity, requires an attentive theological analysis that is capable of offering operative criteria for the renewal of the missionary task as promoted by the New Evangelization.

# IL VANGELO UNISCE GLI UOMINI E CONSERVA LA DIVERSITÀ DELLE CULTURE

MARIA APARECIDA FERRARI

SOMMARIO: I. *Il fenomeno migratorio nella prospettiva evangelizzatrice*: 1. Condurre all'unità tramite lo scambio di doni. 2. Agire senza surrogare le responsabilità. II. *Diversità culturale, un ambiente e una sfida*: 1. L'universalità segna la nobiltà della cultura. 2. Ogni cultura occupa una posizione rispetto a Dio. 3. La religione non è realtà deculturata. 4. Conquistare l'universalità pratica. III. *Conclusioni*.

LA nuova evangelizzazione si realizza secondo le dinamiche fondamentali di società in cui emerge l'assetto multiculturale, derivato dall'accelerazione dei processi migratori e della convivenza tra persone di molteplici etnie e culture. Questo meticcio di civiltà che non è più una scelta ma un fenomeno e un processo, e che impone particolari esigenze all'evangelizzazione, è una sfida irta di difficoltà che non hanno soluzioni facili e pronte per l'uso.<sup>1</sup>

Le complesse problematiche connesse alle migrazioni, con ripercussioni notevoli sia nei paesi di origine sia in quelli di arrivo, s'incrementano maggiormente a causa della globalizzazione e del processo di disfacimento dei valori fondamentali della vita individuale e sociale che fanno loro da sfondo. Il tutto rappresenta per la Chiesa un appello energico a discernere in profondità e a identificare le linee-guida utili a trarre dalla situazione i migliori frutti per la vita cristiana e per le società.

In questa direzione si pongono le riflessioni qui riportate, che riguardano, tuttavia, solo il campo delimitato da due tematiche implicate nell'evangelizzazione che la Chiesa cerca di attuare nell'ambiente odierno di pluralismo etnico e culturale. La prima tematica focalizza la nuova evangelizzazione come potenziamento dell'unità che caratterizza il genere umano e la Famiglia di Dio, e come rinforzamento della diversità appartenente al piano divino per l'uomo, per la società e per la Chiesa. In tale prospettiva, la *questione migrazione* costituisce un'occasione per manifestare la fertilità del messaggio di Cristo e il servizio che la Fede – rivelatrice dell'uomo all'uomo –<sup>2</sup> riporta alla vita sociale di ogni tempo.

La seconda tematica è quella del rapporto tra la fede e la multiculturalità.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Cfr. A. SCOLA, *La vita buona. Dialoghi sulla laicità, scienza e fede, vita e morte alla vigilia del Redentore*, Messaggero, Padova 2009, 45-46.

<sup>2</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 22: AAS 58 (1966) 1042.

<sup>3</sup> «Il processo di incontro e confronto con le culture è un'esperienza che la Chiesa ha vissuto fin

I popoli si muovono portando con sé culture diverse e formando nei luoghi di arrivo un miscuglio che interpella le culture autoctone, ma anche la Chiesa, poiché essa annuncia un messaggio intriso di cultura, dotato di forza trasformatrice di altre culture e contestualmente soggetto al loro influsso. Perciò la nuova evangelizzazione esige di comprendere bene, a livello personale, comunitario e istituzionale, il rapporto tra la fede e le culture, soprattutto in questa tappa della storia umana in cui la comunicazione senza frontiere le amalgama in maniera non solo inedita ma anche ambigua.

Si tratta quindi di camminare ancora sulla scia proposta da Giovanni Paolo II alle soglie del nuovo millennio sul significato di determinati segni dei tempi. «È ormai tramontata – diceva –, anche nei Paesi di antica evangelizzazione, la situazione di una “società cristiana”, che, pur tra le tante debolezze che sempre segnano l’umano, si rifaceva esplicitamente ai valori evangelici. Oggi si deve affrontare con coraggio una situazione che si fa sempre più varia e impegnativa, nel contesto della globalizzazione e del nuovo e mutevole intreccio di popoli e culture che la caratterizza».<sup>1</sup>

Dopo oltre dieci anni, per quanto riguarda la globalizzazione è ormai chiaro che essa non ha creato una civiltà unica né ha generato la particolare egemonia di una cultura sulle altre. Semmai produce tuttora perplessità e preoccupazione, poiché nel tempo trascorso ha fatto diventare più complicati i rapporti sociali, scompaginando gli ordini esistenti, imponendo sovrapposizioni di culture e la conseguente necessità di farle convivere all’interno degli Stati. Ha prodotto un ambiente che richiede alla Chiesa un severo sforzo per far capire con urgente necessità che «la verità della globalizzazione come processo e il suo criterio etico fondamentale sono dati dall’unità della famiglia umana e dal suo sviluppo nel bene. Occorre quindi impegnarsi incessantemente per favorire un orientamento culturale personalista e comunitario, aperto alla trascendenza, del processo di integrazione planetaria».<sup>2</sup> Riscoprire l’assetto etico che potrà trasformare l’attuale globalizzazione in “globalizzazione della solidarietà” ispirata al principio di gratuità e alla logica del dono come espressione della fraternità umana.<sup>3</sup>

Rispetto al “nuovo e mutevole intreccio di popoli e culture”, i flussi migratori dell’ultimo decennio hanno confermato che si tratta di una realtà mondiale, nata per gravi necessità di lavoro, di casa, di sicurezza sociale, di pane, di pace e di diritti civili. Le caratteristiche generali di tale realtà, ben tracciate nell’esortazione apostolica postsinodale *Africae munus*, denunciano sia la gravità del problema sia che la ricostruzione della comunità umana in questo settore sarà soprattutto di ordine culturale anziché di ordine socio-politico ed economico.<sup>4</sup>

dagli inizi della predicazione del Vangelo» (GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Fides et Ratio*, 14.09.1988, n. 70: AAS 91 [1999] 58).

<sup>1</sup> IDEM, Lett. apost. *Novo millennio ineunte*, 6.01.2001, n. 40: AAS 93 (2001) 294.

<sup>2</sup> BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Caritas in veritate*, 29.06.2009, n. 42: AAS 101 (2009) 677-678.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, n. 36.

<sup>4</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, Esort. apost. postsinodale *Africae munus*, 19.11.2011, n. 84.

Il binomio formato da globalizzazione-ridotta-a-consumismo-materialista e di miscuglio-di-popoli-e-identità-culturali-sradicate spiega in buona misura perché esista oggi un tramonto dei valori evangelici, persino in società tradizionalmente cristiane.<sup>1</sup> In questo senso la situazione è stata descritta, a torto o a ragione, in termini di “società liquida”:<sup>2</sup> un ambiente vitale dove tutto si mescola e si diluisce come in una grande pentola bollente, un luogo in cui sembra che non ci siano punti fermi, poiché, mentre si cerca di imparare a gestire una determinata situazione, la realtà nel frattempo è già cambiata e anche gli strumenti ideati per affrontarla sono diventati obsoleti.

Non è scontato, tuttavia, che il marchio di globalizzazione e di multiculturalità porti esclusivamente ad analisi sfiduciate del tipo “si deve evangelizzare *malgrado* tutto questo”. La nuova evangelizzazione si propone piuttosto come un’esercitazione di fede, di speranza e di carità. Si dispiega con ottimismo cristiano, riconoscendo sia le difficoltà sia la meravigliosa sfida apostolica rappresentata da quest’ambiente di globalizzazione, di multiculturalità e per di più di allontanamento dall’*ethos* comune naturale. I problemi si rivelano, in quest’ottica, opportunità, provocazioni del «nostro tempo drammatico e insieme affascinante».<sup>3</sup> Nella misura in cui riuscirà a chiarire l’ambiguità di questi processi a livello personale e sul piano sociale, la nuova evangelizzazione realizzerà il suo compito di aprire gli uomini e le realtà umane alla forza trasformante del Vangelo. Allora avrà inoltre mutato quell’“atteggiamento *liquido*”, produttore di relativismo, passività e logica di consumo, in “amore alla verità” che genera nuove forme di solidarietà e vie inedite di sviluppo per tutti.

#### I. IL FENOMENO MIGRATORIO NELLA PROSPETTIVA EVANGELIZZATRICE

La migrazione interpella direttamente la missione e la vita della Chiesa, poiché tocca profondamente l’uomo, nella forma di un distacco che lacera i suoi vincoli con la comunità di origine, una disgregazione che lo impoverisce nel suo essere personale. La Chiesa, sacramento universale di salvezza,<sup>4</sup> interpreta l’incontro dei diversi che segue alle migrazioni come una circostanza storica che evidenzia, da un lato, l’unità del genere umano e la vocazione dell’uomo a realizzarla riconquistandola continuamente a causa del peccato (cfr. 2Ts 2,7). D’altro lato, vede nella situazione il ricordo costante del piano di Dio, il quale comprende le differenze e quindi il carattere positivo della loro esistenza nel mondo civile e nella vita ecclesiale.

Il compito della Chiesa riguardo alla costante ricomposizione e rinforzo

<sup>1</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Veritatis splendor*, n. 88: AAS 85 (1993) 1203-1204.

<sup>2</sup> Z. BAUMAN ha introdotto questa espressione in *Vita liquida*, Laterza, Roma - Bari, 2006, VII-IX. Cfr. anche, dello stesso autore, *Modernità liquida*, Laterza, Roma - Bari, 2002, e *Amore liquido*, Laterza, Roma - Bari, 2004.

<sup>3</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Redemptoris missio*, 7.12.1990, n. 38: AAS 83 (1991) 286.

<sup>4</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 48: AAS 57 (1965) 53.



dell'unità nel rispetto della diversità si dirige sia ai fedeli, all'interno della famiglia ecclesiale, sia a ogni membro della famiglia umana.

Per quanto si riferisce alla formazione dei cattolici finalizzata al riconoscimento e alla valorizzazione delle altre esperienze di unità religiose e culturali che convivono in uno stesso territorio e ambiente sociale,<sup>1</sup> la Chiesa esercita il suo compito di mantenere e arricchire l'unità soprattutto nelle chiese particolari. Questo perché, malgrado le molteplici situazioni concrete richiedano a volte di operare con strutture pastorali anche di livello trans-diocesano,<sup>2</sup> l'incontro con "altri" è vissuto principalmente nelle esperienze quotidiane; proprio a questo livello si realizza e si evidenzia nel modo più concreto la radice universale della vita di ogni chiesa particolare.

A causa dell'universalità del suo messaggio, la Chiesa ha qualcosa da offrire a tutti, anche ai non cattolici, di popolazioni autoctone o immigrati, di culture native o provenienti da altri luoghi. Certamente, ciò che elargisce nell'accoglienza agli immigrati e alla loro capacità di inserirsi nel nuovo ambiente non è, tuttavia, riassumibile nelle proposte delle diverse politiche d'integrazione formulate dallo Stato, poiché la finalità della Chiesa non coincide con quella della società civile né statale, né con la difesa e il benessere delle minoranze nelle loro specificità. Il suo compito è un altro, cioè condurre tutti alla salvezza attraverso il Vangelo. Proprio perciò, anche quando è necessario proteggere i diversi, le minoranze o gli *appena arrivati*, la Chiesa lo fa mettendo in chiaro che il mistero dell'uomo diventa comprensibile solamente alla luce del mistero del Verbo incarnato, il solo che può svelare pienamente l'uomo all'uomo e fargli conoscere la sua altissima vocazione di figlio di Dio.<sup>3</sup>

Il compito essenziale della Chiesa riguardo alle problematiche collegate ai flussi migratori e al pluralismo etnico e culturale<sup>4</sup> è quello di trasmettere la verità rivelata – su Dio, sull'uomo e sulla sua esistenza per la vita eterna – e le risorse

<sup>1</sup> Cfr. E. CORECCO, *La Chiesa locale e la partecipazione nelle migrazioni*, «Servizio Migranti» 12 (1976) 53-54, citato in E.W. VOLONTE, *L'emigrazione nella comunione ecclesiale*, in A. CATTANEO, G.P. MILANO e E.W. VOLONTE (a cura di), *Per una convivenza tra i popoli. Migrazioni e multiculturalità*, Cantagalli, Siena 2003.

<sup>2</sup> Già nel 1952 la Santa Sede organizzò l'attenzione pastorale dei migranti prevedendo cappellani specializzati, sottoposti all'ordinario del luogo, ma muniti dalla Sede Apostolica di speciali facoltà con carattere in qualche modo trans-diocesano (cfr. PIO XII, Cost. apost. *Exsul Familia*, 1.08.1952: AAS 44 [1952] 649-704). Più tardi Paolo VI pubblicò il Motu proprio *Pastoralis Migratorum Cura*, 15.08.1969 (AAS 61 [1969] 601-603), con annessa l'Istruzione della CONGREGAZIONE PER I VESCOVI *De Pastoralis migratorum cura*, 22.08.1969 (AAS 61 [1969] 614-643). Il Concilio Vaticano II, sensibile alla necessità di provvedere opportunamente, anche a livello trans-diocesano, all'attenzione pastorale dei migranti, ha auspicato «un particolare interessamento per quei fedeli che, a motivo della loro condizione di vita, non possono goder a sufficienza della comune ordinaria cura pastorale dei parroci o ne sono privi del tutto; tali sono moltissimi emigrati, gli esuli, i profughi, i marittimi, gli addetti a trasporti aerei, i nomadi, e altre simili categorie di persone» (CONCILIO VATICANO II, Decr. *Christus Dominus*, n. 18: AAS 58 [1966] 682).

<sup>3</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 22.

<sup>4</sup> Per uno studio del multiculturalismo nelle sue diverse concezioni e per una via di uscita ai suoi fallimenti, si veda P. DONATI, *Oltre il multiculturalismo*, Laterza, Roma - Bari 2008.

soprannaturali – la grazia – affinché gli uomini riescano a generare, nella libertà delle loro decisioni e attuazioni, quella situazione sociale e culturale evangelica in cui non ci sia più *barbaro o scita, giudeo o greco, schiavo o libero, uomo o donna, ma solo l'essere Cristo tutto in tutti* (cfr. Col 3,11; Gal 3,27-28). Precisamente questa è la nuova evangelizzazione da compiersi nell'ambito delle migrazioni.

Nessuna delle politiche d'integrazione perseguite con studi sociologici e strategie governative è sufficiente per farlo, perché solo la forza della redenzione compiuta da Cristo riconduce all'autentica unità del genere umano: unità che non cancella le differenze, anch'esse amate dal Creatore. Per questa ragione, far fronte ai processi migratori significa alimentare l'unità nella diversità senza antagonismi. Con l'evangelizzazione permane distinguibile ciò che è inseparabile: uomini e donne che, seppure appartenenti a diverse nazioni e culture, sono tutti partecipi della comune dignità umana fondamentale, tutti figli della Chiesa tramite il Battesimo e, per i meriti di Cristo, tutti figli di Dio.

In questa prospettiva, evangelizzare nell'ambiente multietnico e multiculturale vuol dire educare il popolo di Dio – i nativi delle comunità locali o della Chiesa particolare e quelli che arrivano portando altre esperienze – alla *communio ecclesiarum* e allo scambio di doni e di responsabilità. Tutte le popolazioni hanno qualcosa di essenziale da raccontare le une alle altre sulla cattolicità della Chiesa, prima di tutto dando testimonianza del Vangelo *inculturato*, diventato cioè vita e storia nelle proprie tradizioni, e poi assumendo le diversità umane nella pienezza dell'universale.<sup>1</sup> In questo modo, tutte loro accrescono la propria coscienza ecclesiale cattolica che è coscienza della loro unità profonda. Infatti, nella vita concreta delle chiese locali la Chiesa universale «parla tutte le lingue, comprende e abbraccia nella sua carità tutte le lingue, superando così la dispersione babelica».<sup>2</sup>

Per riuscirci non basta offrire ospitalità, ma bisogna plasmare l'ambiente della famiglia di Dio,<sup>3</sup> così come non basta ai molti tollerare reciprocamente la diversità, poiché occorre arrivare a scambiarsi le ricchezze dei diversi patrimoni culturali.

### 1. *Condurre all'unità tramite lo scambio di doni*

La primitiva comunità offre alla Chiesa il modello per la vita cristiana di ogni epoca e circostanza: «erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli e nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere» (At 2,42). Infatti, che al momento della Pentecoste lo Spirito Santo sia sceso su persone di diversa lingua e cultura «sta a significare che la Chiesa abbraccia sin dagli inizi

<sup>1</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Ad gentes*, n. 6: AAS 58 (1966) 952-955.

<sup>2</sup> *Ibidem*, n. 4.

<sup>3</sup> «La Chiesa in quanto famiglia di Dio deve essere, oggi come ieri, un luogo di aiuto vicendevole e al contempo un luogo di disponibilità a servire anche coloro che, fuori di essa, hanno bisogno di aiuto» (BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Deus caritas est*, n. 32: AAS 98 [2006] 246).

gente di diversa provenienza e, tuttavia, proprio a partire da tali differenze, lo Spirito crea un unico corpo. La Pentecoste come inizio della Chiesa segna l'allargamento dell'Alleanza di Dio a tutte le creature, a tutti i popoli e a tutti i tempi, perché l'intera creazione cammini verso il suo vero obiettivo: essere luogo di unità e di amore».<sup>1</sup>

Tale paradigma rileva che l'unità della fede cristiana è prima di tutto un dono dal Cielo<sup>2</sup> che non si confonde con delle costruzioni alzate dal basso, frutto del solo impegno umano. Viene dall'alto come verità rivelata e trasformatrice, che il credente riceve e fa propria, e come amore donato – carità – che capacita ad amare e a rivolgersi nell'orazione all'Altro – Dio – e ad accogliere in Cristo gli altri – tutti gli uomini, fratelli – secondo le loro caratteristiche e necessità.

Questo dinamismo spiega che l'unità nella Chiesa, anziché insegnamento astratto, è la pratica e lo scambio di doni che con Sant'Agostino possono riassumersi nell'affermazione "la carità è madre dell'unità."<sup>3</sup> Nell'ambito della vita concreta di ogni fedele ciò si traduce nel prendere sul serio il Modello d'Amore – Cristo – e la partecipazione all'amore alla quale tutti sono chiamati: «Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri. Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli» (Gv 13,34-35).

Così l'incontro con altri popoli e con culture diverse dalla propria diventa un'occasione per vivere personalmente e comunitariamente lo scambio di doni come l'hanno vissuto già i primi cristiani, i quali «hanno saputo mettere in pratica molto bene l'ardore di questa carità, che superava di gran lunga le vette della semplice solidarietà umana, o della benignità di carattere».<sup>4</sup> Con il loro comportamento hanno fatto esclamare ai pagani: «Vedi come s'amano tra di loro!»,<sup>5</sup> e questo potenziale vale anche oggi, nel senso che «l'apostolato principale che noi cristiani dobbiamo svolgere nel mondo, la migliore testimonianza di fede, è contribuire a far sì che all'interno della Chiesa si respiri il clima della carità autentica».<sup>6</sup>

Carità, dunque, vissuta dai cristiani correnti sui marciapiedi della quotidianità. Solo così diventano comprensibili agli altri, cristiani o meno, le fondamenta della vita in Cristo: l'unità della fede confessata, l'efficacia trasformante dei sacramenti, la relazione di colloquio intimo con Dio nell'orazione e l'apostolato che è il traboccare della vita interiore.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> IDEM, *Discorso Udiienza generale* 19-1-2012, «L'Osservatore Romano» 19.01.2012, 8.

<sup>2</sup> Alla *communio* nell'intera Chiesa si applica l'osservazione di Benedetto XVI in occasione dell'Ottavario per l'unità dei cristiani: «Il cammino verso l'unità visibile tra tutti i cristiani *abita* nella preghiera, perché fondamentalmente l'unità non la "costruiamo" noi, ma la "costruisce" Dio, viene da Lui, dal Mistero trinitario» (BENEDETTO XVI, *Udiienza generale*, 19-1-2012, 8).

<sup>3</sup> AGOSTINO, *Sermone* 46, 18 (PL 38, 280).

<sup>4</sup> J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amici di Dio*, Ares, Milano 1982, n. 225.

<sup>5</sup> TERTULLIANO, *Apologeticum*, 39, Città Nuova, Roma 1967, 137.

<sup>6</sup> ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amici di Dio*, n. 226.

<sup>7</sup> IDEM, *Cammino*, Ares, Milano 1984<sup>16</sup>, n. 961.

## 2. *Agire senza surrogare le responsabilità*

La risposta alle problematiche collegate alla migrazione è inseparabile da un principio sociale molto caro alla Chiesa, fra l'altro perché non è stato ancora compreso da tutti nella sua profondità né attuato in modo adeguato nei diversi ambiti della vita sociale, economica e politica. Si tratta del principio di sussidiarietà, secondo il quale «una società di ordine superiore non deve interferire nella vita interna di una società di ordine inferiore, privandola delle sue competenze, ma deve piuttosto sostenerla in caso di necessità e aiutarla a coordinare la sua azione con quella delle altre componenti sociali, in vista del bene comune».<sup>1</sup> Un principio d'azione che non solo proibisce ostacolare i gruppi nella loro autonomia, ma che impone di rispettarla e incoraggiarla, soprattutto creando le condizioni per cercare il bene in modo libero e responsabile.

Applicato alla comunicazione della fede agli immigrati, questo principio rende evidente che la funzione della Chiesa come istituzione, come quella di ogni battezzato, non è riducibile all'assistenza ai bisogni puramente immediati delle persone di altre religioni e culture. È, al contrario, una *cura della giustizia* intesa come opera di promozione umana che appartiene alla santità e quindi alla salvezza degli uomini. L'economia della redenzione richiede di iniziare dalla persona, instaurando una relazione nella quale l'altro – individuo o comunità – e il suo destino interessano veramente. Ciò consente di guardare in modo benevolo il suo patrimonio di vita, le sue esperienze e il suo contesto, e genera una reciproca fiducia, poiché quando si comprende veramente il valore dell'altro, costui sente – sa – che la propria dignità è riconosciuta. Tale comprensione reciproca costituisce per ambo le parti una premessa e un impulso essenziale alla responsabilità verso gli altri.

Si stabiliscono in questo modo le condizioni per l'attuazione del principio di sussidiarietà: tutte le parti sono coinvolte in processi di cooperazione in cui ognuno dà secondo ciò che gli tocca fare. A chi è bisognoso tocca promuovere l'auto-sviluppo. A chi è in grado di aiutarlo tocca fare "con lui", trattandolo come il soggetto che è e non come l'oggetto di un assistenzialismo che scoraggia le iniziative e abitua alla sola soddisfazione, peraltro passiva, dei bisogni più o meno immediati.

Questo atteggiamento si tradurrà non solo in opere di azione individuale, ma soprattutto genererà associazioni, gruppi vari che comporranno un tessuto sociale cospicuo e vivo, impegnato efficacemente nella costruzione del bene comune. Una società civile così disposta e convinta del proprio protagonismo rispetto al bene di tutti è la più grande ricchezza di uno Stato ed è, allo stesso tempo, la forza capace di contrastare la visione negativa della popolazione e dell'attività umana che troppo spesso è accreditata nelle Conferenze degli organismi internazionali e nelle loro modalità di intervento. Esse tendono, frequen-

<sup>1</sup> CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, n. 1883; cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Centesimus annus*, n. 48: AAS 83 (1991) 854.

temente, ad additare i movimenti e gli insediamenti di popoli, o anche la crescita demografica, come fattori di inquinamento, di sottosviluppo, di mancanza di risorse, e agiscono in modo che le persone vivano per anni e anni in una condizione di sfollati e di migranti, senza che si chieda loro alcun apporto, alcuna iniziativa.<sup>1</sup> Tutto il contrario della sussidiarietà richiamata dalla Chiesa.

## II. DIVERSITÀ CULTURALE, UN AMBIENTE E UNA SFIDA

«Prendi il largo insieme ai tuoi compagni e getta le reti per la pesca» (Lc 5,4), perché «come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi» (Gv 20,21; cfr. 17,18): «Andate in tutto il mondo e predicate il Vangelo ad ogni creatura. Chi crederà e sarà battezzato sarà salvo, ma chi non crederà sarà condannato» (Mc 16,15-16). Questi passi evangelici bastano per rilevare che il cristianesimo è entrato nella storia umana con una struttura universale: presenta, come chiave per la comprensione dell'uomo e del mondo, la rivelazione di una conoscenza che salva e di un amore che redime tutti gli uomini di ogni tempo e di qualsiasi cultura.

Sembra tuttavia che, soprattutto nelle società in cui i processi migratori hanno originato l'incontro e talvolta lo scontro tra più culture, tale universalismo sia oggi in crisi. Di fatto, anche in Paesi di antica evangelizzazione la situazione è molto spesso critica, in virtù del mutato ambiente sociale e dell'inacidimento religioso indotto dal consumismo e dal secolarismo.

Il fenomeno richiama il credente a fare una riflessione profonda sulla missione e il diritto della religione, e quindi anche della fede cristiana, di comunicare se stessa ad altre culture, di assimilarle e di riversarsi in esse.<sup>2</sup>

La cultura ha avuto sempre un nesso naturale con la religione, come conferma la sua nozione stessa. Il Concilio Vaticano II la definisce come «tutti quei mezzi con i quali l'uomo affina e sviluppa le molteplici capacità della sua anima e del suo corpo; procura di ridurre in suo potere il cosmo stesso con la conoscenza e il lavoro; rende più umana la vita sociale, sia nella famiglia che in tutta la società civile, mediante il progresso del costume e delle istituzioni; infine, con l'andar del tempo, esprime, comunica e conserva nelle sue opere le grandi esperienze e aspirazioni spirituali, affinché possano servire al progresso di molti, anzi di tutto il genere umano».<sup>3</sup>

Nella storia, la religione appare come un elemento essenziale della cultura sia dal punto di vista concettuale sia nella realtà pratica. Solo di recente, come frutto dello scientismo ideologico moderno, è stata formulata una nozione che separa e addirittura contrappone la cultura alla religione,<sup>4</sup> in contrasto con la

<sup>1</sup> Cfr. A. PIATTI, *Povertà e migrazioni interne*, in CATTANEO, MILANO, VOLONTE, *Per una convivenza tra i popoli*, 188.

<sup>2</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Cristo, la fede e la sfida delle culture*, «Asia News» 141 (1994) 1-15.

<sup>3</sup> CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 53.

<sup>4</sup> Cfr. per una comprensione retta del rapporto fra la cultura, la fede e la scienza: G. GISMONTI, *Cultura*, in G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, II, Urbaniana University Press - Città Nuova, Roma 2002, 322-334.

prospettiva cristiana, che vede in ogni cultura «un modo di dare espressione alla dimensione trascendente della vita umana.»<sup>1</sup>

Il risultato è che, mentre sono falliti i tentativi di trasformare in realtà lo sradicamento concettuale moderno – si pensi, ad esempio, alle esperienze di socialismo reale –, sembra, invece, che abbia preso forza nelle coscienze l'idea che la religione appartenga solo all'ambito interno delle culture, poiché ognuna di esse avrebbe prodotto la religione più consona alle proprie caratteristiche.

Tale supposto complica di molto la comunicazione tra una fede qualsiasi, compresa quella cristiana, e le culture diverse dalla propria. Se ogni religione fosse riducibile a un prodotto culturale, come si potrebbe far interagire una determinata religione con culture diverse da quella alla quale appartiene? Come riuscire a trapiantare la fede cristiana in altra cultura, senza distruggere quest'ultima unitamente alle credenze che ha generato?

Per discernere il problema nei suoi termini reali e poter avviare delle soluzioni, occorre osservare che la separazione fra la religione e la cultura pregiudica non solo il loro rapporto, ma rivoluziona la nozione stessa di cultura e la sua identità. È da lì che nascono i dubbi che si pongono oggi ai rapporti tra la fede e le culture.

Se in tutte le culture storicamente conosciute, la religione è un elemento caratteristico, determinante dei loro valori e quindi della loro logica interna, ciò significa che togliere da una cultura la religione sarebbe come uccidere anche la cultura, poiché «il cuore di ogni cultura è costituito dal suo approccio al più grande dei misteri: il mistero di Dio.»<sup>2</sup> Questo ragionamento, che conferma l'importanza fondamentale della relazione fra religione e cultura, sembra indicare, tuttavia, che le varie religioni e le diverse culture non dovrebbero comunicare reciprocamente. Il rispetto dell'identità di una cultura qualsiasi richiederebbe di non influenzare, non sviluppare relazioni di apprendimento e di reciproco scambio. Si dovrebbe pensare, per esempio, che quanto è stato detto in difesa del riconoscimento delle radici cristiane dell'Europa e sull'impossibilità di tagliare queste radici senza far morire la stessa cultura europea, dovrebbe valere anche in difesa delle culture non cristiane riguardo alla possibilità di evangelizzarle. In tutti i tentativi di assimilazione accadrebbe alternativamente, o che la nuova religione uccida la cultura o che venga da essa rigettata. Non sarebbe questo ciò che sta succedendo, ad esempio, nel caso del movimento indigenista nell'America Latina? Il recente risveglio delle culture autoctone non sarebbe un loro tentativo di esperire il cristianesimo come l'elemento estraneo che si è introdotto nella loro vita, nella loro cultura?

<sup>1</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alle Nazioni Unite*, 5.10.1995, n. 9, «Insegnamenti» VIII,2 (1995) 738. Cfr. per uno studio sull'inculturazione della fede: PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Fede e cultura alla luce della Bibbia*, Elledici, Leumann, Torino 1981; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Fede e inculturazione*, 3-8.10.1988: EV 11 (1988) 1347-1424.

<sup>2</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alle Nazioni Unite*, 5.10.1995, n. 9 – «La creatura senza il Creatore svanisce!», CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 36.



