

BOLLETTINO DELL'ARCIDIOCESI DI BOLOGNA



5

Anno XCVII
Maggio 2006

ATTI DELLA CURIA ARCIVESCOVILE

I N D I C E

ATTI DEL CARD. ARCIVESCOVO

Omelia nella Messa per la festa di S. Giuseppe lavoratore ..	pag. 223
Eucaristia e vita cristiana.....	» 226
Inaugurazione del polo didattico di via Audinot, 43	» 229
La santità del laico: Concilio Vaticano II e Don Barsotti.....	» 232
Omelia nella Messa per la Giornata mondiale delle vocazioni.....	» 241
Istituzione matrimoniale e laicità dello Stato	» 243
Verità e fecondità del dono	» 253
Umanesimo cristiano e ricerca scientifica	» 259
Gesù Salvatore Pane di vita	» 267
Che cosa è la famiglia?	» 272

VITA DIOCESANA

Le annuali celebrazioni cittadine in onore dell'immagine della Beata vergine di S. Luca.....	pag. 283
---	----------

CURIA ARCIVESCOVILE

Cancelleria

— Rinunce a Parrocchia.....	pag. 292
— Nomine	» 292
— Sacre ordinazioni.....	» 292
— Conferimento dei Ministeri.....	» 293

ORGANO UFFICIALE DELLA CURIA ARCIVESCOVILE

Pubblicazione mensile – Direttore resp.: Don Alessandro Benassi
Tipografia «SAB» - S. Lazzaro di Savena (BO) - Tel. 051.46.13.56
Poste Italiane s.p.a. - Sped. in abb. post. D.L. 353/2003 (conv. in L.
27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 2, DCB Filiale di Bologna

DIREZIONE E AMMINISTRAZ.: VIA ALTABELLA, 6 – 40126 BOLOGNA
C.C.P. 20657409

ATTI DEL CARD. ARCIVESCOVO

OMELIA NELLA MESSA PER LA FESTA DI S. GIUSEPPE LAVORATORE

Metropolitana di S. Pietro
lunedì 1° maggio 2006

1. «Dio disse: facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza... riempite la terra, soggiogatela».

Carissimi fedeli, siamo oggi riportati dalla parola di Dio alla nostra origine, all'atto creativo di Dio. La memoria della nostra origine ci guida alla scoperta della nostra identità: siamo "ad immagine e somiglianza di Dio"; ci guida alla scoperta del nostro compito: "soggiogate la terra".

Questa connessione che la parola di Dio oggi istituisce fra l'identità della persona umana ed il compito del lavoro, è ricca di significato. L'uomo e la donna sono chiamati a lavorare perché sono "ad immagine e somiglianza di Dio" cioè in quanto persone. La parola di Dio oggi ci insegna quindi che il lavoro appartiene alla natura stessa e alla dignità della persona umana.

Ne deriva che la separazione fra «persona» e «lavoratore» finisce sempre per produrre vere e proprie devastazioni nell'umanità della persona e nelle sue relazioni originarie colle altre persone. La connessione fra [dignità della] persona e lavoro impedisce di considerarlo come uno dei tanti elementi impersonali dell'organizzazione produttiva: il valore primario del lavoro è il suo valore etico, quel valore cioè che gli deriva dall'essere attività di una persona. Quando la necessaria organizzazione del lavoro dimentica questo valore primario, la persona non si ritrova più nel suo lavoro, ne è come spossessata, alienata. «Lo scopo del lavoro» ammoniva Giovanni Paolo II «di qualunque lavoro eseguito dall'uomo – fosse pure il lavoro più di "servizio", più monotono, nella scala del comune modo di valutazione, addirittura più emarginante – rimane sempre l'uomo stesso» [Lett. Enc. *Laborem exercens* 6].

Vorrei da queste riflessioni che nascono dall'ascolto della parola di Dio richiamare la vostra attenzione su due conseguenze che possono orientare più immediatamente chi a vario titolo ha responsabilità nell'organizzazione del lavoro.

La prima conseguenza è che il lavoro è un bene umano che deve essere assicurato ad ogni persona umana: non è un "bene superfluo". Ogni ordinamento economico che voglia essere orientato alla giustizia

e al bene comune, deve proporsi la «piena occupazione». Se un certo tasso di disoccupazione può essere definito secondo i canoni della scienza economica “fisiologico”, da un punto di vista etico ogni persona che voglia e non trovi da lavorare è un caso di grave “patologia etica”. Esiste una grave responsabilità di colui che Giovanni Paolo II chiamava «il datore indiretto di lavoro» [cfr. Lett. Enc. *Laborem exercens* 17], cioè di tutti coloro che possono orientare la politica del lavoro, nel rispetto rigoroso del principio di sussidiarietà.

La seconda conseguenza non merita minore attenzione. Profondi e perfino radicali cambiamenti sono accaduti in questi anni. La persona saggia, ancor più se è credente, sa però che nessun cambiamento è tale da mutare la costituzione etica della persona, la sua soggettività morale: ciò che abbiamo detto sul rapporto persona-lavoro era vero ieri, lo è oggi, lo sarà domani. Ma proprio per custodire questo rapporto è necessario essere vigilanti e cogliere le nuove esigenze. Ne richiamo una che mi sembra particolarmente urgente.

Il mantenimento dell'occupazione dipende ogni giorno più dalle capacità umane e professionali. Ed infatti il mondo del lavoro sta scoprendo sempre più l'importanza del c.d. «capitale umano». Ne deriva che la possibilità di accedere ad una vera, altamente qualificata educazione ed istruzione professionale costituisce per molti giovani, soprattutto una condizione sine qua non per entrare in modo degno nel mondo del lavoro.

Ma più in generale, «il percorso lavorativo delle persone deve trovare nuove forme concrete di sostegno, a cominciare proprio dal sistema formativo, così che sia meno difficile attraversare fasi di cambiamento, di incertezze, di precarietà» [*Compendio della Dottrina sociale della Chiesa* n° 290]. So che nella nostra città esistono esperienze di questo genere: vanno promosse e sostenute.

2. «Dio benedisse il settimo giorno e lo consacrò, perché in esso aveva cessato da ogni lavoro».

La parola di Dio conclude il suo “proto-vangelo del lavoro” col grande comandamento del riposo festivo.

Carissimi, è questo un punto fondamentale. Il riposo festivo – da non ridursi al riposo settimanale – libera l'uomo anche dall'asservimento del lavoro, perché lo orienta al fine ultimo della sua vita: riconoscere nella lode e nell'adorazione Dio come proprio creatore e salvatore.

Siate vigilanti a salvaguardare l'identità del riposo festivo, se non volete che l'uomo diventi schiavo della produzione e del consumo.

Carissimi, ricorrerà presto il centenario del *Liber paradisus*. È uno dei titoli più splendidi della nobiltà della nostra città: è stata data la libertà ai servi della gleba; è stata riconosciuta piena dignità ad ogni lavoro umano. Sono sicuro che la nostra città sarà in grado di custodire l'intimo legame del lavoro, di ogni lavoro, alla dignità della persona: è un compito che secondo le competenze proprie di ciascuno appartiene a tutti.

“EUCARESTIA E VITA CRISTIANA”

CONFERENZA IN OCCASIONE DELLA DECENNALE EUCARISTICA
DELLA PARROCCHIA DI S. RUFFILLO

Parrocchia di S. Ruffillo
mercoledì 3 maggio 2006

Penso che sia utile iniziare parlando della vita cristiana e poi vedremo in che rapporto sta coll'Eucaristia. Dividerò quindi la mia riflessione in due punti.

La vita cristiana

Che cosa sia la nostra vita umana lo sappiamo molto bene. Passiamo in rassegna lo scorrere delle nostre giornate e dei nostri anni: gli affetti, il lavoro, le tribolazioni ma anche le gioie, la malattia e la morte delle persone care, l'educazione dei nostri figli, sono tutti i capitoli della nostra biografia.

E la vita cristiana? Pronunciando queste parole forse pensiamo ad un momento o ad alcuni momenti dentro alla vita umana sopra descritta: momenti occupati da alcuni gesti speciali quali la Messa festiva o qualche altra celebrazione religiosa. Ma vorrei che per il momento lasciassimo inevasa la domanda sulla vita cristiana e ritornassimo a riflettere sulla vita umana, andando un poco più in profondità.

E la prima discesa in profondità consiste nel prendere coscienza del fatto che non in qualsiasi modo desideriamo vivere, ma desideriamo vivere una vita buona. Che cosa significa “vita buona”?

La nostra vita è il nostro matrimonio: si può viverlo bene o viverlo male. La nostra vita è una vita associata: la società in cui viviamo può essere una società giusta nella quale è più facile vivere una buona vita associata oppure può essere una società ingiusta. La nostra vita è la nostra sofferenza [malattie, morte di persone care...]: essa può essere vissuta bene oppure male, nella solitudine ed anche nella disperazione. La nostra vita è il nostro lavoro: esso può essere compiuto bene oppure come una semplice necessità senza sentirci minimamente realizzati in esso.

Vedete dunque che la vita umana può realizzarsi bene o male, e voi percepite che la qualità buona, cattiva, o pessima di cui stiamo parlando non è riducibile all'avere. È una qualità che riguarda il nostro essere.

A questo punto dobbiamo chiederci: da chi e/o da che cosa dipende la bontà della nostra vita?

Non c'è dubbio che in un certo senso ed in una qualche misura sembra dipendere da ciò che chiamiamo "fortuna" o "destino". Non voglio adesso approfondire molto questa risposta, ma essa in realtà lascia inevasa la vera domanda di fondo: ma è proprio vero "fino in fondo" che una vita è buona quando è fortunata? che la bontà di una vita umana non dipende in ultima analisi da chi la vive ma da fattori imponderabili? Proviamo a ripassare brevemente tutti i capitoli della vita sopra richiamati e facciamoci la domanda su ciascuno di essi.

Che la nostra vita sia una buona vita dipende ultimamente dall'uso che noi facciamo della nostra libertà. La nostra libertà può essere usata bene o male. Ne facciamo continuamente esperienza: «vedo il bene e lo approvo, e poi faccio il male». È la qualità della nostra libertà che genera la qualità della nostra vita. Ma la nostra libertà è fragile; è ammalata; è pericolosa quindi perché ci può portare fino all'autodistruzione della nostra umanità.

Ritorniamo ora alla nostra domanda: che cosa è la vita umana? È la realizzazione libera di se stessi con gli altri.

Esiste una realizzazione buona ed una cattiva in quanto la nostra libertà è gravemente ferita.

Ora siamo in grado di rispondere all'altra domanda. Che cosa è la vita cristiana? È la stessa vita umana [ricorda tutti i suoi capitoli] in quanto è vissuta bene perché è vissuta in Cristo. Gesù esprime la qualità buona della vita umana vissuta in Cristo dicendo che essa è centuplicata.

Fermiamoci un momento a considerare bene questa risposta. La vita cristiana non è un capitolo della vita umana che si aggiunge agli altri, per cui il cristiano è uno che vive la vita umana come gli altri ed inoltre ha una vita cristiana. È in un certo senso il contrario: la vita cristiana è l'assumere tutta la vita umana dentro alla comunione che l'uomo vive con Cristo.

Ma che cosa significa vivere la propria vita umana in Cristo?

Riprendiamo il discorso sulla libertà: essere liberi, esercitare la propria libertà come l'ha esercitata Cristo. Egli l'ha esercitata amando, donando se stesso [cfr. Lett. Enc. *Deus caritas est* 12].

Vita cristiana ed Eucaristia.

Vedere il rapporto che esiste fra la vita cristiana così intesa e l'Eucaristia non è difficile.

L'Eucaristia è il sacramento del dono che Cristo ha fatto di se stesso sulla croce, a cui partecipiamo ricevendolo nella comunione

eucaristica, a cui ci assimiliamo sempre più profondamente mediante l'adorazione eucaristica.

La vita cristiana non è prima di tutto un impegno morale. Essa inizia quando "sono dentro" all'atto oblativo di Cristo e la carità che è nel cuore di Cristo penetra sempre più profondamente nella nostra persona.

