

ARAMINI MICHELE

Immigrazione, multiculturalità e teologia morale

Summary

Il contributo presenta i principali risultati acquisiti dalla riflessione teologica sul tema del multiculturalismo. Tra questi si segnala la necessità di un'etica trans culturale, i diritti umani come base per il dialogo, le norme da elaborare per una corretta integrazione delle culture. La seconda parte del contributo presenta i problemi teorici che il multiculturalismo pone come sfide imprescindibili alla teologia e all'azione pastorale della Chiesa: il rapporto tra pluralismo e coscienza, la questione del soggetto e dalla formazione della coscienza morale nella comunità ecclesiale.

L'argomento del *pluralismo* è di una complessità scoraggiante, perché è argomento di carattere per così dire 'trasversale'. Esso riguarda molti ambiti della vita ecclesiastica e rispettivamente del rapporto della Chiesa con la società ambiente e tra questi si colloca anche la questione del pluralismo religioso.

Innanzitutto registriamo brevemente quanto è stato già elaborato nel panorama italiano dai teologi che hanno affrontato la questione. In seconda battuta svolgeremo un approfondimento delle principali provocazioni che il pluralismo religioso pone alla Chiesa e alla teologia morale.

I. Lo stato della questione

1. Il multiculturalismo

Un profilo specifico del multiculturalismo è quello derivante dalla compresenza delle diverse religioni. Occorrerebbe subito dire che c'è molto in comune tra di esse, infatti ciò che accomuna le diverse religioni del mondo è la fede nella vita e il senso vitale che sprigiona ogni esistenza. La fede comune nel Dio creatore e la convinzione che l'uomo è l'amministratore di Dio nel mondo e il suo pastore, che accomuna le tre grandi religioni del libro, cioè Ebrei, Cristiani e Musulmani, insieme al vitalismo che anima le altre religioni del mondo possono essere la sentinella di Dio nel mondo e la memoria per l'uomo che la tecnologia è chiamata da Dio a coltivare e custodire la terra e l'uomo. La vita è la culla della fede tant'è che nella concezione cristiana Dio ha preso la nostra carne.

La problematica del multiculturalismo attuale richiede che si consideri sia il pluralismo etico sia il pluralismo culturale.

Si tratta di due fenomeni strettamente interconnessi, in quanto hanno una matrice teorica comune: se il pluralismo etico è un fenomeno emergente all'interno delle singole culture, il pluralismo culturale evidenzia ed amplifica il politeismo etico allargando lo sguardo alla eterogeneità (oltre che etica, anche di concezioni religiose, tradizioni/usi e costumi) nelle diverse culture.

Sul piano teorico si deve affrontare una questione decisiva: si tratta di verificare se l'esistenza «di fatto» di una molteplicità di culture chiude o apre alla possibilità «di principio» di elaborare una «etica universale», ove l'universalità va intesa «di principio» e non solo «di fatto». Alcuni propongono di

partire da una verità antropologica, identificata nella dignità umana. In questo caso il pluralismo assumerebbe una valenza debole («relativa», ma non relativista): non ci si può limitare a prendere atto della diversità «di fatto» delle culture (quantitativamente), ma ci si deve sforzare di cogliere al di là delle manifestazioni empiriche, un significato «di principio» che le trascende e che le accomuna (qualitativamente).

In realtà esiste una linea di riflessione relativa alla legge naturale che potrebbe fondare meglio l'appello al fondamento universale di quanto non possa fare la nozione di dignità umana, che è problematica per molti aspetti¹.

2. Necessità di un'etica comunitaria o trans-culturale.

Per affrontare la questione del multiculturalismo comunemente si usano due strumenti: il principio ecumenico² e la nozione di diritti umani.

Il primo chiede innanzitutto che si mettano in discussione le proprie posizioni con un'apertura di fondo alla ricerca della verità delle cose e della vita; successivamente occorre ricercare un'etica comunitaria, di una casa comune costruita non più sui malintesi o su un minimo di principi ma sull'apertura al bene per quanto è possibile apprendere nella situazione civile e politica attuale.

Già nella Lettera apostolica *Novo millennio ineunte* (6 gennaio 2000) Giovanni Paolo II aveva chiarito che la posizione della Chiesa non intende «imporre ai non credenti una prospettiva di fede, ma di interpretare e di tendere i valori radicati nella natura stessa dell'essere umano. [...] perché dappertutto vengano rispettati i principi fondamentali dai quali dipende il destino dell'essere umano e il futuro dell'umanità» (n. 51).

E nell'Enciclica *Evangelium vitae* il papa afferma: «Particolarmente significativo è il risveglio di una riflessione etica attorno alla vita (EV, 27).

Alla base del principio ecumenico vi è la visione del teologo, che intravede nelle altre confessioni religiose, cristiane e non, nel contributo morale della coscienza degli uomini di buona volontà, nel ricercatore etico che è l'uomo anche non cristiano con cui condivide la vocazione di una fraternità universale, una reale presenza della verità di Dio. Perché «il vero da chiunque sia detto deriva dallo Spirito Santo, come da colui che infonde la luce e muove alla comprensione e all'espressione della verità» (San Tommaso d'Aquino).

Il pluralismo non sarebbe, dunque, il frutto del pensiero debole giustificativo della tolleranza, o un *modus vivendi* per una convivenza pacifica e falsa, ma l'orizzonte fondativo della carta di identità di ogni uomo o gruppo. Il principio ecumenico diviene così il superamento di una società della tolleranza per inaugurare una società della solidarietà o dell'amicizia come sforzo di conversione comune al bene appreso diversamente dalle diversità degli uomini.

Perciò l'opera da compiere è essenzialmente pedagogica: educare l'umanità a sviluppare una coscienza solidale, soprattutto con ogni forma di emarginazione in cui versa l'umanità nelle diverse fasi della vita.

¹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, La Civiltà Cattolica 2009, II, 341-398.

² I. SCHINELLA, *Religioni e pluralismo multiculturale*, in *Enciclopedia di bioetica e sessuologia*, Leumann (TO), Elledici, 2004, pp. 1494-1500.

Un'etica del dialogo o del principio ecumenico, così enunciata, si articola perciò in alcuni atteggiamenti fondamentali che costituiscono delle autentiche sfide etiche: la stima dell'altro, il riconoscimento dei diritti fondamentali quale piattaforma comune, l'obiezione di coscienza.

3. I diritti umani, fondamento del dialogo o del principio ecumenico.

Il riferimento comune su cui deve avanzare l'etica del dialogo non può essere la convinzione religiosa che sostiene gli interlocutori, ma la categoria dei diritti umani, antecedenti e indisponibili a ogni società o stato, non provenienti da patti o contratti. Il riconoscimento di tali realtà fondative dell'uomo e della sua convivenza sociale è lo sforzo che deve attuare oggi la riflessione morale e anche quella religiosa o teologica.

Se l'uomo non è tenuto a sottostare a un codice religioso particolare, per quanto alto sia, è tenuto però a sottomettersi, qualunque sia il prezzo del sacrificio che deve pagare, a questa area comune dei diritti umani, che deve certo essere delimitata con il concorso creativo di tutti e il contributo originale di ciascuno. Una volta riconosciuta come tale, però, essa diviene normativa per ogni ordinamento civile. Occorre dunque evitare la confusione tra valore religioso e valore civile, non può essere etichettato come confessionale quello che è autenticamente umano e quindi appartenente a tutti. Il diritto alla vita è un diritto umano e perciò rientra nel codice civile, non primariamente nel codice canonico.

4. Le norme per la corretta convivenza

Innanzitutto si citano i diritti e i doveri reciproci. Tra i primi occorre ricordare l'accesso ai diritti fondamentali sanciti dalle Carte internazionali e dalla Costituzione italiana, in particolare l'art. 3 e gli ambiti del lavoro e della casa, senza i quali si pregiudica l'inserimento delle persone. Tra i doveri va ricordato il rispetto delle regole della cittadinanza, anche se ciò non deve comportare la rinuncia alla identità originaria dell'immigrato.

A questo proposito ha un ruolo decisivo la questione dei diritti culturali³. Occorre creare le condizioni per una costruttiva dialettica tra assunzione pubblica delle differenze ed esercizio della cittadinanza, evitando il rischio che le comunità immigrate si chiudano in se stesse e realizzando nel contempo l'estensione democratica dei diritti culturali.

La riflessione etica è chiamata a definire delle regole che impediscano sia l'egemonia di una cultura sulle altre sia l'opposta tentazione del relativismo culturale⁴. È noto che poco si è lavorato in questa direzione.

II. Ripresa teorica

1. La questione del pluralismo⁵

³ A. TOURAINE, *La globalizzazione e la fine del sociale. Per comprendere il mondo contemporaneo*, Il Saggiatore, Milano 2008.

⁴ G. PIANA, *Un'etica delle migrazioni: valori e norme morali*, *Rivista di teologia morale*, ott. dic. 2008 (160), pp. 497-504.

⁵ ¹ Per questa parte facciamo ampio riferimento al pensiero di mons. G. Angelini, che più volte si è occupato della questione. In particolare si veda G. ANGELINI, *Opinione pubblica e discernimento cristiano. Le malattie dell'opinione pubblica nella società mediatica e il loro impatto sulla comunità ecclesiale*, in J. F. KEENAN (a cura di), *Etica teologica cattolica nella Chiesa universale*, Bologna, EDB 2009.

La questione del pluralismo ha ruolo centrale di diritto nella riflessione teologica, non solo perché è stata richiamata dall'impegno del Concilio Vaticano II a dialogare con le culture, ma ancor più profondamente esiste concretamente il rischio della perdita di ogni attitudine della fede a divenire principio di discernimento critico per rapporto alle forme del pensare e dell'agire suggerite alla coscienza cristiana dalla cultura che sta intorno. Il rischio è quello che la verità della fede perda ogni univocità nelle forme concrete della vita del cristiano. La tradizione della fede minaccia di assumere una fisionomia di carattere incerto: essa diventa un repertorio di simboli al quale la coscienza di ciascuno singolarmente, o ciascuna aggregazione cristiana, attinge per esprimere istanze, ideali, giudizi che in realtà nascono non dalla fede nel vangelo, ma da altro.

Per definire meglio questo rischio approfondiamo un poco l'idea di pluralismo

L'idea di pluralismo

L'idea di pluralismo, può essere descritta in primissima approssimazione così: le differenze debbono essere riconosciute come tali, non debbono invece essere censurate quasi esse costituissero una trasgressione nei confronti di una norma, o comunque di una pretesa normalità. Le differenze a cui si fa riferimento sono di volta in volta di qualità assai diversa; sempre tuttavia si tratta di differenze che riguardano gli umani, le loro opere, le loro convinzioni, i loro gusti, e anche le loro istituzioni.

La proliferazione incontrollata dei *pluralismi* minaccia in tal senso questo esito paradossale: di non poter riconoscere più in alcun modo l'*identità* dell'umano, rispettivamente la *verità* dell'umano.

L'idea nasce dal fenomeno di frammentazione dell'universo civile, che è caratteristico dell'epoca moderna, e ancor più dell'epoca postmoderna, per cui è impossibile riferirsi all'identico uomo e perfino all'identico Dio. La chiarificazione cristiana della complessa problematica del *pluralismo* impegna in tal senso alla ritrattazione del problema generale di una comprensione cristiana e critica della modernità.

Definizione di pluralismo

Il termine *pluralismo* per un primo lato si riferisce sempre ad un dato di fatto, e cioè alla *pluralità* dei modi di pensare, dei modi di giudicare, dei modi di sentire, dei modi di agire. Il termine *pluralismo* tuttavia non designa semplicemente una situazione di fatto, esprime invece anche un giudizio di valore; suggerisce – ed è questo il secondo e decisivo lato del significato del termine – che la pluralità in questione è *cosa buona* e in tal senso ha diritto di sussistere.

Tale giudizio di valore è sorprendente quando la pluralità si riferisca a forme dello spirito umano che, per l'uno o l'altro aspetto, riguardano l'identico. Sempre si realizza questa legge: l'affermazione del pluralismo ha un senso soltanto là dove le molteplici forme dello spirito umano si riferiscono appunto all'identico.

In tal senso si deve dire dunque anche che la tesi del pluralismo, e dunque la difesa della pluralità quale valore, ha senso soltanto là dove sotto altro profilo sarebbe da aspettarsi unità e non pluralità.

Esemplare al riguardo è il caso più radicale, più serio, più pericoloso di pluralismo, quello che più immediatamente tocca la coscienza cristiana: ci riferiamo al pluralismo religioso. Le forme della religione, o senz'altro le 'religioni', sono molte; in tanto possono essere riconosciute come molte, *in quanto è insieme riconosciuto che ciascuna di esse realizza l'identico*.

Come definire l'identico? Come definire cioè l'idea di 'religione' che sola consente di qualificare realtà tanto diverse come il cristianesimo, l'ebraismo, l'islam, l'induismo e addirittura forse anche il buddismo, come 'religioni'? Non è facile rispondere a questa domanda; anzi, farlo in termini da tutti

riconosciuti come pertinenti pare oggi essere impresa addirittura impossibile. E tuttavia di fatto si parla di pluralità delle ‘religioni’. Per riferimento a tale pluralità, è affermata appunto la tesi del pluralismo. Essa suppone questo giudizio di valore: *è bene che sussistano molte ‘religioni’*.

Un tale giudizio può assumere diversi significati.

Può voler dire che, stante la pluralità delle religioni, *è giusto sotto il profilo politico riconoscere a ciascuna il diritto di esistere*, e dunque la possibilità di essere professata e anche predicata nel quadro dell’unica società comune. L’affermazione di un tale principio non impedisce che la medesima pluralità delle religioni *sia sotto diverso profilo apprezzata come un inconveniente*. Non impedisce ad esempio che la coscienza cristiana, e la stessa chiesa, giudichi per altri aspetti quella pluralità come sconveniente; che quindi il cristiano e rispettivamente la chiesa si impegnino nella confutazione delle altre religioni, e correlativamente nell’annuncio del vangelo e nell’opera in genere di raccomandare la verità dell’unica verità cristiana.

Di fatto oggi accade che, almeno nel caso delle religioni, *la proclamazione del principio del pluralismo sia intesa in termini tali da togliere ogni spazio al confronto argomentato tra le diverse religioni*; ad ogni confronto, dunque, che si produca nella prospettiva dell’apprezzamento della rispettiva verità. In particolare – ed è quello che qui più interessa – *è pregiudizialmente negata ogni pretesa del cristiano di affermare la verità della propria fede a fronte di chi professi altre religioni*. Tale eventuale pretesa è infatti avvertita subito come intollerante e prevaricante; come in contraddizione appunto nei confronti del principio del pluralismo religioso. L’appello al pluralismo pare sancire la pura e semplice impossibilità di ogni confronto tra le molteplici religioni. *A rigore, cessa la stessa possibilità di conferire univoco senso alla stessa categoria di ‘religione’*.

Per questa ragione il dialogo religioso, in omaggio appunto al principio pluralistico, parla di tutto tranne che di ciò che pure sarebbe più qualificante in rapporto ad una religione, e cioè di Dio stesso. Il dialogo si produce dunque intorno a temi quali la giustizia, la pace, la preservazione dell’ambiente, la protezione degli animali, e simili.

In questo senso il dialogo tra le religioni minaccia di concorrere alla secolarizzazione della religioni, e dunque al loro appiattimento sui luoghi comuni della generica retorica etico-civile.

L’argomento della libertà di coscienza

L’argomento principale a cui ricorre la tesi del buon diritto della pluralità delle religioni, è quello della libertà di coscienza.

Qui va chiarito un equivoco: prima che la libertà, alla coscienza dovrebbe essere garantita la possibilità di essere, di realizzarsi dunque come coscienza.

Ora la coscienza, e quella religiosa in particolare, per esistere suppone che siano presenti e accessibili le forme socialmente oggettivate della religione. Le forme che una determinata società ha elaborato nel corso della sua storia.

Mentre una libertà di coscienza intesa come insindacabilità della coscienza stessa minaccia di sancire la rimozione della professione religiosa da ogni momento della espressione pubblica. Perché una coscienza insindacabile è ammissibile solo come momento privato, e non può più entrare nel dibattito pubblico, in quanto la sua pretesa di verità sarebbe percepita come intollerante nei confronti di chi ascolta e non ha mezzi uguali per affermare il proprio punto di vista. La pressione sarebbe in tal senso indebita.

La par condicio

In omaggio a questa idea di coscienza insindacabile, di fatto accade con significativa frequenza che, ogni volta che vengano pubblicamente trattate questioni di rilievo religioso, si ritenga indispensabile

accostare tutti i punto di vista possibili; la *par condicio* rimuove subito la minaccia che l'affermazione del singolo possa risuonare quasi fosse affermazione della verità.

Lo schema abusato della tavola rotonda trascina con sé questa tacita regola di etica della comunicazione pubblica: ciascuno si premuri sempre di precisare che egli sta esprimendo il proprio punto di vista e si guardi bene dal pretendere che quella da lui affermata sia la verità.

Questo regime della comunicazione religiosa alimenta di fatto, nello spettatore frastornato, la persuasione che in materia di religione non si possa andar oltre al rispettivo punto di vista, e che quindi la scelta per l'uno o per l'altro sia alla fine questione di arbitrio personale.

Il rispetto della libertà di coscienza minaccia di produrre anche quest'altro esito paradossale: *occorre astenersi da professioni di fede nella stessa comunicazione privata, e soprattutto in quella familiare*; occorre invece attenersi rigorosamente al principio che si possono proporre al massimo dichiarazioni di opinione. L'affermazione perentoria della verità minaccerebbe infatti di realizzare un indebito uso dell'ascendente personale, o dell'affetto, o addirittura dell'autorità, nel senso della pressione sulla coscienza dell'altro.

Quando sia così enunciata, la regola di comportamento appare certo subito paradossale e falsa. In realtà c'è un aspetto valido in questa regola. Per comprenderlo faccio un esempio riferito alla situazione propria del sacerdote.

Nella mia qualità di sacerdote sono coinvolto in un rapporto di prossimità con una persona extracomunitaria; il rapporto ha alla sua origine la situazione di bisogno di quella persona. Si usa qualificare tale rapporto come 'caritativo', o magari con lessico più secolare e impreciso, come 'assistenziale'. La mia spontanea sensibilità mi suggerisce l'ovvia opportunità di trattenere, nel quadro di tale rapporto, ogni preoccupazione di evangelizzare; essa sarebbe intempestiva e inopportuna; addirittura sarebbe almeno tendenzialmente abusiva, nel senso di violare un tacito codice del rapporto. La pressione di conformità esercitata dal codice linguistico più diffuso e ovvio mi induce magari a giustificare tale mia cautela come dettata dal rispetto della coscienza dell'altro, e dunque come suggerita dal principio del pluralismo religioso.

Ma ecco la domanda: dobbiamo trarre da questo mio giusto comportamento una conseguenza generalizzante, quasi si dovesse sempre e in ogni modo evitare di tentare annunciare il vangelo cristiano agli extracomunitari?

Ovviamente no. Occorre invece distinguere diverse forme della relazione con essi. Ma le condizioni perché possa prodursi l'evangelizzazione in termini univoci e non prepotenti sono assai complesse.

Occorre anzitutto che io conosca la religione di colui o di coloro ai quali mi rivolgo; che la conosca non nella forma della semplice informazione, ma in forma tale da consentirmi una comprensione di essa nell'ottica della fede cristiana. Tale comprensione potrà certo essere anche critica, e anzi dovrà esserlo. E tuttavia la critica non dovrà assumere la forma della semplice comparazione delle affermazioni di quella religione con quelle della religione cattolica; dovrà invece assumere anzitutto figura analoga a quella dell'apprendimento di una lingua straniera: non basta ovviamente il vocabolario, e quindi l'istituzione di un rapporto di corrispondenza biunivoca tra le parole straniere e le parole italiane, per intendere quella lingua; occorre invece l'apprendimento di significati nuovi, i quali nella mia lingua nativa non potevano in alcun modo essere espressi. Tale comprensione suppone la frequentazione di un mondo, di un sistema di relazioni umane, e più in generale di un sistema culturale, e non semplicemente di testi e parole.

Si tratta certo di un programma esigente, che non può ragionevolmente essere realizzato ex novo dal singolo; il difetto di un consistente impegno in tal senso da parte della teologia pregiudica in tal senso non poco le possibilità di evangelizzazione.

Tale comprensione dell'altra religione fornisce insieme gli strumenti critici che soli consentono

di intuire quali forme possa assumere nelle situazioni concrete l'annuncio, per risultare univoco e rispettoso della libertà dell'altro; rispettoso, anche se - e anzi proprio perché - mirato al fine di ottenere da lui un consenso libero al vangelo cristiano.

L'esempio aiuta ad intendere il senso della questione obiettivamente implicata dal famoso *pluralismo*. I rapporti umani nella società - non a caso qualificata come 'complessa' - sono caratterizzati da una molteplicità di forme, che non può essere ignorata. Il dissenso che di fatto si produce nel quadro di questo o quell'altro rapporto dipende spesso da ragioni che sono altre rispetto a quelle dichiarate dai protagonisti (basti pensare ai conflitti cosiddetti religiosi).

Su questo sfondo, l'appello al pluralismo - alla necessità morale cioè di rispettare la pluralità delle opinioni (poniamo, di quelle religiose, ma anche e più spesso di quelle morali) - può assumere una sua ragione di pertinenza. Si tratta però di solo relativa pertinenza. Precisare che e come questa ragione sia solo relativa, esige che siano determinate le ragioni di relazione reciproca tra le forme molteplici della relazione umana.

In tal senso, dunque, la questione del pluralismo può essere istruita soltanto a prezzo che si produca nella Chiesa una consapevolezza diffusa e proporzionalmente chiara a proposito delle molteplici ragioni che concorrono a determinare la pluralità delle forme dello spirito umano nella società complessa.

Non posso non accennare ad altre due rilevanti questioni poste dal pluralismo multiculturale, che costituiscono altrettante sfide per una teologia morale capace di vera lettura dei segni dei tempi.

La prima è la questione del soggetto, la seconda è la questione del *sensus fidei* nella comunità ecclesiale.

2. La questione del soggetto

La questione del soggetto è la questione seria proposta dalla società complessa. Tale serietà obiettiva trova riscontro nelle forme della sua *coscienza*; non però nelle forme della sua *consapevolezza*. Occorre infatti distinguere tra coscienza e consapevolezza di sé. La consapevolezza rimane debitrice nei confronti delle forme pubbliche del sapere.

La crisi del soggetto

La coscienza invece è anzi tutto solitaria; è quindi anche senza parola e addirittura 'ineffabile'. La coscienza è soprattutto incerta, e anche ansiosa; agitata dalla percezione di una lacuna, o addirittura di un debito, di una colpa, che essa non sa però identificare. La diffusa ansietà, e magari più precisamente il diffuso sentimento della colpa, costituiscono l'indicatore assai implicito, e tuttavia assolutamente convincente, della crisi del soggetto nella nostra società.

Al di là della sfera dei vissuti emotivi, indicatori chiari di quella crisi sono i comportamenti: scoordinati, incostanti, assai umorali, tali dunque da rendere la persona obiettivamente inaffidabile. Il difetto di identità della persona al di là della molteplicità delle sue sfere di vita e delle stagioni della vita ha infatti un prevedibile riflesso a livello di rapporti umani.

La sindrome della crisi del soggetto, qui appena accennata, costituisce un fatto di primaria importanza per intendere l'enfasi sul pluralismo. La coscienza difende il proprio *punto di vista* con tanta maggiore gelosia, quanto maggiore è la sua obiettiva incapacità di argomentarlo. Nelle forme della cultura pubblica la centralità della questione del soggetto non è registrata. In tale elusione troviamo espressione parziale di un fenomeno di carattere generale: la cultura pubblica ignora la coscienza privata e in tal modo ne sancisce la crisi.

Anche in rapporto a tale circostanza trova conferma un imperativo categorico che si rivolge alla responsabilità pastorale della Chiesa: denunciare il carattere per molta parte pretestuoso di quella interpretazione del pluralismo che risolve la questione corrispondente in termini di pluralità delle convinzioni religiose o ideologiche, e dunque in termini tali da prospettare la soluzione della questione stessa attraverso la negoziazione tra le diverse parti sociali. La coscienza cristiana dovrebbe riconoscere invece che la matrice più profonda della questione del pluralismo dev'essere cercata nella solitudine della coscienza all'interno della società complessa. Oltre e prima che questione sociale, quella del pluralismo è in tal senso questione della coscienza personale. Da tale riconoscimento scaturisce ovviamente un consistente spostamento del centro di interesse della stessa ricerca teorica e teologica.

Per aiutare il soggetto a uscire dal suo isolamento è necessario ripensare il pluralismo culturale nel quale è inserito.

In realtà manca una riflessione teorica proporzionalmente approfondita sul concetto di *cultura*.

Del termine inteso nella sua accezione antropologica possiamo suggerire questa definizione approssimativa: cultura è il complesso delle forme nelle quali si realizza l'oggettivazione sociale dei significati fondamentali della vita umana. Tale oggettivazione sociale dei significati è indispensabile perché possa realizzarsi l'alleanza sociale. Sotto altro profilo, è indispensabile in ordine alla stessa possibilità che la coscienza del singolo realizzi la percezione significativa del reale; detto in termini più semplici e più drastici, *la cultura è indispensabile perché sia possibile la coscienza*.

Alla cultura intesa in accezione oggettiva corrisponde dunque un concetto di cultura intesa in accezione soggettiva: la cultura dell'italiano medio è altra rispetto a quella dell'inglese, e ancor più altra rispetto a quella propria dell'africano o del giapponese. Soprattutto la cultura della persona di sessanta o settant'anni è altra da quella del giovane; la cultura dell'immigrato dal sud è altra da quella del figlio di operai o di borghesi del nord. E così via.

Di questo aspetto poco soggettivo poco si trova nelle forme correnti dell'antropologia teologica.

Mentre tale recupero sarebbe urgente perché la frammentazione dell'unità culturale comporta una condizione di particolare debolezza per alcune categorie di persone che si smarriscono più facilmente: anziano e straniero. Ciò perché la comunicazione sociale non presta attenzione alla singolarità della cultura della persona singola. Il rischio minaccia la stessa comunicazione ecclesiastica, la quale spesso si appiattisce sugli stilemi di questa cultura pubblica senza tempo e senza luogo. Già il semplice fatto della crescente dominanza che le forme della comunicazione a distanza esercitano sulla stessa relazione pastorale produce quest'esito.

L'attitudine al rispetto delle differenze antropologiche, ad un rispetto - si intende - che non sia soltanto formale ma sostanziale, che non consista dunque semplicemente nel lasciare che ciascuno sia quello che è, ma nella capacità di farsi servi di tutti per guadagnarne il maggior numero⁶, tale attitudine dunque suppone una positiva comprensione della cultura dell'altro, e dunque un allargamento del proprio orizzonte culturale. Il difetto di memoria della pastorale per un lato, la povertà dell'impegno prodotto nel senso del confronto interculturale per altro lato, molto insidiano tale attitudine al rispetto del pluralismo culturale.

3. Il *sensus fidelium* in materia morale

⁶ Ci riferiamo all'espressione di Paolo (1 Cor 9, 19), che così prosegue: *Mi sono fatto Giudeo con i Giudei, per guadagnare i Giudei; con coloro che sono sotto la legge sono diventato come uno che è sotto la legge, pur non essendo sotto la legge, allo scopo di guadagnare coloro che sono sotto la legge. Con coloro che non hanno legge sono diventato come uno che è senza legge, pur non essendo senza la legge di Dio, anzi essendo nella legge di Cristo, per guadagnare coloro che sono senza legge. Mi sono fatto debole con i deboli, per guadagnare i deboli; mi sono fatto tutto a tutti, per salvare ad ogni costo qualcuno. Tutto io faccio per il vangelo, per diventarne partecipe con loro.* (1 Cor 9, 20-23).

La seconda questione posta dal pluralismo riguarda la formazione di un *sensus fidelium* in materia morale⁷. Possiamo esprimerci così: la fede, così come essa si configura nella situazione civile e religiosa odierna, riesce effettivamente a propiziare quella formazione della coscienza morale, che pure sarebbe in linea di principio nelle sue competenze? Detto altrimenti, i modi di sentire dei fedeli in materia di comportamenti quotidiani realizzano oggi realmente la figura del *sensus fidei*? Dispongono dunque le condizioni perché possa essere rilevato quale sia il *sensus fidelium*? O non accade invece che quei modi di sentire scontino una dipendenza succube della coscienza cristiana nei confronti dei luoghi comuni della cultura secolare? Tale cultura tendenzialmente separa tra fede e comportamenti; la fede infatti è intesa e vissuta come disposizione soltanto interiore, addirittura ineffabile.

A questo proposito Prini ha perlatto di scisma sommerso⁸ per indicare la distanza tra l'insegnamento magisteriale e i comportamenti morali di buona parte dei fedeli. Diventa urgente chiedersi se l'opinione pubblica, alla quale si fa riferimento per determinare i contenuti del preteso *sensus fidelium* contrastante col Magistero può davvero essere qualificata come opinione pubblica ecclesiale, e dunque come indice del modo di sentire della Chiesa tutta? O non assume invece essa la forma decisamente più modesta di opinione pubblica, appunto, e di opinione per di più distorta dalla mediazione sospetta degli organi di comunicazione di massa⁹? Il dubbio si propone con particolare ragione di urgenza in quei paesi di lunga tradizione cattolica, come per esempio l'Italia, nei quali pare che tutti si ritengono ovviamente qualificati a precisare che cosa è cristiano e che cosa no, a prescindere da ogni appartenenza ecclesiastica.

L'attestazione in questione non può certo essere rappresentata quasi essa assumesse subito forma verbale, articolata dunque mediante una serie di precisi asserti; si realizza invece attraverso i modi di *sentire*. Si propone quindi il compito di chiarire che cosa voglia dire *sentire*, e in che consista il *sensus* della fede; solo poi si potrà chiarire in che modo il *sensus fidelium* possa tradursi in asserti. Il compito appare complesso; i teologi si sono di fatto esercitati assai poco su di esso.

Il chiarimento chiede, anzitutto, che la teologia introduca la figura della *coscienza credente*¹⁰. La fede, considerata nella sua forma più originaria, non consiste – come si ripete ormai fino alla noia – nel ritenere per vera questa o quell'altra affermazione; nell'assenso dunque a singoli asserti; consiste invece nell'atto mediante il quale il soggetto consente alla propria vocazione, a un disegno dunque di Dio che proprio alla persona singola si riferisce.

Il programma di pensare la fede in termini *personalistici*, come si dice, appare ormai largamente acquisito al pensiero comune della teologia. Si tratta però soltanto di un programma, non ancora di un

⁷ All'inizio dell'interesse della teologia per il concorso che i fedeli tutti offrono alla determinazione della verità della fede sta il noto saggio di J.H. NEWMAN, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine* (1859-1871), trad. it. *Sulla consultazione dei fedeli in materia di dottrina*, Morcelliana, Brescia 1991; sulle difficoltà di intendere le indicazioni proposte da quel saggio nel presente momento storico della Chiesa si può vedere G. O'COLLINS, *Note a proposito della consultazione dei fedeli*, «La Civiltà Cattolica» 138/4 (1988) 40-45.

⁸ P. PRINI, *Lo scisma sommerso*, ...

⁹ Un'utile istruzione dei problemi posti dal rapporto tra *sensus fidelium* e opinione pubblica propone D. VITALI, *Sensus fidelium e opinione pubblica nella Chiesa*, «Gregorianum» 82 (2001) 689-717; egli rileva la distanza tra la valutazione incoraggiante espressa a proposito di un'opinione nella Chiesa da Pio XII nel lontano 1950 e le forme di fatto assunte dalla (presunta) opinione pubblica ecclesiale negli anni del dissenso; tratteggia quindi la distinzione in ogni caso necessaria tra la figura del *sensus fidelium* e quella dell'opinione pubblica; la promozione di un'opinione pubblica nella Chiesa è, a certe condizioni, mezzo propizio all'elaborazione del *sensus fidelium*, ma non è certo possibile semplicemente assimilare opinione pubblica e *sensus fidelium*.

¹⁰ L'espressione è formalmente proposta, e quindi anche definita dal punto di vista concettuale, da P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, 317-554 («Fede e affidamento. Teoria della coscienza credente», §§ 31-45); vedi anche più concisamente ID., *L'idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*, Glossa, Milano 2002, 187-230; essa bene interpreta per altro l'immagine dei rapporti tra fede e forme della coscienza che io stesso propongo; rimando in specie a G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Glossa, Milano 1999, 555-657 («Ripresa sintetica»); con attenzione più precisa al rapporto tra coscienza e Chiesa vedi anche ID., *L'idea di formazione: forme della coscienza credente e forme storiche della Chiesa*, in *Il primato della formazione*, Glossa, Milano 1997, 175-209.

pensiero elaborato. Le declinazioni correnti della concezione personalistica della fede paiono facilmente inclinare nella direzione di una concezione meramente fiduciale, come quella cara in particolare alla tradizione della teologia evangelica, o rispettivamente come quella cara alle forme postmoderne della coscienza credente. Per superare questa nozione fiduciale della fede occorre pensare appunto la figura della coscienza credente, e quindi la sua essenziale mediazione pratica¹¹.

Conclusione

1. La nostra preoccupazione di fondo è stata anzitutto quella di sottrarre l'argomento alla retorica e all'uso delle formule sbrigative.
2. È stata poi, più precisamente, quella di correggere la troppo facile e diffusa riduzione della questione posta dal *pluralismo* al profilo del rispetto delle differenze. Il compito maggiore posto oggi dalle differenze sembra essere quello della comprensione, assai prima e assai più che quello del rispetto. La figura del rispetto realizzata per riferimento a chi rimane sostanzialmente estraneo appare di profilo etico assai dubbio. Una comprensione meno sbrigativa della problematica connessa alla cifra del *pluralismo* esige che essa sia articolata nelle diverse sue determinazioni. Tale articolazione suscita complessi problemi di carattere teorico, dei quali la teologia pare essersi fino ad oggi occupata in termini troppo sommari. Per rispondere ai problemi posti dalla situazione esasperatamente 'pluralistica' del nostro tempo non bastano però i chiarimenti teorici. Grazie alle risorse concettuali offerte da essi, ma anche procedendo al di là di essi, occorre che la Chiesa contemporanea realizzi un patrimonio di 'sapienza' pratica, quale può essere guadagnato soltanto a prezzo di una lunga consuetudine pratica con le forme concrete che assume l'esperienza umana contemporanea.
3. Sotto tale profilo, occorre promuovere quello che potremmo chiamare un incremento di 'pluralismo' nella stessa riflessione teologica. Intendiamo dire che la teologia deve correggere la sua inclinazione alla ricerca affrettata di formule sintetiche *passé par tout*, e deve invece dedicarsi più pazientemente alla considerazione dei singoli ambiti dell'esperienza umana, rispettandone la loro iniziale e irriducibile pluralità. Soltanto a tale prezzo essa potrà raggiungere il duplice risultato:

¹¹ Nella prospettiva della fede cristiana un tratto assolutamente qualificante dell'imperativo morale è appunto il riferimento ad una storia determinata. Lo si vede già nel caso della legge del Sinai; essa riprende norme note, proposte dall'*ethos* comune; ne determina però nuovamente il senso iscrivendole entro la cornice dell'esodo, accadimento sorprendente che apre da capo il cammino della vita.

L'esodo rivela una verità che dovrebbe essere nota da sempre: al principio del cammino della vita c'è la grazia di Dio; proprio perché viene prima, la sua grazia anche *vale più della vita* (*Sal* 63,4). Il nesso tra imperativo della legge ed evento della grazia, segnalato fin dall'inizio, trova progressiva determinazione attraverso la critica profetica nei confronti delle forme effettive del cammino di *questo popolo*, e rispettivamente attraverso la critica sapienziale del cammino seguito da ogni uomo. La legge, data fin dal principio, può trovare la sua verità compiuta unicamente a condizione che venga Colui che adempie la legge. La fedeltà al testamento di Gesù, alla *nuova ed eterna alleanza*, passa attraverso la pratica effettiva del rapporto di amicizia che egli istituisce tra i suoi⁷.

I due aspetti sono insieme da tenere presenti. Il comandamento di Gesù riprende una precedente alleanza disposta da Creatore stesso tra tutte le creature; la traccia necessaria di questa prima alleanza è quella offerta dalle forme effettive della vita comune, attestate dai costumi di un ogni popolo. E tuttavia di ciò che è noto a tutti la fede nel vangelo di Gesù istituisce una nuova comprensione, e una comprensione che appare insieme come una critica di ciò che a tutti è noto.

Tale ripresa credente e critica della tradizione dei figli di Adamo trova determinazione appunto attraverso le forme della comunione ecclesiale. Essa deve dare figura a quel *sensus fidei*, che determina l'iniziale annuncio del vangelo e in tal modo renderlo idoneo a valere quale criterio di discernimento morale.

La chiarificazione teorica di questa struttura formale dei rapporti tra fede e morale è condizione necessaria per il discernimento storico concreto, che nella situazione civile postmoderna appare particolarmente arduo. La condizione segnalata è necessaria, ma certo non sufficiente; con l'aiuto della rinnovata strumentazione concettuale occorre realizzare poi il discernimento delle forme effettive, che assume il rapporto umano nel presente.

di evitare per un lato che le formule sintetiche da essa proposte diventino in fretta preda di interpretazioni selvagge nel circuito indifferenziato della comunicazione di massa; di essere di aiuto per altro lato alle forme dell'attenzione pastorale alla coscienza del singolo. Proprio questo obiettivo, di raggiungere la coscienza del singolo, tendenzialmente condannata alla clandestinità dalla cultura pubblica odierna, ci sembra debba essere quello privilegiato dalla cura pastorale contemporanea. L'obiettivo ha un'urgenza obiettiva che s'impone all'evidenza di ciascuno; e d'altra parte in ordine a tale obiettivo la Chiesa ha una almeno virtuale competenza, che difficilmente potrebbe essere riconosciuta ad altri soggetti pubblici.