### 1. *L'universalità segna la nobiltà della cultura*

Non è possibile comprendere il rapporto della fede cristiana con le diverse culture senza tener conto della potenziale universalità di ogni cultura.<sup>1</sup> Si tratta di una premessa necessaria per evitare il relativismo, perché l'universalità indica una base comune, costitutiva della dignità delle culture e canale per la loro comunicazione.<sup>2</sup> «Quando sono profondamente radicate nell'umano, [le culture] portano in sé la testimonianza dell'apertura tipica dell'uomo all'universale e alla trascendenza».<sup>3</sup> Tale apertura rappresenta il primo elemento fondante della loro dignità, poiché determina la loro capacità di non cristallizzarsi, di rimanere attente – in linea con la disposizione universale dell'uomo – a conoscere, a cercare la verità, a dare e a ricevere. Le dispone, inoltre, a essere sviluppate da altre potenze culturali, aperte anch'esse all'universale, che non è univoco ma plurale nelle sue manifestazioni.<sup>4</sup>

Mentre la cultura si configura come un prodotto della razionalità umana, il pluralismo si spiega come risultato della responsabilità creativa degli uomini, che cercano vie mai usate di comprensione di sé e del mondo, nuove strade per migliorarsi e raggiungere un livello più alto di vita. Proprio perciò, nessuna cultura è legittimata a ridurre l'umano a se stessa, come se all'esterno non ci fosse nient'altro da imparare. Al contrario, mantiene il carattere di autentica cultura quando è attenta all'universalità, cioè all'integrità dello sviluppo umano.

La disponibilità al dialogo interculturale è, pertanto, un bene sostanziale della cultura, perché è una ricchezza dell'uomo, della sua razionalità: come egli non finisce mai di imparare, anche la cultura, essendo opera sua, non finisce mai di crescere, di purificarsi e di arricchirsi delle molteplici conquiste raggiunte nel proprio seno o nell'ambito di altre culture.

La mancanza in una determinata cultura di quest'orientamento essenziale di continua ricerca-approfondimento della verità, aperto allo scambio con altre culture, segnerebbe una grave deficienza, che la escluderebbe dal dialogo interculturale nella misura in cui la allontanasse dalle esigenze della razionalità umana.

Non si può negare che l'uomo si dà sempre in una cultura particolare, ma pure non si può negare che l'uomo non si esaurisce in questa stessa cultura. Del resto, il progresso stesso delle culture dimostra che nell'uomo esiste qualcosa che trascende le culture. Questo "qualcosa" è precisamente la natura dell'uomo: proprio questa natura è la

<sup>1</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 53; GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, nn. 38-41; IDEM, *Fides et Ratio*, n. 88.

<sup>2</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la celebrazione della xxxiv Giornata mondiale della pace (1.1.2001) sul tema "Dialogo tra le culture per una civiltà dell'amore e della pace"*, 8.12.2000, n. 10: AAS 93 (2001) 234-247; IDEM, *Allocuzione all'UNESCO*, 2.6.1980, n. 6, «Insegnamenti» III,1 (1980) 1639-1640.

<sup>3</sup> IDEM, *Fides et Ratio*, n. 70.

<sup>4</sup> La Chiesa è convinta che «al di sotto di tutti i mutamenti, ci sono molte cose che non cambiano» (CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 10) e che solo guardando insieme gli elementi di unità e quelli di diversità è possibile comprendere e interpretare la piena verità di ogni cultura (cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione all'UNESCO*, 2.6.1980, n. 6).



misura della cultura ed è la condizione perché l'uomo non sia prigioniero di nessuna delle sue culture, ma affermi la sua dignità personale nel vivere conformemente alla verità profonda del suo essere.<sup>1</sup>

## 2. *Ogni cultura occupa una posizione rispetto a Dio*

La questione di Dio è un elemento caratteristico della cultura perché essa esprime l'intento umano di comprendere il mondo e la propria esistenza, fino a raggiungere una conoscenza pratica – e quindi etica – su come vivere e come sviluppare in modo felice la propria esistenza.

La relazione con il Trascendente, instaurata sul livello più elementare come domanda sulla dipendenza radicale, si risolve nella dimensione di libertà che è propria dell'uomo – cioè l'autodeterminazione al bene – e quella di Dio, Sommo Bene e Verità. La risposta umana è essenzialmente di due tipi: affermativa, nel qual caso dà luogo al rapporto personale con l'infinitamente Altro; o negativa, generando irreligiosità (ribellione, comportamento attivo contro il riconoscimento dell'essere divino) o a-religiosità (passività, assenza di sottomissione). Si può dire che nessun uomo sfugge totalmente alla propria religiosità: vive secondo una risposta affermativa più o meno amorosa e creativa a Dio; oppure fa un atto cosciente di rifiuto della divinità (o di negazione della possibilità di rapportarsi con essa) e lungo la propria esistenza rinnova volta per volta quell'atto primigenio, in modo più o meno cosciente. Un ragionamento simile vale per la cultura, la quale incarna sempre una "risposta" o atteggiamento verso una trascendenza.

Le culture di tutti i popoli hanno sviluppato una risposta positiva, accogliendo la religione come "cuore" che ispira la vita individuale e sociale. Hanno interpretato l'uomo e il mondo secondo una determinata concezione della divinità, seppure lasciando spazio ai diversi gradi di vita religiosa.

Tale dimensione religiosa delle culture si rapporta alla loro apertura all'universalità, già riferita nelle pagine precedenti di questo studio. L'esperienza di Dio in una determinata cultura si confronta, infatti, con quella di altre culture e, siccome la religione è un elemento strutturale in ognuna di esse, il confronto può far evolvere la configurazione originale in modo più o meno profondo. Di per sé tale cambiamento corrisponde a un dinamismo naturale, che non implica nessuna violenza o alienazione, perché esprime il modo naturale in cui gli uomini e le culture incedono nella storia:<sup>2</sup> da realtà vive che sono, si sviluppano incontrando nuove esperienze e con l'emergere di nuove intuizioni.

## 3. *La religione non è realtà deculturata*

Se una cultura più è umana e più è cultura, questa realtà interessa da vicino la

<sup>1</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, n. 88.

<sup>2</sup> Cfr. IDEM, *Discorso al Pontificio Consiglio della Cultura*, 14.3.1997, n. 5, «Insegnamenti» xx,1 (1997) 436.

religione poiché, mentre si propone come annuncio della verità su Dio, presenta anche la verità sull'uomo e le sue realizzazioni, cioè, diventa cultura.<sup>1</sup> Nella fede cristiana, in particolare, la radicale unione fra l'umano e il divino è dichiarata in modo netto: «Quando sarò elevato da terra, attirerò a me tutti gli uomini» (Gv 12,31).

Di conseguenza, che la religione parli non solo di una verità su Dio, ma anche sull'uomo e sul mondo umano, non fa violenza in nessun modo alle culture;<sup>2</sup> ben al contrario, le attrae a riconfermarsi nella loro essenza: camminare nella verità umana e verso la sua pienezza. Ma per comprendere bene quest'affermazione, è necessario considerarla nella sua doppia dimensione.

Da un lato indica la compatibilità tra l'annuncio religioso della verità e la diversità culturale, poiché la religione, trascendendo l'ambito delle culture, non è riducibile a nessuna di esse e nemmeno le omogeneizza. La verità qualificata religiosa è universale, vale a dire supera le concrete culture,<sup>3</sup> e proprio per ciò può essere da loro assimilata, facilitando la trasformazione delle reciproche opposizioni in complementarità.

Dall'altro lato, denota che le diverse religioni o fedi sono esse stesse cultura, poiché dicono all'uomo come egli è, come deve svilupparsi e come portare avanti il mondo. In questo modo, le religioni – ognuna in un qualsiasi grado – diventano cultura, poiché, esprimendosi, creano cultura. Anche la fede cattolica, poiché cammina nella storia del mondo, si sviluppa tra tante realtà culturali, maturando e vivendo essa stessa in una cultura che si chiarisce come “Popolo di Dio”: «il soggetto culturale “Popolo di Dio” differisce dalle culture classiche, che sono definite dalla tribù, dal popolo o dai confini di una comune regione, mentre il Popolo di Dio esiste nelle diverse culture le quali, pur diventando cristiane, non cessano di essere culture in modo primario e non relativo».<sup>4</sup>

L'annuncio della fede cristiana è, pertanto, anche espressione di una cultura, perché il messaggio evangelico non si trasmette in modo astratto, isolato dalla cultura nella quale è inserito fin dall'inizio (l'universo biblico e, più concretamente, l'ambiente culturale, in cui è vissuto Gesù di Nazaret) né staccato dalle culture in cui poi si è espresso nel corso dei secoli.<sup>5</sup> Il “Popolo di Dio” esprime la sintesi dell'incontro tra la verità religiosa e le diverse realtà culturali e come tale si presenta alle culture che trova lungo il suo cammino storico, fino ad arrivare a tutti i popoli e a tutti gli uomini.

<sup>1</sup> Cfr. IDEM, *Discorso alle Nazioni Unite*, 5.10.1995, nn. 9-10, «Insegnamenti» VIII,2 (1995) 737-738.

<sup>2</sup> IDEM, *Discorso ai membri del Pontificio Consiglio della Cultura*, 17.01.1987, «Insegnamenti» X,1 (1987) 121-126.

<sup>3</sup> Cfr. PAOLO VI, Esort. apost. *Evangelii nuntiandi*, 8.12.1975, n. 20: AAS 68 (1976) 18-19.

<sup>4</sup> J. RATZINGER, *Cristo, la fede e la sfida delle culture*, pubblicato in <http://www.clerus.org/clerus/dati/2000-10/12-999999/CRISTO.html>, in data 25.03.2012. Cfr. anche la conferenza di J. RATZINGER a Madrid, il 26 febbraio 2000: *Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la encíclica “Fides et ratio”*, Supplemento di «Litterae Communiois - Huellas» 3 (2000) 1-31.

<sup>5</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esort. apost. *Catechesi tradendae*, 16.10.1979, n. 53: AAS 71 (1979) 1320-1321.

La fede cristiana è, in questo modo, una cultura che non richiede al credente di scegliere fra l'appartenenza al "Popolo di Dio" e la comunità culturale della quale fa parte; i membri di questo Popolo non cessano di essere ciò che erano: giapponesi, indiani, africani, americani, ecc., ma appartengono a questi mondi culturali e li conservano come parte della loro identità personale e sociale.<sup>1</sup> Hanno, tuttavia, anche un'altra appartenenza culturale, quella cristiana cattolica, senza che ci siano scontri. Cosicché la loro identità è formata da questa interazione e dell'orientamento insito in ambedue le culture verso uno sviluppo umano sempre più integrale.

«L'incontro della fede con le diverse culture ha dato vita di fatto a una realtà nuova»,<sup>2</sup> ha creato una cultura originale nei contesti più svariati.<sup>3</sup> In questo modo il cristianesimo, «restando pienamente se stesso, nella totale fedeltà all'annuncio evangelico e alla tradizione ecclesiale, porterà anche il volto delle tante culture e dei tanti popoli in cui è accolto e radicato».<sup>4</sup>

Per tanto, il mandato universale di evangelizzazione non pone nessun problema al naturale pluralismo culturale<sup>5</sup> né lo interpreta come un ostacolo. Il Vangelo, che deve essere annunciato per essere posseduto da tutti gli uomini, è ricevuto e vissuto in ogni epoca nel confronto con le diverse culture viventi.<sup>6</sup> Allo stesso tempo, «i tesori nascosti nelle varie forme di cultura umana, attraverso cui si svela più appieno la natura stessa dell'uomo e si aprono nuove vie verso la verità, tutto ciò è di vantaggio anche per la Chiesa».<sup>7</sup>

#### 4. Conquistare l'universalità pratica

Le società multiculturali fanno sentire fortemente sia l'urgenza di evangelizzare le culture e d'inculturare il messaggio della fede,<sup>8</sup> sia la necessità di affrontare il binomio *evangelizzazione e inculturazione* senza sincretismi né falsi adattamenti del Vangelo. Per farlo, la Chiesa deve analizzare criticamente le culture e le opere culturali, riuscendo a discernere ciò che incita al peccato o manifesta la sua presenza.<sup>9</sup>

L'incontro della fede – che è fede inculturata – con un'altra eredità culturale non si risolve nel dissolvimento della dualità vangelo-cultura a vantaggio di uno o dell'altra, ma nell'"inculturazione", ossia in un dinamismo che ha due lati: il

<sup>1</sup> Cfr. IDEM, *Fides et Ratio*, n. 71.

<sup>2</sup> *Ibidem*, n. 70.

<sup>3</sup> Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, *Il processo di incontro. «Per una pastorale della cultura»*, 23.05.1999, n. 1045: EV 18 (1999) 601; GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la celebrazione della xxxiv Giornata mondiale della pace*, 1.1.2001.

<sup>4</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lett. apost. *Novo millennio ineunte*, 6.01.2001, n. 40: AAS 93 (2001) 294.

<sup>5</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 42.

<sup>6</sup> La Chiesa, «fin dagli inizi della sua storia, imparò ad esprimere il messaggio del Cristo ricorrendo ai concetti e alle lingue dei diversi popoli; e inoltre si sforzò di illustrarlo con la sapienza dei filosofi, allo scopo, cioè, di adattare, quando conveniva, il Vangelo sia alla capacità di tutti sia alle esigenze dei sapienti», CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 44.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esort. apost. *Pastores dabo vobis*, 25.03.1992, n. 55: AAS 94 (1992) 756.

<sup>9</sup> Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA CULTURA, *Il processo di incontro*.

rinnovamento della fede (della cultura “Popolo di Dio”) e la guarigione della cultura (di ciò che in essa si oppone all’uomo).<sup>1</sup>

Il primo lato sta a segnalare che le culture, nel prendere conoscenza del mistero di Dio e della Redenzione attuata tramite l’Incarnazione, fanno sorgere necessariamente, «dalla loro propria viva tradizione, espressioni originali di vita, di celebrazione e di pensiero che siano cristiani». <sup>2</sup> Così la fede è inculturata secondo le nuove culture con le quali sviluppa una relazione.

L’altro lato, quello della guarigione delle culture, deriva dal fatto che la Chiesa, nel preparare la venuta di un Regno che non è di questo mondo (cfr. Gv 18,36) e che «nulla sottrae al bene temporale di qualsiasi popolo, [...] favorisce e accoglie tutte le risorse, le ricchezze, le consuetudini dei popoli, nella misura in cui sono buone, e accogliendole le purifica, le consolida e le eleva.»<sup>3</sup>

Ciò vuol dire che, sebbene la comunicazione tra la fede e le culture s’imbatta con degli ostacoli prima di tradursi in universalità pratica, gli elementi di scontri e di separazione, le difficoltà e le contraddizioni di ogni tipo, possono sempre risolversi sulla scia della Buona Novella del Vangelo, e tradursi in rinnovamento della fede e perfezionamento delle culture.

L’inculturazione parte, «con saggezza e discernimento, da elementi – religiosi o di altra natura – che appartengono al patrimonio culturale di un gruppo umano per aiutare le persone a comprendere meglio l’integrità del mistero cristiano.»<sup>4</sup> Si tratta di un processo in cui anche la Chiesa «si arricchisce di espressioni e valori nei vari settori della vita cristiana [...]; conosce ed esprime ancor meglio il mistero di Cristo, mentre viene stimolata a un continuo rinnovamento.»<sup>5</sup> Manifesta anche così l’universalità della sua missione, poiché assume in Cristo le innumerevoli ricchezze degli uomini di tutti i tempi e luoghi della storia umana.<sup>6</sup>

Il cristianesimo del terzo millennio dovrà cercare di rispondere sempre meglio all’esigenza d’inculturazione. Restando pienamente se stesso, nella totale fedeltà all’annuncio evangelico e alla tradizione ecclesiale, porterà anche il volto delle tante culture e dei tanti popoli in cui verrà accolto e radicato.<sup>7</sup>

### III. CONCLUSIONE

La nuova evangelizzazione dovrà trasformare la società multietnica e multiculturale secondo la “logica” della rivelazione di Cristo, donata all’uomo nei

<sup>1</sup> «Il termine acculturazione, o inculturazione, pur essendo un neologismo, esprime molto bene una delle componenti del grande mistero dell’incarnazione», GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi Tradendae*, n. 53; cfr. IDEM, *Novo millennio ineunte*, n. 40. <sup>2</sup> IDEM, *Catechesi Tradendae*, n. 53.

<sup>3</sup> CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 13.

<sup>4</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi Tradendae*, n. 53.

<sup>5</sup> IDEM, *Redemptoris missio*, n. 52.

<sup>6</sup> Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell’Evangelizzazione*, 3-12-2007, n. 6: AAS 100 (2008) 494; GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Slavorum Apostoli*, 2.06.1985, n. 18: AAS 77 (1985) 800.

<sup>7</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Novo millennio ineunte*, n. 40.

grandi misteri della salvezza: l'incarnazione, la nascita, la passione, la morte e la risurrezione redentrici, e la pentecoste che offre a tutti la possibilità di comprendere le opere di Dio.<sup>1</sup> Dovrà coltivare l'unità che germoglia e cresce nella diversità ricevuta a Gerusalemme il giorno della Pentecoste, che non fu un messaggio sulla cultura umana dei presenti. Ciò che ascoltarono nella propria lingua e capirono con il loro bagaglio di cultura fu un messaggio di salvezza universale, che provocò la loro adesione alla fede e che tuttavia non gli impedì di conservare la propria identità culturale. Anche nei nostri giorni la luce del mistero pasquale porta alla conversione personale e trasforma le culture, illuminando i valori che gli sono propri e favorendo il loro progresso verso una piena esplicazione nella verità.<sup>2</sup>

L'annuncio integro della buona novella del Vangelo è dunque il fondamento permanente sul quale edificare la relazione tra la fede e le culture nel contesto odierno dei fenomeni migratori e dell'interculturalità. Non potrebbe essere diversamente perché solo Cristo, redentore dell'uomo e centro del cosmo e della storia,<sup>3</sup> è l'autentico Rinnovatore della vita umana e delle culture: «ecco, io faccio nuove tutte le cose» (Ap 21,5).

Le vie per una pastorale in questa linea sono infinite, per lo meno tante quante le situazioni concrete da illuminare con lo splendore del Vangelo<sup>4</sup>. Proprio perciò diventa urgente prendere atto con diligenza dei tratti culturali che i fenomeni migratori sviluppano in ogni paese, diocesi e comunità. Il compito è quindi quello di riconoscere e interpretare i segni dei tempi, e poi, in un secondo e immediato momento, dare risposta alle sfide concrete, di carattere generale o locale, ispirate alla dottrina sociale che la Chiesa offre e aggiorna costantemente.

L'applicazione della dottrina sociale della Chiesa richiede, certamente, un'adeguata formazione non solo di carattere dottrinale-religioso, ma anche di tipo spirituale, umano e apostolico,<sup>5</sup> che permetta di discernere con chiarezza quel che in ogni *ethos* culturale è necessario o utile o addirittura inutile o pericoloso per la fede.<sup>6</sup> Richiede inoltre di riscoprire e rilanciare la missione propria e peculiare dei laici nella Chiesa e quindi la vitalità apostolica inerente alla loro vocazione.<sup>7</sup> E questo non semplicemente perché i laici sono l'immensa maggioranza dei membri della Chiesa, ma soprattutto perché costituiscono quella parte del Popolo di Dio chiamata ad assumere pienamente la vocazione e missione di santificare il mondo dal di dentro,<sup>8</sup> cioè di affrontare direttamente, giorno

<sup>1</sup> Cfr. IV CONFERENZA GENERALE DELL'EPISCOPATO LATINO-AMERICANO, Santo Domingo, n. 230, «Regno-doc» 21 (1992) 649.

<sup>2</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et Ratio*, n. 71.

<sup>3</sup> Cfr. IDEM, *Redemptor hominis*, n. 1.

<sup>4</sup> Rimangono attuali le analisi e orientamenti raccolti nell'ampio documento del PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA CULTURA, *Il processo di incontro*.

<sup>5</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, n. 28.

<sup>6</sup> Cfr. PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 20.

<sup>7</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Novo millennio ineunte*, n. 46.

<sup>8</sup> Cfr. IDEM, Esort. apost. *Christifideles laici*, 30.12.1988, n. 15: AAS 81 (1989) 414. Sulla distinzione fra la condizione generica di fedele, comune a tutti i battezzati, e quella specifica del laico, con una

per giorno e nelle diverse dimensioni dell'esistenza, le problematiche legate alla globalizzazione, alla diversità culturale e religiosa, allo svuotamento dei valori e alla disgregazione sociale.

A causa della loro vocazione specifica all'interno della Chiesa di «cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio»,<sup>1</sup> i laici sono chiamati a svolgere nella propria situazione nel mondo la missione di evangelizzazione e santificazione degli uomini e delle loro realizzazioni terrene.<sup>2</sup> Perciò occupano la linea più avanzata nell'attuazione della nuova evangelizzazione dei popoli e delle realtà segnate dalle migrazioni e dalla multiculturalità. Le cosiddette società *nuove, pluraliste e complesse* sono il loro ambiente proprio, in cui cercano Dio e lo trovano, riconoscendo in esse molteplici occasioni di portare le anime all'amore di Dio e alla vita della grazia nella Chiesa.<sup>3</sup>

In questa prospettiva, lo scambio interculturale, che porta con sé delle difficoltà insieme a immense risorse, è un invito ai pastori e a tutti i fedeli a imparare dalla vita dei primi cristiani e, più concretamente, del loro spirito di santificazione in mezzo al mondo. La maggior parte di loro erano persone comuni, cittadini cristiani di tutte le classi sociali che volevano rispondere pienamente alle esigenze della fede all'interno della loro situazione nel mondo.<sup>4</sup>

L'architettura del loro impegno – esempio e testimonianza – può fare da paradigma efficace per i credenti d'oggi, che vivono in società molto spesso segnate dal neopaganesimo.<sup>5</sup> Si sa che i primi cristiani vivevano una vita uguale alla vita dei loro concittadini e che era manifesta «la condizione mirabile e realmente paradossale della loro cittadinanza (della loro maniera di vivere)».<sup>6</sup> La stessa strada, cioè il cristianesimo vissuto in tutta la sua autenticità nelle innumerevoli situazioni in mezzo al mondo, è la via atta a far risplendere le ricchezze insite nell'attuale incontro tra le culture.

missione propria e peculiare nella Chiesa, si veda P. RODRÍGUEZ, *La identidad teológica del laico*, in A. SARMIENTO (a cura di), *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*, Eunsa, Pamplona 1987, 98; R. LANZETTI, *La unidad de vida y la misión de los fieles laicos en la Exhortación Apostólica "Christifideles laici"*, «Romana» 9 (1989/2) 300-312.

<sup>1</sup> CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 31; cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici*, n. 17.

<sup>2</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 2: AAS 58 (1966) 838-839.

<sup>3</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici*, n. 17.

<sup>4</sup> Cfr. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Colloqui con Mons. Escrivá*, Ares, Milano 1987, n. 24. Indichiamo questo autore perché, a differenza di altri maestri spirituali, che parlano dei primi cristiani in riferimento alla pratica di determinate virtù o della loro vita comunitaria, san Josemaría avvicina il lettore alla sequela radicale di Cristo nella vita quotidiana. Per uno studio del pensiero di J. Escrivá de Balaguer sulla ricerca della santità nei cristiani dei primi secoli e nel laicato di tutti i tempi si veda E. BURKHART, J. LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría. Estudio de teología spiritual*, vol. I, Rialp, Madrid 2011<sup>2</sup>, 33-119.

<sup>5</sup> In realtà, non si tratta di un bisogno specifico di un qualche tempo o società, poiché l'esempio e la testimonianza si collegano al modo umano di conoscere e di svilupparsi: non si diventa buono o santo conoscendo teoricamente le virtù, ma lottando per agire virtuosamente; non s'impara l'esercizio delle virtù tramite il solo studio dei trattati morali, ma soprattutto convivendo con persone virtuose.

<sup>6</sup> *Epistula ad Diognetum*, c. 5, San Clemente - Studio Domenicano, Roma - Bologna 2008, 63; cfr. ORIGENE, *Contra Celsum*, III, 55, Morcelliana, Brescia 2000.



Da una parte, ai cristiani laici di oggi si applica la descrizione dei primi cristiani fatta da Tertuliano: «Coabitiamo con voi in questo mondo servendoci del foro, del mercato, dei bagni, dei negozi, dei laboratori, delle osterie vostre e degli altri scambi. Navighiamo anche noi, con voi, e con voi pratichiamo la milizia, la agricoltura e la mercatura: del pari scambiamo con voi gli oggetti d'arti e vendiamo al pubblico per uso vostro i nostri lavori.»<sup>1</sup> D'altra parte, però, bisogna riconoscere che non basta, l'identificazione esterna o *sociologica* con i membri delle antiche comunità. La vocazione dei laici non si riduce, infatti, a permanere nel proprio ambiente nel mondo – qualsiasi realtà onesta –, ma esige di trasformarlo dal di dentro: «Non dico niente di pesante; non dico: Non sposarti; non dico: Abbandona le città e allontanati dai pubblici affari; ma, pur rimanendo in essi, mostra la virtù. Vorrei che coloro che vivono in mezzo alle città si distinguessero in virtù più di quelli che hanno raggiunto le montagne. Perché? Perché ne deriva un grande vantaggio. Nessuno accende una lucerna e la mette sotto il moggio (Mt, 5,15)».<sup>2</sup>

La condizione dei laici, cioè la modalità a loro propria di attuazione e di funzione,<sup>3</sup> svela che la loro vocazione – a pieno titolo vocazione alla santità comune a tutti i battezzati – si realizza come compimento della volontà di Dio e servizio agli uomini nella vita professionale e sociale corrente.<sup>4</sup> Perciò, unitamente alla ricerca della santità di vita, spunteranno azioni sociali di ogni genere, molteplici iniziative dei fedeli laici per il bene della Chiesa e dell'intera società, frutto della loro responsabilità apostolica.

Interessa, pertanto, che loro, riconoscendo che la Chiesa come istituzione organizzata «non può trascurare il servizio della carità così come non può tralasciare i Sacramenti e la Parola»,<sup>5</sup> siano consapevoli che il problema della giusta struttura della società, e quindi anche l'attenzione ai bisogni di carattere non religioso degli immigrati e delle minoranze culturali, non dipende principalmente dalle opere ufficiali di carità promosse e sostenute dalla Chiesa. «Il compito immediato di operare per un giusto ordine nella società è invece proprio dei fedeli laici. Come cittadini dello Stato, essi sono chiamati a partecipare in prima persona alla vita pubblica.»<sup>6</sup> Il loro operare per il bene comune – bene di tutti – include la molteplice e svariata azione economica, sociale, legislativa, amministrativa e culturale, necessaria per far sì che, dal punto di vista sociopolitico, tutti – anche chi soffre lo sradicamento del paese e del patrimonio culturale ai quali apparteneva – possa raggiungere la parte che gli tocca nel “banchetto della vita” insieme ai nuovi concittadini.

Il Vangelo vissuto integralmente, cioè nella ricerca della santità che genera giustizia e carità sociale, ha potuto nei secoli mostrare la Chiesa come una co-

<sup>1</sup> TERTULLIANO, *Apologeticum*, c. 42, 1-3, Città Nuova, Roma 1967, 145.

<sup>2</sup> GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Matth. Hom.*, 43, 5, Città Nuova, Roma 2003, 266-267.

<sup>3</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 31; GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici*, nn. 15-16.

<sup>4</sup> BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, n. 17.

<sup>5</sup> *Ibidem*, n. 22.

<sup>6</sup> *Ibidem*, n. 29.



munità mondializzata, in cui vivono e crescono insieme popoli di paesi, lingue, culture, organizzazioni politiche e livelli sociali ed economici diversissimi. Il patrimonio di fede e le dinamiche che hanno generato questa realtà sono gli stessi che faranno delle comunità locali, ormai plasmate anch'esse da popoli e culture diverse, uno spazio adeguato per condurre tutti all'unità che riconosce nella diversità una ricchezza comune.

#### ABSTRACT

All'ambiente odierno di globalizzazione, di multiculturalità e di allontanamento dall'ethos comune naturale corrisponde una evangelizzazione che potenzia l'unità del genere umano e della Famiglia di Dio, e che rinforza la diversità appartenente al piano divino. I problemi si rivelano, in quest'ottica, opportunità apostoliche nuove e appassionanti.

In the face of the modern atmosphere of globalization, multiculturalism and distance from the common natural ethos, a corresponding evangelization strengthening the unity of the human race and God's Family, and reinforcing the diversity that is part and parcel of the divine plan is needed. In this respect, problems found in contemporary society turn out to be new and exciting apostolic opportunities.

# LA NUOVA EVANGELIZZAZIONE NELLO SCENARIO ECONOMICO

MARTIN SCHLAG

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Esiste una "economia cristiana" e quale economia risulterebbe da una nuova evangelizzazione?*. III. *Distinzione fra etica individuale ed etica sociale e istituzionale*. IV. *L'importanza dei cristiani laici*. V. *Il compito del Magistero*. VI. *Lo scetticismo nella tradizione*. VII. *I problemi del sistema liberale*. VIII. *La carità come principio sociale, sfida aperta che non può essere risolta con un ritorno al passato*. IX. *L'orientamento fornito dall'enciclica Caritas in veritate*.

## I. INTRODUZIONE

LA nuova evangelizzazione è un "nuovo slancio apostolico", una «nuova proclamazione del messaggio di Gesù che infonde gioia e ci libera»<sup>1</sup> e allo stesso tempo è «la capacità da parte del cristianesimo di saper leggere e decifrare i nuovi scenari» fra cui quello economico.<sup>2</sup> All'inizio del ventunesimo secolo la Chiesa si prepara ad annunciare il Vangelo di Cristo, con rinnovato vigore, agli operatori economici, anche a quelli che si trovano nel "cortile dei gentili". La Chiesa vorrebbe facilitare l'incontro con Gesù nello scenario di un'economia globalizzata.

Ma cosa vogliono dire tutte queste belle parole? Quale senso concreto hanno per l'economista e per il sistema economico espressioni tanto generiche da poter essere, in realtà, ritenute valide ai fini di una evangelizzazione in ogni ambito di vita e non solamente nell'ambito economico a cui vorremmo qui fare riferimento? È concepibile una evangelizzazione specifica per l'economia in quanto tale oppure lo scopo dell'evangelizzazione in questo specifico ambito deve essere inteso in termini generali, ossia, la conversione dei cuori degli individui attivi in economia senza affrontare il sistema in sé stesso?

Certamente la conversione dei cuori rimane sempre il passo fondamentale e più arduo ma la Chiesa, nella sua dottrina sociale, possiede un'ambizione più elevata di un mero appello alla coscienza individuale: essa, infatti, propone una riflessione e un programma di attuazione che non solo superino le strutture di peccato (ad esempio la corruzione, le truffe, l'evasione fiscale come fenomeni culturali diffusi) ma ricerca, al contempo, un pensiero e delle conseguenti solu-

<sup>1</sup> SINODO DEI VESCOVI XIII ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA, *La Nuova Evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana, Lineamenta*, Lev, Città del Vaticano 2011, 24.

<sup>2</sup> SINODO DEI VESCOVI, *Lineamenta*, 6.

zioni che umanizzino, evangelizzino e cristianizzino la società e, più concretamente, l'economia ed i suoi operatori.

## II. ESISTE UNA "ECONOMIA CRISTIANA" E QUALE ECONOMIA RISULTEREBBE DA UNA NUOVA EVANGELIZZAZIONE?

Dinnanzi a un tale panorama ci si imbatte immediatamente in molte domande e in altrettante incertezze. Che cosa pretende la Chiesa quando chiama a evangelizzare l'economia? Su quale traguardo convergono gli sforzi per la nuova evangelizzazione? Quale modello di economia vogliono realizzare i cattolici? Parlare di evangelizzazione in questo settore (qualcuno a tal proposito parla di cristianizzazione della stessa) potrebbe indurci a credere all'esistenza di una "economia cristiana" ovvero di un'economia "religiosa" o, magari, di un'economia "ufficialmente confessionale" con tutte le perplessità ed equivoci che tali espressioni destano dal momento che le regole e i meccanismi di mercato sono, e devono essere, uguali per tutti, credenti e non credenti. La domanda e l'offerta e i prezzi che risultano dal loro incrocio, l'utilità marginale decrescente, la distorsione dei monopoli sui mercati e tutte le altre leggi del mercato vigono, infatti, in modo uguale per tutti. Dinanzi a ciò, si potrebbe ipotizzare che al massimo esista un *modo* cristiano di comportarsi nell'economia. Sarebbe, invero, auspicabile che un analogo modo comportamentale da parte del cristiano vi sia anche nell'affrontare, ad esempio, tutti i disagi quotidiani del traffico stradale: quest'ultimo, infatti, è uguale per tutti ma un cristiano si dovrebbe distinguere per il suo esatto adempimento della legge e, in particolare, per la sua pazienza, tolleranza e affabilità nella convivenza giornaliera nella giungla stradale delle nostre metropoli. Al cristiano, infatti, viene chiesto la coerenza e, in particolare, l'unità di vita per cui, indipendentemente dal settore in cui egli opera, deve essere (o almeno tendere ad essere) testimonianza viva di ciò in cui crede. Un tale approccio e una tale visione, cioè, la riduzione a un mero *modus operandi*, rischiano di trasformare, tuttavia, la dimensione sociale dell'eticità del comportamento in un modo virtuoso di comportamento individuale senza riflettere su ciò che costituisce propriamente la dimensione sociale dell'etica. Tale impostazione non sarebbe sufficiente perché non riuscirebbe a cogliere la differenza fra etica individuale ed etica sociale, o ancora più specificamente, fra etica individuale ed etica istituzionale. La differenza consiste in un diverso aspetto formale.

## III. DISTINZIONE FRA ETICA INDIVIDUALE ED ETICA SOCIALE E ISTITUZIONALE

L'etica individuale si occupa di tutte le azioni umane realizzate dalla singola persona, comprese quelle che si riferiscono alla società, valutandone la congruenza con il sommo bene della vita umana (felicità) raggiunta nelle virtù, compresa la giustizia. L'etica sociale, invece, studia le azioni realizzate dalla società come ta-

le, vale a dire, studia gli elementi, le strutture, le istituzioni tramite le quali la vita sociale si (auto)configura e stabilisce le “regole del gioco” giuste al suo interno, indirizzate verso il bene comune sociale.<sup>1</sup> Il bene comune varia in relazione al corpo sociale cui si riferisce: esiste, ad esempio, un bene comune della famiglia, di una impresa, di una associazione, dello Stato ecc.; tale bene comune non è identico né nella sua essenza né nella sua obbligatorietà. Esso, in ogni caso, non si identifica con il sommo bene della vita umana ma, piuttosto, consiste nella pacifica e giusta convivenza in seno della rispettiva comunità sociale. L’etica individuale e l’etica sociale si distinguono pertanto perché diverso è il soggetto del dovere morale. Nel primo caso il soggetto è la persona individuale nel secondo è la società come tale. Ma si distinguono anche perché, nell’etica individuale, la moralità si manifesta nel comportamento virtuoso di un individuo; nell’etica sociale, invece, essa si traduce in una cultura rispettosa della dignità umana. Con cultura qui si intende l’insieme di elementi che configurano la vita sociale e variano a seconda della distanza nel tempo e nella geografia. Essa, in particolare, consiste di elementi tecnologici, simbolici (lingua, abbigliamento, cucina ecc.) e istituzionali (leggi, costumi ecc.).<sup>2</sup> Certamente se da un lato possiamo pacificamente affermare circa l’esistenza di culture diverse che costituiscono il patrimonio proprio di ciascuna comunità (e ciascuna con la propria autonomia, indipendenza e responsabilità) dall’altro dobbiamo inevitabilmente evidenziare come ogni cultura sia chiamata a misurarsi con la dignità dell’uomo. Si può parlare, infatti, di cultura degna dell’uomo nella misura in cui tale sua dignità viene affermata, promossa e tutelata. È questo il vero inizio della nuova evangelizzazione dell’economia: essa deve cominciare con la sua umanizzazione. È bene precisare ancora una volta come non esista una “economia cristiana” concepita come un’economia separata o specifica ma sono i cristiani ad avere un ruolo decisivo in questo senso: essi, infatti, sono chiamati a umanizzare l’economia e a portare, in questo settore apparentemente freddo e distaccato, i valori fondamentali quali la giustizia e la carità cristiana. Non a caso la Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* mette i due temi della cultura e dell’economia uno al fianco dell’altro.<sup>3</sup> Per cristianizzare e portare la luce del Vangelo alle strutture sociali, il Concilio Vaticano II incoraggia i fedeli a vivere in «strettissima unione con gli uomini del loro tempo» e a sforzarsi di «penetrare perfettamente il loro modo di pensare.»<sup>4</sup> Nell’ambito economico si tratta, quindi, di comprendere la logica propria di una tale cultura la quale, indubbiamente, possiede una propria

<sup>1</sup> Cfr. per l’etica politica Á. RODRIGUEZ LUÑO, *Etica personale ed etica politica*, in Á. RODRIGUEZ LUÑO, «Cittadini degni del vangelo» (*Fil* 1, 27). *Saggi di etica politica*, Edusc, Roma 2005, 27.

<sup>2</sup> Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Cultura*, in *Dizionario di Dottrina Sociale della Chiesa*, Las, Roma 2005, 167-174.

<sup>3</sup> «Anche nella vita economico-sociale sono da tenere in massimo rilievo e da promuovere la dignità della persona umana, la sua vocazione integrale e il bene dell’intera società. L’uomo infatti è l’autore, il centro e il fine di tutta la vita economico-sociale», CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo, *Gaudium et Spes*, 63: AAS 58 (1966) 1084.

<sup>4</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 62.

peculiare specificità: essa, infatti, si compone di regole e leggi proprie, con una loro funzione specifica, che a loro volta si condensano e si concretizzano in delle istituzioni o in delle strutture, cioè, in modi di comportamento specifici, prevedibili e standardizzati.<sup>1</sup> È molto importante accettare la logica propria delle istituzioni e la loro funzione perché, contrariamente, seppur con la migliore delle intenzioni possibili, si possono recare grandi danni alla società e all'economia. Si prenda, per esempio, la lotta contro la povertà: per una persona di coscienza retta, in una situazione di emergenza, l'aiuto umanitario è un dovere improrogabile. Tuttavia già da decenni è noto come l'aiuto allo sviluppo venga realizzato non tanto da aiuti diretti (nel senso di regali), quanto piuttosto da aiuti indiretti come l'educazione, l'appoggio nelle attività imprenditoriali degli operatori commerciali negli stessi paesi in via di sviluppo, investimenti commerciali dei paesi ricchi, apertura dei nostri mercati per comprare i beni prodotti nei paesi poveri ecc. Gli aiuti diretti, invero, danneggiano perché creano passività e persino dipendenza dagli aiuti dall'estero.<sup>2</sup> Sebbene, infatti, siano mossi da grandi ideali e da rette finalità essi rappresentano un modo non del tutto corretto di agire: per aiutare veramente occorre, infatti, non dare ma esigere.

La cecità per l'importanza delle istituzioni nel passato ha avuto anche deleteri effetti politici. Prima della Seconda Guerra Mondiale, e della terribile esperienza dei totalitarismi nel ventesimo secolo, un certo antiparlamentarismo e la non comprensione dell'importanza, per la libertà umana, dei meccanismi del “*checks and balances*” fra le istituzioni politiche nello Stato democratico-liberale, fecero sì che anche parlamentari cattolici appoggiassero regimi autoritari purché rispettassero le “esigenze del diritto naturale”. Invece di difendere lo Stato costituzionale democratico, ad esempio, nella Germania nazista, i cattolici tedeschi del partito di Centro guidato da mons. Kaas approvarono che i nazisti prendessero il potere, vedendo soddisfatti certi valori specialmente cari alla Chiesa (ad esempio il diritto alla scuola cattolica).<sup>3</sup> Questo modo di procedere è spiegabile solo se non si comprende l'importanza delle istituzioni. Se, infatti, non si capiscono le loro funzioni e il loro intreccio, allora i risultati della loro trascuratezza e del loro abbandono diventano imprevedibili e incomprensibili. Per questo motivo la maggioranza dei sostenitori *oborto collo* di Adolf Hitler dopo la Guerra sosteneva di non aver previsto ciò che sarebbe avvenuto. Questo è, invero, comprensibile perché essi non attribuivano sufficiente importanza ai *mezzi* politici e

<sup>1</sup> Uso la parola “istituzione” nel senso sociologico appena descritto, cioè “modo di comportamento prevedibile e standardizzato”, e non nel senso giuridico.

<sup>2</sup> Cfr. ad esempio P.T. BAUER, *Dalla sussistenza allo scambio. Uno sguardo critico sugli aiuti allo sviluppo*, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2009; A. SEN, *Development as Freedom*, Oxford University Press, Oxford 1999. Benedetto XVI afferma la stessa convinzione nell'enciclica *Caritas in veritate*.

<sup>3</sup> Cfr. per questa tematica M. KRIELE, *Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 2003<sup>6</sup>, 291; M. RHONHEIMER, *La realtà politica ed economica del mondo moderno e i suoi presupposti etici e culturali*, in G. BORGONOVO, A. CATTANEO (a cura di), *Giovanni Paolo teologo. Nel segno delle encicliche*, Mondadori, Milano 2003, 158.

ai *processi* democratici ma quasi esclusivamente ai *fini* da raggiungere. Ancora una volta risulta essere decisivo sottolineare come non sia sufficiente l'etica individuale ma sia necessaria ed inevitabile altresì un'etica delle istituzioni.

Tornando allo scenario economico, le istituzioni e la relativa prassi economica richiedono una specifica etica "interna all'economia" che si pronunci su questioni specificamente economiche riferendosi ai mezzi e agli strumenti economici: l'organizzazione dell'economia e delle imprese, le strutture finanziarie, le leggi economiche, le configurazioni istituzionali, processi e operazioni nello svolgersi dell'economia globale ecc. Se non comprendesse, accettasse e parlasse all'interno della logica economica, la morale diventerebbe moralismo.

#### IV. L'IMPORTANZA DEI CRISTIANI LAICI

La scienza moderna dell'economia (*economics* in inglese) è frutto di una riduzione metodologica. Essa, infatti, veniva trattata dalla comprensione aristotelica e medievale quale parte dell'etica e la metodologia usata, di conseguenza, era prescrittiva: analizzava il comportamento degli operatori economici sotto l'aspetto del loro dovere e prescriveva ciò che era conforme alla giustizia. La preoccupazione dei medievali e degli scolastici era la giustizia. Adam Smith invece, e ciò ha dato all'autore il merito di diventare il "padre" dell'economia politica, analizza l'economia come scienza descrittiva negli stessi termini della scienza naturale di carattere newtoniano. Essa scopre e descrive le regole che reggono il funzionamento meccanicistico dell'insieme. Il mercato, come il sistema planetario, funziona in armonia stabilita da una mano invisibile, obbedendo alla legge del *self-interest*. Tale impostazione rappresenta, evidentemente, una riduzione, seppur legittima, dei termini della questione ed è accettabile solo a condizione che si mantenga nei limiti del proprio metodo e rimanga consapevole proprio di tali limiti: non si tratta, infatti, di una metodologia che permette enunciati sulla persona umana e sulla società dal punto di vista etico e spirituale. E per il lavoro quotidiano nell'economia non esclude affatto la vigenza e la rilevanza dei criteri etici. L'agire economico (*economy* in inglese), come ogni azione umana, viene regolato anche dall'etica. *Economics* ed *ethics* formano "overlapping circles", cioè, ambiti sovrapposti. Ciascuno ha una parte di autonomia ma ci sono ambiti nucleari che sono comuni. Si pensi, per esempio, a un produttore di un milione di macchine all'anno. Nonostante uno stretto controllo di qualità non può evitare che ogni anno ci siano 50 casi letali a causa dei difetti materiali delle macchine coinvolte negli incidenti stradali. Per ognuna di queste 50 persone deve prevedere un risarcimento di 200.000 euro. Questo fa sì che debba aggiungere dieci euro ai costi di produzione di ogni macchina. È un calcolo economicamente doveroso che non significa affatto che egli valuti la vita umana a un prezzo di dieci euro. Se, invece, gli venisse in mente l'idea di risparmiare costi riducendo il controllo di qualità ed accettando consapevolmente più morti, perché sarebbe meno costoso pagare i risarcimenti che non mantenere la struttura del controllo di qualità, avrebbe commesso un errore etico: la dignità

umana non ammette calcoli di questo tipo. La vita umana, la dignità umana, la libertà ecc., sono valori in cui economia ed etica si sovrappongono. Come nell'esempio ci sono aspetti economici legittimi anche in queste materie ma la dimensione etica è decisiva.

L'analisi sin qui svolta voleva sottolineare la necessità che l'evangelizzazione dell'economia deve partire necessariamente dall'interno:<sup>1</sup> sono i cristiani laici che lavorano con competenza professionale nel seno della società e di tale settore particolare che non solo devono riempire tutte le strutture con la luce e il refrigerio di Cristo ma devono, anche, scoprire i modi di farlo. Ciò vuol dire che i laici non sono solo i semplici esecutori di direttive magisteriali ma sono, altresì, coloro che nella propria coscienza scoprono gli imperativi etici concreti nelle circostanze molteplici e variabili del tempo e della geografia. Sono i laici che in prima linea esercitano il loro lavoro economico, che hanno cioè la vocazione professionale di creare, distribuire e di promuovere ricchezza, che non usano le realtà terrene per "alienarle" e convertirle in un pulpito per predicare un "messaggio spirituale", ma che riescono a scoprire i valori etici e spirituali inerenti al loro lavoro e all'economia come tale.

Con grande naturalezza e in modo quasi spontaneo, i laici cristiani, con una coscienza ben formata e illuminata dalla fede e con una forte vita di preghiera, metteranno in pratica la distinzione dei tre livelli segnati dal Servo di Dio Paolo VI nella sua lettera apostolica *Octogesima adveniens*: Principi – criteri – direttive.<sup>2</sup> Al livello superiore si trovano i principi della Rivelazione spiegati dalla teologia; ma la ragione ha bisogno pure della filosofia per concretizzare i principi; e per applicarli nell'agire ci vuole pure la conoscenza dei fatti tramite le scienze umane. Un cristiano impegnato nell'impresa della nuova evangelizzazione nello scenario economico è chiamato a muoversi simultaneamente sui tre livelli. Ha bisogno della saggezza della fede per conoscere il rapporto di tutto il creato con Dio; della prudenza che guida l'agire umano ragionevolmente secondo le virtù e le norme scoperte dall'etica filosofica; e della tecnica per applicare la saggezza e la prudenza alla realtà concreta e contingente. Un cristiano deve conoscere i principi, sviluppare una filosofia economica conforme ai principi stessi ed essere aggiornato sui fatti e dati. Non basta la fede cristiana per essere un buon professionista, anzi, entusiasmi religiosi senza professionalità possono essere pericolosi.

## V. IL COMPITO DEL MAGISTERO

Il Magistero della Chiesa e la Chiesa quale istituzione, sebbene abbia la competenza di dare il proprio giudizio morale anche sui particolari della vita sociale quando ciò sia richiesto dai diritti fondamentali della persona e dalla salvezza

<sup>1</sup> Cfr. SINODO DEI VESCOVI, *Lineamenta*, 7.

<sup>2</sup> PAOLO VI, Lettera apostolica *Octogesima Adveniens*, 4: AAS 63 (1971) 403: «Spetta alle comunità cristiane analizzare obiettivamente la situazione del loro paese, chiarirla alla luce delle parole immutabili dell'evangelo, attingere principi di riflessione, criteri di giudizio e direttive di azione nell'insegnamento sociale della chiesa, quale è stato elaborato nel corso della storia».



delle anime,<sup>1</sup> non hanno il compito di proporre “soluzioni tecniche”, ma esse possono e devono illuminare tutti i settori della vita umana con la propria dottrina sui principi.<sup>2</sup> Per promuovere questo compito, Benedetto XVI ha scelto un atteggiamento molto positivo nei confronti dell’economia, chiamando a superare la contrapposizione fra economia e Stato, fra economia e società, e a dare spazio alla fraternità, alla logica del dono, alla gratuità, alla reciprocità e alla relazionalità nell’economia e nello spazio pubblico in generale.<sup>3</sup> Rifacendosi alla tradizione cattolica scolastica e, in particolare alla scuola francescana, il Santo Padre incoraggia ad usare un linguaggio positivo nei confronti dell’economia evitando di vederla come paurosa o minacciosa e sottolineandone, piuttosto, il grande bene che produce nella e per la società. Sono gli imprenditori che continuamente innovano, corrono rischi e creano opportunità aprendo così un orizzonte di speranza per la gioventù e per le famiglie.

Alla luce di tali premesse la Dottrina sociale della Chiesa, chiamata in causa dalla nuova evangelizzazione nello scenario economico, ha un compito particolarmente delicato: ad essa, infatti, si chiede la ricerca di un nuovo equilibrio fra mercato, Stato e persona. I passi di questo cammino sono, dunque, i seguenti:

Trovare un linguaggio positivo nei confronti del mondo economico: la dottrina sociale cattolica ha dovuto superare un retaggio dottrinale tendenzialmente scettico nei confronti del profitto, del commercio e della logica liberale di mercato.

Umanizzare l’economica tramite l’etica: il sistema liberale deve superare una sua difficoltà per ricostruire il bene comune dalla frammentazione del sociale in diritti individuali avvenuta nell’era moderna.

Cristianizzare l’economia: il tentativo di inserire la carità evangelica come principio sociale nella compagine pubblica è una sfida aperta che non può essere risolta con il ritorno al passato.

## VI. LO SCETTICISMO NELLA TRADIZIONE

I Padri della Chiesa avevano un linguaggio e un atteggiamento positivo nei confronti del commercio. Essi presupponevano l’ammissibilità dello stesso ed anzi era la stessa società monetizzata e commerciale in cui vivevano che forniva loro il lessico con cui esprimere le realtà spirituali. Così usavano addirittura un linguaggio commerciale per spiegare la redenzione come “*sacrum commercium*” (misterioso scambio)<sup>4</sup>: Cristo ci ha comprati per il prezzo del suo sangue. Sant’Ambrogio drammaticamente descrive il diavolo come cattivo usuraio che

<sup>1</sup> CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 76.

<sup>2</sup> Cfr. ad esempio BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, 9: «La Chiesa non ha soluzioni tecniche da offrire».

<sup>3</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, soprattutto nel capitolo terzo «Fraternità, sviluppo economico e società civile».

<sup>4</sup> Prefazio III della Liturgia eucaristica di Natale che usa parole di papa Leone I Magno; cfr. in M.F.T. LOVATO (ed.), *Messale romano: le orazioni proprie del tempo; nuova versione con testo latino e fonti*, San Lorenzo, Reggio Emilia 1991, 92.

dà i peccati come prestito con usura ad Eva (essa indebita tutta l'umanità ma Cristo ci libera ad un prezzo altissimo: il suo sangue<sup>1</sup>). Nella tradizione patristica il termine "economia" viene associato con il concetto di "redenzione" come si constata usando un qualsiasi dizionario di teologia patristica. Se si vuole trovare qualcosa sull'economia intesa nel senso odierno si deve cercare sotto le voci "negotium" o "commercium". I Padri avevano piuttosto preoccupazioni sociali e, in luogo di una teoria economica, si sforzano di formulare una teoria sociale: essi vogliono alzare la loro voce per proteggere i poveri contro lo sfruttamento, richiamare ed organizzare l'assistenza per le vedove, i malati, gli orfani e i forestieri, predicare contro lo sperpero, il lusso irresponsabile e contro l'usura in quanto interesse sproporzionato nei prestiti ai bisognosi.<sup>2</sup>

Un atteggiamento negativo verso il commercio scaturì, invece, dal feudalismo per il quale il commerciante era una figura ambigua: se da un lato i mercanti erano utili e persino imprescindibili per la società, dall'altro, il loro comportamento poteva suscitare dubbi visto che essi lavoravano per il proprio tornaconto senza aumentare, almeno apparentemente, il benessere pubblico. Questo pregiudizio risulta evidente nelle Sentenze di Pietro Lombardo (ca. 1158) e in uno dei testi aggiunti al Decreto di Graziano (ca. 1140) nel dodicesimo secolo, chiamato "*palea eiciens*" (un commento al Vangelo di Mateo, proveniente dal Ps.-Crisostomo). Questi testi dichiarano inequivocabilmente il commercio come professione illecita per un cristiano.<sup>3</sup>

Nella "rivoluzione commerciale" dal dodicesimo al quattordicesimo secolo<sup>4</sup> tale convinzione diventò insostenibile, perché la società, sotto l'influsso della crescita commerciale e demografica nonché della nascita della borghesia, era profondamente cambiata. Inoltre i membri dei nuovi ordini religiosi, soprattutto i francescani, provenivano in buona parte dal ceto commerciale e borghese. Lo stesso san Francesco era figlio di un commerciante e, prima di lasciare tutto, esercitava la professione commerciale. Dal tredicesimo secolo gli scolastici sottolineano che il commercio compie una funzione necessaria e socialmente utile: essi si rifanno al pensiero di sant'Agostino il quale autorevolmente sosteneva come i vizi collegati con il commercio vadano ascritti ai mercanti e non al commercio in quanto tale.<sup>5</sup> Quest'atteggiamento del santo di Ippona venne

<sup>1</sup> AMBROGIO, *De Tobia*, PL XIV, 770-771.

<sup>2</sup> Cfr. O. NUCCIO, *Il pensiero economico italiano*, vol. I, tomo 1, *Le fonti (1050-1450). L'etica laica e la formazione dello spirito economico*, Gallizzi, Sassari 1984, 411.

<sup>3</sup> Per più dettagli cfr. D. WOOD, *Medieval Economic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, 112; O. LANGHOLM, *Economics in the Medieval Schools. Wealth, Exchange, Value, Money & Usury according to the Paris Theological Tradition, 1200-1350*, Brill, Leiden - New York - Köln 1992, 102.

<sup>4</sup> Questo concetto fu diffuso (ma non coniato) da Robert S. Lopez. Cfr. specialmente R.S. LOPEZ, *The Commercial Revolution of the Middle Ages 950-1350*, Cambridge University Press, Cambridge 1971, ristampa 1976; IDEM, *The Trade of Medieval Europe: the South*, in M.M. POSTAN, E. MILLER (ed.), *The Cambridge Economic History of Europe*, vol. II, *Trade and Industry in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1987<sup>2</sup>, 306.

<sup>5</sup> AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, Salmo 70, versetto 15, NBA XXVI, Città Nuova, Roma 1970, 745-747. Lo cita ad esempio TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 77, a. 4 sed contra.

recepito sia dalla Scuola domenicana sia dalla Scuola francescana, cioè dalle due grandi Scuole medievali, seppur di modo diverso.

Intorno all'anno 1260, i Domenicani Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, i primi commentatori di Aristotele in latino, poterono disporre della traduzione al latino della *Politica* fatta dal loro confratello Guiglermo Moerbeke. Grazie a un felice errore nella traduzione non si ripropose la condanna aristotelica del commercio (*kapeliké*) ma quest'ultimo venne definito come un'attività fondamentale al fine di procurarsi il necessario per una vita dignitosa conforme al proprio status di vita. Rimane pur sempre un certo scetticismo visto che, in ogni caso, Tommaso comanda ai chierici di astenersi dal commercio perché essi devono evitare non solo ciò che è cattivo ma anche ciò che sembra tale.<sup>1</sup>

Nella tradizione francescana, da Alessandro di Hales in poi, il tenore generale è che il commercio è utile e necessario ma permeato da pericoli morali. Nella sua *Summa Theologiae* Alessandro di Hales pone l'attenzione sulle circostanze in cui si svolge il commercio stesso: quest'ultimo risulta di per sé un'attività lecita ed ammissibile salvo che sia condotta dalle persone sbagliate, nel modo sbagliato e nel momento sbagliato. In questo ultimo caso esso diverrebbe, inevitabilmente, riprovevole (anche san Bonaventura condivide questa posizione). Nel corso degli anni l'atteggiamento, soprattutto nella Scuola francescana, diventa sempre più positivo e compiacente nei confronti del commercio. Richard Middleton già loda i mercanti e nel trecento gli stessi vengono innalzati proprio dai francescani come costruttori della pubblica felicità.<sup>2</sup> Aderendo alla tesi sostenuta da Diana Wood possiamo, dunque, caratterizzare lo sviluppo della teoria del commercio nella dottrina scolastica in tre passi: dalla condanna alla giustificazione all'esaltazione.<sup>3</sup>

Un'altra difficoltà grande che la tradizione cristiana ha dovuto affrontare per riconciliarsi con il sistema economico moderno fu il divieto come usura di ogni forma di interesse per un prestito. L'interesse per l'uso del capitale finanziario è un elemento centrale ed essenziale dell'economia moderna senza la quale essa non potrebbe funzionare. Il diritto romano, dopo aver sancito l'ammissibilità dell'istituto, ne aveva dato una rigida disciplina introducendo un tetto legale agli interessi esigibili da parte del creditore. Il Concilio di Nicea aveva accettato questo regolamento proibendo, però, ai chierici la richiesta di qualsiasi interesse. Ma se questa disciplina fu sempre pacificamente vigente nelle Chiese orientali altrettanto non può essere detto con riferimento alla Chiesa occidentale dove, invece, lo sviluppo fu diverso.<sup>4</sup> Nei tempi carolingi il divieto di ogni interesse per i chierici venne esteso ad ogni cristiano: nessuno, infatti, doveva chiedere

<sup>1</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 77, a. 4, ad 3; e q. 187, a. 2.

<sup>2</sup> Cfr. LANGHOLM, *Economics*, 135; e soprattutto G. TODESCHINI, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Il Mulino, Bologna 2004.

<sup>3</sup> WOOD, *Medieval*, 111-120.

<sup>4</sup> L'opera più completa al rispetto è di J.T. NOONAN, *The Scholastic Analysis of Usury*, Harvard University Press, Cambridge 1957.

più della somma che aveva dato in prestito. Quando gli scolastici medievali affrontarono la questione la dottrina ecclesiastica sull'usura si era ormai consolidata e rappresentava una tradizione plurisecolare e quasi irremovibile. Essi condividevano, dunque, la salda convinzione per cui accettare interesse per un prestito fosse un peccato mortale. Ma se in una società feudale ed agricola, in cui i prestiti erano di consumo e venivano sollecitati solo in casi di urgente bisogno, una simile condanna poteva avere senso, ciò non può essere incondizionatamente accettato in un'economia monetizzata quale, ad esempio, la nostra. Il grande studioso del pensiero economico medievale, Raymond De Roover, pur essendo egli stesso talvolta critico dei tentativi di giustificazione proposti dagli scolastici, poté ugualmente constatare come la condanna dell'usura non abbia frenato od ostacolato lo sviluppo economico europeo ed, anzi, si rese conto come proprio quest'ultimo sia stato un catalizzatore per inventare molte forme di finanza che costituiscono il fondamento del sistema bancario odierno: cambio, società commerciali, contratti di rendita, titoli di stato ecc.<sup>1</sup>

Le fondamenta per l'economia moderna e per una nuova comprensione di essa nel seno della Chiesa furono messe dalla Scuola Francescana del trecento e quattrocento nonché dalla Scuola di Salamanca del cinquecento. È corretto dire che i concetti di base dell'economia moderna furono sviluppati nel periodo scolastico e giunsero ad Adam Smith e all'economia moderna tramite le opere della scolastica tardiva. Lo stesso Joseph A. Schumpeter ha scritto che questi autori scolastici, di tutte le diverse scuole, hanno senza dubbio intuito tanti elementi della scienza economica.<sup>2</sup> Il concetto di capitale, per esempio, è stato coniato da frati che avevano emesso un voto di povertà: grazie al lavoro umano la moneta diventa *caput*, cioè, sorgente di nuova ricchezza. Anche la contabilità è un'invenzione monacale. Furono i francescani ad allestire per primi una rete di 150 monti di pietà in tutta Italia ed all'estero. Essi avevano lo scopo di porgere crediti, non ai mendicanti, ma ai piccoli artigiani e imprenditori (oggi li chiameremmo "piccole e media imprese") che in momenti di crisi si trovavano nella morsa degli usurai. L'attività di questi ultimi non aveva ancora puntuale disciplina giuridica e ciò permetteva loro di esigere interessi esorbitanti e di prendere come pegno gli strumenti, arnesi e il bestiame che servivano ai poveri come unici mezzi di produzione intrappolandoli, in questo modo, in un'emergenza senza uscita. Questa situazione fu rovesciata dai monti di pietà per i quali i francescani dovevano creare la cornice teologica necessaria incontrando, purtroppo, grandi resistenze anche all'interno della Chiesa stessa. Tutti questi fermenti teologici di sviluppo sorsero ovunque reggesse la tendenza paleo-capitalistica: nel nord

<sup>1</sup> R. DE ROOVER, *Scholastic Economics. Survival and Lasting Influence from the Sixteenth Century to Adam Smith*, in J. KIRSHNER (ed.), *Business, Banking, and Economic Thought in Late Medieval and Early Modern Europe. Selected Studies of Raymond de Roover*, The University of Chicago Press, Chicago - London 1974, 332.

<sup>2</sup> Cfr. J.A. SCHUMPETER, *History of Economic Analysis*, Oxford University Press, New York 1954, 97.

di Italia rinascimentale, e poi nell'Illuminismo italiano a Napoli e a Milano con le loro cattedre di economia civile.<sup>1</sup> Anche da tutto questo Benedetto XVI ha preso spunto per alcuni importanti concetti dell'enciclica *Caritas in veritate*.

## VII. I PROBLEMI DEL SISTEMA LIBERALE

Nella *communitas* antica e medievale non si concepiva una vita etica al di fuori dalla *polis*. La *polis* aveva lo scopo di rendere virtuosi gli uomini: senza l'inserimento in una *polis* non era concepito un modello di vita virtuoso. Nella tradizione aristotelica-tomista, la "parte" viene compresa ed analizzata partendo dal "tutto": ad esempio un organo del corpo può essere definito in quanto parte viva dell'organismo vivo; allo stesso modo l'individuo umano è parte del tutto, della comunità e viene compreso solo partendo dalla comunità.<sup>2</sup> In questo modo il bene comune è essenzialmente e gnoseologicamente anteriore e prioritario al bene individuale. Tutte le intuizioni economiche del medioevo (ad esempio sulla proprietà privata, l'utilità del commercio, le cause per cui la legge civile, diversamente dalla morale, non proibiva l'usura ecc.) derivano dal bene comune. La stessa proprietà privata fu giustificata perché era (ed è) conveniente per il bene comune: i proprietari lavorano meglio degli amministratori di una cosa comunale in un sistema collettivista. Anche il commercio e lo scambio venivano giustificati in quanto erano di utilità pubblica. Nella visione medievale non c'era bisogno di ricomporre la società, frammentata dai vari diritti individuali antagonisti, per formare un bene comune. Il bene comune era anteriore al bene individuale. Nella filosofia politica moderna si rovescia questa concezione. Per John Locke il primo diritto è la proprietà privata: l'uomo, con il proprio lavoro, si appropria dei frutti e degli oggetti prodotti; con le eccedenze della produzione comincia lo scambio e gli uomini si uniscono per meglio garantire la protezione della loro proprietà (vita, sicurezza, beni).<sup>3</sup> Quindi, in questa prospettiva, il bene individuale risulta essere non solo anteriore ma addirittura all'origine del bene comune.

L'età moderna e, in particolare il superamento della prospettiva medievale in cui la comunità prevale sull'individuo, ci hanno permesso di far nascere un individuo e i suoi relativi diritti i quali, proprio perché attengono ad un soggetto in quanto tale, possono anche trovarsi in una posizione di conflittualità con il bene e l'interesse della comunità. Però, in questo nuovo assetto, serve un nuovo fondamento per la vita comune poiché la visione totalizzante è andata persa. In economia questo nuovo fondamento si chiama mercato: nello scambio di mer-

<sup>1</sup> Per una riflessione storica cfr. L. BRUNI, S. ZAMAGNI, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna 2004.

<sup>2</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 92, a. 1, ad 3; I-II, q. 96, a. 4; II-II, q. 64, a. 2, ma anche I-II, q. 21, a. 4, ad 3., che dimostra che san Tommaso non era affatto totalitarista.

<sup>3</sup> Cfr. J. LOCKE, *The Second Treatise of Government*, in I. SHAPIRO, (ed.), *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, Yale University Press, New Haven - London 2003, specialmente capitoli v e vii, 111-121, 133-141.

cato, in linea di massima, la diversità non importa. Non importa quale religione, quale etnia, quale cultura uno abbia purché possa pagare. Il sistema dei prezzi e della moneta sterilizza tutti quegli elementi che potrebbero essere conflittuali. Il mercato diventa, in tale modo, mediatore di relazioni: chiunque possa pagare viene incluso nel sistema. Questo però genera due effetti antitetici: accanto all'effetto inclusivo il mercato produce anche solitudine e tristezza perché il sistema moderno esclude la fraternità e la carità sociale che vengono rilegati alla famiglia e al privato.<sup>1</sup>

Fraternità, benevolenza, carità sociale, solidarietà vengono ristretti all'ambito privato: essi costituiscono una minaccia per il pubblico perché le esigenze e le conseguenze della carità non sono assolutamente prevedibili. La fraternità universale è una manifestazione di *agapé* (amore disinteressato e donazione di sé stesso) e in quanto tale non è simmetrico come lo è invece un contratto. Quest'ultimo è un *do ut des*, è un istituto caratterizzato dallo spirito sinallagmatico in cui entrambe le parti si scambiano reciprocamente una prestazione avente un valore calcolato e prevedibile. Invece l'amore (la carità, la benevolenza) esula da questa logica ed anzi è incompatibile con essa. L'amore dà senza contraccambio, senza calcolo. L'amore trascende la persona che ama. La persona che ama si immedesima con la persona amata: il bene per l'altro diventa il bene proprio, il male altrui diventa il proprio male. L'amore è imprevedibile e non si lascia, dunque, inserire in una struttura socio-giuridica che abbisogna di regolarità e di prevedibilità.

La carità, quindi, non è applicabile come principio sociale strutturante. Simili tentativi sono falliti clamorosamente. «Per la prima volta nella storia», scrisse Maxim Gorkij nell'anno 1934 riguardo al comunismo sovietico, «la vera carità è organizzata come forza creatrice e si propone la liberazione di milioni di operai»<sup>2</sup>. «L'amore è una forza selvaggia» scrisse Jacques Maritain.<sup>3</sup> L'amore non si lascia addomesticare e mettere in catene da un sistema sociale regolare. Ma senza amore non vuole vivere nessuno, o almeno, senza amore nessuno può diventare felice. Per usare, infine, un'immagine di sant'Ambrogio: l'amore è come il sole che riscalda e illumina tutto.

È superfluo dire che la sfida dell'evangelizzazione o della cristianizzazione nello scenario economico risiede proprio in questa grande domanda che dobbiamo affrontare seriamente e responsabilmente: si può introdurre la carità (la fraternità, l'amore, la solidarietà) nell'economia e nello spazio pubblico? E in che modo ciò può essere fatto? La risposta a questa domanda, come si vede, è decisiva perché è proprio in tale risposta che si possono e devono concentrare

<sup>1</sup> Cfr. L. BRUNI, *Communitas e Fraternità*, in L. BRUNI, S. ZAMAGNI (ed.), *Dizionario di economia civile*, Città Nuova, Roma 2009, 202-208 e 439-444.

<sup>2</sup> «Prawda» 23 maggio 1934, citato secondo J. MARITAIN, *Christlicher Humanismus. Politische und geistige Fragen einer neuen Christenheit*, Carl Pfeffer Verlag, Heidelberg 1950, 69. Maritain a sua volta cita H. ISWOLSKY, *L'homme 1936 en Russie soviétique*, Courier des Iles, Paris 1936, senza pagina.

<sup>3</sup> MARITAIN, *Christlicher Humanismus*, 69.



gli sforzi autenticamente cristiani di tutti coloro che operano in tale settore e sono chiamati a testimoniare ciò che hanno incontrato nel loro cuore.

#### VIII. LA CARITÀ COME PRINCIPIO SOCIALE, SFIDA APERTA CHE NON PUÒ ESSERE RISOLTA CON UN RITORNO AL PASSATO

Il punto di partenza per risolvere questo grande interrogativo è la libertà perché si può amare solo in libertà. Il mercato libero, in questa ottica, è la soluzione e non il problema. Esso è l'unica forma etica e cristiana di mercato perché è l'unica forma che rispetta la libertà e la dignità umana. È questo un motivo di speranza perché l'ultima ed inesauribile risorsa dell'economia è la mente umana liberata, la sua capacità inventiva ed imprenditoriale. Ovviamente, per essere libero il mercato ha bisogno di etica, di leggi civili e di cultura, non stiamo parlando di un mercato selvaggio. Il libero mercato è un'acquisizione culturale, non solo un fenomeno economico soggetto a regole tecniche di commercio e scambio. È un'acquisizione che si basa sui valori e le virtù condivise dalla maggioranza di coloro che sono impegnati nell'attività economica, e dipende da questi. Quando la cultura va perduta o si indebolisce, lo stesso accade anche al libero mercato. Stiamo assistendo ad una crisi culturale che si manifesta, tra le altre cose, nell'indebolimento delle istituzioni della società. Sembra che vi siano, nelle istituzioni sociali, un crescente bisogno di un senso del bene comune e di una buona *leadership* che non possono essere sufficientemente soddisfatte.

C'è quindi spazio per la carità nel libero mercato? È possibile irradiare in modo strutturale ed istituzionale, secondo la logica dell'etica sociale, il nucleo del messaggio cristiano?

Il Vangelo, è bene precisarlo, non è un programma socio-economico o politico. Noi cristiani non abbiamo una formula magica che ci risparmi la faticosa ricerca del bene pratico. Non esistono né un'economia né uno Stato specificamente cristiano. Dall'altro canto però non si può e non si deve rinchiudere la fede cristiana in una nicchia di individualismo pietista perché l'agire socio-economico e politico è di indubbia rilevanza salvifica (che non vuol dire che esso si identifichi con il Regno di Dio). In questo senso il Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa rimanda alla carità quale "criterio supremo e universale dell'intera etica sociale". Come da una "sorgente interiore", i principi e valori della Dottrina scoprono le ingiustizie e vi mettono rimedio.<sup>1</sup> "La carità è la via maestra della dottrina sociale della Chiesa", afferma Benedetto XVI nella sua enciclica sociale "*Caritas in veritate*".<sup>2</sup> Ma è possibile usare la carità come struttura sociale? È possibile, in altri termini, istituzionalizzare la carità? Non è facile rispondere. Se la carità venisse istituzionalizzata allora essa stessa diverrebbe giustizia (sociale) perché gli individui acquisiscono diritti a delle azioni

<sup>1</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Lev, Città del Vaticano 2005, n. 204-208.

<sup>2</sup> BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, 2.



pubbliche (o private) istituzionalizzate, standardizzate, regolari e, soprattutto, prevedibili. In questo modo la carità però rischia di perdere il carattere di amore e diventa contrattuale svuotandosi del suo senso più intimo e caratteristico. In un certo senso, si può dire che lo scopo dell'etica sociale di ispirazione cristiana è quello di rendere superflua la carità sociale. Prendiamo, ad esempio, la parabola del buon samaritano, probabilmente uno dei brani più conosciuti ed universalmente accettati<sup>1</sup>: le reazioni lodevoli tanto del salvatore quanto dell'albergatore si iscrivono nella logica dell'etica individuale e rappresentano, pertanto, azioni di responsabilità personale. La prospettiva dell'etica sociale, tuttavia, è diversa. Se si cercasse di risolvere la medesima situazione alla luce dei principi di etica sociale si penserebbe, invece, alla creazione di istituzioni di sicurezza stradale, di polizia, di assistenza sanitaria, di ambulanza. Come si vede si tratterebbe di cercare e trovare delle soluzioni che in modo istituzionale affrontino e risolvano i problemi. Molte delle società attuali, grazie anche al retaggio cristiano e specie al "caricamento" delle strutture giuridiche con l'idea della dignità umana, si sono dotate di istituzioni di assistenza sociale. Negli stati costituzionali liberal-democratici con un'economia sociale di mercato, in realtà, si vive circondati dalla carità sociale istituzionalizzata. La carità è diventata giustizia sociale, ma pur così rimane sempre essenzialmente carità sociale. E anche quando tanti aspetti della carità sono istituzionalizzati, la carità sociale non è mai superflua, perché le circostanze cambiano. Ciò che una volta era necessario non lo è più e, al rovescio, ciò che non era doveroso lo diventa. Per scoprire questi cambiamenti e reagire nei loro confronti ci vuole sempre un "cuore palpitante" che sente e che ama. La carità cristiana e la conseguente responsabilità sociale sono questo cuore in seno alla società che, come un sensibile sismografo, reagisce ai bisogni. La carità è la "condizione di visibilità" dell'ingiustizia sociale.<sup>2</sup>

Quindi è vero ciò che scrive il Papa: la carità è la via maestra della dottrina sociale. Ma è altrettanto vero che anche la carità, al pari del Vangelo, non è un programma politico o socio-economico. La "via maestra" sfocia e si ramifica nei cammini e sentieri dei principi sociali come sono stati sviluppati dopo l'enciclica *Rerum novarum*: la dignità umana, il bene comune, la sussidiarietà e la solidarietà. Questi quattro principi sono inscindibilmente intrecciati ed interdipendenti e, nel loro insieme, manifestano come la giustizia e la carità possano essere vissute anche istituzionalmente come strutture sociali. Già gli stoici e i Padri della Chiesa, soprattutto i latini, attribuiscono il primo posto alla giustizia. La giustizia è la virtù sociale per antonomasia. Ma senza amore la giustizia non è vivibile. Senza amore, che vivifica tutte le strutture e istituzioni dal di dentro, tutto crollerebbe. Anche la dignità umana, cioè il rispetto e la protezione di ogni singola persona contro qualsiasi degradazione, è frutto più dell'amore che non

<sup>1</sup> Lc 10,29-37.

<sup>2</sup> L'espressione è di N. MONZEL, *Solidarität und Selbstverantwortung. Beiträge zur christlichen Soziallehre*, Karl Zink, München 1959, 53.

della giustizia, perché è l'amore che afferma l'altro senza condizioni. Con molta acutezza questo delicato quanto fondamentale passaggio era stato intuito da san Josemaria: «Siate persuasi che non potrete mai risolvere i grandi problemi dell'umanità unicamente con la giustizia. Quando si fa giustizia e basta, non c'è da meravigliarsi che la gente si senta ferita: la dignità dell'uomo, che è figlio di Dio, chiede molto di più. La carità deve accompagnare e penetrare tutto, perché addolcisce, deifica [...]»<sup>1</sup>

#### IX. L'ORIENTAMENTO FORNITO DALL'ENCICLICA *CARITAS IN VERITATE*

Per stimolare la riflessione su questa linea, Benedetto XVI nella *Caritas in veritate* propone di “fare spazio al principio di gratuità come espressione di fraternità”<sup>2</sup>. Tale principio (che lo stesso Santo Padre affianca alla logica del dono) non esclude la giustizia ed anzi la include in un sorprendente quanto forse inaspettato dualismo. “Mentre ieri si poteva ritenere che per prima cosa bisognasse perseguire la giustizia e che la gratuità intervenisse dopo come un complemento, oggi bisogna dire che senza la gratuità non si riesce a realizzare nemmeno la giustizia”<sup>3</sup>.

Un dono non è un regalo: in economia si vende, domina la concorrenza e bisogna ottenere profitto. Tutto ciò non è compatibile col distribuire regali. Tuttavia il Papa esige spazio per lo “spirito del dono” e questo spazio, in realtà, esiste. “Dono” non significa solamente dare qualcosa senza contraccambio. Ciò sarebbe il “dono” assoluto, il “puro” regalo. Si tratta piuttosto della seguente realtà: commerciare è sempre uno scambio di merci o di altri beni materiali tra persone. Tale scambio è possibile solo all'interno di una relazione personale che può essere di svariata natura (umana, disumana, amichevole, leale, di sfruttamento, sbilanciata ecc.). Una relazione umana, affinché sia considerata tale, necessita in primo luogo che ci sia un “pre-dono” (*Vorgabe*) ovvero riconoscere l'altro come proprio prossimo con la sua dignità, fidarsi dell'altra persona e mettersi nei suoi panni. Questo pre-dono dà al rapporto commerciale il suo senso specifico: la relazione sarà umanamente corretta o scorretta, di sfruttamento o di lealtà, a seconda del modo di porsi verso il partner commerciale o verso il prossimo al quale si rivolge il commercio economico in generale. Il pre-dono è al contempo dono-di senso (*Sinngebung*). Laddove mancasse questo contenuto di senso allora la relazione diventerebbe, inevitabilmente, disumana ed il prossimo si trasformerebbe in un mero strumento per la realizzazione del proprio interesse e del proprio tornaconto. Per questo motivo allora il dono nello spirito della gratuità è segno di civiltà della società.<sup>4</sup>

È difficile definire la gratuità. Lo stesso vivere insieme in modo umano è impensabile ed impossibile senza la gratuità: senza la gratuità non c'è vero incon-

<sup>1</sup> J. ESCRIVÁ, *Amici di Dio*, Ares, Milano 1999, 172.

<sup>2</sup> BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, 34.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 38.

<sup>4</sup> Cfr. P. DONATI, *Dono*, in BRUNI, ZAMAGNI, *Dizionario di economia civile*, 279-291.

tro umano con il prossimo e senza gratuità non c'è fiducia, elemento indispensabile per la stabilità del mercato e della società.

Il concetto di gratuità non deve essere inteso come “cose fornite gratis” poiché si tratta di una peculiarità o di una dimensione del nostro agire. Gratuità non significa “distribuzione a prezzo zero” bensì “impagabilità”, “qualcosa che non ha prezzo”. Questo è esattamente ciò che Kant intendeva con il concetto di dignità dell'uomo: l'uomo ha dignità ma non prezzo. La dignità umana è il fondamento e la sorgente di tutti i diritti umani e l'espressione della mutua trascendenza di persona e società: la persona, per essere sé stessa, ha bisogno di vivere in società ma non si esaurisce in essa; la società serve alla persona ma al tempo stesso ne è superiore. Questa differenza di mutua trascendenza in un collegamento inscindibile di compenetrazione è la dignità umana: ogni persona è unica, irripetibile, indisponibile, incommensurabile e incomunicabile. È fine in sé e non mezzo. Il comportamento “gratuito” nell'economia sta nel riconoscimento della dignità dell'altro. Gratuità significa, dunque, relazioni genuinamente umane che non si lasciano strumentalizzare per scopi di profitto o di mera efficienza<sup>1</sup>. Questo è appunto il dilemma: la domanda di relazioni veramente umane aumenta e le “risorse” di beni relazionali sono scarse; ma questi beni relazionali non possono essere offerti dal mercato. Come si potrebbe soddisfare la richiesta se proprio l'offerta economica di una “relazione umana” distruggesse l'agognato “bene relazionale” con la sua strumentalizzazione?<sup>2</sup>

Riassumendo, la nuova evangelizzazione nello scenario economico è soprattutto compito dei laici operanti già con vocazione professionale nell'economia e che ne comprendono la logica e i valori inerenti. Essi sono chiamati a svolgere le loro attività con giustizia e carità personali, consapevoli di poter incontrare Gesù lavoratore nelle loro attività. Oltre alle esigenze dell'etica individuale la nuova evangelizzazione possiede anche una dimensione sociale. I fedeli laici e gli studiosi di dottrina sociale devono riflettere sulla portata della giustizia e della carità per le strutture e il funzionamento del sistema economico globale.

<sup>1</sup> Cfr. L. BRUNI, *Fraternità e Gratuità*, in BRUNI, ZAMAGNI, *Dizionario di economia civile*, 439-444 e 484-488; anche da un punto di vista giuridico: A. GALASSO, S. MAZZARESE (ed.), *Il principio di gratuità*, Giuffrè Editore, Milano 2008.

<sup>2</sup> Dopo l'enciclica *Caritas in veritate* e probabilmente senza conoscerla nemmeno sono sorte iniziative e correnti di pensiero nell'ambito puramente secolare che mettono in pratica esattamente il programma tracciato dal papa. Sviluppano ulteriormente il concetto di responsabilità sociale dell'impresa, creando un modello che permette allo stesso tempo una maggiore competitività dell'impresa e la creazione di effetti positivi sociali ed ecologici. Evita il divario fra creazione di ricchezza con successiva redistribuzione di soldi a degli scopi socialmente benefici, ma slegati dal *core business* dell'impresa, e colloca la creazione di valore condiviso all'interno della stessa attiva imprenditoriale. Riesce così a integrare il bene comune nella dinamica economica ribadendone l'utilità commerciale individuale. Cfr. M.E. PORTER and M.R. KRAMER, *Creating Shared Value. How to reinvent capitalism – and unleash a wave of innovation and growth*, «Harvard Business Review» (January-February 2011) 62-77.

## ABSTRACT

La Chiesa annuncia il Vangelo anche agli operatori economici. Quale senso concreto ha per l'economista la "nuova evangelizzazione" dell'ambito economico? Sebbene non esista una "economia cristiana", essere cristiani possiede dei risvolti anche nello scenario economico. Appoggiandosi sulla distinzione fra etica individuale ed etica sociale e istituzionale si profilano tre linee per la riflessione teologica e la prassi pastorale: trovare un linguaggio positivo nei confronti del mondo economico; umanizzare l'economia tramite l'etica; cristianizzare l'economia inserendovi la carità come principio sociale.

The Church proclaims the Gospel to all, including those who work in the economy. Even though there is no such thing as a "Christian economy," being a Christian must make a difference also in the economic field. What, then, does the "new evangelization" mean within the specific context of the business world? Based on the distinction between individual and social/institutional ethics, three lines of theological reflection and pastoral action are proposed: the Church must find a positive language in dealing with business people; a humanization of the business world by means of ethics must be enacted; and thereafter the economy can be Christianized by introducing charity as a social principle.

# ARTICOLARE LA COMUNICAZIONE DELLA FEDE NELLO SPAZIO PUBBLICO: ALCUNE APPLICAZIONI PRATICHE PER UN CONTESTO MEDIATICO GLOBALE

JOSÉ MARÍA LA PORTE

SOMMARIO: I. *Discorso dell'Areopago e del mondo attuale*: 1. Un mondo post-cristiano?. 2. La predisposizione all'ascolto nell'areopago e nella società del XXI secolo. II. *Pregiudizi dell'audience planetario del XXI secolo: quando la natura e la ragione non riescono a far sentire la propria voce nella cultura*. III. *Comunicare il Vangelo o evangelizzare la comunicazione?*: 1. Contesto culturale. 2. La Chiesa, gli operatori della comunicazione e il messaggio cristiano. IV. *"Nuova evangelizzazione" e nuova comunicazione*.

UTILIZZANDO come punto di partenza l'analisi realizzato dagli autori precedenti su alcuni concetti legati alla Nuova evangelizzazione, conviene riflettere sulla possibilità di offrire alcune applicazioni pratiche per la presentazione dei contenuti della fede in ambito pubblico. Il contesto sociale del XXI secolo richiede ripensare il ruolo che la comunicazione ha nella vita delle persone, come mezzo per conoscere la realtà e come primo contatto con alcune verità di fede. La nostra riflessione non pretende approfondire alcuni degli argomenti presentati in precedenza ma considerare gli elementi che la società del XXI secolo ha in comune con il contesto di predicazione dei primi cristiani e proporre vie formali ed informali per articolare la comunicazione della fede in una società mediatica, con sensibilità pastorale.

## I. DISCORSO DELL'AREOPAGO E DEL MONDO ATTUALE

Già nella seconda metà del secolo XX, quando lo sviluppo dei mass media cominciava ad essere una realtà, Schmaus, nella sua celebre opera *Teologia Dogmatica*, si domandava se fosse possibile accettare la distinzione che alcuni autori facevano tra dogmatica e predicazione, concludendo che, in realtà, non era possibile perché la Rivelazione era comunicazione di Dio all'uomo.<sup>1</sup> Adesso gli sviluppi tecnologici hanno generato nuovi spazi, impensabili fino a pochi anni fa, per comunicare le verità di fede, ma il rapporto tra il dogma e la comunicazione della fede continua ad essere un tema importante.

Lungo il corso dei secoli molti autori hanno approfondito il discorso di san Paolo ad Atene (At 17,17 e ss.), cercando di individuare alcune implicazioni teo-

<sup>1</sup> Cfr. M. SCHMAUS, *Dogmatica cattolica*, 1, Marietti, Milano 1975, Introduzione.

logiche nell'impostazione apologetica e nella presentazione pubblica del messaggio della Rivelazione. È un discorso particolarmente interessante perché viene pronunciato nell'areopago, in un contesto pagano, e perché san Paolo riesce a spiegare il contenuto della Rivelazione collegandolo con le verità essenziali dell'uomo e con la cultura ateniese. Questo discorso e il termine *areopago* sono stati legati molto spesso alla presentazione pubblica della fede in altri contesti storici.

### 1. *Un mondo post-cristiano?*

Alcuni autori sottolineano la grande differenza tra le persone che ascoltavano san Paolo e quelle che ascoltano il Vangelo in pieno secolo XXI, appartenenti, queste ultime, non ad una civilizzazione pagana, ma, ormai, post-cristiana; una civiltà che ha differenti esigenze di presentazione del messaggio della Rivelazione, accolto in passato, non più nel presente. La fede creduta e vissuta durante i secoli ha generato santi che hanno segnato la storia, ha favorito l'ispirazione artistica aperta alla trascendenza, ha sviluppato una determinata concezione dei diritti umani... Adesso, invece, questa civiltà ha rifiutato le verità in cui aveva precedentemente creduto ed è diventata post-cristiana, anzi, anticristiana, per certi versi, o, meglio, contraria alla ricchezza della fede.

Di fronte a questa visione realistica, ma parziale, bisogna dire che una cultura globale come quella del secolo XXI non implica una cultura uniforme, piuttosto alcuni fenomeni sociali e tendenze culturali comuni vissuti in modo diverso a seconda della particolare storia e delle peculiarità di ogni Paese e Continente. Senza dubbio, l'influsso della cultura generata in Europa e nell'America del Nord ha un'influenza enorme, ma in molti contesti geografici non è ancora giunto il messaggio cristiano o non è stato accolto pienamente; pertanto, ogni generalizzazione in questo senso ci potrebbe portare su una via non uniforme in tutte le culture. Ci sono stati anche in passato secoli di tremenda oscurità morale; secoli con moltissime divisioni tra i cristiani, caratterizzati dall'influenza di filosofie detrattrici del contenuto della Rivelazione; secoli con cristiani "lapsi" che, rinnegata la propria fede, volevano riconvertirsi; secoli dove alcuni territori convertiti al cristianesimo perdevano la fede, e abbracciavano altre religioni per poi recuperare la fede perduta: territori della stessa Europa.

Potrebbe sembrare azzardato, dunque, parlare di una società post-cristiana dal momento che si contano più di un miliardo di cristiani nel mondo e la Chiesa Cattolica continua ad essere un punto di riferimento morale in tutto l'Occidente, capace di radunare milioni di giovani in occasione delle celebrazioni eucaristiche celebrate dal successore di Pietro. Forse è più giusto affermare che ci sono forti tendenze antropologiche legate all'utilitarismo e al razionalismo scientifico che, attraverso i mezzi di comunicazione, sono diventate molto popolari e hanno messo in dubbio: il concetto stesso di trascendenza, l'idea di un Dio personale, i riferimenti etici, la morale cristiana, e il senso della vita. Bisogna anche aggiungere, però, che forse, mai come adesso, nell'era del progresso

tecnologico e di Internet, il contenuto della Rivelazione, della chiamata dell'uomo da parte di Dio, è arrivato in modo capillare, ovunque. Grazie alla globalizzazione, alcuni temi, anche quelli legati alla fede, vengono discussi e presentati acquistando dimensione planetaria.

## 2. *La predisposizione all'ascolto nell'areopago e nella società del XXI secolo*

Analizzando il sovra menzionato discorso di san Paolo all'areopago, dal punto di vista comunicativo, è bene soffermarsi sulla predisposizione all'ascolto delle persone di quel tempo, cercando di confrontarla con quella di quanti ascoltano il messaggio cristiano nel XXI secolo, per sviluppare un' evangelizzazione più comunicativa, incisiva ed efficace.

La parte del testo in questione, in cui viene descritta la città e si racconta della decisione di portare san Paolo all'areopago, tratta della predisposizione all'ascolto delle persone dell'epoca. San Paolo vede una città piena di idoli (cfr. At 17,16) e cerca di parlare sia con gli ebrei e i proseliti, sia con i filosofi epicurei e gli stoici. Questi ultimi vogliono guidarlo all'areopago per ascoltarlo: «Possiamo dunque sapere qual è questa nuova dottrina predicata da te?» (At 17,20). Alcuni pensano sia un ciarlatano, ad altri appare un predicatore di divinità strane per il fatto che parla di Gesù e della Resurrezione, ma vogliono ascoltarlo: «Tutti gli Ateniesi, infatti, e gli stranieri là residenti non avevano passatempo più gradito che parlare o ascoltare le ultime novità». Questo desiderio di ascoltare sempre cose nuove, non ci sorprende perché è presente anche oggi, nella cultura mediatica del XXI secolo, dove tutto si può sapere in tempo reale e *on-line*, dove ci sono canali televisivi (seguiti anche attraverso Internet) che offrono notizie ventiquattro ore su ventiquattro. La nostra è una società che insegue le novità e si interessa a quanto è inconsueto, come la società che Saulo ha trovato in Atene; anche la diffusione di dottrine e filosofie diverse che portava ad un certo relativismo, potrebbe confrontarsi con un problema attuale, identificato come tale da molte persone: in alcuni ambienti si è arrivato ad un eccesso di informazione, ad una conoscenza illimitata dei particolari più sorprendenti relativi a quanto accade sul fronte di guerra, nella vita delle persone famose, notizie dettagliate su eventi sportivi o del mondo della moda. Si tratta di un'abbondanza di informazione che porta, contemporaneamente, alla conoscenza dei particolari e all'ignoranza del senso profondo di quanto accade nella società. È evidente, inoltre, che all'interno di un intensissimo e frequente processo d'informazione di particolari, tutti gli argomenti rischiano di essere confusi, messi sullo stesso piano, quando, per la loro propria specificità, richiederebbero un trattamento informativo diverso. Di fronte a questi fenomeni è doveroso interrogarsi sul modo più adeguato, non superficiale, di trattare la fede; dobbiamo far sentire la chiamata di Dio al disopra di altri discorsi, come fa san Paolo in uno scenario dove avevano già parlato in tanti su tanti diversi argomenti: bisogna creare una strategia di comunicazione per condividere la ricchezza umana e spirituale



della fede. Nonostante ci sia un isolamento del messaggio, in quanto proposto in ambiti temporali o geograficamente ridotti, quello spazio che si crea diventa un'opportunità.<sup>1</sup>

L'atteggiamento iniziale delle persone che ascoltano san Paolo è di pregiudizio: lo credono un ciarlatano o un predicatore di divinità strane; ma vogliono sapere cos'ha da dire; da una parte perché desiderosi di novità, dall'altra perché incuriositi: vogliono conoscere la sua proposta perché lui è riuscito a suscitare il loro interesse. Potrebbe accadere qualcosa di simile anche nel mondo di oggi: molti non hanno ascoltato realmente il messaggio cristiano, ne hanno sentito una versione distorta, filtrata da ideologie o, addirittura, negativa, ma in realtà sono rimasti con il desiderio di ascoltare. Il messaggio cristiano, infatti, ha un fascino di novità per chi pensava fosse una cosa che in realtà non è, o per chi ha provato altre vie di realizzazione personale che lo hanno portato verso vicoli ciechi. Occorre, dal punto di vista comunicativo, articolare un discorso che metta in risalto questo aspetto di novità esistenziale. Occorre, inoltre, pensare alle modalità che riescano ad incuriosire e portare verso l'ascolto le persone, a svegliare in loro il desiderio di interrogarsi sulla realtà e di interrogare la ragione stessa. Paolo riesce a proporre la ragionevolezza della fede in pubblico, riesce a suscitare interesse e a farsi ascoltare, ma il fatto che il messaggio che predica sia vero non genera automaticamente la conversione di tutte le persone che lo ascoltano; così accade nel caso di alcuni interventi di Gesù: dopo il discorso del pane di vita (cfr. Gv 6) alcuni discepoli, addirittura, lo abbandonano.

Nel discorso di san Paolo possiamo individuare almeno tre atteggiamenti (cfr. At 17,32), che rinviano ad atteggiamenti dell'uomo del secolo XXI e richiedono una risposta comunicativa:

Innanzitutto, alcuni degli ascoltatori di Saulo ridono di fronte alla questione della Resurrezione dei morti. Questo disprezzo per il messaggio cristiano è molto familiare nella cultura attuale; oggi, forse, è legato ad un materialismo pratico e teorico che scarta a priori ogni apertura alla trascendenza nella vita delle persone. Quanto non si può dimostrare in modo razionalistico-positivista non vale la pena di essere contemplato, raccontato, anzi, non deve essere neanche considerato perché porta l'uomo verso una strada sbagliata e anti-umana: credere dovrebbe essere qualcosa di soggettivo, scollegato da una presunta realtà oggettiva. Frequentemente, nei media con più *audience*, non vengono presentate in modo positivo le persone di fede o se diventano oggetto di notizia è per la novità o il conflitto che rappresentano nei confronti delle tendenze sociali.

Secondo, altre persone dell'areopago affermano che ascolteranno Paolo, in un'altra occasione. Sono consapevoli che quello di cui ha parlato Saulo è inte-

<sup>1</sup> In questo senso Benedetto XVI, di fronte alla domanda di un giornalista sul problema dei cristiani bombardati da un mondo di contra-valori, afferma: «In effetti abbiamo bisogno, in certo qual modo, di isole, nelle quali viva e dalle quali si diffonda la fede in Dio e la profonda semplicità del Cristianesimo; oasi, arche di Noè, nelle quali l'uomo può sempre trovare rifugio. Spazi protetti sono quelli liturgici», BENEDETTO XVI, *Luce del mondo*, Lev, Città del Vaticano 2010, 242-243.

ressante, ma non sono disposti a rispondere subito alla provocazione di quella chiamata, che implicherebbe un coinvolgimento personale ed un impegno totalizzante. Attualmente è anche relativamente comune il fatto che nel rumore delle voci che si ascoltano ogni giorno e nella confusione del relativismo, molti sono interessati ad alcuni aspetti periferici della fede, ma non riescono ad essere attratti dagli aspetti essenziali che trasformano la vita e permettono di concepire la Rivelazione come una chiamata di Dio che richiede una risposta da parte dell'uomo. Basti pensare a com'è facile per alcuni informatori prestare più attenzione al modo in cui veste il Santo Padre in un'udienza, che non al messaggio pronunciato.<sup>1</sup> Come far diventare accattivante quello che veramente è più importante per l'uomo?

In ultimo, altri, ascoltando san Paolo, invece, «si unirono a lui e divennero credenti» (At 17,34). Anche oggi il contenuto della fede continua ad essere rilevante e viene accolto dalle persone che hanno il cuore aperto alla trascendenza e predisposto all'azione della grazia di Dio. È importante, in questo senso, ricordarci che quel deposito della Rivelazione ricevuto e custodito nella Chiesa, quella chiamata dell'uomo da parte di Dio, continua ad essere efficace lungo i secoli, nonostante alcuni uomini di Dio, in alcuni periodi storici, abbiano tradito il messaggio evangelico con una vita contraria alla verità e alla morale del Vangelo stesso. Per riuscire a comunicare la Parola di Dio nell'areopago globale e mediatico del XXI secolo, forse possiamo, aiutati dalla riflessive di questo brano paolino, percorrere i seguenti passi: analizzare alcuni pregiudizi dell'*audience* planetario del XXI secolo; approfondire il rapporto tra comunicare il Vangelo ed evangelizzare la comunicazione; offrire alcune proposte comunicative per la nuova evangelizzazione.

## II. PREGIUDIZI DELL'AUDIENZE PLANETARIO DEL XXI SECOLO: QUANDO LA NATURA E LA RAGIONE NON RIESCONO A FAR SENTIRE LA PROPRIA VOCE NELLA CULTURA

Il contesto sociale e antropologico dov'è necessario annunciare oggi il messaggio cristiano è stato già descritto da altri autori in questa raccolta di testi. Dal punto di vista comunicativo ci sembra comunque opportuno mettere in evidenza alcune idee:

La secolarizzazione ha portato ad una progressiva ignoranza religiosa, presente anche nei media, che è parte della cosiddetta "deforestazione culturale":<sup>2</sup> in passato la fede era motore, una sorta di linfa che alimentava gli uomini di cultura e li spingeva verso la creazioni di opere d'arte; un tipo d'arte in cui si poteva intuire (attraverso l'ispirazione) una scintilla divina, una bellezza che portava

<sup>1</sup> Cfr. J.M. LA PORTE, *La voce della Chiesa nei dibattiti pubblici: una proposta strategica*, in J.M. LA PORTE, B. MASTROIANNI, *Comunicazione della Chiesa: identità e dialogo*, Sabiniae, Roma 2012, 13-31.

<sup>2</sup> Cfr. D. CONTRERAS, *Framing e news values nell'informazione sulla Chiesa Cattolica*, in J.M. MORA, D. CONTRERAS, M CARROGGIO, *Direzione strategica della comunicazione nella Chiesa. Nuove sfide, nuove proposte*, Edusc, Roma 2007, 121-136.

più in là dei colori, delle parole, degli archi e delle colonne. Basti pensare alle tante cattedrali, alla Divina Commedia o al Giudizio Finale di Michelangelo. Alcuni concetti alla base della cultura lungo il corso dei secoli, sono stati messi in discussione, tagliati e abbandonati dalle ideologie del secolo XIX e XX, come fanno persone poco attente alla natura quando tagliano indiscriminatamente gli alberi di un bosco. Si è generata così una “deforestazione intellettuale”, un territorio culturale impoverito e incapace di capire alcuni elementi essenziali della vita dell’uomo e della fede. Valori che fino a pochi decenni fa erano condivisi, vengono oggi messi in discussione permanentemente o sono ritenuti contrari alla realizzazione umana e allo sviluppo sociale. Sotto questa prospettiva, una delle questioni più importanti dell’attuale comunicazione è lavorare per quello che Contreras chiama “rimbosciamento culturale”:<sup>1</sup> sembra necessario elaborare una comunicazione propositiva che aiuti a piantare “nuovi alberi”, che aiuti la fede a ridiventare linfa della cultura, consapevoli, certamente, che i frutti intellettuali hanno tempi di maturazione lunghi. Per questo motivo, la nuova evangelizzazione passa per una nuova proposta culturale aperta alla trascendenza e al mistero, che riesca a introdurre di nuovo, nel panorama mediatico, la legittima possibilità di credere, di spiegare nel dibattito pubblico i concetti legati al destino eterno dell’uomo, alla famiglia e al matrimonio, al rapporto con la natura...

Bisogna riproporre la fiducia nella capacità naturale della ragione di cercare la verità e trovare Dio. Questa fiducia in una ragione limitata e aperta ad una realtà più ampia, è in contrasto frequente con la visione estrema della ragione positivista, chiusa a tutto quello che possa superarla, chiusa alla trascendenza; una ragione promotrice di una scienza che per certi versi suscita paura quando legata agli interessi dei singoli e sradicata dalla natura umana e dalle persone che la realizzano. Sotto questa prospettiva, la fede viene presentata come mero sentimento soggettivo che potrebbe deragliare in fondamentalismo, quando legata ad una dimensione pubblica.

In questo senso, viene quasi cancellata la possibilità di pensare che, nonostante la fede non sia dimostrabile, potrebbe essere ragionevole credere.<sup>2</sup> È necessario trovare vie comunicative che possano presentare in pubblico la ricchezza del rapporto tra fede e ragione, in modo non soltanto concettuale, ma visivo e attraente. Benedetto XVI ha insistito molto spesso sul rapporto tra fede e ragione capito come un processo che permette un arricchimento reciproco: le «distorsioni della religione», come il settarismo e il fondamentalismo, «emergono quando viene data una non sufficiente attenzione al ruolo purificatore e strutturante della ragione all’interno della religione»;<sup>3</sup> d’altra parte

<sup>1</sup> *Ibidem.*

<sup>2</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Fides et ratio*, AAS 91 (1999) 5-88. Sul ritorno alle modalità per comunicare il rapporto tra verità e conoscenza e la capacità di pensare e ragionare tenendo conto della realtà, cfr. L. CANTONI, N. DI BLAS, S. RUBINELLI, S. TARDINI, *Pensare e comunicare*, Apogeo, Milano 2008, 1-14.

<sup>3</sup> BENEDETTO XVI, *Incontro con le autorità civili*, Westminster Hall (Regno Unito), 17 settembre 2010.

quando la ragione umana umilmente permette di essere purificata dalla fede non è per nulla indebolita; anzi, è rafforzata nel resistere alla presunzione di andare oltre i propri limiti. In tal modo, la ragione umana viene rinvigorita nell'impegno di perseguire il suo scopo di servire l'umanità, dando espressione alle nostre comuni aspirazioni più intime, ampliando, piuttosto che manipolarlo o restringerlo, il pubblico dibattito.<sup>1</sup>

Attraverso la comunicazione è possibile articolare diverse modalità retoriche e mediatiche per esprimere la ricchezza di questo rapporto e preparare il terreno intellettuale ad un possibile primo ascolto della fede che porti ad una successiva accoglienza della stessa.

I *mass media* hanno acquistato un ruolo sociale di grandissima importanza. Infatti, agiscono come mediatori della conoscenza della realtà analizzata e filtrata dai giornalisti, secondo determinati criteri professionali; i media, inoltre, sono un riferimento morale e un supporto sociale a tendenze intellettuali e ad atteggiamenti che possono essere aperti o contrari all'idea stessa di Dio o alla trascendenza. Non possiamo dimenticare, però, un elemento determinante nell'evangelizzazione, nel modo di *in-culturare* la fede in questo contesto: i nuovi media non hanno modificato soltanto l'approccio conoscitivo alla realtà, non più esclusivamente quello dell'esperienza diretta, ma hanno trasformato anche la capacità di apprendimento dell'intelletto stesso. Così lo ricordava Giovanni Paolo II nella *Redemptoris missio*:

Il primo areopago del tempo moderno è il mondo delle comunicazioni, che sta unificando l'umanità rendendola – come si suol dire – “un villaggio globale”. I mezzi di comunicazione sociale hanno raggiunto una tale importanza da essere per molti il principale strumento informativo e formativo, di guida e di ispirazione per i comportamenti individuali, familiari, sociali. Le nuove generazioni soprattutto crescono in modo condizionato da essi. Forse è stato un po' trascurato questo areopago: si privilegiano generalmente altri strumenti per l'annuncio evangelico e per la formazione, mentre i mass media sono lasciati all'iniziativa di singoli o di piccoli gruppi ed entrano nella programmazione pastorale in linea secondaria. L'impegno nei mass media, tuttavia, non ha solo lo scopo di moltiplicare l'annuncio: si tratta di un fatto più profondo, perché l'evangelizzazione stessa della cultura moderna dipende in gran parte dal loro influsso. Non basta, quindi, usarli per diffondere il messaggio cristiano e magistero della chiesa, ma occorre integrare il messaggio stesso in questa “nuova cultura” creata dalla comunicazione moderna. È un problema complesso, poiché questa cultura nasce, prima ancora che dai contenuti, dal fatto stesso che esistono nuovi modi di comunicare con nuovi linguaggi, nuove tecniche e nuovi atteggiamenti psicologici.<sup>2</sup>

Quest'idea, con il passare del tempo, è stata condivisa da molti autori con lo studio degli effetti tecnologici nei “nativi digitali” e in chi l'ha preceduti. Si sono

<sup>1</sup> IDEM, *Incontro con i capi religiosi musulmani, con il corpo diplomatico e con i rettori delle università giordane*, Moschea al-Husseïn bin-Talal, Amman 9 maggio 2009.

<sup>2</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, n. 37, AAS 83 (1991) 285-286. L'idea è ripetuta in *Aetatis novae* n. 11, AAS 84 (1992) 455-456; N. CARR, *The Shallows: What the Internet is Doing to Our Brains*, W.W. Norton & Co., New York 2010.

scoperti problemi prima inesistenti, legati al modo diverso di esercitare la ragione e le capacità cognitive: le tendenze che, per esempio, ha generato Internet nella promozione di un processo *multitasking* intellettuale, debilitano le capacità di elaborare un ragionamento logico tradizionale. In questo contesto, forse il messaggio della fede, dovrebbe adattarsi alle nuove modalità frammentarie ed intuitive della conoscenza, ma con la consapevolezza di tenere sempre opportunamente in evidenza la connessione di ogni parte del messaggio con l'integrale contenuto della Rivelazione, perché una conoscenza frammentaria potrebbe far dimenticare il senso profondo e unitario della vita dell'uomo, aperto alla trascendenza.

### III. COMUNICARE IL VANGELO O EVANGELIZZARE LA COMUNICAZIONE? I

In un contesto mediatico è necessario affrontare la questione legata al cambiamento del contesto sociale attraverso le persone che ne fanno parte o attraverso la Chiesa, come agente di comunicazione, e sul messaggio della Rivelazione.

#### 1. Contesto culturale

Dal punto di vista del contesto culturale sembra opportuno menzionare due strategie comunicative atte ad articolare concettualmente i contenuti della Rivelazione: determinare l'agenda del dibattito pubblico, creare la cornice concettuale e puntare sui problemi esistenziali perenni.

#### a. Determinare l'agenda

Per riuscire a comunicare la fede in modo rilevante ed efficace è importante tener conto dei problemi della società in cui si comunica, non considerando determinanti, come criteri di presentazione ed opportunità, la *notiziabilità* o l'immagine, ma tenendo presente anche la fedeltà al messaggio ricevuto e alla natura stessa dei temi proposti. Sotto questo aspetto, è opportuno sviluppare un'agenda propria, legata più alle necessità reali degli uomini e donne del nostro tempo e alla missione della Chiesa, che alla logica dei *mass media*. La determinazione dei temi di discussione è una delle modalità di influenza più comuni nella società attuale, come ricordava Noelle-Neumann.<sup>2</sup> Questo non significa che non si debbano affrontare nella comunicazione i temi che interessano le persone, ma che non si devono identificare automaticamente questi temi con quelli che interessano i media, perché non tutto ciò che viene pubblicato o diffuso dai me-

<sup>1</sup> CONCILIO VATICANO II, Decr. *Inter mirifica*, 4.12.1963, n. 3, AAS 56 (1964), 146; PONTIFICIO CONSIGLIO DELLE COMUNICAZIONI SOCIALI: *Istruzione pastorale Aetatis novae* (22.02.1992); *Pornografia e violenza nei mezzi di comunicazione: una risposta pastorale* (7.05.1989); *Etica nella Pubblicità* (22.02.1997); *Etica nelle Comunicazioni Sociali* (4.06.2000); *Etica in Internet*, (22.02.2002).

<sup>2</sup> Cfr. E. NOELLE-NEUMANN, *La spirale del silenzio*, Meltemi, Milano 2002; N. GONZÁLEZ GAITANO, *Osservazioni sul ritorno al potere dei media. Gli effetti a lungo termine*, «Revista Latina de Comunicación Social» 10 (1998).

dia coincide con l'opinione pubblica.<sup>1</sup> La logica dei media punta sulle novità, sui cambiamenti, sul conflitto, e offre frequentemente più spazio a questioni controverse che suscitano maggior interesse perché rispondenti a tale logica. È opportuno, a tal proposito, cercare di trovare le giuste priorità nella comunicazione del messaggio cristiano. La fede in Cristo, per esempio, implica una serie di verità fondamentali per *vivere in Cristo* (la morale cristiana): intervenire nel discorso pubblico facendo riferimento soltanto alla morale cristiana, implica seguire priorità antropologiche che possono creare una distorsione nel messaggio e creare difficoltà comunicative nella ricezione. A tal proposito, quando nel 2006 chiesero al Santo Padre se era stata una sua decisione non parlare di aborto, eutanasia e matrimoni gay in un determinato intervento pubblico, rispose:

Naturalmente sì. Se uno ha così poco tempo non può cominciare subito col dire «No». Bisogna sapere prima che cosa vogliamo dire veramente, non vi pare? E il cristianesimo [...] non è un cumulo di proibizioni, ma una opzione positiva. Ed è molto importante che si torni a capire, poiché questa consapevolezza oggi è quasi completamente scomparsa. Si è sentito dire tanto su ciò che non è permesso, che ora bisogna dire: noi abbiamo un'idea positiva da proporre [...]. Anzitutto, dunque, è importante mettere in rilievo ciò che vogliamo.<sup>2</sup>

I Pastori devono senz'altro guidare i fedeli e ricordare aspetti essenziali anche della morale, ma la morale è vivere in Cristo,<sup>3</sup> cioè una conseguenza dell'impegno che suppone la fede in Cristo, sostenuta dalla grazia. Ai *mass media* piacciono frequentemente temi che generano più dibattito pubblico, novità o attenzione, ma ciò non significa che siano più essenziali o adeguati alla presentazione della fede in un determinato contesto culturale. Questi meccanismi richiedono una riflessione profonda per individuare i temi prioritari e l'approccio giusto in ogni Chiesa particolare.

#### b. Creare la cornice intellettuale

Nell'ambito della comunicazione, si sono sviluppati numerosi studi sull'inquadratura giornalistica, chiamata anche "*framing*", da alcuni studiosi. Il termine, generalmente, fa riferimento all' "angolatura" dalla quale si affronta un determinato argomento. L'approccio concettuale è molto importante perché concretizza e definisce, in molti casi, i termini della discussione. I rappresentanti ecclesiastici parlano frequentemente del matrimonio facendo riferimento alla dottrina relativa all'eventuale ammissione ai sacramenti delle persone divorziate e risposate o all'impossibilità di equiparare unioni omosessuali a quelle matrimoniali. Lo stesso accade per i temi legati alla vocazione sacerdotale (quando questa frequentemente si spiega in contrapposizione all'ordinazione delle

<sup>1</sup> Cfr. N. GONZÁLEZ GAITANO, *Public opinion and the Catholic Church*, Edusc, Roma 2011.

<sup>2</sup> BENEDETTO XVI, *Intervista del Santo Padre Benedetto XVI in preparazione al viaggio apostolico a München, Altötting e Regensburg (9-14 settembre 2006)*, Castelgandolfo, 5.08.2006.

<sup>3</sup> Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1691.



donne, ai problemi del celibato o dell'omosessualità) o alla paternità-maternità, spiegata in relazione alla paternità responsabile, al controllo delle nascite, e alle tecniche di fecondazione assistita. Sono interventi necessari, ma arrivano quando la discussione pubblica è già avviata in una determinata direzione e quando la terminologia e i presupposti del dibattito sono già stati impostati da altri. Termini come *pro-choice*, omofobia, diritti omosessuali, pre-embrione, fondamentalismo, morte degna o accanimento terapeutico hanno ormai implicazioni precise quando vengono usati in dibattiti pubblici.<sup>1</sup> Non di rado, infatti, si interviene in tali dibattiti per chiarire una posizione morale o di fede, per spiegare che la posizione della Chiesa non può essere identificata con un termine o con un altro... si corre il rischio, però, di arrivare in ritardo. Forse sarebbe auspicabile uno sforzo intellettuale previo per delimitare i termini del dibattito e riuscire così a parlare dei valori con una prospettiva positiva, da un'inquadratura concettuale ampia e affermativa: basti pensare alla bellezza del fatto che due persone si donano per sempre e fedelmente nel matrimonio, e a tutte le sue moltissime implicazioni di realizzazione umana e spirituale. Dal punto di vista comunicativo sembra opportuno legare questo esercizio intellettuale ai temi prioritari nella presentazione della fede, specialmente in un mondo che apparentemente sembra rifiutarla. Alcune verità di fede potrebbero generare un'opposizione o un conflitto mediatico. Per questo motivo si richiede una strategia che vada più in là della semplice ripetizione di formule e punti sui termini concettuali del dibattito, contemplando l'argomentazione emotiva e quella razionale.

### c. Puntare sui problemi esistenziali perenni per svegliare interesse

Sono molti gli autori che hanno affrontato il rapporto tra comunicazione e Rivelazione e che sentono la necessità di sviluppare un nuovo modo di presentare la fede, adeguato alle esigenze dei nostri tempi.<sup>2</sup> La nuova apologetica, però, dovrebbe sempre tenere conto dei problemi essenziali dell'uomo nel corso dei secoli, con espressioni diverse ma con la stessa radice, e che generano sempre interesse di fronte ai crocevia esistenziali legati al male, al dolore, alla morte e alla fragilità o grandezza umana.<sup>3</sup> In questo senso si potrebbe pensare ad una comunicazione apologetica che punti più ai contenuti e sia indirizzata a svegliare l'attenzione per la fede nei destinatari dei media, attraverso eventi,

<sup>1</sup> Cfr. J. BUDZISZEWSKI, *Lo que no podemos ignorar*, Rialp, Madrid 2005, 247-255 (Titolo originale: *What We Can't Not Know: A Guide*, Spence Publishing Company, Dallas 2004). Budziszewski parla delle pubbliche relazioni del mal morale e sottolinea come, nel discorso pubblico, le organizzazioni che promuovono l'aborto hanno un doppio discorso (pubblico e privato): verso fuori sottolineano la questione della libertà, mentre internamente il feto viene considerato un vero e proprio ostacolo.

<sup>2</sup> Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Ciencias de la Comunicación y revelación cristiana: reflexiones sobre el rol de la teología*, «*Annales theologici*» (2006) 20, 150-163.

<sup>3</sup> Ci sono autori che spiegano il successo delle tragedie greche proprio grazie al tipo di temi che affrontano. Si potrebbe fare un paralelismo con i tipi di programmi di televisione con successo o le notizie popolari che affrontano, da un'altra prospettiva, conflitti esistenziali. Cfr. G. PADUANO, *La spiegazione del dolore. Saggio introduttivo di Il teatro greco. Tragedie*, Bur, Milano 2007<sup>2</sup>, 5-43.



proposte o notizie interessanti legate direttamente o indirettamente alla Rivelazione. D'altro canto, si potrebbe sviluppare una comunicazione apologetica legata maggiormente alle diverse professioni nell'ambito della comunicazione e indirizzata ai molteplici operatori dei media: dagli sceneggiatori ai *webmaster*, dai giornalisti televisivi ai professionisti della pubblicità, pubbliche relazioni o *marketing*. Quest'ultimo tipo di comunicazione dovrebbe svilupparsi a livello interpersonale, legato ai problemi etici ed esistenziali di ogni professione.

## 2. La Chiesa, gli operatori della comunicazione e il messaggio cristiano

Se si pensa alle chiese locali e ai loro rappresentanti come agenti di comunicazione, tenendo conto delle osservazioni fatte in precedenza, è possibile far riferimento alla costituzione gerarchica della Chiesa e alle implicazioni tra il modo di esercitare il sacerdozio ministeriale e il sacerdozio comune, in questo campo.<sup>1</sup>

### a. Il ruolo del sacerdote

Quale potrebbe essere il ruolo del sacerdote, mediatore tra Dio e gli uomini, nella sfera della comunicazione della fede? La sua stessa identità spinge il sacerdote a guidare all'incontro con Dio, in un mondo mediatico, le anime a lui affidate. Per questo motivo, il sacerdote, come consumatore e agente mediatico, che interviene nel mondo virtuale, dovrebbe agire, nel contesto pubblico della comunicazione, senza prescindere dalla propria missione e dalla realtà pastorale che gli è stata affidata.<sup>2</sup> Questa visione della realtà "virtuale" come complemento della realtà "reale" potrebbe avere implicazioni positive per la nuova evangelizzazione, per l'annuncio della Parola di Dio e la formazione delle persone finalizzata all'incontro con Dio. I nuovi media dovrebbero servire ad incrementare la diffusione del contenuto della Rivelazione e a rendere più efficace il ministero sacerdotale, senza dimenticare che il sacerdote continua ad essere tale anche quando è presente nei media, virtuali o meno, come lo è quando agisce in ogni altro ambiente sociale. Il sacerdote, inoltre, dovrebbe ricevere una formazione adeguata per diventare non solo guida di se stesso, ma anche dei fedeli che necessitano di un orientamento cristiano nell'ambito mediatico, sia in quanto consumatori delle tecnologie sia in quanto persone che partecipano al dibattito pubblico attraverso la creazione e gestione di spazi virtuali, con maggiore o minore eco sociale.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. dog. *Lumen gentium*, n. 10; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1547.

<sup>2</sup> In questo senso cfr. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti sulla formazione dei futuri sacerdoti per l'uso degli strumenti di comunicazione sociale*, 26.04.2008, n. 9. Qui vengono segnalati tre livelli di formazione da impartire ai futuri sacerdoti per quanto riguarda i media: a) ampia formazione sulla comunicazione in generale; b) formazione specifica per orientare i fedeli nell'ambito della comunicazione; c) formazione concreta adatta per quelli che svilupperanno incarichi di comunicazione in diocesi.

<sup>3</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO DELLE COMUNICAZIONI SOCIALI, *La Chiesa e Internet*, 22.02.2002, Lev, Città del Vaticano 2002; S. TAPIA (a cura di), *La comunicazione nella missione del sacerdote*, Sabinae,

## b. Il ruolo del laico

Quale potrebbe essere invece il ruolo dei fedeli laici? Il modo di comunicare la loro fede potrebbe essere legato al vissuto, alla loro testimonianza di vita. Il modo in cui i fedeli rispondono alla chiamata di Dio e il modo in cui si sono lasciati trasformare dalla grazia, generando un rapporto personale con Dio, aiuterà tanti altri ad imitarli. A tal proposito, ci sembra molto opportuno pensare alle implicazioni che potrebbe avere il confronto tra il modo di comunicare la fede dei primi cristiani e quello dei cristiani di oggi. Ma si potrebbe notare invece attualmente la tendenza ad identificare la comunicazione della fede con il sacerdozio ministeriale o con la gerarchia della Chiesa. Quanto all'efficacia della comunicazione della fede nella società, è chiaro il ruolo dei vescovi, dei sacerdoti e dei religiosi come pastori e guide "istituzionali". Gli uffici stampa, i canali radiofonici e di TV cattolici, seguiti anche su Internet, e gli organi di stampa confessionali, inoltre, hanno un ruolo molto importante nel sostenere la fede attraverso iniziative pubbliche che necessitano di un'organizzazione e di un supporto non indifferenti. Comunque sia, la comunicazione fatta dai pastori e quella ufficiale mediata dai canali confessionali non possono sostituire la testimonianza del fedele nel proprio ambito, nell'esercizio del suo sacerdozio comune in qualsiasi contesto mediatico, confessionale o meno. I primi cristiani trasformarono l'Impero Romano e il modo di vivere la fede lì dove lavoravano, guidati dai loro pastori, ma anche attraverso la testimonianza personale.<sup>1</sup> Adesso occorre suscitare nei fedeli del XXI secolo il senso di responsabilità, la vocazione a comunicare con la propria vita la fede che professano, attraverso tutto quello che fanno. In un contesto mediatico, questo implica vivere e comunicare la fede in quanto lettori di giornali, utenti del web, audience di determinati programmi TV, creatori di blog, protagonisti di notizie ecclesiali...<sup>2</sup> I fedeli devono partecipare a questa cultura mediatica e ai dibattiti pubblici, e trasformare i contenuti dei media: sono parte dell'*audience* che dichiara i propri gusti e le proprie opinioni, hanno l'opportunità, attraverso la tecnologia, di far conoscere la propria posizione su determinati temi legati alla fede. In questo senso, un modo di comunicare efficacemente la fede è quello di individuare le storie personali che comunicano esistenzialmente le verità della Rivelazione, e che mostrano il

Roma 2012; G. RUGGERI (a cura di), *Cambiati dalla rete. Vivere le relazioni al tempo dei social network*, Messaggero di Sant'Antonio, Padova 2012; L. CANTONI, D. ARASA, L. RUIZ, *Religious Internet Communication. Facts, experiences and trends in the Catholic*, Edusc, Roma 2010.

<sup>1</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. *Christifideles laici*, 30.12.1988, n. 59, AAS 81 (1989); A. HAMMAN, *La vita quotidiana dei primi cristiani*, Rizzoli, Milano 1993 e IDEM, *Pregchiere dei primi cristiani*, Cantagalli, Siena 2010. Sulla coerenza di vita, Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, 7.12.1965, n. 43; FRANCESCO DI SALES, *Introduzione alla vita devota*, Parte I, cap. III, Paoline, Milano 1984; J. ESCRIVÁ, *È Gesù che passa*, Ares, Milano 1985, n. 126.

<sup>2</sup> Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicazione e missione. Direttorio sulle comunicazioni sociali nella missione della Chiesa*, Lev, Città del Vaticano 2004.

messaggio della fede incarnato nella vita quotidiana dei cristiani.<sup>1</sup> Si potrebbe pensare ad una formazione di supporto culturale e comunicativo per riuscire ad incrementare la possibilità d'intervento dei fedeli nei media. Sembra pertanto molto importante il disegno di una strategia che tenga conto di questa bipolarità tra la comunicazione personale e quella istituzionale (a diversi livelli, anche magisteriale) entrambe necessarie.

#### IV. "NUOVA EVANGELIZZAZIONE" E NUOVA COMUNICAZIONE

Per concludere, segnaliamo tre idee che potrebbero essere di ausilio alla "nuova evangelizzazione", favorendo un'adeguata comunicazione della fede: la tecnologia ha dei limiti, il messaggio richiede traduzione; la Parola trasforma.

##### a. Limiti della tecnologia

In un mondo dove la tecnologia ha acquisito un ruolo insostituibile, sembra opportuno considerare i limiti dei canali mediatici rispetto a quelli della comunicazione interpersonale. Da una parte, non tutti i canali comunicativi sono adatti a qualsiasi contenuto o tipo di messaggio. L'omelia, per esempio, ha un luogo proprio perché si svolge all'interno della liturgia: riprodurla in un contesto scritto o nella pagina web avrebbe senso a seconda dei destinatari e del canale per raggiungere determinati obiettivi. Una lettera pastorale, la comunicazione interna della curia con i sacerdoti, una proposta di catechesi e di pastorale giovanile o la notifica dell'applicazione di una norma canonica, sono realtà comunicative diverse che non possono essere trasmesse attraverso un canale qualsiasi perché hanno una natura specifica e sono indirizzate a un determinato gruppo di persone. Nella scelta dei canali e delle modalità, pertanto, il criterio guida non può essere soltanto la disponibilità della tecnologia o dei canali, ma soprattutto il rapporto tra contenuto, destinatario e adeguatezza del mezzo. Non sempre la via più tecnologica è la più efficace, perché ogni canale ha dei limiti: non tutti i contenuti della fede possono essere spiegati in due minuti, come potrebbe richiedere un programma radiofonico, o uno *slogan* scritto su una pagina web istituzionale. Quando si cerca di adattare il contenuto al canale più conveniente, bisogna tenere conto del fatto che alcuni canali, per loro natura, potrebbero impoverire o cambiare sostanzialmente il messaggio nel processo di adattamento, o farlo diventare addirittura irrilevante.

Inoltre, la considerazione della specificità e del limite formale di ogni canale ci porta a sottolineare un'altra idea che ha una valenza comunicativa enorme nell'ambito della fede: è necessario evitare un utilizzo della tecnologia che possa creare isolamento; la fede è personale, ma sempre in comunione con la

<sup>1</sup> Cfr. J.M. LA PORTE (a cura di), *Introduzione alla comunicazione istituzionale della Chiesa*, Edusc, Roma 2009; A. FUMAGALLI, *Tra realtà e racconto: una riflessione per gli uffici di comunicazione della Chiesa*, in J. MILAN, A. BAILLY-BAILLIÈRE (a cura di), *Comunicazione della Chiesa: volti, persone, storie* (in stampa), Roma 2012.

Chiesa. Sembra, pertanto, opportuno riproporre la dimensione personale della comunicazione e della fede, sforzarsi per umanizzare gli strumenti tecnici e fare in modo che siano complemento, ausilio per la relazione e comunione, per la condivisione della fede, e non fine a se stessi.

#### b. Traduzione “intellettuale”

In ambito ecclesiale vi sono diversi approcci al messaggio della fede, ognuno dei quali richiede una traduzione “intellettuale” per essere divulgato in altro ambito. La riflessione teologica ha un ruolo importantissimo nell’approfondimento e spiegazione della fede, ma il risultato di tale lavoro ha la necessità di essere “tradotto” e semplificato in concetti facili da capire, quando si propone ad un pubblico più ampio o ai fedeli, in generale. Dopo secoli di ragionamento e studio teologico è possibile affermare che ci sono diversi livelli di approccio al messaggio della fede e che non tutti i diversi approcci risultano adeguati a qualsiasi gruppo di persone o a qualsiasi circostanza. La fede nel Dio uno e Trino, la procedura di un sinodo, una lettera enciclica sull’amore, il ruolo della Madonna come corredentrice o la procedura di elezione di un Papa, sono questioni che frequentemente, a livello ecclesiale, si affrontano in un modo specifico. Un approccio specialistico non è adeguato a comunicare i contenuti ai fedeli che hanno minore formazione teologica o non conoscono le problematiche implicite in determinate conclusioni. Per poter comunicare la fede è importante ripensare al lavoro di “traduzione” e “mediazione”: i documenti ecclesiali devono essere spiegati a diversi livelli intellettuali. I livelli più modesti richiedono una speciale attenzione dal punto di vista comunicativo perché necessitano di una traduzione intellettuale in formule semplici, ma piene di contenuto perché essenziali. Questo lavoro di ri-elaborazione intellettuale viene frequentemente fatto dai media, attraverso processi concettuali che semplificano alcuni aspetti della fede o li riducono a categorie che non riescono a spiegare bene determinate realtà. Per questo motivo sembra importante pensare al lavoro di mediazione previa che richiede l’ intervento pubblico della Chiesa, perché possa essere percepito adeguatamente nei media.

Questa capacità di puntare sull’essenziale a seconda degli uditori, viene affrontata da Benedetto XVI nel rispondere al giornalista che gli domandò se il Papa credesse ancora a quello in cui credeva da bambino. Il Papa rispose affermativamente, aggiungendo:

Direi che il semplice è vero, ed il vero è semplice. Il nostro problema consiste nel fatto che, per troppi alberi, non riusciamo più a vedere la foresta intera; che con tutto questo sapere non troviamo più la sapienza. In questo senso anche Saint-Exupéry nel Piccolo Principe ha ironizzato sull’intelligenza del nostro tempo, mostrando come essa trascuri l’essenziale e che invece il Piccolo principe, che non capisce nulla di tutte quelle cose intelligenti, in fin dei conti vede di più e meglio. [...] Qual è il punto? Che cosa è l’essenziale, cos’è quello che regge tutto? Vedere ciò che è semplice, tutto dipenda da questo.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> BENEDETTO XVI, *Luce del mondo*, 231-232.

Noi potremmo aggiungere che comunicare in modo semplice le verità essenziali non è facile e richiede un lavoro di mediazione intellettuale particolarmente importante nel mondo attuale:<sup>1</sup> ogni intervento pubblico per comunicare la fede richiede una semplificazione intellettuale previa che non significa impoverimento del messaggio, ma capacità di diffondere l'essenziale in modo efficace e coinvolgente.

### c. Una Parola che trasforma

Il messaggio cristiano ha una forza accattivante che trasforma. Nel comunicare la fede si potrebbe, innanzitutto, far riferimento a quanti sono già stati battezzati per poterla riaffermare di fronte ad un mondo che la mette in discussione. Difatti, sembra opportuno trasmettere a quanti sono già cristiani l'entusiasmo per questa chiamata di Dio che trasforma la vita di ognuno. In alcuni ambienti ci si potrebbe dimenticare del fatto che i problemi legati all'evangelizzazione non risiedono principalmente nelle difficoltà di capire le proposte, nella -per così dire- *pesantezza* di un insieme di verità difficili da accettare, o nella radicalità di un messaggio che va contro corrente. La Parola di Dio, infatti, rimane efficace in se stessa. Sta a noi trovare il modo per renderla più attraente agli occhi dell'uomo del nostro tempo. Di fronte alle difficoltà di una società secolarizzata, si presenta frequentemente la tentazione di pensare che il messaggio di salvezza proposto dalla Chiesa non porti felicità o sia irrilevante. Se nell'evangelizzazione, però, invece di impiegare energie nella comunicazione dei contenuti, le si spreca in dibattiti pubblici che li mettono in discussione, si fa una comunicazione che non rende un servizio all'evangelizzazione e risulta incapace di approfondire il messaggio della Rivelazione. Occorre, in questo senso, articolare una proposta comunicativa che riesca a mostrare, all'interno del Popolo di Dio, l'efficacia di una Parola che salva.<sup>2</sup>

Tornando al discorso dell'areopago, è possibile guardare il futuro con ottimismo se alla bellezza ed efficacia della chiamata di Dio aggiungiamo le capacità umane per capirla con maggiore profondità e per riproporla ad ogni uomo, facendo suonare nella sua anima l'eco della chiamata di Dio con diverse tonalità comunicative.

<sup>1</sup> Esempi di questi diversi livelli potrebbero essere: BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazareth*, Rizzoli, Milano 2007; G. TANZELLA-NITTI, *Lezioni di teologia fondamentale*, Aracne, Roma 2007, 239-259; P. KREEFT, R.K. TACELLI, *Handbook of Christian apologetics*, IVP Academic, Madison 1994, 48-88; G.F. RAVASI, *Questioni di fede. 150 risposte ai perché di chi crede e di chi non crede*, Mondadori, Milano 2010.

<sup>2</sup> BENEDETTO XVI, Es. ap. *Verbum Domini*, 30.IX.2010, n.14.

## ABSTRACT

L'articolo propone di ri-pensare il modo in cui viene presentata ed spiegata la fede cristiana in ambito pubblico, tenendo conto delle logiche mediatiche che stanno trasformando il contesto culturale. Un'inquadratura concettuale focalizzata negli argomenti centrali (non periferici) e la proposta di temi non legati esclusivamente all'attualità ma al profondo interesse informativo dell'uomo, sono alcune delle chiavi che laici e sacerdoti potrebbero sviluppare per la nuova evangelizzazione in un contesto comunicativo globale.

Taking into account the logic of the media that are transforming the cultural context, the article propose to revise the way in which the Christian faith is presented and explained in the public sphere. Some of the key elements that the laity and priests could develop for the new evangelization in a global context of communication are a conceptual framework focused on central themes and the proposal of issues which are not exclusively related to the current situation but also to man's profound desire to know.

## RECENSIONI



P. BLANCO SARTO, *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, Palabra, Madrid 2011, pp. 428.

L'ÉPOQUE contemporaine a connu une rapide diffusion de ce que l'historiographie appelle habituellement la *dévotion au pape*, notamment à cause des persécutions – contre Pie VI, Pie VII ou Pie IX par exemple –, des voyages pontificaux, du développement des médias et de l'alphabétisation, ou de la fin des médiations étatiques entre la hiérarchie et les fidèles qui a placé le pape face aux foules et non plus face aux princes chrétiens. Cette dévotion au pape a aussi créé un genre littéraire mais aussi cinématographique ou télévisuel, celui des œuvres sur le pontife régnant. On y trouve par exemple des biographies scientifiques ou populaires, des analyses des entreprises pastorales ou des écrits du pape.

C'est à ce dernier type qu'appartient le livre de Pablo Blanco Sarto, professeur de théologie systématique à l'université de Navarre où il travaille spécialement sur l'œcuménisme et la théologie sacramentaire. Il propose ici une introduction à la théologie de Joseph Ratzinger. Ces pages recueillent plusieurs articles publiés durant les dix dernières années et dédiés à la pensée de Ratzinger avant son élection pontificale, avec quelques références cependant à l'enseignement de Benoît XVI (p. 13). L'intérêt de l'auteur pour la théologie de Ratzinger a commencé selon une approche biographique avec *Joseph Ratzinger. Una biografía*, Eunsa, Pamplona 2004, providentiellement publié un an avant l'élection pontificale de 2005, puis *Benedicto XVI: el papa alemán*, Planeta, Barcelona 2010; il a continué en étudiant la rationalité de la foi chrétienne comme clef du dialogue avec les religions, *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones*, Rialp, Madrid 2005, puis le concept de théologie lui-même chez son auteur, *Joseph Ratzinger: vida y teología*, Rialp, Madrid 2006.

Avec ce nouvel ouvrage, il comble une lacune en espagnol où n'existait pas de présentation générale sur la théologie de Ratzinger et rejoint, dans d'autres langues et notamment: Pascal Ide, *Le Christ donne tout: Benoît XVI, une théologie de l'amour* (2007), original parce que dédié au seul magistère du pape, sans considérer la théologie de Ratzinger qui a un statut théologique distinct; Aidan Nichols, *The Theology of Joseph Ratzinger: An Introductory Study* (1988); Vincent Twomey, *Benedict XVI. The Conscience of Our Age: A theological Portrait* (2007); ou plus critique, Hansjürgen Verweyen, *Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens* (2007). L'un des intérêts du livre de Blanco Sarto est d'ailleurs l'ample et précise bibliographie secondaire polyglotte offerte *in calce*, sur la théologie de Ratzinger et sur ses différents thèmes.

Dans le cas de Ratzinger, l'Église catholique se trouve dans une situation assez peu courante où c'est un de ses meilleurs théologiens vivants qui la gouverne – une situation qui a peut-être comme précédents Innocent III ou Innocent V, c'est-à-dire au 13<sup>e</sup> siècle, il y a donc huit cents ans. Comprendre les articulations de la pensée de Ratzinger, c'est alors non seulement mieux saisir son magistère, comme on pourrait faire pour n'importe quel pape, mais aussi proposer une clef pour entrer dans la théologie contemporaine et même la tradition théologique en général, Ratzinger ayant clarifié qu'il n'entendait pas construire un système mais penser avec toute l'Église (p. 23).

La pensée de Ratzinger et le livre de Blanco Sarto offrent en ce sens une introduction

originale à la théologie. L'ouvrage ici recensé est en effet intéressant pour qui connaît déjà la théologie en général et celle de Ratzinger en particulier, parce qu'il permet un tour d'horizon, un regroupement d'idées, avec tous les avantages d'une pensée qui propose une synthèse personnelle et particulière; il est aussi excellent pour qui commence son parcours théologique, spécialement pour comprendre la génération qui a participé au concile Vatican II (p. 13). Certains étudiants actuels sont en effet habitués à entendre des polémiques souvent aigues sur les textes conciliaires, et sont parfois choqués quand ils s'y confrontent eux-mêmes de les trouver plats, peu provocateurs, parce qu'ils méconnaissent les enjeux de la rédaction. Le livre de Blanco Sarto leur donnera ce contexte.

L'œuvre est divisée en quatre parties: une première partie sur les sources de la théologie de Ratzinger: les maîtres, la beauté, la liturgie, la Bible, l'Église; une deuxième partie sur les fondements: la personne, la foi, la raison, la vérité, l'amour; une troisième partie sur les développements: l'œcuménisme, le ministère, la prédication, l'eschatologie, la Vierge Marie; et une quatrième partie sur la praxis: l'Eucharistie, la création, la catéchèse, les racines chrétiennes de l'Europe, les religions, Jésus-Christ.

Cette énumération illustre bien que Blanco Sarto a su identifier les thèmes fondamentaux la pensée de Ratzinger. Il n'a pas cherché à la corseter, à imposer un système là où Ratzinger n'a pas voulu le construire, mais bien à écouter ce qu'il a proposé sur presque tous les aspects de la théologie, en soulignant l'unité de la pensée et les rapports entre les thèmes (p. 13). La division en quatre parties est peut-être plus critiquable que la liste des thèmes: le lecteur – au moins, leenseur – a l'impression que les développements sur le Christ auraient pu être rangés au titre des *sources* ou ceux sur la prédication au titre de la *praxis*; mais cette impression tient sans doute à ce que le livre tire son origine de divers articles.

La partie sur les *sources* permet de redécouvrir les grands débats de la théologie du 20<sup>e</sup> siècle à partir d'une narration biographique. On y voit Ratzinger entrer dans le mouvement liturgique avec notamment ses lectures de Guardini, lire Newman sur la conscience comme une libération intellectuelle après la négation nazie de la vraie moralité libre ou bien, accompagné par son cher saint Augustin, penser la réception de la Sainte Écriture, l'histoire du salut ou la théologie des saints. Les *développements* de la troisième partie, ce sont essentiellement ce que l'expérience de Vatican II a produit chez Ratzinger. Quant à la *praxis* de la dernière partie, c'est la pratique pastorale de Ratzinger d'abord comme évêque d'une église locale à Munich puis comme collaborateur du pape à la doctrine de la foi.

On signalera finalement quelques errata dans les notes en bas de page, pour les éditions futures ou les traductions: il faudrait écrire *association* et *cardinal*, p. 24, note 32; *evangelization*, p. 62, note 8; *concile* et *réponse*, p. 76, note 4; *Staglianò*, pp. 127, 131, 288, 294, 296; *réflexions*, p. 211, note 5.

En synthèse donc, un livre intéressant et faisant penser, qui se lit facilement et avec bonheur, et qui sera utile pour des publics distincts.

L. TOUZE

M. DEL COGLIANO, *Basil of Cesarea's Anti-Eunomian Theory of Names. Christian Theology and Late-Antique Philosophy in the Fourth Century Trinitarian Controversy*, Brill, Leiden - Boston 2010, pp. 300.

STUDIOSO di Basilio e traduttore di Eunomio, proveniente dalla cultura anglosassone dell'indagine storica della teologia, discepolo di Lewis Ayres, DelCogliano offre un'indagine molto particolareggiata e attenta delle fonti e degli oggetti polemici che animarono la controversia trinitaria della seconda metà del IV secolo, proponendo una rilettura del contributo di Basilio nella polemica contro Eunomio.

Lo spettro di analisi adottato nella monografia è quello della teoria dei nomi e dell'origine dei nomi, che gli Eterousiani, e specialmente Eunomio, utilizzano nella disputa anti-nicena.

La tesi di DelCogliano è che le fonti del pensiero di Eunomio non siano state immediatamente di origine neoplatonica, bensì facciano riferimento diretto al pensiero cristiano elaborato nei primi secoli e specificatamente a quello di Atanasio; Eunomio avrebbe adottato dal vescovo di Alessandria la sua teoria dei nomi che, spinta alle estreme conseguenze, sarebbe stata rivolta contro lo stesso ragionamento elaborato a sostegno della fede confessata a Nicea. Più che l'impronta della tradizione forgiata sul *Cratilo* di Platone, DelCogliano rileva quella delle opere esegetiche di Filone di Alessandria concludendo che, diversamente da quanto ripetuto più volte nelle ricerche degli ultimi anni, attestate sullo studio di J. Danielou del celebre articolo *Eunome l'Arien*, le premesse teoretiche di Eunomio non sono state innanzitutto filosofiche bensì teologiche e scritturistiche. L'interlocutore polemico del saggio qui presentato è rappresentato dagli studiosi che ancora classificano gli Eterousiani come meri «philosophical rationalists, sophists, logicians, dialecticians, "technologues", and so forth» (p. 94), invece di considerarli fondamentalmente dei teologi cristiani.

Grazie a questo sviluppo della ricerca storiografica, la distinzione apportata da Basilio nella teoria dei nomi, per la quale essi indicano primariamente nozioni e secondariamente proprietà degli oggetti che nominano, acquista una nuova consistenza teoretica.

Il saggio è composto di sei capitoli, che corrispondono a due intenti principali: il primo è sviluppato lungo i tre capitoli iniziali ed è la ricerca delle fonti del pensiero di Aezio, Eunomio e Basilio, prendendo le mosse da un'analisi diacronica della teoria dei nomi e dell'origine dei nomi presenti nelle loro opere. Questo primo intento ha lo scopo secondario di chiarificare e complessificare i riferimenti alla filosofia greca dei teologi greci del IV secolo e di uscire dalla dicotomia tra pensiero greco e cristianesimo, riproposta anche da studi recenti su Basilio (Hildebrand 2007).

Nel primo capitolo (pp. 25-48) l'autore dimostra che la teoria dei nomi utilizzata dagli Eterousiani non era inizialmente unita ad una teoria dell'origine dei nomi e, Aezio nel *Syntagmation* come Eunomio nell'*Apologia*, erano interessati non ad una teoria generale dei nomi ma soltanto alla predicazione divina. Il loro argomentare era tutto orientato a mostrare che il termine ἀγέννητον stava a significare la sostanza divina, come un nome intrinseco, non estrinseco, alla sostanza stessa. Tra nome e sostanza non c'era distanza concettuale: non si presentava perciò una elaborata dottrina della conoscenza, ma soltanto un'ontologia, cioè una teologia dei nomi applicati a Dio. Inoltre, per la dottrina della semplicità divina, la teoria dei nomi e l'epistemologia teologica erano profondamente intrecciate; gli Eterousiani si presentavano come gli

eredi di una lunga tradizione filosofica che attribuisce ai nomi la reale conoscenza delle cose, cioè la conoscenza delle essenze delle cose stesse, ma l'univocità del termine cui rivolgevano l'attenzione corrispondeva alla semplicità della sostanza in Dio, e la loro teoria dei nomi era teoria dell'unico nome che esprimesse l'essenza divina, ἄγένητον. Questa premessa portò Eunomio ad una specificazione dell'omonimia e sinonimia dei nomi che si poteva applicare soltanto alla sostanza semplice. Non si può quindi definire, quella degli Anomei, una teoria generale dei nomi e DelCogliano sottolinea che, se per Basilio il termine *ingenerato* era frutto di una concettualizzazione (ἐπίνοια), per Aezio ed Eunomio non lo era. Per questo Basilio li accusò di porre *Dio* e *ingenerato* come termini interscambiabili: per essi Dio è il suo nome.

La teoria dell'origine dei nomi, formulata successivamente da Eunomio nella *Apologia Apologiae*, è soltanto una tattica per giustificare la non partecipazione dell'uomo nell'attribuzione dei nomi alle cose. Per Eunomio solo Dio dà il nome, ordinando le cose e inventando le parole; Gregorio comprese la strategia dialettica e, nel suo *Contra Eunomium*, non propose pertanto solamente un'altra teoria dei nomi, come aveva fatto Basilio, ma elaborò anche un'altra teoria sull'origine dei nomi. La deviazione interpretativa, che considerava soltanto la seconda formulazione del pensiero di Eunomio, metteva l'attenzione sulla dottrina dell'origine dei nomi piuttosto che sulla originaria riflessione dell'ἀγέννητον, travisando la teoria alla quale Basilio rispose. L'approfondimento di questo tema costituisce l'intento della seconda parte del saggio di DelCogliano.

Il fatto che il rapporto tra la teoria dei nomi e la teoria dell'origine dei nomi non sia originario nell'argomentare degli Eterousiani è un dato significativo per evidenziare le differenze dalle fonti filosofiche che sono state loro attribuite. Dal secondo capitolo (pp. 49-96) emerge come nella dottrina di Aezio ed Eunomio siano assenti due caratteristiche fondamentali che invece sono presenti nel pensiero del medio e neo platonismo. Alcino (II secolo) e Proclo (V secolo) sono infatti entrambi interpreti del *Cratilo* e la loro dottrina dei nomi è caratterizzata da due aspetti: naturalismo formale e analisi etimologica, l'uno e l'altra assenti nel discorso eterousiano. Inoltre, la ricostruzione storica dei legami attraverso i quali Eunomio e Proclo avrebbero potuto accedere alle medesime fonti (i.e. i discepoli di Giamblico), come dava per inteso l'interpretazione di Danielou, non sembra oggi attestabile storiograficamente. L'autore sostiene una serrata verifica delle condizioni storiche soggiacenti alle tesi del teologo francese e ne decostruisce le premesse concettuali. Neppure Eusebio sarebbe stato una fonte per l'elaborazione speculativa degli argomenti di Eunomio. Emerge invece una tesi secondo la quale, come anticipavamo, sarebbe più verosimile che la tradizione platonica sia giunta al Vescovo di Ancyra attraverso la mediazione delle dottrine teologiche di Filone, e che gli argomenti degli ariani abbiano influenzato la teologia della predicazione divina degli Anomei attraverso le obiezioni che Atanasio aveva mosso al modo di intendere i nomi di Dio avanzati dai suoi contendenti. Eunomio sarebbe stato perciò fin da subito preso dentro un intrico di argomentazioni teologiche: più simile ad un teologo tra i teologi del IV secolo che a un dialettico o a un filosofo greco.

A chi dunque replicavano gli Anomei? Quale era la questione teologica cui volevano dare risposta? Il terzo capitolo (pp. 97-134) mette in evidenza che il fulcro della diatriba risiede nella valenza predicativa del termine ἀγέν(ν)ητος, premettendo che le due diverse attribuzioni, ἀγένητος e ἀγέννητος, sono, nell'insieme dei testi della metà del IV secolo, in definitiva sinonimiche. La specifica somiglianza, che apre la pista all'interpretazione

della dipendenza del pensiero di Eunomio dagli argomenti di Atanasio, consiste in due idee: 1) i nomi sono determinati dalla natura del sostrato che nominano, poichè esistono prima le cose e poi i nomi; 2) la teoria di Atanasio della predicazione essenziale, fondata sulla dottrina della semplicità divina, permette di affermare la possibilità di nominare l'essenza divina. Gli Eterousiani avrebbero perciò utilizzato gli argomenti di Atanasio contro i suoi stessi insegnamenti.

Le conclusioni di questa prima parte ridimensionano così la precomprensione con la quale si è letto l'intento polemico di Eunomio, come l'aveva tratteggiato Kopecek (1979), e invece ne rilevano la sincera preoccupazione di parlare di Dio in modo appropriato e veritiero.

Con il quarto capitolo (pp. 135-152) si entra nella prospettiva della teoria dei nomi di Basilio. L'intento degli ultimi tre capitoli è quello di mostrare che la critica del Vescovo di Cesarea alle posizioni argomentative di Eunomio poggia su chiari criteri di come debba essere fondata una buona teoria dei nomi, e sull'analisi storiografica delle fonti da cui Basilio avrebbe potuto trarre tali criteri.

La critica di Basilio ad Eunomio rivela un'impostazione totalmente differente del valore della predicazione e quindi tutt'altra teoria dei nomi, nuova anche in confronto ai teologi cristiani che lo hanno preceduto. A Eunomio, Basilio controbatteva che i nomi non rivelano le sostanze, intendendo cioè che non definiscono le essenze di ciò di cui sono predicati; i nomi attribuiti, quindi, non garantiscono affatto la conoscenza delle essenze medesime. Così, i nomi negativi come ingenerato, o invisibile, indicano ciò che non è presente in Dio, mentre i nomi positivi, come bontà, o luce, fanno riferimento alla sostanza di Dio nel suo insieme, ma non ne definiscono l'essenza. Altri, infine, come creatore o giudice, sono «esterni alla sostanza»: le essenze, per Basilio, rimangono sempre inconoscibili, e i nomi, non significando le essenze, significano altresì una qualche sorta di proprietà. In secondo luogo, ogni nome applicato a Dio non è sinonimo e ha perciò un significato distinto. Con questo secondo argomento, Basilio ha negato entrambi i presupposti di Eunomio, la centralità del termine ingenerato e la sinonimia di tutti i termini predicati di Dio in ragione della semplicità della sostanza.

Com'è noto, la teoria dei nomi di Basilio permette una conoscenza di Dio molto più vasta di quella permessa dalla teoria di Eunomio e dalla sua epistemologia teologica, alla quale DelCogliano dedica tutto il capitolo quinto (pp. 153-187) indagando come Basilio distingua il potere significante dei nomi e definendone ciò che considera uno specifico «nozionalismo».

Il sesto capitolo (pp. 188-260) è il più teoretico e il più denso di conseguenze ai fini dell'interpretazione del valore della teologia di Basilio, nei suoi tratti di continuità e di discontinuità con la gnoseologia che aveva ereditato.

DelCogliano, stabilito che il nozionalismo di Basilio è una teoria dei nomi all'interno della quale va collocata la teoria della concettualizzazione (*ἐπίνοια*) delle nozioni applicate a Dio, mostra come il riferimento a Origene sia per Basilio un argomento di autorità da opporre ad Eunomio, ma che la sua propria teoria è un adattamento molto più elaborato della concettualizzazione di Origene; anche le altre fonti del nozionalismo di Basilio, che si possono identificare nei commenti neoplatonici ad Aristotele, quale contesto teorico remoto (i nomi indicano primariamente le nozioni e secondariamente le cose) o nel contesto dell'enfasi attribuita dagli Omeousiani alle nozioni di Padre e Figlio nei loro documenti della fine degli anni '50 del IV secolo, non tolgono a Basilio la particolarità della differenziazione, nella predicazione, dei nomi propri dai nomi assoluti e

dai nomi relativi, e la configurazione della nominazione divina come nominazione delle proprietà del sostrato, non delle sostanze intese come essenze.

In dialogo con una vasta bibliografia di studi specifici su Basilio, dal 1979 ad oggi, l'autore permette di risalire ad una mappatura frastagliata dei riferimenti del teologo Cappadoce alle teorie dei filosofi e dei grammatici che lo hanno preceduto, ma propone anche una lettura sintetica che stabilisce la novità epistemologica di Basilio.

Il saggio di Del Cogliano apre a studi futuri sull'impatto che la nuova interpretazione della centralità delle diverse teorie dei nomi nel dibattito con gli Eterousiani apporta all'ermeneutica del dibattito trinitario dei Cappadoci con Eunomio, alle differenze apportate da Gregorio di Nissa alla teoria dei nomi del fratello e quindi ad una riflessione che non interesserà soltanto gli studi storici, o di linguistica, ma anche quelli prettamente teoretici. Esso suscita infatti il bisogno di una riflessione in grado di delineare le intersezioni che ontologia trinitaria e teoria dei nomi divini hanno avuto, e continuano ad avere, con la gnoseologia che presuppongono.

I. VIGORELLI

P. DONATI, *La matrice teologica della società*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, pp. 234.

BENEDETTO XVI, al n. 53 della *Caritas in Veritate* ha citato l'acuta espressione di Paolo VI: «il mondo soffre per mancanza di pensiero» (*Populorum Progressio* 85). Il Sommo Pontefice legge questo deficit in prospettiva metafisica e antropologica, chiamando in causa la categoria di relazione: «Un simile pensiero obbliga ad un *approfondimento critico e valoriale della categoria della relazione*. Si tratta di un impegno che non può essere svolto dalle sole scienze sociali, in quanto richiede l'apporto di saperi come la metafisica e la teologia, per cogliere in maniera illuminata la dignità trascendente dell'uomo.» Queste espressioni possono essere lette come un invito e quasi come una provocazione rivolta agli uomini di pensiero del mondo di oggi a sviluppare «una visione metafisica della relazione tra le persone», i cui fondamenti possono essere individuati grazie alla rivelazione cristiana.

Anche per il libro *La matrice teologica della società* di Pierpaolo Donati si può forse parlare di un invito e di una provocazione da parte di una persona che da anni riflette con rigore e competenza sulla fenomenologia del sociale. In questo caso l'invito e la provocazione sono direttamente rivolti ai teologi. Infatti, la frammentazione dei saperi e l'incomunicabilità tra le diverse discipline che affliggono la cultura contemporanea, così pesantemente in crisi nel suo rapporto con la dimensione veritativa, fanno appello alla teologia perché essa possa nuovamente svolgere un ruolo di mediazione ed essere principio di unità. Ma ciò richiede, a giudizio del sociologo bolognese, in perfetta sintonia con Benedetto XVI, l'apertura alla dimensione relazionale e al dialogo con le altre discipline, in particolare alcune, come la sociologia, che nella parabola della cultura contemporanea possono essere state presentate come antitetichette alla teologia stessa.

Il primo capitolo de *La matrice teologica della società* inizia proprio dalla constatazione delle difficoltà di rapporto tra sociologi e teologi. L'approccio dialettico ha portato le rispettive discipline ad una separazione assoluta, che al più ammette un unico superficiale punto di contatto quando si parla di religione. In questo modo, sociologia e teologia non avrebbero nulla da imparare l'una dall'altra. La tesi dell'autore, invece, è che si può individuare un quadro di riferimento più ampio che permette un rapporto sinergico tra



le due discipline, le quali potrebbero trarre mutuo giovamento l'una dall'altra. Questo quadro di riferimento sarebbe costituito proprio dalla relazione, intesa come categoria sia logica che sociale, la quale per natura propria si propone come terreno di confronto reciproco (pp. 8-9).

Ma perché questo avvenga occorre che sociologia e teologia si riconoscano reciprocamente come scienze, cioè occorre una epistemologia che possa abbracciare entrambe, unendo senza confondere e distinguendo senza separare. La proposta di Donati è ricorrere ad un'epistemologia relazionale, cioè un'epistemologia che legga i suoi oggetti come relazioni. Chiaramente l'umano e il divino non possono essere equiparati, per cui anche in questo contesto teologia e sociologia rimarrebbero in parte separate. Ma questa separazione non sarebbe assoluta e ci sarebbe lo spazio per una relazione fra le due discipline in quanto la relazione trinitaria e la relazione sociale non sono estranee l'una all'altra ma si richiamano vicendevolmente (p. 14).

Questa relazione sarebbe entrata in crisi per ragioni propriamente teologiche, in concreto a causa del rovesciamento moderno del pensiero cristiano, consistito essenzialmente nella reinterpretazione in chiave di tesi, antitesi e sintesi della concezione trinitaria. La sintesi sarebbe solo un prodotto della contrapposizione di tesi e antitesi, cioè un *factum* che li supera entrambi. La prospettiva relazionale, invece, presenta il terzo come relazione che unisce senza confondere i primi due elementi che sono a loro volta relazioni. Si ha così una reciprocità totale per la quale il terzo termine non supera né elimina i termini da cui sorge, ma li porta ad unità assumendone i caratteri sia universali che specifici. Il terzo non sta *dopo* i primi due termini, come una sintesi superatrice, ma *tra* di essi. In questo modo, dice Donati, è possibile universalizzare solo se si pensa l'universale come relazione (p. 20).

Questo approccio è essenziale per il sociologo, che, se esclude a priori la Trinità in nome di un ateismo metodologico, rischia di perdere l'elemento più fondante del fenomeno da lui studiato. Allo stesso modo, il teologo, se non tiene conto della relazione sociale in base ad una presupposta autonomia ed anteriorità della sua disciplina, perde la capacità di sviluppare una buona teologia del mondo, diventando così incapace di comprendere la dimensione propriamente laicale. Le espressioni di Donati sono nette: «la teologia non ha ancora compreso il senso dell'autonomia contenuta nella relazione sociale come realtà secolare» (pp. 21-22). Si tratta di un compito essenziale per la ricezione del Concilio Vaticano II.

In questo modo l'incontro tra teologia e sociologia sul terreno dell'epistemologia relazionale permetterebbe ad entrambe le discipline di essere maggiormente sé stesse, cioè di essere fedeli alla propria identità. Infatti, senza reciproco riconoscimento dell'identità dell'altro non ci può essere autentica comunicazione, perché uno dei due termini tende ad inglobare l'altro. Invece, quando la differenza è trattata come relazione e non come dicotomia si può giungere ad una comprensione più profonda di entrambi gli elementi della relazione.

Ciò può spiegare perché la concezione antitrascendente della sociologia contemporanea venga messa in scacco dalla costatazione fenomenologica che le dimensioni economica, politica ed etica continuano a stare in relazione con la religione.

Dietro tutto questo, secondo Donati, si trova l'importanza cruciale della distinzione tra immanenza e trascendenza, distinzione che è base della dimensione religiosa e che "funziona" correttamente solo quando è intesa in senso relazionale. Infatti, se la sociologia nega questa distinzione finisce per non poter più articolare in un modo corretto il



rapporto tra società e individuo, in quanto o sceglie l'insieme contro l'individuo o fa il contrario. In ogni caso non può ammettere che possa darsi contemporaneamente che la società trascenda l'individuo, ma anche che sia immanente ad esso, cioè che la persona umana possa trascendere la società stessa ed essere irriducibile ad essa (p. 32).

Così, il minimo di religione necessaria perché la società civile sia tale, secondo l'auspicio di Tocqueville, consisterebbe per Donati proprio nel presupposto della relazione sociale, cioè nella concezione relazionale della distinzione tra immanenza e trascendenza, piuttosto che come opposizione dialettica o binaria. La caratteristica unica di questa distinzione consiste nel fatto che essa «non solamente richiede sempre di eccedersi, ma consiste in questa eccedenza» (p. 37). Si tratta della realtà paradossale di una distanza infinita che unisce al posto di separare e che per questo distingue. Ciò fonda la possibilità stessa del dono, che sorge dalla sproporzione, ma che rende possibile la relazione, anzi la crea.

La situazione contemporanea è presentata da Donati come esito ineluttabile della riforma protestante, che ha reciso la relazione tra trascendenza e immanenza, e quindi tra Dio e mondo, avendo eliminato la Chiesa come forma di mediazione tra i due termini della relazione (p. 50-51). Da qui sorgerebbe la crisi contemporanea, che porta Donati a dire: «All'inizio del ventunesimo secolo sembra esserci un bisogno disperato di una nuova rappresentazione di Dio come essere relazionale. Vorrei ipotizzare che questa sia la matrice teologica del dopomoderno» (p. 55).

La concezione relazionale del rapporto tra immanenza e trascendenza implicherebbe la sfida di sviluppare una nuova comprensione della laicità che sia postprotestante, nel senso che l'autonomia del creato e dell'individuo non sono intese in modo dialettico rispetto al Divino e alla Chiesa, ma in senso relazionale. Si tratta di una concezione di laicità fondata sulla filiazione, in quanto Dio vuole figli e non schiavi, immagini di suo Figlio che è *genitum* e non *factum*.

Proprio il riferimento alla filiazione diventa essenziale, in quanto il Dio cristiano è trinitario, cioè è un Padre assolutamente trascendente che è così grande da potersi abbassare, cioè da entrare nella storia con l'invio di Suo Figlio. La trascendenza non è intesa, dunque, semplicemente come uno stare oltre, al di là di ogni possibilità di rapporto, ma la trascendenza è qui intesa anche come *scendere tra*.

Una tale trascendenza diventa sorgente di relazioni, perché essa è la relazione verticale fondante che rende possibili le relazioni orizzontali tra gli uomini, i quali sono in grado di andare incontro l'uno all'altro accettando le differenze, proprio perché l'Assoluto si fa garante della dignità delle parti.

Posto che ogni società, secondo l'analisi di Donati, si organizza almeno implicitamente in base alla domanda su *Dove è Dio*, la comprensione relazionale del rapporto tra trascendenza e immanenza si traduce nel superamento dell'antitesi tra loro, senza nessun rischio di confonderle.

Questo apre lo spazio per un'etica pubblica, perché la possibilità di comprendersi è fondata proprio su questa trascendenza che è capace di distinguere e di unire stando dentro la storia, cioè stando in relazione, ma rimandando oltre la storia stessa. Ogni relazione è, così, letta, a livello di analisi fenomenologica, come triadica, perché essa non può sussistere veramente a prescindere da un *tertium* che apre verso l'esterno gli interlocutori e fa da sicura nei riguardi della loro differenza. In sintesi, perché siano possibili autentiche relazioni orizzontali e quindi si possa giungere ad un'etica pubblica, serve una trascendenza intesa come relazione e per questo capace di unire l'*oltre* e il *dentro* della società.

Ciò impedisce che la relazionalità possa essere intesa come relativismo, atteggiamento che in verità elimina la differenze e pone ogni cosa sullo stesso piano, conducendo di fatto al nichilismo. L'approccio di Donati, invece, legge il rapporto stesso con la verità come relazione, in quanto la Verità stessa è relazione, relazione di dono, e non dialettica.

Ciò può offrire una via di uscita dal paradosso contemporaneo, che esalta al massimo le differenze culturali e nello stesso tempo toglie valore proprio alle differenze, perché le mette tutte sullo stesso piano, riducendo ogni cosa ad un minimo comun denominatore che non significa altro che una massima comun povertà. Ne risulta una società che esalta la differenza ma produce indifferenza. Così, «nell'epoca che teorizza le differenze culturali, le differenze culturali scompaiono» (p. 208). Ciò è dovuto al fatto che non si può trovare più nulla *tra* le differenze, nulla che le connetta e le ponga in relazione.

Secondo Donati la causa di ciò va ricondotta alla matrice teologica della società attuale, matrice che è priva di relazionalità. Il recupero della matrice autenticamente cattolica, e quindi trinitaria, permetterebbe di evitare nello stesso tempo l'indifferentismo e lo scontro di civiltà. Solo a partire da una trascendenza intesa in senso relazionale si può fondare una autentica libertà perché quest'ultima «si rivela sempre più come un fenomeno relazionale, come interazione *fra*» (p. 158).

Ma non può esserci libertà se il soggetto non può conservare la propria identità, non può essere sé stesso. E l'identità è distinzione, differenza. La vita stessa è fondata sulla distinzione ed il cessare del processo di distinzione avviene solo con la morte o con una mutazione radicale dell'essere vivente in un'altra forma (p. 211).

Occorre quindi individuare una semantica che permetta la distinzione. Donati ne indica tre tipi fondamentali:

le *semantiche dialettiche*, che concepiscono le differenze come inconciliabili e intendono il rapporto tra le diverse identità solo sotto forma di contratti nelle zone di confine tra di esse, secondo l'approccio di Habermas;

le *semantiche binarie*, che procedono per dicotomie e concepiscono l'identità come doppia negazione, cioè come negazione di tutto ciò che non è l'identità stessa. In questo modo le altre identità sono viste solo come rumore (*noise*);

le *semantiche relazionali*, che concepiscono la differenza come relazione. Ma ciò è possibile solo in presenza di una autentica trascendenza, che sia relazione fondante per entrambi gli elementi della relazione, i quali in questo modo si presuppongono l'un l'altro, sono sé stessi nel rapporto con l'altro.

Radice di queste diverse semantiche è il modo di concepire l'identità, che Donati distingue in tre schemi fondamentali:

quello della filosofia antica, che si muove in un mondo non complesso, e che fonda l'identità sulla formula  $A = A$ . Da questa prospettiva uno è sé stesso immediatamente, da solo;

altro schema è quello moderno e polare, che fonda l'identità dialetticamente nella negazione di tutto ciò che non è il soggetto:  $A = \neg(A)$ ;

infine, secondo lo schema relazionale, per il quale l'identità è fondata nella relazione con l'altro:  $A = R(A, \neg A)$ . Cioè il soggetto è sé stesso nella relazione con chi è altro da lui.

In base a questa classificazione, la domanda sulla differenza specifica del cristiano può ricevere una risposta più completa rispetto all'enunciazione di un articolo di fede che distingue opponendo rispetto a coloro che non professano quell'articolo. Allo stesso modo nessuna risposta in termini di accettazione di determinati valori può essere suffi-

ciente a qualificare la differenza, nemmeno il ricorso al concetto di persona. La proposta di Donati rimanda alla dimensione trinitaria, perché propone come differenza specifica il ricorso ad una semantica relazionale della differenza. Questa deve essere fondata su una concezione relazionale della trascendenza, che non si opponga all'immanenza, ma la richiami nella dimensione del dono. Fondamento di ciò è proprio la possibilità rivelata di pensare il Cristo in due nature e quindi come totalmente trascendente e totalmente immanente, Figlio incarnato.

Si tratta, dunque, di un libro di straordinaria ricchezza e estremamente utile per il teologo che cerca di pensare il mondo contemporaneo. In particolare, le riflessioni di Pierpaolo Donati spingono a interrogarsi sulla profondità della ricezione del Concilio Vaticano II nel pensiero teologico attuale e su quanto si è fatto per approfondire una teologia che sappia evidenziare il valore divino dell'umano e riconoscere il ruolo del laicato. L'analisi del sociologo bolognese manifestano, inoltre, la necessità di prendere molto sul serio l'invito di Benedetto XVI ad approfondire la dimensione relazionale dell'ontologia nella sua radice trinitaria. Sicuramente si tratta di una lettura che può rivelarsi molto proficua anche per prepararsi all'anno della fede.

G. MASPERO

A. GARCÍA MACÍAS, «*Presbíteros en cada iglesia*» (*Act 14, 23*). *La plegaria de ordenación presbiteral en el rito Bizantino-Griego y en el rito Romano*, CLV - Edizioni Liturgiche, Roma 2011, pp. 462.

Pocos meses después de la clausura del Año Sacerdotal proclamado por Benedicto XVI se ha publicado este trabajo de investigación, con el que Aurelio García Macías (Valladolid, 1965) obtuvo en 2007 el doctorado en el Pontificio Instituto Litúrgico "San Anselmo", de Roma. Bajo muchos aspectos, el momento es propicio para continuar la profundización teológica sobre el sacerdocio, a la luz de la última enseñanza conciliar, y en un clima menos condicionado por las convulsa situación en torno al mismo que se dio en el último tercio del siglo xx. De una parte, las asambleas del Sínodo de los Obispos dedicadas a los presbíteros y a los obispos han dado lugar a un importante desarrollo magisterial y teológico sobre la materia. De otra, se aprecian esperanzadores signos de una senda de recuperación en el número y cualificación de los candidatos al sacerdocio, al mismo tiempo que el fenómeno de los abandonos se ha reducido paulatinamente. Además, en el ámbito de la liturgia, la obra de García Macías ve la luz en un momento de consolidación y balance, una vez culminado el complejo proceso de reformas abierto a instancias del Concilio Vaticano II. Primicia de tal proceso fue precisamente el ritual romano de ordenaciones de 1968, que fue mejorado y corregido en algunas de sus iniciales carencias mediante la segunda edición típica de 1990. Estos años han permitido, además, una maduración en la comprensión de la ciencia litúrgica, de la que se puede encontrar claro reflejo en la obra del profesor vallisoletano.

Así, en la dirección trazada de modo eminente por Achille Maria Triacca, García Macías plantea su estudio como una contribución a la reflexión científica sobre la figura del presbítero desde la teología litúrgica. Ésta, en palabras del autor, «tal vez ha sido una perspectiva descuidada en el tratamiento teológico de este sacramento en los tratados y manuales de estudio» (p. 35). Es justo decir que nos encontramos ante una contribución que queda tan lejana de un uso de la liturgia «como simple fuente a la que acudir para

probar un argumento teológico (*locus theologicus*)» (p.36), como de un “pan-liturgismo” cerrado a otros modos de enfocar una investigación teológica. Por eso se advierte al lector que «los resultados emanados desde la *lex orandi* [...] exigen ser contrastados también con la exposición sistemática que hace la teología dogmática u otras disciplinas teológicas del ministerio presbiteral» (p. 343). El punto de partida del enfoque de García Macías es la convicción de que «el contenido de estos textos de ordenación es una magnífica y densa síntesis de la reflexión teológica» (p. 38) de las iglesias que los utilizan y transmiten. En ellos «se ofrece a modo de ejemplo, modelo o paradigma lo que cada iglesia quiere, pide y desea que sea el presbítero» (*ibidem*). Desde tal principio, la teología litúrgica pretende sacar a la luz ese ejemplar o modelo, sirviéndose de un adecuado método.

El método propuesto aquí por el autor combina el análisis textual con el estudio hermenéutico, al objeto de desentrañar e interpretar el contenido de las plegarias en su contexto litúrgico propio. De este modo, a partir del propio dato eucológico, nace la síntesis teológica. Tenemos así tres enfoques, – análisis textual, interpretación y síntesis teológica – que conforman un método propio de la teología litúrgica. Esto no impide, a la vez, «que sea un estudio *interdisciplinar*, es decir, que intente aportar los conocimientos de otras disciplinas teológicas para clarificar y comprender mejor las conclusiones» (p. 36) de su análisis. En esta línea, no falta, por ejemplo, un equilibrado recurso a las aportaciones de la lingüística para el análisis de la terminología y de los recursos literarios del texto. Un cuarto enfoque, el comparativo, completa el planteamiento del trabajo. La comparación se refiere, en este caso, a «las dos tradiciones litúrgicas más representativas de Oriente y Occidente: la bizantina griega y la romana» (p. 371). Una comparación que logra poner de manifiesto la esencial convergencia de estas dos «venerables tradiciones litúrgicas» (p. 368), a la vez que muestra sus particularidades propias en la concepción teológico-litúrgica del presbítero. Tales particularidades, «más que marcar discrepancias a modo de oposición, señalan los contrastes que sirven de complemento a la postura teológica de ambas tradiciones» (p. 367).

Esta última consideración, a nuestro parecer, caracteriza bien el estilo marcadamente constructivo y abierto de todo el estudio. Evitando tonos polémicos, el autor no deja de afrontar ninguno de los temas más controvertidos en torno al sacerdocio, siempre y cuando el análisis lo requiere. Así, por ejemplo, el lector comprueba cómo la liturgia ofrece elementos para profundizar en las relaciones entre sacerdocio del Antiguo y del Nuevo Testamento, o sobre los aspectos sacerdotal y evangelizador del presbítero, superando visiones excluyentes, tan frecuentes en el pasado reciente. De otra parte, en coherencia con su planteamiento, no aparecen apenas referencias a la cuestión del celibato sacerdotal, por cuanto del análisis de los textos no emerge ningún elemento que motive una reflexión sobre el mismo. Es asimismo notable el esfuerzo por acercar al lector occidental, al que parece dirigirse la obra, a la mentalidad de los teólogos de tradición bizantina. Tal esfuerzo le pone en condiciones, no sólo de entender mejor las afirmaciones de estos teólogos, sino también de hacerse cargo de las dificultades que muchos de ellos encuentran para comprender ciertos planteamientos propios de la teología occidental.

Dentro de su carácter de estudio especializado, «*Presbíteros en cada Iglesia*» resulta accesible a personas no especializadas en la materia. El lector de ámbito occidental no encontrará grandes dificultades para acercarse a la liturgia bizantina, gracias a las abundantes explicaciones a pie de página y a la acertada exposición del contexto ritual, complementada con los apéndices. Bastaría una sucinta presentación de la Divina Liturgia

bizantina griega y una breve panorámica de las distintas tradiciones orientales, para hacer asequible esta obra a un lector que sólo conociera la tradición occidental. Igualmente, los aspectos más técnicos del análisis literario vienen oportunamente glosados a medida que va haciendo uso de ellos. Por lo que se refiere a las competencias idiomáticas, además de requerir un mínimo conocimiento de las lenguas griega y latina, el lector debe contar con encontrar habitualmente las citas de los diferentes autores sin traducción al español. Las más relevantes para seguir el hilo de la argumentación aparecen principalmente en francés e italiano.

En cuanto al cuerpo de la investigación, hay que destacar que aparece estructurado con gran coherencia expositiva, después de las secciones dedicadas al *status quaestionis* y al planteamiento metodológico. Para cada aspecto tratado se sigue siempre el mismo esquema: tradición bizantina griega, tradición romana y comparación de ambas. Así se presentan, en primer lugar, las fuentes y el contexto ritual. Sigue un análisis del texto en cuatro etapas, que van avanzando de lo lingüístico a lo teológico: estructura literaria, terminología relativa al ministerio, tipologías bíblicas y dinamismos teológicos que están presentes en los textos estudiados. A continuación se ofrece un capítulo que busca la síntesis teológico-litúrgica de los resultados obtenidos en la fase analítica y, por último, un capítulo de conclusiones en el que se muestran los resultados de la comparación entre ambas tradiciones. En este capítulo conclusivo el autor varía el esquema anteriormente citado, que pasa a ser: elementos comunes, diferencias significativas y valoración final. Los apéndices, finalmente, resultan una gran ayuda – a veces imprescindible – para el seguir el hilo de la investigación. Conviene que el lector los conozca antes de iniciar la lectura, ya que no siempre encontrará en el texto una referencia expresa a los mismos allí donde su consulta le puede resultar útil.

Una vez situados en la estructura de la obra no queremos dejar de hacer algunas breves observaciones sobre el contenido, siguiendo el hilo que marcan los cuatro enfoques de la metodología señalados anteriormente. En cuanto al primero, el análisis textual de la investigación deja ver cierta dificultad para aplicar la misma metodología al estudio a ambas tradiciones. Una causa evidente está en la heterogeneidad de los propios textos en aspectos como el número – tres bizantinos frente a uno romano –, la lengua, la antigüedad, su evolución histórica, etc. Quizá esta misma razón explique que no siempre se encuentran instrumentos de estudio equiparables para el estudio de una y otra tradición. Así, se observa una mayor incisividad en el análisis lingüístico y semántico de los textos bizantinos, mientras en el análisis del texto romano adquieren más peso los estudios y comentarios de carácter teológico. En otras ocasiones es el propio contenido de los textos estudiados el que marca un inevitable desequilibrio entre uno y otro análisis. Es el caso del estudio de las tipologías bíblicas, tan abundantes en el texto romano y, sin embargo, casi inexistentes en los del rito bizantino. A medida que se va avanzando en el análisis textual salen a la luz los contenidos teológicos que serán interpretados y sintetizados en los dos últimos capítulos. De este modo, los datos que emergen se enriquecen progresivamente en los capítulos sucesivos. En cuanto al segundo enfoque propuesto, la hermenéutica del texto, el autor postula y emplea frecuentemente el recurso a los elementos que constituyen el contexto de las plegarias de ordenación. Además de la tradición teológica de cada iglesia, un contexto capital para la interpretación viene dado por la liturgia propia de cada rito. En este sentido el trabajo presta gran atención tanto a los ritos de las distintas ordenaciones como a la celebración eucarística, según cada tradición ritual. Cabría señalar quizá que pasan desapercibidos algunos elementos

del rito romano, como la oración *Exaudi* o las oraciones de la misa *pro ordinationibus*, a excepción del prefacio de la misma. Asimismo parece recurrir sólo ocasionalmente a una referencia teológica tan importante como los *Praenotanda* del *Pontificale Romanum*. Por lo que se refiere al tercer aspecto, la síntesis teológica, el estudio parte de los análisis anteriores y se apoya a menudo tanto en los pasajes bíblicos que subyacen en el texto analizado como en las contribuciones de diferentes teólogos. Para cada tradición, el autor decide estructurar dicha síntesis en torno a algunos conceptos y afirmaciones clave, tomados de los propios textos litúrgicos. Parece apostar así por una exposición más clara de las reflexiones, aun asumiendo el riesgo de parecer excesivamente simplificadora. Riesgo, por lo demás, conjurado con notable acierto, a la vista del resultado final. Es significativo, y volveremos sobre esta circunstancia, que todas las afirmaciones que sintetizan la teología de la plegaria romana proceden de las modificaciones de las que fue objeto en la edición de 1990 del ritual de las ordenaciones. Finalmente, sobre el cuarto enfoque, el comparativo, ya hemos señalado que está presente desde el mismo inicio y sólo queda añadir que se va haciendo cada vez más neto a medida que avanza la investigación. Los capítulos en que la síntesis teológica cobra mayor protagonismo resultan especialmente logrados en este sentido. El capítulo final, como hemos dicho, se estructura todo él en función de este aspecto comparativo.

Además de las conclusiones de la investigación y de los posibles desarrollos que el mismo autor propone, la lectura de esta obra puede abrir al lector nuevos campos para la investigación y la reflexión. Veamos algún ejemplo que nos sugieren algunos datos que se ponen de manifiesto en la parte comparativa del estudio. Al mostrar la teología de una y otra plegaria, se puede ver que han desaparecido algunas semejanzas que había entre la plegaria bizantina y la del *Pontificale Romanum* vigente hasta 1969 (a su vez, sustancialmente igual a la del *Sacramentario Veronense* del siglo VII). En efecto, la mención al premio futuro y algunas alusiones a la gradualidad del orden, que tanto caracterizan la plegaria bizantina, estaban presentes en la plegaria romana hasta las sucesivas modificaciones de 1968 y 1990. Estudiar esas semejanzas contribuiría muy posiblemente a dar un interesante complemento a las conclusiones finales de este trabajo.

Por otra parte, como bien explica el autor al señalar los límites, «se estudia el texto en su formulación actual. Se trata por tanto de un estudio *sincrónico*» (pp. 42 y 43). Esto requiere tomar los textos estudiados – los bizantinos y el texto romano – como igualmente representativos de una «venerable tradición litúrgica» y una «síntesis de la reflexión teológica» de estas dos iglesias. No pasa, sin embargo, inadvertido el hecho de que se están confrontando dos textos con siglos de antigüedad e ininterrumpida tradición, uno de los cuales, no obstante, ha sufrido notables modificaciones en fecha muy reciente. La importancia de estas modificaciones se va revelando a lo largo del estudio y se hace evidente cuando el autor llega a concentrar los resultados del análisis de la plegaria romana en tres expresiones tomadas de la propia oración, todas ellas novedades introducidas en la segunda edición típica de 1990. Este dato sugiere que otra interesante línea de profundización puede ser el estudio de las modificaciones sufridas por el texto: ¿en qué medida recogen los desarrollos teológicos y, simultáneamente, reflejan fielmente el conjunto de tradición teológica y litúrgica en el que han tenido lugar?; ¿cómo es su relación con las partes suprimidas y las partes que permanecen del texto precedente?; o también, – en relación con el campo de estudio sugerido más arriba – ¿en qué medida afectan a su relación con las otras tradiciones litúrgicas? Son aspectos todos ellos más propios de un estudio de carácter *diacrónico* que, lógicamente, no han podido ser afrontados en este trabajo.



En definitiva, el estudio de García Macías, además de mostrar científicamente la sustancial unidad y complementariedad de dos grandes tradiciones litúrgicas y teológicas, abre el terreno a nuevas investigaciones que van más allá de su ámbito. Su estilo riguroso y abierto constituye, también, una invitación a seguir profundizando en la riqueza del único sacerdocio de la Nueva Alianza. Su contribución es, en ese sentido, una demostración práctica del alto contenido teológico que puede alcanzarse estudiando aquello que hemos recibido, a través de los siglos, por medio de las tradiciones litúrgicas.

R. CARRASCOSA SALMORAL

R. PENNA, *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze*, Carrocci, Roma 2011, pp. 310.

**I**N questa nuova pubblicazione Romano Penna, professore emerito della Pontificia Università Lateranense, raccoglie il frutto della sua ricerca pluriennale consegnando ai lettori una significativa e stimolante sintesi del volto ecclesiale del cristianesimo delle origini. Il volume, strutturato in dodici capitoli, ha come filo conduttore la presentazione «genetica» della nascita e dello sviluppo delle prime comunità cristiane. Nella *Prefazione* l'autore descrive il procedimento metodologico adottato: «La presente indagine abborda il soggetto non direttamente per tematiche teologiche ma percorrendo passo passo e per ambiti geo-culturali differenziati l'itinerario del movimento iniziato nella terra di Israele da Gesù di Nazaret e poi proseguito attraverso le varie tappe della sua prima espansione in ambito giudaico e soprattutto greco-romano, andando alla scoperta delle varie comunità che si sono man mano costituite e avendo come limite estremo i primi decenni del II secolo» (p. 11). La domanda implicita che guida all'intera ricerca verte su «come» il movimento di Gesù di Nazaret si sia attestato nel primitivo ambiente giudaico e successivamente si sia sviluppato nel contesto ellenistico seguendo altre vie (secondo J.D.G. Dunn: «*the parting of the ways*»). Penna sottolinea l'importanza dell'«approccio diacronico» alla ricerca, che permette di focalizzare «persone, tempi, luoghi, forme e credenze» che compongono il mondo ecclesiale del primo cristianesimo. Annota a proposito l'autore: «I cinque sostantivi del sottotitolo potrebbero anche essere formulati meno astrattamente e rispettivamente con altrettanti interrogativi: chi? quando? dove? in che modo? con quali contenuti? L'interrogativo di fondo sul "perché" è sottinteso e permea tutti gli altri» (p. 12).

Ad aprire il percorso è il Capitolo I: «Chiesa e chiese all'inizio del cristianesimo» (pp. 12-30), in cui l'autore puntualizza i termini della ricerca focalizzando sul piano propriamente «documentaristico» il rapporto tra «Chiesa» e «chiese», la natura delle fonti letterarie e la rilevanza delle testimonianze extra-cristiane. Alla luce delle indicazioni in nostro possesso oggi siamo in grado di comprendere meglio l'idea di Chiesa e di abbozzare le caratteristiche delle comunità delle origini. «Le prime comunità cristiane dovevano apparire agli occhi dei contemporanei del tutto equivalenti ai raduni delle associazioni volontarie. Analogamente a quelle, infatti i membri erano cooptati per loro libera decisione, non per nascita o per censo o per professione; inoltre essi praticavano pasti comuni, a cui dovevano contribuire gli stessi partecipanti» (pp. 29-30). Nel Capitolo II: «Gesù di Nazaret e i suoi primi gruppi in terra d'Israele» (pp. 31-46) si studiano le origini e le caratteristiche del «movimento di Gesù», le analogie con altri movimenti coevi, il complesso e stratificato fenomeno del discepolato, i modelli di itineranti e il processo



identificativo della «chiesa» (*ekklesiá*) in relazione a Israele e alla predicazione del Regno. Nel Capitolo III: «Dai villaggi alle città» (47-60) l'autore pone in risalto i contorni sociali dell'ambiente rurale in cui si determina il ministero pubblico di Gesù. Il discepolato trae le sue origini da un contesto non urbano, impegnando soprattutto da lavoratori della terra e della pesca. È interessante constatare lo scenario sobrio, costituito dalle piccole località intorno al lago di Galilea, che vengono toccate dalla predicazione del Signore. Solo nell'ultima parte il ministero gesuano culmina nella Città Santa e nel confronto con le autorità locali (sadducei, farisei e scribi). Non è semplice descrivere il passaggio dal periodo prepasquale alla fase post-pasquale del movimento cristiano. «La situazione iniziale di ciò che si chiamerà poi "cristianesimo" è molto più complessa e sfaccettata di quanto certe semplificazioni catechetiche propongono e sembrerebbero far credere» (p. 55). È fondamentale leggere questo passaggio attraverso la visuale della teologia lucana e il suo sviluppo cristologico ed ecclesiologicalo, così come è stato espresso e codificato nella storiografia degli Atti degli Apostoli. Penna distingue tre tipologie di missione post-pasquale: a) la prima missione dei predicatori itineranti, che prosegue nello stesso stile di Gesù oltre i confini di Israele; b) la forma ecclesiale inagurata nella comunità di Antiochia di Siria che consiste nell'estendere l'annuncio evangelico ai Gentili (cfr. At 11,20); c) l'azione dei missionari giudeo-cristiani che si introducevano nelle comunità ecclesiali già esistenti per correggere ciò che essi ritenevano una falsa interpretazione dell'evangelo (cfr. pp. 57-59). Nel Capitolo IV: «Le chiese giudeo-cristiane» (pp. 61-104) l'autore passa in rassegna l'identità del giudeo-cristianesimo, partendo dalla composizione della chiesa di Gerusalemme (pp. 64-78). Con grande attenzione e rispetto dei testi scritturistici, Penna propone un'efficace rilettura delle fonti bibliche confrontandole con le attestazioni extra-bibliche. Ne emerge un quadro sufficientemente chiaro dello sviluppo del movimento cristiano delle origini e soprattutto del ruolo fondativo della comunità gerosolimitana nei primi decenni della predicazione evangelica. Vengono poi descritte le comunità palestinesi, Damasco e soprattutto la fondazione e lo sviluppo del cristianesimo a Roma (pp. 82-104). Nel Capitolo V: «Antiochia di Siria: la chiesa della svolta» (pp. 105-113) l'autore sottolinea come la comunità di Antiochia abbia svolto una «funzione di transizione» tra il mondo palestinese e quello ellenistico, non solo per la determinazione onomastica dei discepoli «chiamati per la prima volta cristiani» (At 11,26), ma per la formazione di un pensiero teologico sempre più aperto nei confronti dell'ellenismo. «È probabile che vari importanti lessemi greci diventati comuni nel linguaggio cristiano, come *apóstolos*, *ekklesiá*, *euangélion*, *parousía*, *pístis* debbano la loro origine a questo primo ambito greco-culturale, anche se occorre guardarsi dal rischio di un "pan-antiochenismo"» (p. 111). Il Capitolo VI: «Le chiese paoline» (pp. 115-168) rappresenta il cuore del libro. Il prof. Penna riesce a sintetizzare la realtà delle comunità paoline partendo dalla distinzione tra il Paolo «storico» e il successivo fenomeno del paolinismo. Seguendo la progressione geografica dei viaggi apostolici, il nostro autore evidenzia secondo uno sviluppo sequenziale il ruolo delle chiese della Galazia, della Grecia (Filippi, Tessalonica, Corinto) e dell'Asia minore (Efeso, Colosse, il contesto di Filemone). Notizie contestuali e concetti teologici sono intrecciati in una sapiente sintesi, che permette al lettore di cogliere in modo vivace e lineare la concretezza del divenire ecclesiale. Nell'approccio ai testi, sembra prevalere il metodo sincronico, che consente di non perdersi nelle complesse questioni redazionali delle singole lettere. Penna riconosce come il processo di formazione del cristianesimo paolino rappresenta il fulcro determinante del movimento cristiano, sia sul piano dell'estensione della Chiesa che su quello della

formazione della dottrina teologica. In definitiva la missione di Paolo di Tarso nell'area del Mediterraneo orientale è alla base del processo storico-comunionale della Chiesa primitiva: «è la figura stessa dell'Apostolo a costituire il primo fondamentale fattore di vicolo comunione tra le sue varie chiese» (p. 168). Nel Capitolo VII: "Le chiese post-paoline di area macedone, efesina e cretese" (pp. 169-192) il nostro autore affronta la questione della pseudoepigrafia, nota e diffusa nel mondo antico. Tale fenomeno si attesta anche nel solco della tradizione neotestamentaria come autorevole strumento di comunicazione, per via delle distanze temporali e geografiche tra i missionari itineranti e le comunità. In questo ambito viene presentata la problematica ecclesiale di 2 Tessalonesi, l'idea di Chiesa espressa in Colossesi e in Efesini e lo sviluppo ministeriale descritto nelle Lettere Pastorali (1-2 Tm; Tt). Il Capitolo VIII: "Le chiese della tradizione sinottica" (pp. 193-205) è dedicato all'ambiente ecclesiale nel quale nascono i vangeli sinottici. Penna cerca di individuare l'ambiente petrino che dà volto alla comunità marciiana e accenna alla problematica della fonte Q, che riconduce ad una «comunità giudeo-cristiana ben ancorata alla tradizione israelitica» (p. 200). Interessanti sono i riferimenti all'ambiente ecclesiale matteano, che esprime una forte polemica nei confronti del conservatorismo farisaico attestatosi dopo gli eventi epocali dell'anno 70. A differenza di Matteo, il vangelo lucano evidenzia idee e prospettive tipiche di un ambiente aperto allo sviluppo ellenistico del movimento cristiano. Annota Penna: «risulta difficile contraddire la tradizione antica, secondo lui Luca avrebbe scritto nell'area della Grecia, pur senza voler dare troppo peso alla rivelazione divina che indusse Paolo a passare dall'Asia Minore alla Macedonia» (p. 205). Il Capitolo IX: "Le chiese giovannee dell'Asia minore" (pp. 207-223) propone un'analisi sintetica del giovannismo, cercando di individuare quale identità ecclesiale emerge dalla lettura del Quarto Vangelo. Considerando l'epistolario giovanneo, Penna ritiene che la «comunità del discepolo prediletto» ebbe a soffrire per un doloroso conflitto prodottosi non verso l'esterno ma al suo interno. Nella medesima tradizione si collocano le chiese dell'Apocalisse, che attestano una notevole espansione del cristianesimo giovanneo nell'Asia Minore. Il fulcro di questo movimento è rappresentato dalla città di Efeso, a cui si associano le altre comunità menzionate nell'Apocalisse: Smirne, Pergamo, Tiatira, Sardi, Filadelfia e Laodicea. Nel sintetico Capitolo X: "Alessandria d'Egitto" (pp. 225-229) si accenna alla realtà ecclesiale di Alessandria d'Egitto, la cui attestazione è testimoniata soprattutto nei primi scrittori ecclesiastici (cfr. Eusebio, Clemente Alessandrino). Si ammette implicitamente la difficoltà di focalizzare la reale composizione di questa comunità egiziana così importante, pur riconoscendo che «l'ambiente della chiesa alessandrina era fortemente impregnato di sincretismo e di dottrine filosofiche variegate» (p. 229). Il Capitolo XI: "Prime chiese e liminarietà" (pp. 231-257) propone un'interessante riflessione circa le forme ecclesiali e il loro processo di inculturazione nell'ambiente giudaico, nella diaspora e nella cultura greco-romana. Avendo presente il confronto con il variegato contesto socio-religioso del tempo, vengono segnalate alcune analogie collegabili alla comunità cristiana: la vita familiare (la *domus*), le associazioni volontarie, i riti di iniziazione, il culto domestico e assembleare, il linguaggio e la prassi comunione dei banchetti e più in generale dell'ospitalità. Appare evidente come lo sviluppo della Chiesa e la sua diffusione geografica avvenga attraverso un significativo processo di inculturazione e di «dialogo» con il mondo circostante. Nel Capitolo XII: "Il passaggio dal I al II secolo" (pp. 259-265) il nostro autore delinea in modo essenziale gli elementi di cambiamento avvenuti nel passaggio tra il I e il II secolo d.C.: la conquista romana di Gerusalemme (70 d.C.) e l'autoproclamazione dell'imperatore

Domiziano come *dominus et deus*, che diventerà occasione per la resistenza al culto dell'imperatore con conseguenti persecuzioni. In quest'ultimo capitolo si riassume in sette punti la situazione ecclesiale alla fine del I secolo d.C.: 1) a livello letterario si assiste all'aumento delle produzioni presudoepigrafiche che cercano di colmare il vuoto delle prime due generazioni con scritti che compensano quell'assenza attribuendoli a figure del passato per affrontare le nuove situazioni vissute dalle varie comunità; 2) la diffusione e la crescita del movimento cristiano determina una nuova situazione sociale nell'ambito dei territori evangelizzati. Non siamo più davanti a singoli gruppi, ma a intere collettività di credenti che occupano non solo aree rurali, ma anche urbane, determinando uno nuovo stile di vita e di prassi sociale; 3) sul piano contenutistico, l'accentuazione del messaggio cristiano è tendenzialmente posta sull'«*éschaton* già realizzato» e sull'invito all'attesa paziente ed operosa declinata «nella storia» concreta della società; 4) l'interpretazione dell'identità cristiana si polarizza gradualmente verso una doppia tipologia ermeneutica: da una parte emerge un'ottica giudeo-cristiana presente in un certo filone del pensiero teologico e dall'altra l'orientamento ermeneutico volge verso lo gnosticismo e il modello delle religioni misteriche; 5) Sul piano della vita interna alle comunità si accentua la «struttura ministeriale» della Chiesa; 6) Un'ulteriore caratteristica sempre più emergente è rappresentata da un diffuso antiggiudaismo, nonostante la presenza di un'ermeneutica giudaizzante; 7) Si assiste ad una crescita della tensione tra ortodossia ed eresia e della preoccupazione apologetica negli autori neotestamentari e nella successiva produzione subapostolica. Conclude l'autore: «Un decisivo contributo al configurarsi dell'ortodossia venne dato dalla formazione e accettazione di un canone delle Scritture che, escludendo tutto un insieme di altri scritti, costituì la piattaforma comune su cui confrontarsi nel determinare i contenuti della fede» (p. 265).

Nella Conclusione (pp. 267-273) l'autore riassume il processo di formazione e di sviluppo delle prime comunità cristiane attraverso tre chiavi ermeneutiche: a) la «tipologia comunitaria», dalla quale emerge la differenziazione tra giudeo-cristianesimo e etnico-cristianesimo; b) il «pluralismo identitario», che pone in evidenza la diversità come risorsa e espressione di ecclesialità; c) le «convergenze unitarie», che confermano l'orientamento delle diverse sensibilità socio-culturali dei cristiani verso il centro unificante rappresentato dalla fede cristologica. «In questo modo le chiese (o la chiesa) diventano il luogo in cui la multiforme sapienza (*polypoikilos sophia*) di Dio, attuata in Cristo Gesù, traduce e si manifesta al mondo intero (Ef 3,10)» (p. 273). Il volume, arricchito da un'ampia e ragionata *Bibliografia* (pp. 275-300), si chiude con un utile *Indice dei nomi* (pp. 301-310). Siamo grati al prof. R. Penna per questo ulteriore dono indirizzato non solo ad interlocutori specializzati, ma anche ad un pubblico più vasto di lettori che intendono approfondire la realtà della Chiesa e del suo sviluppo originario. La pubblicazione di questo studio appare opportuna ed utile al dibattito sull'identità del cristianesimo, sviluppatosi soprattutto in questi ultimi anni. La chiarezza del linguaggio e la capacità di riassumere le problematiche storiche ed esegetiche con equilibrio e rispetto dei dati testuali e contestuali, conferiscono a questo libro un valore prezioso. Non è solo il maestro di esegesi ma l'esperienza dell'uomo che ama la Chiesa a parlare attraverso queste pagine, documentate e pregnanti. Esse rappresentano un significativo strumento di conoscenza e di approfondimento del fenomeno della Chiesa delle origini.

## LIBRI RICEVUTI

- G.R. ALBERTI, *Inventaire du fonds P. Marie-Joseph le Guillou O.P.*, Universidad San Dámaso, Madrid 2012, pp. 412.
- F. BRANCATO, *Incontrarsi alla fine. Esercizi di dialogo sulle «realità ultime»*, Messaggero di Sant'Antonio, Padova 2012, pp. 182.
- M. BRUGAROLAS, *El Espíritu Santo: de la divinidad a la procesión. El desarrollo pneumatológico en los escritos dogmáticos de los tres grandes capadocios*, Eunsa, Pamplona 2012, pp. 343.
- P. CARLOTTI, P. BENANTI (a cura di), *Teologia morale e scienze empiriche. Atti del Seminario di studio dell'ATISM (Assisi 4-8 luglio 2011)*, Las, Roma 2012, pp. 191.
- J.J. GARCÍA MORALES, *La inspiración bíblica a la luz del principio católico de la tradición. Convergencias entre la Dei Verbum y la Teología de P. Benoit, O.P.*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2012, pp. 485.
- GIULIANO DI TOLEDO, *Prognosticum futuri saeculi. Il preannuncio del mondo che verrà*, introduzione, traduzione e commento teologico di T. STANCATI, Edi, Napoli 2012, pp. 718.
- J.H. HERRERA GABLER, *Cristo exaltado en la cruz. Exégesis y teología contemporáneas*, Eunsa, Pamplona 2012, pp. 200.
- R. LÓPEZ MONTERO, *Tertuliano y las manos de Dios. Un ensayo antropológico*, Universidad San Dámaso, Madrid 2012, pp. 110.
- A. LOZANO LOZANO, *Romanos 5. La vida de los justificados por la fe y su fundamento, la reconciliación por nuestro Señor Jesucristo*, Verbo Divino, Navarra 2012, pp. 335.
- R. MANZINGA ACONGA, *Le dernier cri de Jésus sur la croix (Mc 15,34). Fonction pragmatique de la citation du Ps 22, 2° dans le contexte communicatif de Mc 15,33-41*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2012, pp. 428.
- L. MELINA, C.A. ANDERSON (a cura di), *Una via sempre attuale: l'intuizione sorgiva del pontificato del Beato Giovanni Paolo II. Atti del Congresso "Verso Cristo". A 30 anni da Redemptor hominis. Attualità di una via dell'uomo, presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II. Roma, 16-17 ottobre 2009*, Cantagalli, Siena 2012, pp. 232.
- J. MIRAS, *Fidelidad a Dios*, Patmos, Madrid 2012, pp. 139.
- S. PALESE, *Allargare gli spazi della razionalità. Fede amica dell'intelligenza. Atti del 1° Convegno della Facoltà Teologica Pugliese*, Ecumenica, Bari 2012, pp. 183.
- S. SANGALLI, *Fare esperienza di Dio. Itinerari di risurrezione*, Lev, Città del Vaticano 2012, pp. 164.
- I. SANNA (ed.), *L'etica della comunicazione nell'era digitale*, Studium, Roma 2012, pp. 256.
- M. SIGNORE, L. CUCURATI (a cura di), *Libertà democratiche e sviluppo*, Pensa multimedia, Lecce 2012, pp. 274.
- T.J. SURLIS, *The presence of the risen Christ in the community of disciples: An Examination of the Ecclesiological Significance of Matthew 18:20*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2011, pp. 428.
- R. TAMANTI, *Corso di morale fondamentale*, Cittadella, Assisi 2012, pp. 357.

- A. VÁZQUEZ, *Así se extendió el cristianesimo. El relato según los Hechos de los Apóstoles*, Rialp, Madrid 2012, pp. 250.
- M. ŽITNIK, *ΝΗΨΙΣ. Christliche nüchternheit nach Johannes Chrysostomus*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2011, pp. 596.

## SOMMARIO DEL VOLUME 26 (2012)

CAMILLO RUINI, *Scienze, ragione e fede: un rapporto sempre in costruzione* 9

### STUDI

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *Blaise Pascal e il progetto apologetico delle Pensées (1662) a 350 anni dalla sua morte* 21

MIGUEL DE SALIS AMARAL, *Lo Spirito Santo e la Chiesa. Fasi storiche del rapporto fra carisma e istituzione* 51

MASSIMO DEL POZZO, *Santificazione del tempo penitenziale: aspetti pastorali e obblighi giuridici* 89

### NOTE

VICENTE BOSCH, *Azione ecclesiale e impegno nel mondo dei fedeli laici: una insidiosa distinzione* 127

MANUEL MIRA, *La amistad en Máximo el Confesor* 137

### STATUS QUAESTIONIS

MARCO VANZINI, *Il Corpo risorto di Gesù Cristo nel dibattito teologico recente* 153

*Recensioni* 223

*Libri ricevuti* 249

### STUDI

PIERPAOLO DONATI, *La moralità dell'agire nel mercato e l'etica relazionale* 275

### NOTE

MANUEL BELDA, *La preghiera continua secondo san Massimo il Confessore* 305

PAZ MOLERO HERNÁNDEZ, *La libertad religiosa en san Agustín* 323

### STATUS QUAESTIONIS

#### *La nuova evangelizzazione*

*Gli scenari della nuova evangelizzazione* 343

GIUSEPPE TANZELLA NITTI, *Nuova evangelizzazione e cultura scientifica* 345

ANGEL RODRIGUEZ LUÑO, *La nuova evangelizzazione dello scenario politico* 359

LUIS ROMERA, <i>Secolarizzazione e nuova evangelizzazione</i>	369
ALVARO GRANADOS TEMES, <i>Religione, religiosità e nuova evangelizzazione</i>	387
MARIA APARECIDA FERRARI, <i>Il vangelo unisce gli uomini e conserva la diversità delle culture</i>	401
MARTIN SCHLAG, <i>La nuova evangelizzazione nello scenario economico</i>	419
JOSÉ MARÍA LA PORTE, <i>Articolare la comunicazione della fede nello spazio pubblico: alcune applicazioni pratiche per un contesto mediatico globale</i>	437
<i>Recensioni</i>	455
<i>Libri ricevuti</i>	47



# ISTRUZIONI PER GLI AUTORI

## 1. INVIO DEI CONTRIBUTI

Indirizzo della Redazione:  
Pontificia Università della Santa Croce  
Via dei Farnesi 83 - 00186 Roma  
Tel. 06/681641 - Fax 06/68164600  
Email: [annales@pusc.it](mailto:annales@pusc.it).

Gli originali devono essere inviati alla redazione sia in supporto cartaceo che in *file* di *word processor*, preferibilmente in formato di interscambio RTF (in luogo della copia stampata su carta, si può eventualmente inviare un *file* PDF). Nel caso si trovi nel manoscritto qualche testo in caratteri non latini, occorre assicurarsi che si utilizzi lo standard Unicode.

I contributi possono essere redatti in lingua italiana, francese, inglese, portoghese, spagnola o tedesca. Per gli studi e le note, è necessario allegare un *abstract* di circa 100 parole sia in lingua originale che in lingua inglese.

Il manoscritto deve essere inedito.

I contributi inviati saranno sottomessi alla valutazione di due *referees*.

## 2. TESTO PRINCIPALE

Le citazioni vanno in tondo tra virgolette, se si tratta di passi brevi; se hanno, invece, una certa estensione (superiore alle cinque righe) vanno in corpo minore tondo senza virgolette, precedute e seguite da una riga bianca.

Per l'uso delle virgolette si seguano i seguenti criteri: nelle lingue neolatine (italiano, francese, spagnolo, portoghese), si usino le virgolette basse «» per le citazioni, le virgolette alte "" per le enfasi e per le citazioni interne di secondo livello. Nella lingua inglese e tedesca si accettano impieghi diversi, purché all'interno del testo si segua un criterio univoco.

Non vanno lasciati spazi bianchi fra le virgolette e l'inizio o la fine di una citazione, fra capitoli e versetti dei passi biblici, fra una parola e un segno di interpunzione, o fra la parola e il numero di richiamo della nota in esponente. Per i contributi in lingua francese, si inserisca, se è possibile, uno spazio unificatore prima dei seguenti segni di interpunzione: ; ! ? “ «

Per eventuali omissioni all'interno di una citazione si usino tre puntini di sospensione fra parentesi quadre: [...].

Per le frasi incidentali segnalate da trattino, si usi il trattino medio –.

All'interno del testo, il numero di richiamo della nota va dopo eventuali segni d'interpunzione.

Nel testo stampato, la numerazione delle note in calce ricomincia da 1 in ogni pagina: si eviti quindi di fare riferimenti ai numeri delle note.

Le parole cui si vuol dare particolare enfasi vanno tra virgolette alte, quando si desidera adoperare un termine con una accezione particolare, diversa dalla primaria (es. L'omiletica settecentesca, da noi giudicata "barocca", conteneva in realtà...); vanno, invece, in corsivo quando si desidera dare particolare risalto ad un termine (es. la parola *creatrice* in corrispondenza con la parola *profetica*, rappresenta...).

Evitare l'uso di elenchi puntati lungo il testo dell'articolo.

Per le singole parole in lingua diversa da quella impiegata per il testo, e per i titoli delle opere citate sia nel testo, sia nelle note, si usi il corsivo. Fanno eccezione i nomi propri, di Istituzioni, ecc. Si eviti l'uso del grassetto.

### 3. APPARATO CRITICO

Per le citazioni bibliografiche si seguano i seguenti esempi:

Volumi: A. DI BERARDINO, B. STUDER, G. D'ONOFRIO, *Storia della teologia*, 3 voll., Piemme, Casale Monferrato 1993-1995; G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova, Roma 2004, 123-130.

Articoli di riviste: R. WIELOCKX, *Limites et ressources de l'exégèse thomasiennne. Thomas d'Aquin sur Jn 4,46-54*, «Annales theologici» 18 (2004) 425-447.

Opere collettive: E. AGAZZI, *Realismo*, in G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, II, Urbaniana University Press - Città nuova, Roma 2002, 1181-1189; G. AMBROSIO, *Cristianità: unità della fede e universalismo cristiano*, in I. SANNA (ed.), *Emergenze umanistiche e fondamentalismi religiosi. Con quale dialogo?*, Studium, Roma 2008, 160; W.H. SCHMIDT, *Dio ('el)*, in E. JENNI, C. WESTERMANN (a cura di), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, I, Marietti, Torino 1978, 124-130.

Per l'indicazione dei curatori, si segua la dicitura del frontespizio (ed., edd., dir., a cura di, ecc.).

Nelle successive citazioni di una stessa opera, omettere l'iniziale del nome. Si ripetano il Cognome dell'autore (in maiuscoletto), seguito da una virgola, e le prime parole significative del titolo, seguite dalla virgola e dal numero della pagina (o delle pagine) cui si fa riferimento. Esempi: SEQUERI, *Il Dio*, 144. CONGAR, *Le Christ*, 30.

N.B.:

a) L'indicazione della casa editrice è obbligatoria.

b) Il luogo di pubblicazione va sempre nella lingua originale. Città del Vaticano è sempre in italiano.

c) Non impiegare "cit.", "op. cit.", AA.Vv. o espressioni analoghe; né s, ss, f, ff per le pagine in successione.

d) *ibidem* e IDEM, da scriversi sempre per esteso, vanno rispettivamente in corsivo e in maiuscoletto.

e) "confronta" va abbreviato sempre cfr. Non si usino diciture analoghe (cf., vid., vedi, ecc.).

f) Le sigle e le abbreviazioni usate vanno sempre sciolte la prima volta; non si usino mai abbreviazioni per i titoli di riviste, ma si esprimano per esteso.

g) Per i libri della Sacra Scrittura, impiegare le abbreviazioni presenti sulla edizione del Catechismo della Chiesa Cattolica (1997) corrispondente alla lingua in cui si scrive, senza usare il corsivo. Nelle abbreviazioni che contengono un numerale, unirlo alla sigla. 1Gv, 2Cor, 2Re, Mt 2,25-27, ecc. per evitare la separazione a capo.

h) I testi del Magistero della Chiesa vanno indicati sempre con la data di emissione, con riferimento alla fonte documentale (AAS, EV, «Insegnamenti», «La Documentation Catholique», ecc.).

#### 4. RECENSIONI

Esempio di titolo del libro recensito. GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *Filosofia e rivelazione. Attese della ragione, sorprese dell'annuncio cristiano*, San Paolo, Milano 2008, pp. 246. L'informazione della collana va omessa se non significativa.

Non ci sono note a piede di pagina. Eventuali riferimenti bibliografici vanno inseriti fra parentesi tonde lungo il testo della recensione. La recensione non prevede sottotitoli e divisioni parziali.

Firmare con nome e cognome per esteso, in maiuscoletto, allineato a destra.

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA  
ACCADEMIA EDITORIALE, PISA · ROMA.  
STAMPATO E RILEGATO NELLA  
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).  
IL TITOLO DELLA RIVISTA È IN CARATTERE PIETRA,  
FEDELMENTE TRATTO DALLE ISCRIZIONI ORNAMENTALI  
DELLA BASILICA ROMANA DI SAN PIETRO.

★

*Luglio 2012*

(CZ 2 · FG 3)



*Riviste · Journals*

---

---

**ACTA PHILOSOPHICA**

*Rivista internazionale di filosofia*  
*a cura della Facoltà di Filosofia dell'Università della Santa Croce*  
diretta da Francesco Russo

---

**ANNALES THEOLOGICI**

*Rivista della Facoltà di Teologia*  
*della Pontificia Università della Santa Croce*  
diretta da Giuseppe Tanzella-Nitti

---

**ARCHIVIO DI FILOSOFIA**  
**ARCHIVES OF PHILOSOPHY**

Rivista fondata da Enrico Castelli,  
già diretta da Marco Maria Olivetti  
e diretta da Stefano Semplici

---

**HISTORIA RELIGIONUM**

*An International Journal*  
Rivista diretta da Giuseppe Filoramo

---

---

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA - ROMA

[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

*Riviste · Journals*

---

---

**IL DIRITTO ECCLESIASTICO**

Rivista diretta da Gaetano Catalano,  
Cesare Mirabelli e Enrico Vitali

---

**IUS ECCLESIAE**

*Rivista internazionale di diritto canonico*  
diretta da Joaquin Llobell

---

**PER LA FILOSOFIA**

Rivista quadrimestrale  
diretta da Aniceto Molinaro

---

**RELIGIONI E SOCIETÀ**

Rivista diretta da Arnaldo Nesti

---

---

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA - ROMA

[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)



FABRIZIO SERRA EDITORE

Pisa · Roma

www.libraweb.net

## Fabrizio Serra Regole editoriali, tipografiche & redazionali

Seconda edizione

Prefazione di Martino Mardersteig · Postfazione di Alessandro Olschki

Con un'appendice di Jan Tschichold

DALLA 'PREFAZIONE' DI MARTINO MARDERSTEIG

[...] **O**GGI abbiamo uno strumento [...], il presente manuale intitolato, giustamente, 'Regole'. Varie sono le ragioni per raccomandare quest'opera agli editori, agli autori, agli appassionati di libri e ai cultori delle cose ben fatte e soprattutto a qualsiasi scuola grafica. La prima è quella di mettere un po' di ordine nei mille criteri che l'autore, il curatore, lo studioso applicano nella compilazione dei loro lavori. Si tratta di semplificare e uniformare alcune norme redazionali a beneficio di tutti i lettori. In secondo luogo, mi sembra che Fabrizio Serra sia riuscito a cogliere gli insegnamenti provenienti da oltre 500 anni di pratica e li abbia inseriti in norme assolutamente valide. Non possiamo pensare che nel nome della proclamata 'libertà' ognuno possa comporre e strutturare un libro come meglio crede, a meno che non si tratti di libro d'artista, ma qui non si discute di questo tema. Certe norme, affermate e consolidate nel corso dei secoli (soprattutto sulla leggibilità), devono essere rispettate anche oggi: è assurdo sostenere il contrario. [...] Fabrizio Serra riesce a fondere la tradizione con la tecnologia moderna, la qualità di ieri con i mezzi disponibili oggi. [...]

\*

DALLA 'POSTFAZIONE' DI ALESSANDRO OLSCHKI

[...] **Q**UESTE succinte considerazioni sono soltanto una minuscola sintesi del grande impegno che Fabrizio Serra ha profuso nelle pagine di questo manuale che ripercorre minuziosamente le tappe che conducono il testo proposto dall'autore al traguardo della nascita del libro; una guida puntualissima dalla quale trarranno beneficio non solo gli scrittori ma anche i tipografi specialmente in questi anni di transizione che, per il rivoluzionario avvento dell'informatica, hanno sconvolto la figura classica del 'proto' e il tradizionale intervento del compositore.



Non credo siano molte le case editrici che curano una propria identità redazionale mettendo a disposizione degli autori delle norme di stile da seguire per ottenere una necessaria uniformità nell'ambito del proprio catalogo. Si tratta di una questione di immagine e anche di professionalità. Non è raro, purtroppo, specialmente nelle pubblicazioni a più mani (atti di convegni, pubblicazioni in onore, etc.) trovare nello stesso volume testi di differente impostazione redazionale: specialmente nelle citazioni bibliografiche delle note ma anche nella suddivisione e nell'impostazione di eventuali paragrafi: la considero una sciatteria editoriale anche se, talvolta, non è facilmente superabile. [...]

2009, cm 17 × 24, 220 pp., € 34,00

ISBN: 978-88-6227-144-8



*Le nostre riviste Online,  
la nostra libreria Internet*

**www.libraweb.net**

★

*Our Online Journals,  
our Internet Bookshop*

**www.libraweb.net**

---



Fabrizio Serra  
editore®



Accademia  
editoriale®



Istituti editoriali  
e poligrafici  
internazionali®



Giardini editori  
e stampatori  
in Pisa®



Edizioni  
dell'Ateneo®



Gruppo editoriale  
internazionale®

---

*Per leggere un fascicolo saggio di ogni nostra rivista si visiti il nostro sito web:*

*To read a free sample issue of any of our journals visit our website:*

**www.libraweb.net/periodonline.php**