L'Eucaristia è la sorgente della vita cristiana e la vita cristiana è la realizzazione [la res] dell'Eucaristia [cfr. Lett. Enc. *Deus caritas est* 13-14]. Non c'è vita cristiana senza l'Eucaristia; non c'è Eucaristia senza vita cristiana.

Conclusione

Ora bisognerebbe riprendere tutti i capitoli nei quali la nostra biografia è scritta e di ciascuno chiederci: che cosa significa vivere ... [e.g. il proprio matrimonio] in Cristo? È la Chiesa la scuola dove si impara a rispondere a questa domanda, cioè a vivere la vita umana in Cristo.

INAUGURAZIONE DEL POLO DIDATTICO DI VIA AUDINOT, 43

Venerdì 5 maggio 2006

Autorità civili e militari,
Signore e Signori,

l'apertura di una nuova scuola non è un evento di secondaria importanza nella vita di una città e di un popolo. Per varie ragioni.

La prima è che il futuro di ogni civiltà si gioca completamente sulla capacità della generazione degli adulti di rispondere in modo adeguato alla domanda di educazione che viene loro rivolta dalle giovani generazioni. Quando questa domanda resta inevasa, si entra nella più grave – anche se non è sempre la più appariscente – delle emergenze: l'emergenza educativa. La più grave, perché mette a rischio l'umanità di ogni uomo. Non c'è dubbio che la scuola è uno dei luoghi fondamentali in cui la domanda di educazione viene corrisposta o resta inevasa.

Ciò che sto dicendo non deve né può essere interpretato come un giudizio sulle persone che sono impegnate nelle istituzioni scolastiche: non mi compete. Né ancor meno come un apprezzamento d'istituzioni. Come pastore però di questa comunità ho il grave dovere di dire che le generazioni adulte rischiano di diventare completamente incapaci di educare i propri figli se non usciamo da quell'indifferenza, non raramente da quel disprezzo della realtà, che ci porta a vivere solo o principalmente di quel che uno sente o pensa. Negare alla realtà un suo senso proprio – e la realtà non è mai veramente affermata se non è affermata l'esistenza del suo significato – equivale a far collassare tutta l'impresa educativa: nelle famiglie come nelle scuole.

E poiché la scoperta del significato intravisto o invocato è opera della ragione, la domanda di educazione che le giovani generazioni ci rivolgono è domanda, è mendicanza di ragionevolezza. Sembra che l'uso della ragione, in senso letterale un uso "spregiudicato", cioè senza nessun pre-giudizio né censura di alcuna domanda, sia diventato il grande estraneo della nostra cultura odierna: essa che è stata generata anche dalla scoperta greca del "logos".

Ma esiste anche una seconda e non meno degna d'attenzione ragione per sottolineare l'importanza di questa inaugurazione. Questa scuola è un buon esempio di quella sussidiarietà orizzontale che è il pilastro fondamentale della società civile.

In questo modo si assicura l'esercizio di un diritto fondamentale dei genitori: la loro libertà di scelta della scuola in base al progetto educativo da essa proposto. Solo così si salvaguarda la libertà di educazione.

Non si tratta di sostituire il ruolo delle istituzioni pubbliche né ancor meno di confliggere con esse. È una cosa molto più semplice. Si tratta di rispondere ad una domanda che i genitori hanno il diritto, poiché ne hanno il dovere, di fare: la domanda di educare i loro figli secondo quella visione della vita buona che ritengono vera.

Diritto che posseggono tutti i genitori, anche i più poveri. Anche a questi deve essere assicurata una reale possibilità di esercitarlo. Se così non fosse, la libertà dell'educazione resterebbe un'affermazione teorica.

Quanto sia viva la consapevolezza di questa libertà e profonda la percezione della sua importanza; quanto sia forte il desiderio di rispondere alla domanda di educazione che urge nel cuore delle giovani generazioni, lo dimostra questa scuola. Dal 4 maggio 2004, giorno in cui è stato presentato il progetto "Bologna rifà scuola", il numero delle persone, delle famiglie e delle imprese che hanno voluto condividere questa costruzione, è cresciuto in modo meraviglioso.

Voglio ringraziare in modo particolare il Presidente della Fondazione Carisbo e il Presidente della Fondazione Falciola senza il cui contributo la Fondazione Opizzoni non avrebbe mai potuto portare a termine quest'opera.

Signore,

Signori,

non possiamo nascondervi che sono gravi le minacce che incombono sull'umanità dei nostri bambini, dei nostri ragazzi, dei nostri giovani. Esse hanno la loro radice nella minaccia più grave di tutte, quella alla libertà della persona, poiché è la libertà la forza costruttiva dell'io. E la libertà è minacciata ogni volta che entra in crisi il concetto di verità. Ed è l'educazione a tenere desti ed attivi i dinamismi dello spirito: la ricerca del vero, l'amore al bene.

Poiché «*In che cosa consiste l'educazione?*» Per rispondere a tale domanda vanno ricordate due verità fondamentali: la prima è che l'uomo è chiamato a vivere nella verità e nell'amore; la seconda è che ogni uomo si realizza attraverso il dono sincero di sé. Questo vale sia per chi educa, sia per chi viene educato. L'educazione costituisce, pertanto, un processo singolare nel quale la reciproca comunione delle persone è carica di grandi significati. *L'educatore* è una persona che «*genera in senso spirituale*» [GIOVANNI PAOLO II, Lett. Ap. *Gratissimum sane* 16,1; EV 14/259].

Qui – ne sono sicuro – ci sono educatori, che affascinati dalla grandezza e al contempo dalla fragilità di ogni persona umana, vogliono spendersi perché non si rovini ciò che di più prezioso possiede questo universo in cui viviamo: la persona umana.

Grazie a tutti coloro che hanno reso possibile questa affascinante avventura: «ciò che avete fatto a uno di questi piccoli, lo avete fatto a me», ha detto Gesù.

LA SANTITÀ DEL LAICO: CONCILIO VATICANO II E DON BARSOTTI

Biblioteca S. Domenico
sabato 6 maggio 2006

La molteplicità degli impegni pastorali avrebbero dovuto convincermi a rifiutare l'invito di p. Serafino a svolgere questo tema. La profonda gratitudine che devo a don Divo soprattutto per l'affetto che mi ha donato, mi ha convinto e quasi costretto ad accettare. Stretto fra queste due opposte esigenze ho dovuto dare alla mia riflessione un andamento ed un profilo molto semplice, quasi una sorta di lettura un poco meditata e un confronto di testi conciliari e barsottiani. Altri sapranno fare molto meglio di me. E soprattutto, don Divo anche a livello dottrinale è stato un dono così grande fatto alla Chiesa, che solo tempo e studi prolungati ed approfonditi consentiranno alla Chiesa medesima di goderne il più possibile.

Seguirò una via in un certo senso obbligata nella mia esposizione. Nel primo punto cercherò di fare una esposizione molto sintetica della dottrina del Vaticano secondo; nel secondo punto cercherò di balbettare qualcosa sulla dottrina di don Divo; alla luce di un elementare confronto colla tradizione conciliare.

La dottrina del Concilio.

Il tema specifico della santità dei laici in quanto tali viene esplicitamente affrontato nella Cost. dogm. *Lumen gentium* 41, cpvv 5-6. È quindi necessario per comprendere questo tema del magistero conciliare inserirlo nel suo contesto che è la «vocazione universale alla santità nella Chiesa».

Notiamo subito che il Concilio non scrive “della Chiesa”, ma “nella” Chiesa. Questa precisione linguistica ha almeno due significati degni di essere sottolineati. La Chiesa come tale è santa. La santità per la Chiesa non è solo, è più che una vocazione; essa infatti appartiene alla sua stessa essenza. Inoltre la vocazione alla santità è una vocazione alla santità nella Chiesa: è la Chiesa il luogo in cui il battezzato è chiamato alla santità e deve realizzare questa vocazione. In breve: nella Chiesa si può essere e diventare più o meno santi, ma non si può essere e diventare più santi della Chiesa.

Fatte queste brevi ed elementari premesse, è subito da chiedersi: che senso ha fundamentalmente parlare di “vocazione universale alla santità” secondo il Concilio? Rispondiamo vedendo quale significato

veicoli ciascuna delle tre parole, ma non seguendo l'ordine con cui sono poste.

La santità. Nel magistero conciliare il termine denota non in primo luogo la condizione della persona che è il frutto delle sue scelte, la condizione in cui si trova chi ha agito in un certo modo, in modo virtuoso cioè. Il termine non veicola in primo luogo un significato morale.

Esso invece denota la qualità dell'essere della persona che è frutto di un atto di Dio stesso. Il termine cioè veicola in primo luogo un significato ontologico-teologale. Dice il Concilio: «I seguaci di Cristo chiamati da Dio non in base alle loro opere ma al disegno della sua grazia, e giustificati nel Signore Gesù, sono stati fatti veri figli di Dio col battesimo della fede, resi partecipi della natura divina, e perciò realmente santi [reapse sancti effecti sunt]» [LG 40,1; EV 1/388]. La santità consiste nella partecipazione da parte dell'uomo alla natura divina, in forza della quale [partecipazione] è stata comunicata all'uomo la partecipazione alla divina filiazione del Verbo e quindi «sono stati fatti veri figli di Dio». Santità, partecipazione alla natura divina, filiazione divina sono per il Concilio termini sinonimi.

Si faccia attenzione che nella definizione descrittiva che il Concilio ci dà della santità, tutti i verbi usati hanno la forma passiva. Questo fatto linguistico rivela l'intuizione di fondo: la santità cristiana è dono ricevuto; l'uomo... è "al passivo". Ma data la natura del dono ricevuto – partecipazione alla divina filiazione del Verbo – e la natura del donatore – il Padre per mezzo dello Spirito in Cristo – e la natura del donatario – la persona umana che è soggetto e non oggetto – la "passività" implica la "attività". In un duplice senso: libero consenso al dono mediante l'obbedienza della fede; libera corrispondenza nelle scelte che realizzano la persona.

Il testo conciliare infatti continua nel modo seguente: «Con l'aiuto di Dio essi devono quindi mantenere e perfezionare, vivendola, la santità che hanno ricevuta». Si faccia bene attenzione. Si introduce a questo punto, e solo a questo punto, una categoria etica, quella del dovere: poiché sei [santo], dunque devi [vivere santamente]. La libertà realizza nelle scelte l'essere della persona secondo l'indicazione dei suoi dinamismi: persona e atto. In questo senso, essenziale ma gerarchicamente secondo, la santità è un dovere di ogni battezzato; è anche libera realizzazione della propria persona.

Ma su questo punto il Concilio richiama coerentemente una dottrina centrale alla visione cristiana dell'etica. Partiamo come sempre dalla lettura del testo magistrale: «Ha mandato ... a tutti lo Spirito Santo che dall'interno li muove ad amare Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente e con tutte le proprie forze e ad amarsi reciprocamente come Cristo ha amato loro».

L'esercizio della libertà che mantiene e perfeziona la santità ricevuta, non è un esercizio auto-nomo; non è un esercizio etero-nomo; è un esercizio teo-nomo per la presenza nel cuore del giustificato dello Spirito Santo unica legge del figlio di Dio. Nell'obbedienza allo Spirito il santo raggiunge la pienezza dell'autonomia nella piena consapevolezza di obbedire alle mozioni dello Spirito. Per cui tutto lo sforzo etico dell'uomo mira a che lo Spirito Santo possa prendere possesso della sua libertà; a che lo Spirito Santo possa liberare la libertà dell'uomo dal peccato e dalla legge: «l'unica santità che viene vissuta [una sanctitas] da coloro che sono mossi dallo Spirito di Dio» [n. 41,1; EV1/390].

Da ciò deriva una conseguenza assai importante: la coincidenza della santità cristiana con [l'esercizio de] la carità. Il testo conciliare identifica la *vitae christianae plenitudo* e la *caritatis perfectio*: la vita del cristiano è vissuta pienamente cioè secondo tutta la sua potenzialità quando la perfezione della carità è raggiunta, cioè ...mai! Nel senso che la carità può crescere indefinitivamente [cfr. 2,2, q.24, a.7].

L'universalità [della chiamata]. Ora siamo in grado, penso, di cogliere il significato del termine "universale".

Il Concilio definendo il concetto di santità secondo i suoi due significati fondamentali gerarchicamente ordinati, quello ontologico e quello etico, in realtà ha descritto la condizione di ogni battezzato. Se si legge infatti il primo cpv. del n. 41 della *Lumen gentium*, che è il testo dottrinalmente più importante, si può constatare che quanto esso dice, può e deve essere detto di ogni battezzato.

Quando dunque si usa il termine "universale" in questo contesto, esso connota una realtà che non appartiene solo ad alcuni fedeli. E siamo così arrivati all'ultimo termine ancora da spiegare.

La vocazione. Ciò che appartiene, senza esclusione di nessuno, ad ogni battezzato è la "vocazione alla santità". Che cosa significa "santità" nel testo conciliare l'ho già detto. Che cosa significa "vocazione"?

Esso connota in primo luogo un'azione divina. Secondo la dottrina paolina, quando il testo conciliare, come abbiamo visto, definisce la santità cristiana, inizia dal richiamare l'atto divino del "chiamare" l'uomo: «i seguaci di Cristo, chiamati da Dio ...». Ogni uomo è chiamato non ad essere in un qualsiasi modo. Esiste un solo pensiero o progetto di Dio a riguardo dell'uomo: la partecipazione di questi alla vita divina in Cristo. Cioè: ogni uomo è chiamato ad essere santo.

Ma il termine connota anche quell'azione divina che muove l'uomo a vivere mantenendo e perfezionando la santità ricevuta. Ogni battezzato è "sollecitato" dallo Spirito alla perfezione della carità, cioè

è chiamato alla santità. La vocazione connota quindi la realizzazione da parte del Padre del progetto a riguardo di ogni uomo di renderlo partecipe alla divina filiazione del Verbo: in questo senso il contenuto della vocazione con cui Dio chiama ogni uomo è la santità; è la vocazione universale alla santità.

È dentro a questo contesto che il Concilio specifica il suo magistero parlando della santità dei laici. È l'importante n. 41 della *Lumen gentium*.

Partiamo dalla prima affermazione che è quella anche più importante: «Nei diversi generi di vita e di occupazioni è sempre l'unica santità che viene vissuta da coloro che sono mossi dallo Spirito di Dio» [EV 1/390].

C'è una tensione dialettica nel testo fra l'unità della santità cristiana [una sanctitas] e la diversità dei generi di vita e conseguenti compiti [vitae genera et officia]. È la tensione che è presente e deve essere mantenuta nell'esistenza cristiana; fra *oggettività della vocazione cristiana alla santità* e la *soggettività della storia personale* di ognuno.

Non esiste nulla di più impersonale della vocazione cristiana. La santità cristiana è pensata da Dio; è conformità a Cristo: è un dato oggettivo. Ma non esiste nulla di più personale poiché ogni persona colla sua storia propria è irripetibilmente unica e realizza nella sua vicenda personale quel Dato oggettivo. L'una sanctitas non si realizza che nella diversitas vitae; e la diversitas vitae è l'originale interpretazione dell'una sanctitas.

Questa dialettica va custodita, altrimenti se l'una sanctitas distrugge la diversitas vitae, la Sposa di Cristo viene offuscata nella sua bellezza; se la diversitas vitae attrae a sé l'una sanctitas, uno stato di vita diventa modello prevaricante di ogni altro.

La domanda dunque sulla santità dei laici è posta correttamente secondo il Concilio se posta nel modo seguente: quale "figura" assume l'una sanctitas nel laico?

Il testo conciliare della *Lumen gentium*, quello dottrinalmente più importante, non dà una risposta a questa domanda in quanto preferisce offrire alcuni profili di quella figura: i coniugati; il lavoro.

In realtà la *Lumen gentium* aveva già esposto la sua dottrina sui laici [cfr. 30-38]. Soprattutto il n° 31 che è di particolare interesse.

Definita la natura propria del laicato mediante la categoria della secolarità, il Concilio conclude che la missione propria del laico è di realizzare la santità dentro il secolo inteso come modo di vivere loro proprio: la perfezione della carità dentro le pieghe della quotidianità umana. E la ordinaria quotidianità dell'esistenza è fatta di affetti, di

lavoro, di sofferenza... Nella santità del laico è rigenerato in Cristo l'ordine della creazione.

Resta un'ultima questione di non secondaria importanza per avere un'intelligenza precisa del magistero conciliare sulla santità: che rapporto esiste fra la una sanctitas e la pratica dei consigli evangelici? La ragione per cui la domanda si pone è che non rari testi neotestamentari indicano la via dei consigli evangelici come la via per realizzare la santità cristiana.

Leggiamo prima di tutto il testo conciliare: «Nei singoli [la santità] si esprime in forme diverse, perché ognuno tende alla perfezione della carità ed edifica gli altri nel proprio genere di vita. In modo tutto speciale si manifesta nella pratica di quei consigli che si è soliti chiamare evangelici [proprio quodam modo apparet]».

Il testo va bene interpretato. Non va inteso nel senso che la santità si manifesta propriamente nella pratica dei Vangeli. La conseguenza infatti sarebbe che fuori di questa pratica si manifesterebbe impropriamente. Come a dire: solo chi pratica i consigli realizza in senso proprio la santità. In che contraddice tutto l'insegnamento del Vaticano secondo.

Il Concilio in realtà dice qualcosa di diverso. Spero di averlo compreso; e comunque ecco come ho capito il magistero conciliare.

La pratica dei consigli evangelici esprime a livello di simbolo oggettivo e reale l'alleanza con Cristo nella perfezione della carità in un modo che nessuna parola umana e condizione di vita è in grado di dire

Faccio l'esempio del matrimonio e della verginità. Pur essendo sacramento del vincolo che unisce nella carità Cristo e la Chiesa e nella Chiesa il battezzato, questo vincolo Cristo – Chiesa è tuttavia oltre alla forma della coniugalità umana. È di natura diversa pur assumendola e facendone un rimando a se stesso [un sacramento]. La condizione verginale esprime invece il vincolo Cristo – Chiesa in un modo che nessuna realtà creata sa dire: il vincolo della carità nell'indivisione del cuore.

Il Concilio usa un'espressione molto accurata: la perfezione della carità «proprio quodam modo apparet». Cioè: è l'esigenza espressiva della carità – l'essere un solo spirito/corpo col Signore – che trova il suo linguaggio proprio nella pratica dei consigli, anche se è realizzabile in ogni condizione di vita.

Da ciò mi sembra che derivi una conseguenza: non solo è possibile vivere da laici la pratica dei consigli evangelici, ma ogni esistenza cristiana deve rispettare la logica propria dei consigli evangelici.

La santità del laico in d. Divo Barsotti

Vorrei ora esporre brevemente il pensiero di don Divo circa la santità del laico, alla luce del confronto col magistero conciliare.

È la mia un'esposizione lacunosa da vari punti di vista. Penso che lo scavo vero e proprio di natura teologica in primo luogo, in quella grande miniera che sono gli scritti del Padre sia appena agli inizi. Per quanto mi riguarda però, ... l'amore scaccia la paura.

Inizio da una lettera alla comunità del 24 ottobre 1960 e riportata anche nel *Manuale CFD* [ed. 1998] a pag. 128 ss. È uno scritto di fondamentale importanza e di forte impronta autobiografica [«vi debbo scrivere sotto la forte impressione, credo, di un'ispirazione divina»]. In esso narra il sorgere nel suo spirito dell'intuizione carismatica che ha generato la comunità. «Essere i testimoni di Dio: rivelare la sua santità, la sua purezza infinita, essere come una sua presenza per gli uomini quaggiù sulla terra. Ebbene, stanotte sono risuonate continuamente nell'intimo della mia anima le parole di Gesù: le ripetevo per me, le ripetevo per voi: ut sitis filii Patris vestri... Essere figli e rivelare con tutta la nostra vita questo mistero ineffabile dell'amore divino».

Si ha qui l'identificazione fra la santità e la divina filiazione, come – lo abbiamo visto – ci è stato insegnato dal Concilio. Ma nell'esperienza vissuta quella notte da don Divo si ha anche una forte tensione missionaria, se così posso dire. È la testimonianza di Dio nel mondo mediante la santità della persona e della vita del figlio adottivo: la testimonianza del «mistero ineffabile dell'amore divino». Credo che don Divo avrebbe profondamente gioito nel leggere l'enciclica di Benedetto XVI.

Ho la convinzione che la “notte di S. Sergio” abbia in seme donato a don Divo l'intero carisma della comunità: la filiazione divina che rende il santo pura trasparenza dell'amore e testimone di Dio nel mondo. Mi fermo ora ad analizzare brevemente.

Uno dei testi dove don Divo ha più lungamente meditato sul concetto, meglio sulla realtà della santità cristiana è stato nell'Adunanza del 9 maggio 1976 commentando 1Gv 3,1-2: «la Magna Carta della comunità», egli definisce questi due versetti biblici. È un testo complesso e lungo. Mi devo limitare a pochissimi punti fra quelli essenziali.

«Che cosa vuol dire santità? Che cos'è la santità? Lo dice chiaramente S. Tommaso d'Aquino: è la trascendenza stessa di Dio, la solitudine infinita dell'essere suo... Nella santificazione che cosa avviene? ... Dio, donandoci il suo Spirito, ha trasferito noi nel mondo

divino... È Lui [lo Spirito] che ci porta nel seno della Trinità », perché ci rende figli realmente.

Questa è la santificazione operata da Dio nell'uomo e che trasforma l'uomo interamente: spirito, anima e corpo. «Ma il processo è dallo Spirito, all'anima, al corpo, perché Dio tocca lo spirito».

Don Divo non cessa di insistere e di richiamare tutti a non perdere mai la coscienza che questo è il cristianesimo; che in questo sta tutta la sua ricchezza ed il senso del suo esserci. L'ho visto piangere quando constatava che anche fra i cristiani si perdeva questa consapevolezza del soprannaturale, riducendo il cristianesimo a qualcosa di meno, anche se agli occhi del mondo più importante. Ed anche criticare la teologia che ha dimenticato il «dono ipostatico dello Spirito Santo». Il Vaticano secondo ha ripreso questa dottrina, nella quale – secondo don Divo – consiste l'elemento costitutivo della santità cristiana [«causa quasi – formale della santità», insegna il Tridentino].

In questa prospettiva, come abbiamo visto nel Concilio Vaticano secondo, la santità cristiana è una sola: la partecipazione dell'uomo alla vita divina; la divina filiazione partecipata. «Noi siamo nel Cristo, noi viviamo del Cristo, noi viviamo nel Cristo il rapporto col Padre». Da questo punto di vista, non ha senso parlare di una santità dei laici, dei sacerdoti, dei religiosi. Esiste una sola santità.

Tuttavia si può e si deve pensare che esista una santità dei laici come tali. Varie volte, per quanto ho potuto verificare, don Divo affronta questo tema. Mi sembra particolarmente importante il commento che egli fece precisamente al quarto capitolo della Cost. dogm. *Lumen gentium* sui laici nel ritiro del 20/21 marzo 1965.

Egli inizia da un punto fondamentale: «La prima cosa dunque da considerare è l'unità di tutto nella fede e nella carità. È certo, poi, che nella Chiesa, questa fede e questa carità, debbono essere vissute secondo i vari ministeri e le varie funzioni che sono proprie di organi diversi».

La domanda dunque è: come devono essere vissute fede e carità dal laico? Quale è il volto laicale dell'identità cristiana?

Nell'adunanza del 9 maggio 1976, esiste un testo che ci mette sulla via giusta per trovare la risposta.

«Allora che cosa vuol dire essere figli di Dio? ... che noi viviamo una vita paradossale, siamo uomini di pena, come tutti solidali nel mondo del peccato, perché dobbiamo vivere ancora in un corpo di peccato, in un corpo soggetto al dolore. Certo, perché abbiamo una missione di salvezza». Richiamo soprattutto l'attenzione sull'ultima affermazione: la solidarietà col mondo del peccato è nella prospettiva di una missione propria del santo. Ed infatti il testo continua: «Noi,

finché dobbiamo continuare la missione del Cristo dobbiamo vivere anche in una solidarietà col mondo del peccato, assumendo i condizionamenti propri dell'uomo terrestre. Ma il nostro vivere nel mondo del peccato non varrebbe a nulla se non vivessimo in Dio... il Cristo ha vissuto in due mondi, nel mondo del Padre, nell'unità col Padre e nel mondo dell'uomo, nella solidarietà col peccato ... ugualmente noi dobbiamo vivere nello stesso tempo nel mondo di Dio - ... - e nel mondo umano».

La circolare delle tempora di settembre 1964 riportata nel *Manuale CDF* [pag. 140 ss.] era stata ancora più precisa: «per consacrarci a Dio, per vivere la nostra consacrazione, non bisogna perciò separarci dai fratelli, vivere una vita straordinaria o comunque diversa dalla loro; anzi, nell'amore per loro che lo stesso amore di Dio ci ispira e alimenta, dobbiamo sempre più essere solidali con tutti: non distinguerci, ma identificarci a ciascuno». Dunque: ciò che divinizza l'uomo lo rende solidale col "mondo".

Ma questa non è ancora precisamente la risposta alla nostra domanda sul volto laicale dell'identica santità cristiana. Vivere nel mondo di Dio e nel mondo umano è comunque la condizione necessaria per santificarsi come laici.

Il laico assume nella propria vocazione cristiana le realtà di questo mondo vivendole: si sposa; esercita una professione; si impegna nell'attività politica.

Uno dei testi più profondi è la meditazione sul matrimonio cristiano tenuta nel ritiro di Biella del 13 maggio 1979.

Dopo aver richiamato esplicitamente la dottrina conciliare sulla vocazione universale alla santità, ecco come stupendamente esprime il suo pensiero: «Questo invito che oggi a voi è stato rivolto, non vi chiama ad uscire da quella che è la vostra vita: vi chiama a trasfigurare la vostra vita, a far sì che tutto quello che vi è di umano in voi divenga con semplicità e purezza sempre più investito dalla grazia divina, divenga divino in voi; nulla più. Ma è una cosa immensa ... se voi viveste il matrimonio fino in fondo, non ci vorrebbe nulla di più per essere santi». Mi sembra che il volto laicale dell'identica santità cristiana sia la divinizzazione di ciò che è propriamente umano, di ciò che appartiene all'economia della creazione. Secondo il pensiero di don Divo, tutta l'estensione del nostro essere umani deve essere trasfigurato dalla grazia e tanto si deve estendere il nostro essere cristiani quanto si estende la nostra essenza di uomini, la nostra possibilità di uomini, il nostro potere, le nostre capacità, l'esercizio di ogni nostra attività umana. Non siamo uomini che sono cristiani, ma cristiani che sono uomini. È dentro a questa deificazione in Cristo della realtà che – se non sbaglio – don Divo disegna il volto laicale dell'unica santità cristiana.

«Che tutta la nostra vita divenga trasparenza alla presenza che Cristo» [Ritiro di Biella (12-05-79)].

Debbo ormai concludere questo secondo punto. E lo faccio con tre osservazioni finali.

La prima. Ho notato e quasi percepito, soprattutto in questa ultima tematica, una singolare sintonia fra don Barsotti e don Giussani. Sarà l'oggetto della prossima relazione. Parlando di S. Giuseppe Moscati, don Giussani definisce la santità cristiana soprattutto nel suo profilo laicale, colle seguenti parole: «Come tutti gli altri (santi), ha vissuto una vita come la nostra ... Ma l'ordinaria quotidianità dell'esistenza si ingigantiva di momento in momento perché viveva del rapporto con l'Infinito, cioè della presenza di Cristo che diveniva habitus cosciente e nesso desiderato» [prefazione a P. Bergamini, *Laico cioè cristiano. S. Giuseppe Moscati medico*, Marietti 1820].

La seconda. Ho avuto la percezione che il tema conciliare della santificazione del mondo come missione del laico abbia nella riflessione di don Barsotti ricevuto una profondità teologica ed una registrazione mistica che non ho trovato altrove.

La terza. Studiando i testi barsottiani ho avuto l'impressione che don Divo posasse il suo sguardo piuttosto sull'una sanctitas piuttosto che sulla diversitas vitae. Sguardo tipicamente proprio del contemplativo e di chi in Cristo vede raccolto in un volume ciò che per l'universo si squaderna, direbbe Dante.

Conclusioni

La riflessione che stiamo compiendo è di importanza fondamentale. L'unica, vera permanente riforma del mondo è la santità: «... nella misura che essi sono santi divengono solidali con un mondo di peccatori e viene chiesto loro, in quanto santi, l'anima di tutti gli altri».

Il potere del santo è la presenza nel mondo della regalità del Crocefisso.

**OMELIA NELLA MESSA
PER LA GIORNATA MONDIALE DELLE VOCAZIONI**

Metropolitana di S. Pietro
domenica 7 maggio 2006

1. «Io sono il buon pastore. Il buon pastore offre la vita per le pecore». Carissimi fedeli, la Chiesa in questa 43.ma Giornata mondiale di preghiera per le Vocazioni ci fa meditare sulla pagina evangelica nella quale Gesù paragona se stesso ad un «buon pastore».

Nella tradizione ebraica e mediorientale la figura del pastore rappresenta sempre anche la figura del re che governa in unità il suo popolo. Cristo dunque è Colui che è venuto perché l'umanità disgregata ritrovasse il suo Capo e fosse reintegrata nell'unità. S. Paolo esprimerà il senso ultimo di questa pagina evangelica scrivendo che Cristo «ricapitola in sé tutte le cose [cfr. *Ef* 1,10], e S. Pietro nella prima lettura parla di Cristo come della pietra su cui deve essere ricostruito l'edificio umano.

Ma di che unità si tratta? Non certo di un'unità nazionale o politica o economica o del tipo della globalizzazione. L'unità che si compie in Cristo trascende in profondità tutte le forme di unità prodotte dallo sforzo umano. Essa infatti è l'unità che si stabilisce fra noi mediante il dono fattoci da Cristo della sua stessa vita: «il buon pastore offre la vita per le pecore». L'unità si realizza per il fatto che donando Cristo la sua vita, tutti noi partecipiamo della sua stessa vita; entriamo tutti nella sua stessa vita; viviamo tutti la sua stessa vita. In una parola: diventiamo in Lui e con Lui un solo corpo.

Carissimi fedeli, l'avvenimento di questa unificazione dei dispersi e della ricomposizione dei frammenti non è un'opera umana: è posta in essere da un rapporto di cui Cristo ha l'iniziativa, e che Lui stabilisce: «conosco le mie pecore». All'inizio di questa pagina dice: «egli chiama le sue pecore una per una». Ciascuno di noi entra nel corpo di Cristo, nella Chiesa, nella misura in cui risponde alla chiamata di Cristo.

Niente e nessuno potrà mai eliminare o sostituire il rapporto personale di ciascuno di noi con Cristo. È un rapporto reale poiché è un rapporto con una persona presente: non con un'immagine, non con un libro, non con un modello da imitare: «io conosco le mie pecore e le mie pecore conoscono me».

2. «Pastore eterno, tu non abbandoni il tuo gregge, ma ... lo conduci attraverso i tempi, sotto la guida di coloro che tu stesso hai eletto vicari del tuo Figlio e hai costituito pastori» della Chiesa.

È una preghiera liturgica. Quanto la pagina evangelica ci ha raccontato è un avvenimento che accade anche oggi. Anche oggi Cristo è il pastore che ricostituisce l'unità della famiglia umana nel suo corpo che è la Chiesa. Egli lo fa anche attraverso coloro che mediante l'ordinazione sacerdotale costituisce i suoi vicari, sue immagini visibili.

Carissimi fedeli è questo un grande mistero: lo "dico in rapporto a Cristo e alla sua Chiesa". Nei pastori che oggi pascolano la Chiesa, è Cristo che pascola. È per questo che le parole evangeliche appena udite, si stanno realizzando anche oggi per voi: «Io sono il buon pastore». Quando pascono i buoni pastori, è Cristo che in essi pasce la sua Chiesa. Egli può dire: «io sono il buon pastore» poiché in loro risuona la sua voce e arde la sua carità.

Oggi la Chiesa celebra la 43.ma giornata mondiale delle vocazioni. Carissimi, mi rivolgo a voi colle parole di S. Agostino: «Lungi da noi che adesso manchino i buoni pastori! Dio non voglia che ne rimaniamo privi! Lungi da noi il pensiero che la misericordia divina abbia smesso di generarli e di investirli della loro missione!» [Discorso 46,30; *NBA XXIX*, pag. 839].

Eppure, carissimi, vedendo la situazione attuale e quella dei prossimi anni non possiamo non chiederci: come mai il numero dei pastori va paurosamente calando, se – come ci ammonisce il Padre della chiesa – non ci è permesso di pensare che «la misericordia divina abbia smesso di generarli»? È una domanda che ci brucia dentro al cuore. Sia essa oggi stimolo ad una preghiera più intensa.

Che il Signore continui a pascere il suo gregge attraverso i suoi pastori, è oggi dimostrato da questi due giovani che saranno istituiti accolti all'interno dell'itinerario verso il sacerdozio. Il Signore li sostenga nel loro santo proposito, e siano la gioia della nostra Chiesa.

«Che tutti i pastori siano... nell'unico pastore ed emettano l'unica sua voce, in modo che le pecore ascoltino quest'unica voce e seguano il loro pastore! Non questo o quello, ma l'unico» [S. AGOSTINO, *ibid.*, pag. 841], e così «diventeremo un solo gregge e un solo pastore».

ISTITUZIONE MATRIMONIALE E LAICITÀ DELLO STATO

ASSEMBLEA PLENARIA DEL PONT. CONS. PER LA FAMIGLIA

Roma 11 maggio 2006

Cercherò in primo luogo di precisare nel modo più chiaro possibile l'oggetto della mia riflessione.

Dico subito che esso è un problema che si pone in un'area geograficamente limitata [l'Occidente europeo e nordamericano] ma culturalmente ancora assai influente nel mondo, anche perché in possesso di forti poteri di produzione del consenso.

La problematica non riguarda l'istituzione matrimoniale da ogni punto di vista, ma riguarda in primo luogo la definizione di essa come tale [prescindendo dalla varietà delle forme storiche] fino ad ora comunemente condivisa: unione legittima fra un uomo ed una donna in ordine alla procreazione-educazione dei figli. La prima domanda è precisamente la seguente: questa definizione è frutto esclusivamente della convenzione sociale e trova solo in essa la sua giustificazione oppure è espressione di un'esigenza naturale scoperta ed interpretata dalla ragione?

La nostra riflessione tuttavia non affronta direttamente ed ancora meno esclusivamente questo problema ma piuttosto il seguente. Supposto che in un data società si metta in discussione la fondazione naturale della definizione suddetta di matrimonio; supposto che esista la formale richiesta di riconoscimento legale di altre forme di convivenza equiparandole all'istituzione matrimoniale fin qui definita: come deve regolarsi lo Stato nei confronti di questa richiesta?

Ultima precisazione in ordine a determinare rigorosamente l'ambito della nostra riflessione. La richiesta di equiparazione civile nelle nostre società occidentali viene abitualmente fondata da un duplice ordine di ragioni strettamente connesse. La prima è il richiamo ai valori di autonomia ed uguaglianza, che sono i due pilastri delle nostre società liberali: ciascuno sceglie in piena libertà la concezione di vita buona secondo cui vivere; ciascuno deve godere degli stessi diritti. La seconda è il tema della laicità [forse sarebbe meglio dire: neutralità] dello Stato, in forza della quale nessuna concezione di vita buona deve essere privilegiata, ma ciascuna deve godere della stessa ospitalità.

Orbene la vita matrimoniale è parte essenziale della concezione di vita buona propria di ogni persona, in connessione colla dimensione sessuale della propria vita. E pertanto: supposto il principio della neutralità dello Stato; supposto i principi di autonomia ed

uguaglianza; supposto che la definizione finora data di matrimonio è meramente frutto della convenzione sociale, lo Stato deve ugualmente riconoscere sia la comunità coniugale in senso tradizionale sia altre forme di convivenza a carattere sessuale-affettivo. La domanda a cui cercherò di rispondere è la seguente: questa richiesta è ragionevole?

La costruzione della mia risposta si muove, per così dire, dentro alla logica della «domanda di equiparazione», nel senso che viene costruita verificando la coerenza supposta fra «neutralità/laicità dello Stato» e «equiparazione fra le diverse forme di convivenze». A questo mi limiterò.

La completezza del discorso esigerebbe di compiere la stessa verifica sulla coerenza fra il concetto di autonomia-uguaglianza ed equiparazione.

Soprattutto sarebbe necessario fare il discorso sul rapporto matrimonio e persona umana. Ma ... ars longa sed vita brevis.

L'IMPOSSIBILE SEPARAZIONE ¹

Penso necessario partire dal presupposto basilare di ogni richiesta di equiparazione, e cioè la necessaria separazione fra l'organizzazione politica della società e la concezione di vita buona propria di ogni cittadino.

Farò un'essenziale esposizione di questa teoria e poi mi impegnerò a mostrarne l'inconsistenza teoretica e la sua impraticabilità.

1,1 [Breve esposizione della teoria]. Formulata in maniera ancora molto rozza ma non falsamente, la teoria sostiene che organizzazione politica, pubblica della società e concezioni di vita buona presenti in essa connotano due ambiti che non devono comunicare.

E ciò si realizza da parte dello Stato, colla scelta della neutralità nei confronti delle varie concezioni di vita buona; da parte dei cittadini, colla scelta di confinare nel "privato" le proprie concezioni di vita buona.

Ma procediamo con ordine, vedendo in primo luogo come si arriva a questa risposta, o più precisamente quali sono i suoi presupposti.

Il primo presupposto è che nessuna concezione di vita buona è vera in alternativa alla sua contraria. È impossibile qualificare come vera qualsiasi concezione di vita buona e quindi falsa la sua contraria, dal momento che esse esprimono sempre e semplicemente

¹ Nella stesura di questo punto ho trovato aiuto e ispirazione in A. VERZA, *La neutralità impossibile*. A. Giuffrè ed., Milano 2000.

fini e preferenze soggettivamente motivate, e sempre quindi rivedibili. È per questa ragione che nel contesto di questa teoria non si parla di “bene/vita buona”, ma di “concezioni di vita buona”, volendo così connotare una necessaria pluralità fino al limite [anche se non sempre né necessariamente] della mera soggettività. Insomma: una verità circa il bene della persona e della società o non esiste [relativismo etico] o non può essere razionalmente affermata e dimostrata [agnosticismo etico].

Corollario del primo presupposto: qualunque scelta [legislativa, amministrativa...] a favore dell'una concezione piuttosto che dell'altra diventa inevitabilmente parzialità ingiusta e violazione dell'autonomia del soggetto.²

Il secondo presupposto è che deve essere possibile organizzare la vita associata prescindendo imparzialmente dalle varie concezioni di vita buona; attraverso proposte universalmente condivisibili perché giustificabili senza riferimento a nessuna delle varie concezioni di vita buona; ed attraverso proposte che non sono meramente formali o procedurali. Il concetto di «giustizia» denota precisamente questa modalità di organizzare la vita associata: la vita [associata] giusta è la vita progettata secondo questa modalità. La giustizia quindi “si situa come punto di equilibrio e di imparzialità, tra pretese diverse e contrastanti e quindi anche tra possibili standards di eccellenza” [A. VERZA, *La neutralità impossibile*, cit. pag. 22].

1,2 [Riflessione critica]. Vorrei ora suggerirvi un'essenziale riflessione critica nei confronti di questa risposta.

Dobbiamo renderci subito conto che ci troviamo veramente dentro ad uno dei “nodi” del dramma contemporaneo.

Questo dramma è costituito dall'incapacità di rispondere ad esigenze spirituali che sembrano fra loro contrarie. Da una parte si avverte ogni giorno più l'urgenza di risposte alle grandi domande etiche e bioetiche, e dall'altra si è quanto meno incerti sulla possibilità di fondarle ragionevolmente. Ancora. Da una parte si avverte il bisogno di un “tessuto connettivo spirituale” universalmente valido, e dall'altro si nega l'esistenza di principi universali ed ancor più di assoluti morali vincolanti. È stato detto giustamente che le persone in quanto agenti morali sono in una condizione di “stranieri morali” [H.T. Engelhardt], che rende ogni giorno più difficile proporre risposte condivise e quindi efficaci.

² Anche quando non è detto, si intende sempre parlare in questo contesto sia dei singoli sia delle comunità.

La via di uscita da questa situazione sopra proposta – quella della separazione – è percorribile? La mia risposta è negativa, a causa della sua inconsistenza teoretica e della sua impraticabilità esistenziale.

Inizio dal mostrarvi l'inconsistenza teoretica. È teoreticamente inconsistente una proposta quando è in se stessa contraddittoria, nel senso che non è in grado di accogliere in sé tutta la portata dei suoi assiomi. Più brevemente: la neutralità – imparzialità può essere più affermata che mantenuta.

(a) Essa implica una precisa concezione di vita buona che trova nell'autonomia dell'individuo il suo valore di base. La proposta cioè non è neutrale – imparziale fino al punto da giudicare imparzialmente, da essere neutrale di fronte alla proposta autonoma od eteronoma [la proposta cristiana ed ultimamente quella ebraica non è né di auto-nomia né di etero-nomia].

Il concetto-valore di autonomia è un concetto da usare con molta consapevolezza critica poiché nel momento in cui lo si afferma come “metodo”, lo si propone di fatto come “contenuto”. Come vedremo la giuridica equiparazione fra matrimonio e convivenza omosessuale è un caso esemplare di questo transitus in aliud genus. Essa viene non raramente giustificata colla teoria che stiamo discutendo. In realtà l'equiparazione è la scelta di una precisa concezione di matrimonio e famiglia.

(b) All'interno di questa proposta è stata elaborata la categoria di tolleranza. Ora il concetto stesso di tolleranza connota un atteggiamento non di neutralità imparziale verso le concezioni di vita buona tollerate. La tolleranza connota un giudizio negativo o comunque non favorevole nei confronti di concezioni, soprattutto se aggressive, in contrasto con i valori della vita giusta intesa come sopra.

Se si vuole parlare-pensare coerentemente di neutralità ed imparzialità della condotta pubblica nei confronti di tutti, bisogna bandire l'idea che esista, e possa/debba esistere un gruppo tollerante di cittadini ed un gruppo tollerato, discriminati in base alle loro concezioni di vita buona. Le seconde in sostanza non sono più trattate imparzialmente.

Come si vede, quindi, la proposta di separare organizzazione politica della società e concezioni di vita buona finisce col contraddirsi.

(c) Perché la separazione di cui stiamo parlando sia pensabile, è necessario che la giustificazione razionale delle norme di giustizia non sia desunta da nessuna concezione particolare di vita buona: neutralità nelle giustificazioni.

Ma una tale posizione è impossibile in quanto qualsiasi tipo di giustificazione, di argomentazione deve far riferimento ad un quadro ideale d'insieme, ad una visione dell'uomo. Solo un "sistema etico" particolare e quindi "parziale" può essere alla base di questa proposta politica, contro i suoi presupposti fondamentali.

L'unica giustificazione quindi è che questo è l'ethos particolare della società in cui viviamo e che deve essere semplicemente sostenuto. Non è quindi una vita giusta universalmente giustificabile, razionalmente giustificabile, ma solo giuspositivamente e storicamente.

(d) Resta, e lascio intenzionalmente inevaso il problema in realtà di base, e cioè la tesi dell'agnosticismo etico e quindi il giudizio dato sulle «concezioni della vita buona»³.

Ed ora vorrei mostrare che non solo questa proposta è teoreticamente inconsistente, ma è anche non praticabile. In un duplice senso: di fatto nessuno Stato la pratica "allo stato puro"; non è augurabile che sia praticata.

Riguardo al primo significato di impraticabilità rimando semplicemente all'argomentazione c) di sopra. Ed aggiungo che le carte costituzionali dei paesi occidentali veicolano sempre un preciso quadro di valori e di principi.

Vorrei invece fermarmi più a lungo sul secondo significato. L'idea di fondo, la tesi che sostengo, è la seguente: *tra le diverse forme di vita sociale e i diversi stili di vita personale lo Stato deve privilegiare e favorire quelli che creano e custodiscono valori sociali [«capitali sociali»: Donati - Zamagni - Belardinelli⁴], a preferenza di quelle forme e stili che non li costituiscono o li usurano.*

Questa tesi, come risulta chiaro da quanto ho detto finora, è recisamente contraria alla teoria e alla pratica della neutralità come principio guida di qualsiasi azione che abbia rilievo pubblico. In questo senso dico che non è da augurarsi che la neutralità sia praticata. E «sono proprio i problemi che dobbiamo fronteggiare a seguito della crisi del Welfare State e dell'asse individuo-Stato a spingerci verso il superamento del principio di neutralità e dell'idea che sta alla base, secondo la quale i diritti sarebbero da intendere esclusivamente come diritti individuali» [S. BELARDINELLI, *L'idea di*

³ Al riguardo si può vedere *Vita e Pensiero* (LXXXVIII), 2005, 5 (settembre-ottobre), pag. 69-86 e la risposta a D. Antiseri di "Melisso" in www.chiesaepressonline.it.

⁴ Per «capitale sociale» intendo "la trama di relazioni fiduciarie fondate sul principio di reciprocità, il cui fine specifico è la fraternità", praticando il principio di sussidiarietà in tutto il suo significato.

Così inteso, il «capitale sociale» è nutrito dalle concezioni etiche ed antropologiche presenti nella società e dal loro confronto aperto [S. Zamagni].

Welfare community, in (a cura di) S. BELARDINELLI, *Welfare community e sussidiarietà*, Egea ed., Milano 2005, pag. 18].

Mi limito ad una sola riflessione, ma che reputo fondamentale. La convivenza civile non può sussistere se non è pervasa da uno spirito particolare, da un ethos impastato di fiducia reciproca, di senso del bene comune, di fraternità, di responsabilità. Esso inoltre non può essere costituito che attraverso quel lungo processo di “socializzazione” della persona che ha il suo inizio nella comunità familiare e si continua anche nelle altre formazioni sociali. La convivenza civile ha bisogno di questi “capitali sociali”. Essa quindi deve favorire le forme sociali che li producono.

Bisogna interrogarsi se una totale neutralità dello Stato alla fine non dilapidi il suo [dello Stato] necessario ordine normativo ed i capitali sociali indispensabili.

In questo senso, il relativismo etico soprattutto, ma anche l’agnosticismo etico non è una base consistente per una giusta convivenza umana. Una vita giusta ha bisogno di radicarsi in una vita buona. Non solo questo è un progetto sociale possibile, ma desiderabile.

L’INGIUSTA EQUIPARAZIONE

Tenendo conto di tutta la riflessione precedente, la mia tesi è la seguente.

La vita coniugale intesa nel senso tradizione ha in se stessa e per se stessa una preziosità ed una bontà umana che merita di essere difesa e privilegiata da chi ha responsabilità del bene comune.

Il bene comune è la bontà propria della relazione sociale; è la bontà propria insita nella relazione sociale. Esso è parte costitutiva del bene della persona essendo questa costitutivamente sociale; l’affermazione e la realizzazione di se stesso è sempre, implica necessariamente l’affermazione di ogni altra persona. Il fatto umano originario è che l’uomo è – con l’uomo. Una visione individualistica dell’uomo secondo la quale la relazione all’altro non è originaria e non appartiene alla natura della persona, è falsa. Costruire una civiltà ed una cultura giuridica su questa base; edificare la civitas su questa visione, porta inevitabilmente a negare il bene della persona.

Se riflettiamo sulla società coniugale nel senso tradizionale, vediamo che in essa si realizza in nuce il bene intero insito nella relazione sociale. In questo senso profondo da sempre la sapienza giuridica dei popoli afferma che prima societas in coniugo, ove la primarietà denota non ovviamente una qualità cronologica ma una

principalità. Come a dire: ciò che la società umana è come tale, è già al principio presente nella società coniugale.

In questa infatti l'altro è affermato in quanto altro nella uguaglianza dell'essere e della dignità. L'alterità radicale in cui si dualizza la natura umana è costituita da femminilità e mascolinità: la persona umana è uomo e donna. Si ha all'interno dell'identica natura umana la tensione dialettica fra alterità ed identità, che trova la sua soluzione archetipale nella comunità coniugale. Ho detto "archetipale". Cioè: quanto accade nella comunità coniugale è «archétypos» di ogni vero e buon rapporto sociale ove l'altro è affermato e riconosciuto come tale [nella sua alterità] nell'identità che si costituisce: l'altro come se stesso. Non a caso il secondo capitolo della Genesi narra la nascita del rapporto sociale, l'uscita dalla solitudine originaria, non in un indistinto incontro con l'altro, ma nel porsi della donna di fronte all'uomo.

È nella comunione coniugale che si costituisce il "capitale sociale", che nella comunità omosessuale non viene neppure iniziato.

Ne deriva che nell'edificazione di un sociale umano buono, in altre parole in ordine alla difesa e promozione del bene comune umano, restare neutrali di fronte al fatto che la comunità sessuale-affettiva fra persone umane si configuri eterosessualmente o omosessualmente, significa restare neutrali di fronte al bene comune: a che si edifichi o non una vita associata buona.

Penso di trovare una conferma dell'ingiustizia insita nella suddetta neutralità in una conseguenza che a lungo termine non potrebbe non manifestarsi, dal momento che essa [neutralità] la contiene in germe.

L'equiparazione fra convivenza omosessuale e comunità coniugale è pensabile solo partendo dall'affermazione che non esiste una modalità nel realizzare la propria sessualità-affettività che possa essere socialmente non riconosciuta, purché sia rispettata l'autonomia dei partners e la loro libertà. Esclusi quindi pedofilia e stupro, la neutralità di cui stiamo parlando eliminerebbe nell'ethos e nella ragione pubblica quei principi in base ai quali la nostra cultura giuridica ha rifiutato la poligamia ed il poliamore, ovvero la molteplicità simultanea di relazioni sessuali stabili.

A questo punto si può inserire la riflessione sulla forma di convivenza eterosessuale senza vincolo coniugale vero e proprio: le unioni di fatto. Ciò che la differenzia dalla comunità coniugale è il rifiuto precisamente del reciproco vincolarsi, cioè del reciproco consegnarsi. È in sostanza una convenzione fra due individui che vogliono rimanere tali, cercando di avere da questa convivenza vantaggi e benessere affettivi o altri [non necessariamente illegali]. Il «bene sociale» insito in questa convivenza è quindi essenzialmente

diverso da quello insito nella comunità coniugale in senso tradizionale. E la conseguenza della progressiva legittimazione della molteplicità simultanea di relazioni sessuali non è da escludere dalla equiparazione fra convivenza di fatto e comunità coniugale.

Ma in ordine alla costituzione del «capitale sociale» è necessario prendere anche in considerazione il grande tema della generazione della persona.

Partiamo da un riflessione semplice. Ciò che qualifica in modo proprio e specifico la genitorialità umana non è semplicemente la generazione biologica, ma la generazione nel figlio dell'umano. La generazione nel figlio dell'umano si chiama educazione. La genealogia della persona è – né poteva essere diversamente – un evento biologico-spirituale.

Penso che non sia difficile capire che in ordine al bene umano comune il fatto educativo sia di importanza decisiva. Chi dunque ha responsabilità primaria del bene comune può rimanere neutrale a che la persona sia generata [nel senso profondo sopra indicato] all'interno di una comunità coniugale o di una convivenza di fatto? A che la persona sia generata all'interno di una comunità coniugale oppure possa essere affidata ad una coppia omosessuale riconosciuta come coppia genitoriale?

È un motivo fondamentale ed una ragione fra le più convincenti che la comunità coniugale debba essere protetta e non equiparata in nessun modo a nessun'altra convivenza sessuale-affettiva, la sua singolare idoneità ad assicurare ai figli la necessaria educazione perché possano crescere umanamente bene.

Se questo è vero come i fatti dimostrano, l'equiparazione che rifiutiamo, è da ritenersi ingiusta anche perché non rispetterebbe l'uguaglianza di ogni persona umana. Equiparare in ordine alla genitorialità significa essere neutrali a che non siano assicurate le stesse condizioni educative alla persona che ha diritto di essere educata. È di fatto impedita l'uguaglianza a livello di un diritto fondamentale dell'uomo.

Termino con una riflessione di carattere più generale. Anche se non raramente negata nella teoria giuridica, la rilevanza educativa della legge civile è un fatto. Essa contribuisce non raramente e non superficialmente a formare l'ethos pubblico e i convincimenti della ragione pubblica. Ciò è particolarmente vero per l'istituzione matrimoniale.

La legge può configurare la comunità coniugale come una forma di comunione sessuale-affettiva cui i singoli sono liberi di accedere, ma la cui definizione non è a disposizione di chi di sposa: non può

essere formulata e riformulata a piacimento. Oppure la legge può decidere, attraverso l'equiparazione di cui parlavo, che il matrimonio ricevuto dalla tradizione è frutto di mera convenzione sociale e che pertanto il matrimonio può essere pensato e realizzato nei modi corrispondenti ai desideri, interessi e scopi propri di ogni individuo.

Il risultato della seconda scelta giuridica non sarà a lungo termine che nell'ethos e nella ragione pubblica matrimonio ed altre forme di convivenze avranno la stessa stima e riconoscimento? Il risultato sarà che l'equiparazione di fatto sosterrà quelle visioni dell'uomo che non sono ospitali vero la monogamia, e che alla fine potrebbe minare l'istituzione matrimoniale alla base.

Il prof. Joseph Raz ha scritto: «la monogamia, ammesso che rappresenti l'unica valida forma di matrimonio, non è alla portata dell'individuo. Per poterla vivere, essa richiede una cultura che la riconosce e che la sostenga attraverso l'atteggiamento del settore pubblico e delle istituzioni».

Ovviamente Raz non intendeva dire che la persona in qualsiasi ordinamento giuridico non possa essere capace di comprendere e di scegliere il matrimonio. Egli pensa - e consento con lui - che il matrimonio è un istituto "fragile" se non è sostenuto dalle leggi e dalle istituzioni. L'orientamento della ragione pubblica è decisivo per difendere il matrimonio. La mia tesi è che l'equiparazione costituisce una rinuncia a questa difesa, e quindi una abdicazione alla promozione del bene umano comune.

Conclusion

Il problema che abbiamo affrontato ha radici profonde. Esso in ultima analisi nasce dalla negazione che esista una verità circa il bene della persona, che non sia creata dal consenso sociale. Questa dimensione del problema non va mai dimenticata, poiché è quella decisiva.

Ma il nostro problema rimanda anche ad un altro aspetto della condizione spirituale contemporanea. È il fatto che un'intera generazione di adulti è come diventata incapace di educare le nuove generazioni. Fatto - se non vado errato - che non era mai accaduto.

L'educazione infatti è l'introduzione dell'uomo dentro alla realtà, e la relazione con l'altro così come la dimensione sessuale della persona è parte costitutiva della realtà umana. Ciò che voglio dire è che se si è ridotta l'istituzione matrimoniale ad una convenzione sociale, a qualcosa che è a totale disposizione delle scelte dell'individuo, ciò significa che è accaduta una profonda "estraneazione" dell'uomo da se stesso. Ora, l'uomo possiede un solo strumento per introdursi

nella realtà, la sua ragione. «Perciò, paradossalmente, il primo problema che noi avvertiamo verso la cultura moderna è che ci sentiamo come mendicanti dell'idea di ragione, perché è come se nessuno avesse più il concetto di ragione» [don L. Giussani]. Senza l'ipotesi di una verità circa il bene dell'uomo, senza l'ipotesi dell'esistenza di un senso insito nella realtà, noi non ci introduciamo in essa. E la riteniamo mera "materia" a nostra disposizione.

Esiste dunque un problema filosofico, un problema educativo, ma anche e non dammeno un problema politico che emerge da tutta la riflessione precedente. Ciò emerge chiaramente se si riferiamo alle politiche sociali per la famiglia.

Non raramente sono pensate come politiche di sostegno ai singoli individui che compongono il nucleo familiare. Ma assistiamo alla progressiva consapevolezza della necessità di porre al centro non il singolo, ma la relazione sociale familiare in cui vive. La "battaglia" per l'equiparazione appare veramente di retroguardia, da questo punto di vista.

VERITÀ E FECONDITÀ DEL DONO

Roma, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
venerdì 12 maggio 2006

Presenterò e sottoporro alla vostra attenzione alcune riflessioni circa la verità e la fecondità del dono che l'uomo e la donna fanno di se stessi nella comunione coniugale.

Parto da una premessa. Parlare di "verità del dono" equivale a parlare di una verità propria dell'atto che le due persone compiono quando si donano l'una all'altra: della verità della loro soggettività in quanto si realizza nel donarsi. Questo modo di affrontare il tema è oggi fortemente contestato in quanto si nega che esista una verità del dono, ma solo la sincerità del medesimo. La domanda quindi è: esiste una verità circa il dono delle persone [coniugate] così che si possa ragionevolmente dire che "questa" auto-donazione interpersonale è veramente tale? Oppure la verità del dono è semplicemente decisa e costituita dall'intenzione di chi agisce dicendo di donarsi? Come avete inteso, ci troviamo davanti ad un caso particolarmente significativo dal punto di vista teoretico ed importante dal punto di vista pratico della domanda se esista una verità della soggettività o – il che equivale – una verità circa il bene della persona.

Il tempo a mia disposizione non mi consente di affrontare direttamente e preliminarmente questa problematica. Affronterò però il tema della "verità del dono" tenendo sempre presente quella questione fondamentale.

Ciò detto, dividerò la mia esposizione in due parti, in corrispondenza ai due termini legati al dono: verità e fecondità.

Verità del dono

Partiamo dalla ben nota affermazione antropologica fatta dal Concilio Vaticano II: «l'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa, non può ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé» [Cost. past. *Gaudium et spes* 24,3; *EV* 1/1395].

L'affermazione richiama l'attenzione sui due poli della tensione esistenziale che percorre tutta la biografia della persona umana. Essa è «propter seipsam»: è per se stessa; è in vista di sé stessa; non è per altro.

Si tratta di un'affermazione che denota la costituzione ontologica della persona in primo luogo, ma anche al contempo la sua razionalità e libertà. Grazie ad esse infatti l'uomo è capace di autoporsi e di autopossedersi, cioè è capace di esistere e di operare «per se stesso». È capace di una certa auto-teleologia in forza della quale non solo si propone dei fini, ma anche pone se stesso come fine. È a causa di tutto questo che «l'essere in se stesso» che definisce il soggetto, la sostanza, raggiunge nella persona il suo grado insuperabile di essere: non si può essere più che persona.

Il secondo polo della tensione esistenziale è denotato dal fatto che l'uomo «non può ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé».

Il testo fa riferimento ad un'esperienza basilare, forse la più profonda, del vissuto umano, descritta dal testo conciliare come «plene seipsum invenire». L'uomo è lontano da sé? L'uomo può perdere e ritrovare se stesso? Sicuramente abbiamo a che fare con quella ricerca della pienezza di essere che costituisce il dinamismo insito in ogni movimento intenzionale umano. È la ricerca di se stesso nel senso di raggiungere la pienezza dell'essere.

Questa ricerca raggiunge il suo compimento nel «dono sincero di sé». La paradosalità consiste nel fatto che l'uomo «è per se stesso» quando «dona se stesso»; consiste nel fatto che l'uomo raggiunge pienamente la sua propria modalità di esistere – l'«essere per se stesso» - quando «dona se stesso». Il dono di sé è la più perfetta realizzazione delle capacità della persona, l'attuazione eminente della sua intrinseca potenzialità.

Si può spezzare questa tensione polare in due modi opposti. O realizzando se stesso nell'affermazione del proprio bene prescindendo dal bene dell'altro ed anche contro il bene dell'altro. È come una sorta di «curvatura su se stesso». Per usare il linguaggio paolino l'«essere per se stessi» è realizzato nel «vivere per se stessi». Oppure affermando l'altro, ma nella distruzione della propria soggettività. È l'egoismo o l'alienazione che distrugge la tensione polare che attraversa la nostra esistenza.

Questa «tensione polare» la troviamo nell'attività della conoscenza. Anzi è questa tensione polare insita nella conoscenza della verità la base che rende possibile il paradosso dell'amore: ritrovare se stesso nel dono di se stesso.

L'atto del conoscere – più precisamente il giudizio – è atto del soggetto. È il soggetto che consente alla verità conosciuta, cioè alla realtà che si mostra mediante l'atto del soggetto. In quell'atto il soggetto chiama se stesso ad andare oltre se stesso verso la realtà conosciuta. Il soggetto compie l'atto della conoscenza come atto, ma non ne costituisce la verità. Quando si nega questa struttura del

conoscere, che è l'apertura dell'io alla realtà, l'amore come ritrovamento di se stesso nel dono di sé stesso è non solo impensabile, ma è impraticabile. Il dono di sé è vero quando l'io vive questa apertura alla realtà.

Questa capacità della persona di trascendersi mediante la conoscenza e la libertà è uno dei titoli più splendidi della dignità unica della persona, poiché ne rivela l'originalità dell'essere. Mentre infatti chi non è capace di auto-trascendenza nella forma propria della conoscenza e della libertà nega semplicemente se stesso, al contrario la persona auto-trascendendosi diventa in un certo qual modo ogni cosa; meglio, partecipa realmente nella sua conoscenza e nella sua libertà al tutto dell'essere ed a tutti gli enti. «Per quanto sia reale la sua autodeterminazione autonoma e libera e per quanto essa sia dunque sui juris, tuttavia il senso della conoscenza umana, del giudicare umano e anche della libertà umana si disvela solo quando viene compreso come partecipazione trascendente alla vera natura delle cose e come un libero conformarsi ad essa» [J. SEIFERT, *Essere e persona*, Vita e Pensiero ed., Milano 1989, pag. 354].

È in questo che si gioca il destino della persona e si comprende come l'essere della persona – come disse G. Marcel – è «una conquista e non un possesso».

La persona può rinunciare a trascendersi nella conoscenza e nella libertà: può rifiutarsi alla verità e al bene. Può rifiutarsi di “introdurre se stessa nella realtà”: vivere nel sogno. In una parola: può perdere se stessa. Oppure può esercitare la sua capacità di autotrascendersi nella conoscenza e nel bene rispondendo adeguatamente alla realtà conosciuta e riconosciuta. Ed in questo la persona afferma e vuole se stessa in modo eminente: ritrova se stessa. «la volontà che aderisce agli esseri secondo il loro ordine oggettivo, partecipa dell'entità a cui aderisce così pienamente come l'ordine oggettivo esige e però mirabilmente si nobilita» [A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, CN ed., Roma 1981, pag. 472: tutto il cap. X del libro IV è da leggere].

L'universo dell'essere è come diviso in due regioni: la regione dell'impersonale e la regione delle persone. Fra i due esiste una differenza essenziale. Quando la persona trascende se stessa [nella conoscenza e nella libertà] a riguardo di un'altra persona? Nel grado massimo quando l'altro è riconosciuto degno di essere amato; quando l'amore si realizza nel dono di sé all'altro.

Provo a raccogliere in sintesi quanto sono andato dicendo finora.

La capacità di auto-possedersi, di auto-determinarsi e quindi di auto-realizzarsi non possono essere adeguatamente comprese se non si comprende la capacità di rispondere adeguatamente alla realtà.

Attraverso questa risposta la persona realizza nel modo vero e giusto il suo auto-possesso, il suo auto-determinarsi e quindi la sua autorealizzazione è più perfetta.

La capacità di auto-trascendersi raggiunge il suo vertice nell'amore e l'amore nel dono di sé: unica risposta pienamente adeguata alla realtà che è la persona.

Attraverso questa risposta trascendente alle altre persone, la persona raggiunge lo stadio più alto del suo auto-possesso, del suo autodeterminarsi, del suo autorealizzarsi. Infatti solo perché ed in quanto la persona possiede se stessa, può donarsi: nessuno dona ciò che non possiede; e reciprocamente nel dono di sé, mostra e realizza un'auto-possesso ed un autodeterminarsi sublime. In una parola: nel dono di sé è diventata pienamente se stessa. «Nella vita umana il paradosso è che per avere la libertà bisogna perderla completamente, la libertà vera deve essere esercitata con amore essenziale. L'amore essenziale è il donarsi essenziale e il donarsi essenziale è il perdersi essenziale: questo è il fondo del fondamento» [C. FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, Piemme ed., Casale Monferrato 2000, pag. 297, n° 1652].

La verità del dono coincide colla verità della persona: nel dono la persona è se stessa.

Fecondità del dono

La trattazione di questo secondo punto presuppone alcune acquisizioni teoretiche sia antropologiche sia etiche che devo limitarmi semplicemente ad enunciare.

- La struttura della persona come esposta sopra, supposta la rivelazione cristiana, trova fundamentalmente tre forme espressive-realizzative: la forma coniugale, la forma verginale, la forma pastorale.

- La forma coniugale trova la sua espressione significativamente più alta nel dono reciproco degli sposi che li rende «una caro»: è l'atto coniugale per eminenza, l'atto che è proprio ed esclusivo degli sposi.

- Suppongo la dottrina cattolica esposta in *Humanae Vitae* ed approfondita nel Magistero di Giovanni Paolo II.

Ed entro in argomento partendo da una profonda affermazione dell'Istr. *Donum vitae* [Intr. 4]: «Rispetto alla trasmissione delle altre forme di vita nell'universo, la trasmissione della vita umana ha una sua originalità che deriva dalla originalità della persona umana».

Il testo fa due affermazioni: la trasmissione della vita umana non è come la trasmissione della vita non umana, è dotata di una sua

originalità; questa originalità deriva dall'originalità della persona umana. In una parola: l'originalità della persona determina l'originalità della trasmissione della vita da persona a persona. La persona della cui originalità si parla è sia la persona che genera [trasmette la vita], sia la persona generata [cui la vita è trasmessa]: l'originalità ha due cespiti per così dire.

Portando la nostra attenzione sulla persona che genera, chiediamoci: in che cosa consiste l'originalità della persona nell'universo dell'essere? Ponendosi dentro alla tradizione metafisica classica, J. Seifert ha dimostrato che il proprium della persona nell'universo dell'essere è che essa realizza in grado sommo l'essere proprio della sostanza. La persona sussiste [come ogni sostanza] in grado eminente. Eminenza sia a livello entitativo sia a livello operativo [cfr. op. cit. *Essere e persona*: è la tesi dell'opera]. È in se stessa in quanto sostanza spirituale che raggiunge nell'atto libero il grado sommo e di auto-possesto e di auto-determinazione, e quindi di autorealizzazione perfetta. Ma come si è visto, auto-possesto/auto-determinazione/auto-realizzazione si compiono in grado sommo nel dono di sé da persona a persona.

L'originalità della persona consiste supremamente nella sua capacità di donarsi: solo la persona è capace di donarsi; è capace di amare.

In che senso allora questa originalità della persona determina l'originalità della trasmissione della vita umana?

Nel senso che l'essere l'atto sessuale coniugale l'atto che pone le condizioni del concepimento di una nuova persona umana, non è un semplice dato di fatto. La connessione fra coniugalità e genitorialità, e quindi fra unione sessuale coniugale e fertilità non è un mero dato naturale, ma è dotata di un suo intrinseco significato.

L'unione sessuale coniugale quando è potenzialmente feconda non perde la sua intima verità e bontà, che consiste nell'essere dono reciproco di se stessi da parte dei coniugi: nessuno dei due può essere "usato" in vista della fecondità. La nascita del figlio può essere attesa nell'unico modo in cui i due coniugi possono unirsi: nella modalità del dono. La trasmissione della vita nelle altre specie viventi è solamente un'azione della natura, comandata dalla natura. La modalità di questa trasmissione deriva dalla costituzione dell'individuo animale privo di autopossesto e di autodeterminazione.

Ma la cosa va considerata anche dal punto di vista della persona che è generata, dal punto di vista del figlio in quanto dotato della stessa dignità di persona. La persona può essere voluta solo "per se stessa" e quando le condizioni del suo concepimento sono poste da un'attività tecnica il figlio non è obiettivamente voluto "per se stesso", ma esclusivamente in quanto soddisfa ad un desiderio. È in vista di

un altro, non “per se stesso” che il figlio è voluto. Egli viene privato dell’intima verità di essere dono, ma viene considerato come “qualcosa” a cui si ha diritto. La dittatura del desiderio priva il figlio della sua dignità di persona, dal momento che il desiderio non può volere l’altro “per se stesso”. La logica del desiderio distrugge la logica del dono.

Profondamente Giovanni Paolo II ha scritto: «Il fondamento su cui si basa la dottrina della Chiesa circa la paternità e maternità responsabili è quanto mai ampio e solido. Il Concilio lo indica anzitutto nell’insegnamento sull’uomo, quando afferma che egli «in terra è la sola creatura che Dio abbia voluta per se stessa» e che non può «ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé» [Lett. Ap. *Gratissimum sane* 12,8; *EV* 14/221].

Conclusioni

La missione ecclesiale dell’Istituto si conferma sempre maggiormente nell’originaria intuizione di Giovanni Paolo II, che lo ha voluto.

Si conferma: solo la ricostruzione di un’antropologia adeguata potrà salvare l’istituzione matrimoniale da una demolizione quale non aveva mai conosciuto. Non è rincorrendo l’opinione delle maggioranze mediante approcci casuistici che si risponde adeguatamente alle devastazioni che la menzogna circa l’uomo sta compiendo nell’uomo stesso. La vera “compassione” verso l’uomo derubato della sua originalità di persona è ricondurlo a se stesso, alla sua verità: non è offrirgli pensieri che sono solo profilattici contro un’infezione mortale per la sua regale dignità.

UMANESIMO CRISTIANO E RICERCA SCIENTIFICA

Università di Ancona
martedì 23 maggio 2006

La formulazione del tema della mia riflessione indica già il percorso da compiere e la sua scansione.

Vorrei iniziare dal chiarire il concetto di “umanesimo cristiano”: e questo sarà il primo punto della mia riflessione. In un secondo tempo vorrei poi riflettere sui rapporti che l’umanesimo cristiano intrattiene colla ricerca scientifica: e questo sarà il secondo punto della mia riflessione.

1. L’umanesimo cristiano.

Mi piace iniziare dal confronto fra due testi poetici, uno biblico ed uno moderno. Il testo biblico è desunto dal Salmo 8 e dice: «*Se guardo il tuo cielo, opera delle tue dita, / la luna e le stelle che hai fissate, / che cosa è l’uomo perché te ne ricordi e il figlio dell’uomo perché te ne curi?*» [vv. 4-5]. L’altro testo è desunto da Leopardi e dice: «*e quando miro in cielo arder le stelle; / dico fra me pensando: / a che tante facelle? / che fa l’aria infinita e quel profondo / infinito seren? che vuol dire questa / solitudine immensa? ed io che sono? / Così meco ragiono: e della stanza / smisurata e superba, / e dell’innumerabile famiglia ... / uso alcuno, alcun frutto / indovinar non so*» [Canto notturno di un pastore errante vv. 85-92.97-98].

I due testi nascono dalla stessa esperienza: l’uomo che prende coscienza di se stesso dentro l’universo. È una presa di coscienza che sia nel salmista sia in Leopardi nasce dal confronto fra la “stanza smisurata” e la fragile misura dell’uomo. È dunque l’esperienza dell’universo che diventa consapevole, e questa presa di coscienza è costituita dall’io dell’uomo.

Ma l’identica esperienza giunge a due esiti opposti. Il salmista – pur uscendo soccombente dal confronto con l’universo – si scopre affidato ad una memoria che non lo dimenticherà mai più e ad una cura che non lo abbandonerà mai. L’uomo leopardiano si scopre invece affidato ad un ignoto che è impossibile decifrare, sperduto in un insensato vagabondare dentro uno spazio senza voce.

Lasciamo per ora impregiudicata la questione su quale dei due esiti sia il più ragionevole e consistente. Vorrei invece attirare la vostra attenzione sull’origine identica dei due percorsi, del salmista e di Leopardi.

Ho parlato poc'anzi di una presa di coscienza di se stesso da parte dell'uomo e nell'uomo anche dell'universo. È l'esperienza descritta anche da Pascal: «l'uomo non è che una canna, la più debole della natura; ma è una canna pensante» [Pensieri 347; 258]. È quest'esperienza l'inizio della vita umana propriamente umana: porsi consapevolmente nella realtà, in rapporto colla realtà. Chiamo questo posizionarsi dell'uomo nella realtà la cultura. Essa è l'assetto che l'uomo dà al suo essere nel mondo; è l'asestarsi dell'uomo dentro alla realtà. La cultura definisce l'*humanum* in senso stretto, e distingue l'uomo da ogni altra realtà dell'universo in cui viviamo: è il suo modo specifico di vivere e di essere.

Ma ora vorrei essere più preciso e più concreto, cercando di verificare quali siano i dinamismi che portano l'uomo, che spingono l'uomo a cercare e trovare il suo assetto dentro alla realtà. Potremmo dire: a "produrre cultura".

L'uomo cerca di asestarsi dentro alla realtà in modo vero e buono. La ricerca della verità e la passione per il bene sono i due fondamentali dinamismi dell'uomo.

Che cosa significa porsi dentro alla realtà in modo vero? La verità è il disvelarsi della realtà all'uomo, disvelarsi che avviene nel giudizio della ragione. Nella conoscenza vera avviene una corrispondenza fra la persona umana e la realtà. Questa corrispondenza presuppone che l'essere delle cose sia per sé intelligibile e quindi abbia un significato, e che l'intelletto sia capace di aprirsi, sia intenzionalmente aperto alla realtà stessa. Quando invece non conosco, cado cioè nell'errore, introduco la mia persona dentro ad un mondo irreali ed inesistente, anche se non raramente più affascinante: *fascinatio nugacitatis et vanitatis*.

La cultura è quindi ricerca della verità, in primo luogo. Il pensare in verità è l'asse portante della cultura.

Ora esistono delle evidenze originarie che sono come i punti cardinali che guidano la scoperta della verità da parte dell'uomo. Mi limito a richiamarle semplicemente, non consentendoci il tempo di prolungarci.

L'uomo ha l'evidenza originaria che non si è fatto da sé; che il suo io è stato posto in essere da un Altro. Si faccia bene attenzione. L'atto generativo umano non spiega la venuta all'esistenza dell'io irripetibile che è ciascuno di noi. La ricerca del fondamento ultimo del nostro esserci è la domanda di verità più urgente poiché è dalla risposta vera alla medesima che dipende il giudizio valutativo circa la propria vita. Se esisto per caso, il mio "esserci" non possiede alcun significato suo proprio; se sono il frutto di un atto di intelligenza e di amore – tale è l'atto creativo – , il mio "esserci" ha una indistruttibile consistenza.

L'uomo ha l'evidenza originaria che è-con-l'altro; non esiste, co-esiste; non c'è umanità se non come co-umanità [communitas]. L'uomo è originariamente in relazione con l'altro. Il simbolo reale di questa originaria costituzione relazionale dell'uomo è che la persona umana è uomo e donna. La ricerca e la scoperta del significato della relazionalità interpersonale è costitutiva del porsi dell'uomo dentro alla realtà.

L'uomo ha l'evidenza originaria che essere qualcuno è essenzialmente diverso che essere qualcosa. L'universo dell'essere è diviso in due regioni: la regione delle persone; la regione delle non-persone. E pertanto il rapporto della persona con il mondo impersonale è essenzialmente diverso dal rapporto della persona colla persona: la persona ha le cose; la persona è-con le persone.

Ma porsi dentro alla realtà non è opera solo né principalmente della ragione: è opera della libertà. Il dinamismo costruttivo della persona non è la ragione: è la libertà. È quindi mediante le scelte libere che la persona prende posizione, si assesta dentro alla realtà.

La nostra esperienza quotidiana ci testimonia che la nostra libertà può realizzare nelle sue scelte la verità che abbiamo conosciuto colla nostra ragione, e può negarla. È una fragilità insita nella nostra libertà di scelta.

Pertanto la persona può edificare un mondo vero, può costruire un io nella verità, ma può anche edificare un mondo falso e costruire un io illusorio.

Ho accennato sopra ai tre assi portanti dell'autocostruzione dell'io. Negando l'evidenza originaria della propria dipendenza da un Altro e della propria appartenenza a Dio, l'uomo afferma un'autonomia illusoria, la quale genera sempre idolatria.

Negando l'originaria correlazione interpersonale, la costruzione del sociale umano è continuamente minacciata ed insidiata dal conflitto radicale dell'uomo contro l'uomo, minaccia a cui cerchiamo di sfuggire o mediante coesistenze regolamentate di opposti egoismi o mediante la svendita di se stessi al potere.

Negando la verità delle cose e del rapporto colle stesse, o si diventa padroni assoluti negando alle cose una loro consistenza non manipolabile o delle stesse si diventa schiavi ponendo nel loro possesso la propria realizzazione.

Siamo ora in grado di definire l'umanesimo. Il termine denota il dinamismo della persona verso la propria autorealizzazione nel senso appena detto. La persona non solo si auto-determina, ma si propone come fine se stessa: l'auto-determinazione è anche auto-teleologia. Il nostro io, attraverso la scelta libera con cui afferma/nega la verità conosciuta, dispone contemporaneamente di se stesso scegliendo di

essere in un certo modo. L'umanesimo è il risultato di questa costruzione che l'uomo fa di se stesso, è questa auto-costruzione.

Auto-costruzione o auto-teleologia non significa affatto un chiudersi della persona in se stessa, ma implica sempre un contatto vivo colla realtà intera, come ho già spiegato.

E qui dobbiamo ritornare ... al salmista e a Leopardi; più precisamente al punto in cui le due strade si divaricano per giungere ai due capolinea opposti.

Il ritorno ai due autori avviene attraverso non una, ma *la* domanda fondamentale che l'uomo possa porsi: l'auto-costruzione dell'uomo ha un fondamento su cui poggiare oppure è un'auto-costruzione fondata semplicemente su se stessa? Facciamo la stessa domanda con un registro più soggettivo: il dinamismo che spinge la persona alla beatitudine, ha una sua intima ragionevolezza oppure è semplicemente un movimento fisico-istintuale senza alcun oggetto suo proprio? Facciamo la stessa domanda nel contesto della nostra riflessione: è possibile discernere un umanesimo vero da un umanesimo falso?

In un certo senso è stato Aristotele a porre per primo queste domande. Più precisamente a porle come domanda circa la "verità della soggettività". E la sua risposta è stata un definitivo guadagno spirituale per l'umanesimo occidentale.

È possibile discernere un umanesimo vero – uno sviluppo della propria soggettività – da un umanesimo falso purché ci lasciamo guidare dalla nostra ragione; purché la ragione [il logos] o l'intelletto [noûs] siano egemoni in noi. La nostra ragione è come la luce. La luce non può che illuminare; non può oscurare. Possono esserci cause ad essa estrinseche che impediscono alla luce di illuminare. Così è della luce che è in noi: essa non può che illuminare. E la luce è la nostra ragione. Tuttavia è possibile che essa venga anneggiata, sviata ed oscurata dai disordini delle passioni, da quella che Agostino chiamava la *curvatio* della volontà. Si ricordi quanto dicevo sopra sul potere che la libertà ha di negare nella prassi ciò che la ragione conosce.

Non solo. Ma la ragione stessa appare come ferita nel suo stesso esercizio, per cui quando cerca di costruire la risposta alle domande più profonde della vita, giunge con fatica ad una risposta; non è mai esente da errori; è un cammino che non tutti riescono a compiere.

Nella sua ricerca di una beatitudine vera, l'uomo è mendicante di luce per la sua ragione e di amore appassionato del bene per la sua libertà.

Cristo è la risposta a questa mendicanza di verità e di bene non semplicemente, non principalmente perché dona un insegnamento

più vero circa il bene della persona, ma perché rende l'uomo partecipe della sua stessa vita.

Vorrei spiegarmi con un esempio. È a tutti noto come il bambino impari a parlare. La madre comincia ad articolare parole, che il bambino ascolta. A un certo momento avviene il "miracolo": il bambino diventa capace di parlare. Egli cioè non si limita più ad articolare dei suoni, a ripetere delle parole. Diventa *homo loquens*: capace di entrare nella comunicazione-comunione con le altre persone.

La Chiesa annuncia il Vangelo, che l'uomo ascolta. Ad un certo momento avviene il miracolo, accade l'incontro colla persona di Cristo: l'uomo diventa capace di vivere la sua umanità in Cristo come Cristo. Cristo è divenuto la "verità della sua soggettività". Il Nuovo Testamento usa un'espressione di una suggestione immensa: aprire il cuore. Cioè: è la sorgente ultima, è il dinamismo costruttivo della propria umanità che viene reso capace di realizzare la propria persona in Cristo. Quando e dove ci sono uomini e donne cui è accaduta quella "apertura del cuore", lì si comincia la costruzione dell'umanesimo cristiano, o – il che coincide – nasce una cultura cristiana.

Vorrei fermarmi brevemente sul significato dell'espressione «umanesimo cristiano» e così terminare questo primo punto della mia riflessione.

Che cosa è che "apre il cuore"? è il sentire che esiste una corrispondenza fra ciò che il cuore desidera e ciò che l'annuncio cristiano documenta. In una parola: il sentire corrispondenza fra il "cuore" e "Cristo". Agostino ha meditato lungamente su questa esperienza e ci ha donato pagine mirabili.

Poiché questa è la sorgente dell'umanesimo cristiano, questo non è allora altro che la realizzazione della propria umanità secondo la misura di Cristo: una misura centuplicata. L'umanesimo cristiano non denota una sorta di realizzazione aggiunta alla realizzazione della propria umanità. È la propria realizzazione nella sua perfezione. È la santità il vero umanesimo cristiano. Ed il santo è semplicemente l'uomo interamente vero. E quando dico "propria umanità" intendo parlare di quelle tre coordinate portanti il nostro faticoso vivere: il rapporto con Dio; il vivere in società; la consegna del mondo alle nostre mani operose.

È per questo che nulla di ciò che è umano resta estraneo all'apertura del cuore del cristiano. Nessuna dimensione dell'esistenza umana resta estranea a Cristo. Nulla resta fuori. L'anima dell'umanesimo cristiano è la cattolicità: capacità di raccogliere, valorizzare, integrare in sé all'interno del proprio rapporto con Cristo tutto quello che di buono, di vero, di bello l'uomo ha realizzato. «Io ho bisogno di tutto il mondo. Tutto il mondo deve essere integrato in me;

io ho bisogno di avvicinarmi a tutto, di alimentarmi di tutto, perché in me tutto divenga cristiano» [D. Barsotti].

Una delle più grandi opere della ragione umana è l'impresa scientifica moderna, di cui ora parlerò brevemente.

2. Umanesimo cristiano e ricerca scientifica

La ricerca scientifica è una delle forme fondamentali in cui si esprime e realizza il bisogno di verità proprio dell'uomo. È infatti da escludere la tesi secondo cui l'essenza del metodo scientifico sarebbe il relativismo. Come è stato giustamente detto: «la scienza classica non ha nulla a che fare con il relativismo. Essa nasce al contrario come un progetto di acquisizione progressiva di verità. Per dirla con Jacques Monod, l'asse portante della scienza è il principio di oggettività. La scienza ricerca "leggi" e non opinioni» [G. Israel].

Questa non significa che il sapere scientifico, così come ogni sapere umano, non sia sempre rivedibile e perfezionabile; né che le verità scientificamente acquisite siano assolute. Sono sempre verità parziali, frammentarie sulle quali è possibile e doveroso un confronto continuo. Confronto che non è uno scontro di "opinioni soggettive" contrapposte fra loro al fine di produrre il consenso alla propria. Ma è un confronto fra affermazioni per verificare la loro adeguatezza a spiegare la realtà. Conoscenza non esaustiva non è sinonimo di conoscenza falsa.

Stante questo legame intimo fra ricerca scientifica e verità, la ricerca scientifica costituisce uno dei momenti imprescindibili nella costruzione di un vero umanesimo cristiano. Da un duplice punto di vista.

La ricerca scientifica è uno dei "luoghi" in cui si vive quanto dice Gesù: «la verità vi farà liberi». Da una parte infatti la libertà è da sempre la condizione essenziale per lo sviluppo di ogni sapere scientifico che voglia custodire la sua intima dignità di ricerca del vero. