

Scuola di Formazione all'Impegno Sociale e Politico

Patriarcato di Venezia

2006/2007

30 /09/2006 - Inaugurazione anno 2006/2007

Relatore: **card. Angelo Scola**, Patriarca di Venezia

Io volevo anzitutto dire il mio grazie a tutti voi per il riproporsi anche quest'anno di questo livello importante di educazione, all'interno del nostro patriarcato, e per il fatto che esso si ripropone in simbiosi, in sinergia tra la Scuola che ultimamente si riferisce all'Ufficio per l'Azione Sociale, cioè il mondo del lavoro, del nostro patriarcato, e la realtà delle ACLI. Grazie a voi tutti, e poi in modo particolare a monsignor Longoni, a don Marco, a Fabio, a Rosteghin, a tutti quelli che permettono questa importante continuità.

Vedete, nella nostra vita è decisivo saper distinguere tra *ripetizione* e *ripetitività*. Sono due nozioni molto differenti tra di loro: la ripetitività conduce alla noia, alla stanchezza. All'origine vi può essere una concezione molto imperfetta – se non sbagliata – del nuovo, inteso come inedito, come qualcosa che non ha mai avuto edizione. Quando il nuovo è ridotto a inedito, e poi entra nel ritmo della ripetitività, produce noia, e questa noia sopraggiunge più o meno presto nel tempo a seconda dei temperamenti. C'è tra noi gente che ha forti muscoli di volontà, e gente che ne ha molto deboli, e allora i primi durano più a lungo, i secondi di meno, ma alla fine tutti finiscono, perché la pura generosità non conduce mai alla meta. La ripetizione invece è una cosa qualitativamente diversa dalla ripetitività: l'esempio più clamoroso di ripetizione è la Santissima Eucaristia. La ripetizione viene dalla novità non intesa come la ricerca spasmodica e ansiosa dell'inedito, di ciò che non si è mai editato o prodotto, ma dalla vera novità come il riaccadere dell'antico, come il perpetuarsi dell'evento dell'origine. L'amore è all'origine nell'evento della Trinità. L'evento della Trinità è stato portato da Gesù nell'evento della sua morte e della sua resurrezione alla nostra portata, entro certi limiti, e l'evento della sua morte e resurrezione diventa l'evento dell'Eucaristia, da cui nasce la nostra Chiesa. Questo è il nuovo!

Perché, pur ripetendosi da duemila anni a questa parte, l'Eucaristia, in quanto evento, è sempre nuova? Perché viene incontro a una dimensione costitutiva del nostro io. E qual è questa dimensione? Il nostro io è finito, è contingente. Lo vediamo da mille piccoli atti e gesti che compiamo tutti i giorni: da quando la mattina il rasoio della barba non è inforcato nella maniera giusta, fino alla noia che ci produce il dover aderire a certi meccanismi di trasporto, di lavoro, eccetera eccetera, ci dà la fatica che dobbiamo fare coi mariti e con le mogli, e così via... Cioè siamo dentro la finitudine, ma, ma ecco il punto, spalancati all'infinito. L'infinito che ci brucia il cuore, che ci fa ardere il cuore, e che Gesù ha in un qualche modo portato alle nostre possibilità – ecco il senso dell'Eucaristia. Allora, l'uomo che ha scoperto questa struttura del proprio io, capisce che può in un qualche modo adeguare l'infinito, cioè la Trinità, solo immergendosi e riimmergendosi progressivamente, attraverso gli eventi – circostanze, rapporti, soprattutto l'evento eucaristico – nell'evento permanente della Trinità stessa. Allora ecco perché ripete continuamente quei gesti, perché in ogni ripetizione scatta il nuovo, è come se cogliesse una sfumatura in più, è come se andasse sempre più a fondo del grande evento che resta mistero e ci supera da tutte le parti.

Ecco cosa dobbiamo imparare: a vivere la differenza radicale tra ripetizione e ripetitività. La ripetizione adegua lentamente, per il dono della grazia, la mia libertà finita alla libertà infinita di Dio, e trasforma la mia vita in una avventura affascinante; la ripetitività ha già ridotto Dio alla mia misura, ed è la pretesa di costruire l'infinito senza conoscerlo, ignorandolo, come la somma e la sequenza di tanti passettini finiti che io compio. Si potrebbe sulla stessa onda marcare la differenza, così importante sul piano affettivo, tra godimento e piacere, perché anche lì c'è di mezzo la stessa logica, ma lo faremo se mai un'altra volta.

Allora io mi auguro che il gesto di questa scuola che oggi incomincia sia una ripetizione, cioè sia un lasciarci riprendere dentro dall'io ecclesiale, dal noi ecclesiale, che l'Eucaristia rende presente nell'evento della Trinità che viene al nostro incontro, che spazza poi anche la fatica, perché dà ragione della fatica, dell'impegno, della serietà che suscita appunto *l'etica del pellegrino*, come è stato ricordato, ben diverso dalla tanto conclamata e oggi di moda *etica del viandante*. Il viandante è colui che non vuole la meta, dice che la meta è impossibile, e si accontenta di camminare di qua e di là, godendo parzialmente, oggi di questo paesaggio, domani di quest'altro paesaggio, senza la preoccupazione di arrivare alla meta. L'etica dell'uomo di buona volontà, l'etica dell'uomo che ha intuito che il suo cuore arde all'infinito anche se lui è finito è l'etica del pellegrino, e l'etica del cristiano è la morale della testimonianza che è fatta di responsabilità, del farsi carico, e che fa scoprire la vita come avventura. Noi non ci accomodiamo nella finitudine, cercando beni parziali, dai quali possa venire una qualche calcolata gaiezza. Noi vogliamo l'infinito, lo vuole il nostro cuore. Non ne siamo capaci, ma un altro l'ha messo alla nostra portata.

Quindi, questo è il primo dato, è il senso del mio grazie, il ricupero della ripetizione come condizione per lasciarsi sempre più coinvolgere nell'infinito, e quindi come condizione che spiega la bellezza della ripetizione sacramentale che è l'origine della autentica novità.

Una seconda premessa che voglio fare la traggo da una affermazione che per me è sempre decisiva e a cui mi rifaccio sempre quando parlo di scuola, di università, più in generale di formazione e di educazione. È una grande affermazione di Maritain, il quale dice, nella sua *'Filosofia dell'Educazione'*: *La cosa più importante dell'educazione non è un affare di educazione, e ancora meno di insegnamento*. Quanto sono preziose queste parole, perché tutti noi, in questa società soprattutto, ci illudiamo che tutto sia riducibile a tecnica. Non siamo più capaci di raggiungere i giovani: 'Ah, faccio dieci corsi di formazione sullo stile di vita di gruppo, sulle tecniche psicologiche, sui mass-media, e raggiungeremo i giovani'. Bella illusione! Bella illusione, e infatti i fatti lo dimostrano che è una bella illusione. Basta girare le nostre parrocchie per vedere l'esiguità, dopo vent'anni di scuole, l'esiguità della presenza giovanile. Perché la cosa più importante nell'educazione non è un affare di educazione, e ancor meno di insegnamento.

E, aggiunge Maritain, perché? Perché *l'esperienza, che è un frutto incomunicabile della sofferenza della memoria, e attraverso la quale si compie la formazione dell'uomo* – ecco il punto – l'esperienza, frutto ultimamente incomunicabile, nella sua radice ultima, della sofferenza e della memoria, esperienza attraverso la quale si compie la formazione dell'uomo, *non può essere insegnata in nessuna scuola, in nessun corso*. E allora perché siamo qui? Siamo qui nella coscienza di questo stato di cose. Siamo qui perché la nostra esperienza sia illuminata. Mi capite? Ma se non mettiamo in gioco la nostra esperienza, tutte le nozioni che possiamo imparare qui non servono a nulla, non conducono da nessuna parte. Questo vale per qualunque tipo di scuola.

E questo è ciò che l'assenza di spessore educativo, soprattutto nel nostro paese – al di là poi del fatto che quando qualche Vescovo richiama l'importanza di queste cose tutti si strappano le vesti, si scandalizzano, dopo aver piegato l'insegnamento che il Vescovo fa secondo il loro pregiudizio – io non ho mai parlato per esempio al Redentore della scuola cattolica, mai! Né ho voluto parlarne, né ne ho parlato, ma era troppo comodo ridurre tutto il discorso sulla sgangheratezza del sistema educativo italiano, di cui sono responsabili tutti i governi che si sono succeduti dal dopoguerra, a dire 'il Cardinale chiede qualche soldo in più per la scuola cattolica'. Comodo ridurre tutto questo per poi poter spazzar via tutto il resto, per non farsi l'esame di coscienza su come noi stiamo educando, ultimi in Europa, perché ci passa anche la Grecia tra un po', ultimi in Europa su come stiamo educando la nostra gioventù. Questo è il dato di fatto. Il dato di fatto. Non tre soldi per la scuola cattolica. Che pure sono importanti. Che pure è nel nostro diritto. Perché un nostro genitore non deve pagare due volte la scuola. Quella pubblica con le tasse, e quella – altrettanto pubblica – e libera, con la retta. Questa è un'ingiustizia. Dobbiamo gridare che è una ingiustizia. Purtroppo moltissimi cattolici anche preti quando si parla di queste cose sono

molto sapienti, resistono sempre a tutte queste cose qui, che sarebbero discorsi chiusi, più chiusure, staremmo solo nel nostro gruppo... Chi ha mai detto questo? Vogliamo fare una scuola di tutti e per tutti. Alla 'Giovanni Paolo I' ci sono credenti non cristiani, ci sono ragazzini che si definiscono atei, figli di non credenti. Noi facciamo una proposta educativa. Chi vuole la raccoglie. Basta che sta a quella proposta educativa.

Comunque, questo è per dire che senza un'impegno in cui il primato dell'esperienza si mantenga chiaro, questo vostro splendido lavoro non avrebbe avuto il successo che ha avuto. In questo senso, anche come è concepito il corso, con tutti gli aspetti pratici, ma soprattutto, lo scopo per cui il Patriarcato lo promuove, è quello che vada attraverso ciascuno di voi, personalmente e comunitariamente, dall'esperienza all'esperienza. Per esempio nella Visita Pastorale è emerso il grande bisogno di una diversa interazione col mondo del lavoro a Marghera, sia per quanto riguarda il Porto che per quanto riguarda il Petrolchimico. Allora sono molto lieto che, oltre all'ufficio della pastorale del Lavoro, anche le ACLI e anche la CISL con le due Fondazioni che ha lì... i parroci hanno percepito questo. Allora io dico: voi dovete tener davanti, ma questo per me è un esempio – ma nel nostro Patriarcato è un esempio clamoroso – dovete tener davanti il vostro bisogno, e fare questa scuola vuol dire interrogarsi su che cosa significhi farsi carico di questo bisogno, ovviamente nella misura delle possibilità, della vocazione di ciascuno. Ecco, mi premeva in premessa mettere in evidenza questo scopo esperienziale del nostro insegnare. Ecco perché non c'è frattura tra pastorale e dottrina, contrariamente a quel che si dice, e insegnamento e studio, se uno lo propone bene e lo fa bene.

Comunque io volevo fare due rilievi al vostro corso di quest'anno, per introdurre un minimo di dialogo, e per dare un contesto storico, attuale, a questa proposta, alla proposta della scuola di quest'anno su economia e sviluppo. Il primo è illustrare un poco come, nella società plurale, nella quale noi oggi siamo immersi, bisognosa della costruzione di una nuova laicità, possa inserirsi l'esperienza della comunità cristiana. Questo è lo scopo della mia prima serie di osservazioni. Per società plurale si intende un dato di fatto che è andato imponendosi sempre di più nel nostro paese a partire dal dopoguerra – si potrebbero cercare delle radici imponenti fin dall'epoca moderna – ma che ha assunto una fisionomia del tutto speciale, diamo una data convenzionale, dopo la caduta del muro nell'89. La caduta del muro si dice ha segnato la fine delle ideologie, più giusto sarebbe dire che ha segnato la fine delle utopie, perché c'è differenza tra ideologia e utopia, e ha fatto sperare – questa parola che torna così decisiva in questa stagione in cui ci stiamo insieme preparando a Verona, dove nel Convegno decennale delle Chiese italiane si vuol mettere a tema il nesso tra l'evento permanente del Risorto e la speranza – allora, aveva fatto nascere le speranze in una società finalmente nuova, pacificata, giusta, luogo di eguaglianza almeno per quanto riguarda i livelli minimali e materiali dell'esistenza, di superamento delle grandi contraddizioni di miseria, di malattia e di povertà, in modo speciale nel sud del pianeta. Direi che sono bastati dieci anni per disincantarci radicalmente da questo punto di vista. Non soltanto l'esplosione dei nuovi fenomeni, la globalizzazione, la società delle reti, il meticcio, come io lo chiamo, di culture e di civiltà, la strepitosa prevalenza della dimensione finanziaria su quella produttiva nell'economia, con il conseguente ridimensionamento del peso delle nazioni e dei governi, la grande fatica di un ordine mondiale, la guerra il terrorismo, eccetera, ci hanno immerso, il confronto delicatissimo tra le religioni, non più libresco a distanza, o legato a qualche simbolo, ma intrecciato al fenomeno del meticcio, ci hanno messo con realismo di fronte al grande compito dell'edificazione della vita buona e di un buon governo.

Nella nostra realtà italiana, come nelle nostre realtà occidentali, in particolare europee, diventa quindi necessario che anche noi cristiani mostriamo di saper essere interlocutori realistici, dentro una società che è divenuta plurale, una società che ha quindi bisogno di ripensare che cosa sia la laicità – ecco perché io parlo spesso di nuova laicità: perché le categorie che normalmente usiamo per descrivere questa condizione fondamentale della nostra società sono vecchie, sono

riconducibili fondamentalmente alle questioni del rapporto Stato-Chiesa, che hanno funzionato come preparazione, e che sono sfociate nel regime concordatario, che ha avuto un certo peso nel diciannovesimo, diciottesimo secolo, e che è arrivato fino all'83 qui da noi in Italia, ma adesso le condizioni che abbiamo solo accennate, sono a tal punto cambiate che parlare di laicità non può ridursi soltanto allo schema del rapporto Chiesa e Stato con i problemi annessi e connessi. Non dico che questi aspetti siano superati, però sono solo un elemento, e non sono più neanche l'elemento principale. Quindi bisogna pensare da capo che cosa vuol dire uno stato laico perché plurale.

Oggi i teorici della democrazia sostengono questa tesi: che la democrazia si fa solo per procedure, che non ci possono essere – dicono loro – premesse di carattere antropologico, filosofico, men che meno religioso, alla convivenza democratica. Ma che è assolutamente necessario che dall'interno di se stessa la democrazia individui quelle procedure, che ultimamente si rifanno ai risultati della scienza, sulla base delle quali possa funzionare. Senz'altro, dicono i teorici – questo per esempio è il dibattito che ho avuto col filosofo della politica Gian Enrico Rusconi pubblicato dal Mulino su questa questione – uscir fuori dalla democrazia per cercar fondamenti della democrazia nell'etica, nella religione, nella filosofia, è già sposare una parte contro altre parti. Si può discutere di questa concezione delle cose, ed è oltremodo significativo che si stanno levando voci in più direzioni che in un certo senso affermano che è impossibile – voci laiche – che anche una democrazia procedurale non faccia riferimento a dei criteri ultimi attraverso i quali poi queste procedure alla fine possano funzionare. Per esempio Böckenförde che nei giorni, nella metà di ottobre parlerà a un convegno scientifico a Trento, organizzato dall'Istituto Politico di Trento appunto su queste questioni, ha affermato di recente che secondo lui è impensabile che una democrazia per procedure non debba fare implicitamente riferimento a un qualche presupposto valoriale, da cui non esclude quello religioso. C'è poi l'esperienza del modello americano, come scrive un giovane filosofo di origine giudaica, Gary Novak – che non è da confondere con Michael Novak che è il filosofo dell'economia – recentemente il modello americano, nel quale si vede come le religioni, intese invece come soggetto pubblico, possano dare un grande apporto all'edificazione della nuova laicità e della democrazia.

Secondo me per parlare di nuova laicità bisogna ritornare a capire, a comprendere, quella che io chiamo la terza polarità costitutiva di ogni buona antropologia, visione dell'uomo, che è la polarità individuo-società. Ognuno di noi – quando cerchiamo di dire chi è l'uomo dobbiamo anzitutto renderci conto che possiamo porci questa domanda soltanto dall'interno dell'esistenza già in atto. Noi non siamo come degli attori che possono scegliere prima che cominci la pièce, la parte che devono recitare, e poi la recitano: siamo già buttati sulla scena dell'azione, e quindi possiamo interrogarci sulla nostra essenza solo dall'interno della nostra esistenza. Quando stiamo già recitando la parte della nostra vita dobbiamo capire chi siamo. Non è che possiamo prima capire chi siamo e poi cominciare a vivere. Allora questo ci fa vedere che la risposta alla domanda 'chi siamo?' mostra sempre che noi siamo uno di anima e di corpo, di uomo e di donna, di individuo e di società. Cioè nessuno di noi può capire chi è se non si percepisce sempre come immerso in questa tensione costitutiva, come due poli di una calamita, tra anima e corpo – per cui se mi fa male lo stomaco ragiono peggio, se ho una grande tristezza mi fa male lo stomaco – uno di uomo e di donna, perché sono sempre situato dentro una differenza sessuale – per esempio se sono maschio ho sempre davanti a me l'altro modo di essere persona, quello femminile, che è da me irraggiungibile e col quale sono chiamato permanentemente a interloquire – analogamente sono sempre originariamente immerso in un rapporto, in una relazione: sono io, io, che vive di una identità molto precisa, ma nello stesso tempo sempre strutturalmente correlato, fin dal momento del mio concepimento sto in relazione al papà e alla mamma che mi hanno concepito; restasse pure praticabile l'oscenità della clonazione umana, starò comunque in riferimento all'operatore di laboratorio che ha messo insieme fattori che hanno prodotto l'embrione da cui io provengo. Quindi ripensare all'origine della relazione individuo-società, renderci conto che ognuno di noi è nello stesso tempo identico a se stesso ma differente rispetto all'altro che pure è identico a se stesso, e quindi la relazione dell'io al tu è

costitutiva della vita dell'io. Non si dà io al di fuori di questa relazione. Allora questa relazione in fondo è una relazione di riconoscimento. Quando la mia mamma mi sorride – mi sorrideva quando io ero un bimbetto nelle sue braccia – mi riconosceva. Quel sorriso voleva dire: tu, è bene che tu sia, è bello che tu sia. Quella è la prima relazione sociale.

Ma riflettete bene, riflettete bene. La possibilità che mia madre mi sorrida, e che io le sorrida fin da bambino, è un potere di riconoscimento. Mostra il peso che mia madre ha su di me nell'educarmi a dire io, è una potestas, è un potere. Ogni tipo di potere, anche quello più complesso e articolato, alla fine ha questa genesi antropologica, capite? Quindi nella convivenza sociale – scusate se devo bruciare le tappe perché ho pochissimo tempo, ma queste cose da qualche parte le ho scritte, quindi se qualcuno è interessato può anche andare a leggerle, se vuole insomma, se ha tempo, se non ha niente di meglio da fare... Allora, voglio dire, nella convivenza sociale, la nuova laicità non può non nascere da una coscienza chiara che ogni tu – e quando questo tu diventa corpo intermedio è ancora più rilevante – ha un potere verso l'altro tu, mi spiego?, e questo potere è sempre un potere di riconoscimento, che stante la fragilità umana, stante la radice di peccato che c'è anche in noi, è anche un potere che può diventare volontà di potenza, può diventare violenza, che è ambivalente – mi son spiegato? – e quindi questo potere di riconoscimento è ciò che fonda la convivenza. Allora, una società laica, tanto più se è plurale, deve fondarsi sul permanente confronto e permanente racconto di tutti i soggetti – personali, corpi intermedi, sociali – regolati dagli organismi statuari, i quali si raccontano la loro esperienza, e propongono cosa sia la vita buona secondo loro, la mettono in paragone con gli altri, individuano le procedure del buon governo, secondo la tecnologia democratica.

Per cui se io cristiano dico: secondo me l'ideale della società è di essere fondata sulla famiglia intesa come unione stabile, pubblica, aperta alla vita, tra un uomo ed una donna, io non faccio che dare il mio apporto dentro ad una società laica e plurale a quello che secondo me in coscienza è la cellula madre di una società. Quindi io non tolgo nulla a nessuno, anzi, toglierei qualcosa a qualcuno se non portassi questa mia convinzione. Non parteciperei all'edificazione di una società democratica laica. Poi saranno le procedure della società democratica laica che, o attraverso la consultazione diretta del popolo, o attraverso i suoi delegati, stabiliranno nel dinamismo del pubblico riconoscimento (...) è lo stato in una società civile che avrà l'obbligo ad un certo punto di dire, attraverso la legge, 'questa è la famiglia', e certo dovrà farlo tenendo conto della logica della maggioranza, in democrazia, e rispettando i diritti fondamentali di ogni minoranza, di ogni singolo, a condizione che siano veramente diritti, e diritti fondamentali. Perché non si dà da nessuna parte possibilità di costruzione di una democrazia veramente plurale, in cui a qualunque cittadino, stante il nostro limite e stante la necessità del confronto, non sia chiesto un qualche sacrificio. Io sono musulmano, sono stato fino a 47 anni nel paese musulmano X, ho bisogno di lavoro, vengo in Italia. Vengo in Italia e dico: 'io, essendo musulmano sono poligamo, voglio essere poligamo anche qui'. Noi diciamo: 'Guarda, la nostra storia, la nostra tradizione, non ci porta a riconoscere la poligamia come diritto fondamentale, quindi se tu vuoi star qui abbi pazienza, ti tocca rinunciare alla poligamia'. Non è nessuna tragedia. Non si può dire che diamo a tutti qualunque libertà, chiamando diritto ciò che non è diritto – punto primo – e pretendendo di trasformare in legge qualunque tipo di inclinazione che non sia diritto. No, nella logica democratica bisogna dare spazio ai diritti fondamentali – ecco perché bisogna individuarli molto bene i diritti fondamentali – distinguendoli dagli altri diritti che in una logica democratica possono essere anche sacrificati. E uno dei criteri per distinguere i diritti autentici dai non diritti, dalle pretese di diritto, è che ad ogni diritto deve corrispondere un dovere, e che la dialettica diritto-dovere deve sempre sfociare in una legge. Solo la dialettica diritto-dovere, ma non una legge formalistica che abbia dietro l'assoluto non dichiarato del vietato-vietare, come oggi va di moda, e l'unico criterio è di non vietare nulla se non ciò che farebbe del danno all'altro, dove questo non è mai determinabile, ma realmente una legge che interpreti la realtà delle cose così come stanno.

Allora in questa situazione che ho grossolanamente descritto lasciando implicite una serie di cose, si situa la proposta dei cristiani, cioè che cosa noi intendiamo come vita buona e quindi come buon governo. Bisogna anche qui fare una notazione storica, legata al cammino delle nostre Chiese italiane. Siamo usi parlare di secolarizzazione un po' scriteriatamente, secondo me, nel senso che non operiamo le necessarie distinzioni tra le varie situazioni sociali, culturali, religiose, per esempio esistenti in Europa. È molto diverso il fenomeno della secolarizzazione in Italia, rispetto alla Francia, rispetto alla Germania. È chiaro che ci sono dei tratti comuni, per cui per esempio, dal punto di vista del comportamento, cioè dell'etica, c'è una forte omologazione a livello generale, indotta soprattutto dalla cultura mass-mediatica, per cui i comportamenti tendono a riproporsi, ma non si può esaurire l'analisi sulla secolarizzazione soltanto a questo livello, bisogna saper andare alla radice. Allora, alla radice della nostra situazione religiosa in Italia, sta un fatto elementare, non rintracciabile in altre nazioni che pure hanno alle spalle una forte esperienza cristiana – spero che voi abbiate la possibilità e il tempo di tornare sui due volumi che la Marcianum Press ha pubblicato raccogliendo il censimento della frequenza domenicale nel nostro Patriarcato, ma soprattutto i commenti all'indagine sul credere – sono due volumi pubblicati dal Marcianum che esprimono il lavoro dell'Osservatorio Sociale del Nord-Est che ha fatto sulla nostra diocesi in occasione della Visita Pastorale, che sono molto molto, secondo me, istruttivi, e che spero possano essere negli anni approfonditi e conosciuti, e che in una scuola come la vostra dovrebbero costituire un quadro di riferimento per partire dall'esperienza come abbiamo detto, e non dalle teorie. Ma comunque, sia quell'indagine che altre indagini parimenti solide e serie fatte nel nostro paese danno questo dato: che a domanda diretta anonima, l'87% degli italiani risponde ancora oggi che è cattolico. Lasciamo stare cosa intenda dire quando dice 'sono cattolico', ma quando gli si domanda 'di che religione sei, sei di nessuna religione, sei agnostico, sei ateo?' l'87% dice: 'sono cattolico'. Bene, allora, questo cosa vuol dire? Se poi noi veniamo al paragone che io faccio sempre per parlare delle nostre chiese, la nostra in particolare, che questo 87% è come un braccio, che è uno ma che è fatto di tre parti, e il braccio in senso proprio è un braccio di battezzati – molti di questi dicono 'sono cattolico' – smemorato, poi c'è un avambraccio, che sono i praticanti della domenica, e poi c'è una mano, che sono quelli più impegnati nella vita della comunità cristiana come la stragrande maggioranza di voi.

Questo vuol dire che nel nostro paese la secolarizzazione non ha ancora, perlomeno, soppresso un intreccio tra fede e religione, che è assolutamente importante capire e comprendere molto bene, per testimoniare l'avvenimento di Cristo oggi, fin nelle sue implicazioni libere, sociali, culturali, politiche ed economiche. Contrariamente per esempio a tante tesi teoriche, sostenute anche da grandi teologi, per esempio da Carl Barth, che oppone radicalmente avvenimento a religione, fede a religione. Io credo che nella nostra Italia, ma anche in sé e per sé, questa tesi è unilaterale. È chiaro che il cristianesimo è un evento di grazia che irrompe dall'alto, ma è un evento che innerva la religione, cioè l'orientamento naturale dell'uomo a una X che normalmente si chiama Dio, un senso religioso che si esprime per lo più in maniera di appartenenza popolare, attraverso una serie di riti, attraverso si diceva una serie di costumi, di comportamenti sociali, culturali, e questo nella nostra realtà italiana, in modo particolare in una realtà nostra come quella del nord-est, questo intreccio di fede e religione è ancora oggi determinante. E si potrebbe poi documentare, perché il fatto che il 90% delle famiglie domandi comunque il battesimo dei propri figli, indipendentemente da come lo domanda – può darsi che la maggior parte lo domandi per un effetto religioso, perché è sempre stato domandato, e quindi bisognerà accompagnarli a purificare con la fede autentica con la religione, però bisogna partire da questo dato. Mi spiego. Questo è molto, molto, importante. Questo è il giudizio storico.

In questo senso questo giudizio storico mostra il limite di due modalità di testimonianza, o di evangelizzazione, di nuova evangelizzazione, che spesso dialettizzano nel cattolicesimo italiano, che hanno dialettizzato in maniera acuta negli anni 80-90, ma che sono tuttora presenti: la modalità che oggi si può chiamare della criptodiaspora, che appunto in nome del superamento della religione teorizza che il problema è solo l'annuncio della croce. Il cristiano deve solo annunciare la croce, poi

tutto il resto verrà da sé, ognuno se lo giocherà da sé, là dove crede di doversi esporre. Questa modalità che io chiamo della criptodiaspora, secondo me è limitante e sbagliata perché non tiene conto del dato di fatto storico attuale della modalità con cui si gioca il rapporto fede-religione nel nostro paese. Dal lato opposto c'è l'altra modalità, altrettanto unilaterale e sbagliata di ridurre la portata di evento critico della fede a religione civile, di trasformare la proposta cristiana in una sorta di religione civile, in una sorta di costruzione di minimo comun denominatore per cui si giunge a coniare questa forma paradossale dell'ateo devoto, minimo comun denominatore per cui l'evento della fede viene ridotto a una sorta di collante per la costruzione della società civile. Anche questo è un atteggiamento unilaterale.

Allora qual è la strada che io indico al vostro lavoro, al lavoro di questa scuola? La strada è né la diaspora, né la riduzione a religione civile, ma la strada è quella di una evangelizzazione che documenti le implicazioni antropologiche, cosmologiche e sociali di una autentica vita, fede e comunione. Quindi la strada è quella di un soggetto cristiano personale – non individuale – e comunione – perché sempre il soggetto cristiano è simultaneamente personale e comunione, se nessun uomo sta fuori della relazione, figurarsi i cristiani! – è un soggetto personale e comunione, toccato dall'incontro personale con Cristo, appartenente in maniera libera ad una comunità, che attraverso la sua vocazione, la sua missione, sviluppa tutte le implicazioni dell'incontro salvifico che ha fatto, implicazioni che lo urgono al dono gratuito di sé, a partire dal senso comune dell'esistenza, il pensiero di Cristo dentro tutte le situazioni redente in cui l'uomo è chiamato a vivere. In particolare è molto importante che ciò che noi concepiamo come impegno sociale, culturale, politico, eccetera eccetera, nel rispetto della distinzione tra i vari ambiti, tenda ad una proposta di vita buona e di buon governo che risulti dalle implicazioni che i misteri della nostra fede suggeriscono alla nostra creatività, in vista appunto della convivenza sociale.

Faccio tre esempi e poi concludo. Cosa intendo dire quando dico che i contenuti dell'impegno debbono essere costruiti con libertà, nella storia, ma tenendo conto dei misteri della nostra fede? Cosa voglio dire quando parlo dell'implicazione antropologica dei misteri della fede? Esempio: oggi è molto difficile far comprendere la natura della differenza sessuale. Tutti parlano di sessualità, come se esistesse la sessualità. Non è giusto neanche parlare solo di differenza sessuale, come non è giusto esasperare il concetto di coppia, quasi che la coppia fosse una terza realtà vivente la di là dei due. Il dato di fatto è che ogni singolo io esiste sempre e solo dentro una data differenza sessuale. Questo è il dato di fatto. Non esiste la sessualità, la differenza sessuale, ma esisto io situato dentro una differenza sessuale. Quindi la differenza sessuale è cosa molto diversa dalla diversità. La differenza è una dimensione del mio io, mentre la diversità è una relazione tra realtà tra loro diverse e già date. Infatti l'etimologia della parola differenza significa questo: portare lo stesso da un'altra parte, questo è la differenza, molto diverso dalla parola diversità. Il fatto che io sia situato nella differenza sessuale maschile significa che il mio impatto con un'altra persona situata nella differenza sessuale femminile mi sposta tutte le volte, mi costringe a uscire da me, mi costringe a un qualche cambiamento. Mi capite? Ma questa differenza è la dimensione per cui il mio io non sta senza il tu, ed è una cosa completamente diversa dalla diversità. La differenza così concepita non è mai origine di violenza o di sopruso, mentre la diversità può essere origine di violenza e di sopruso, ma comunque... Perché è così difficile capire la vera natura della differenza sessuale oggi? Per cui la nostra cultura sta diventando sempre più androgina, cioè una cultura in cui un sesso vale l'altro, in cui sotto sotto si pensa che si possa passare dall'uno all'altro sesso a piacimento, o ci si possa situare dentro una differenza sessuale data o presunta a propria scelta. Io penso che una delle ragioni per cui si fatica a capire questo, o comunque una delle possibilità per ritornare a capire questo, sarebbe approfondire la differenza che vive nell'Uni-Trinità di Dio. Il fatto che questa cultura non pensa più la Trinità indebolisce la sua capacità di pensare la differenza, anche la differenza sessuale. Allora, la differenza sessuale può essere mostrata come una implicazione del mistero della Trinità. È chiaro che bisogna mettersi al lavoro, a partire dalla propria esperienza elementare, attraverso esperti in teologia, in psicologia, in relazioni sociali, per rendere accessibili a tutti questo dato. Ma il nostro

compito di cristiano è di mostrare questa implicazione antropologica così rilevante per la nostra idea di amore, di attenzione, di matrimonio, di famiglia e quindi di società, la rilevanza antropologica del mistero trinitario.

Ma la stessa cosa si può dire per l'implicazione ecologica, cosmologica. Cosa sono i sacramenti? Sono Cristo che afferra gli elementi del cosmo, l'acqua, il pane, l'olio, afferra questi elementi e chiama attraverso la concretezza della materialità di questi elementi le nostre persone e le nostre comunità, sempre une di anima e di corpo, a una relazione di rispetto fatta di timore e di cura nei confronti del cosmo. Pensate alla cura con cui la Chiesa prepara gli oli santi il giorno della festa crismale per il peso che hanno. Pensate alla cura con cui prepara il pane per l'Eucaristia. Sviluppare le implicazioni cosmologiche contenute nei misteri sacramentali: ho fatto solo un esempio. A livello sociale e politico, ma la realtà della Chiesa vive da duemila anni una relazione tra universale e particolare, che ha trovato una serie di configurazioni lungo la storia, e ha trovato delle formalizzazioni di grandissimo interesse. Non è che forse da lì, il problema oggi sempre più drammatico e decisivo del nuovo ordine mondiale, potrebbe trovare motivi ispirativi? Come la Chiesa riesce a vivere il rapporto particolare-universale, secondo molte formule teologiche di origine sociale che sono state elaborate lungo i secoli? È noto per esempio, e sono moltissimi gli studi che lo mostrano, come molte procedure democratiche, delle democrazie statuali moderne, siano nate dallo studio della regola benedettina. Ecco come la modalità della comunione ha influenzato la società civile. Noi dobbiamo ritornare a questo tipo di fonte. Analogamente, la indisgiungibile relazione carità-giustizia, non potrebbe illuminare il problema della giustizia e dell'eguaglianza all'interno di una società carica di contraddizioni? E così via...

Questo è per individuare il terreno dell'azione sociale teorica e pratica a cui i cristiani sono chiamati, capite? Né diaspora, né religione civile, ma soggetti pubblici che vivono integralmente la propria fede, personalmente e comunitariamente, e poi all'interno di questa esperienza, attraverso la responsabilità evidentemente laicale, si giocano a partire dalla loro vocazione, la loro missione, nella società, proponendo uno stile di vita buona e un buon governo a partire dalle implicazioni antropologiche, sociali, cosmologiche, dei misteri o della vita della fede. Li vivono questi misteri nella comunità, e cercano per quanto possibile, per quanto son capaci, tentativamente, ben coscenti che c'è differenza tra il dogma, l'opinione, e l'ipotesi di costruzione civile, ben coscenti di questo, però li giocano e li mettono e propongono al dinamismo del pubblico riconoscimento nell'agone della società plurale. Allora moltissimi sono i temi che diventano i contenuti: l'affezione, la famiglia, la vita, l'educazione, l'economia, la giustizia, la pace... ma un conto è occuparsi di tutte queste cose come se fossero staccate dalla mia vita cristiana o dalla vita, dalla mia partecipazione alla vita della parrocchia, un conto è vederle, con le debite distinzioni, vederle nascere dai misteri della fede vissuta. Questo è l'ultimo accenno a dei possibili contenuti, ma questi li conoscete già. Mi dispiace di aver rubato quasi tutto il tempo che avevo a disposizione, ma non si riesce a contenere sempre una materia che è molto vasta per quanto si voglia essere sintetici.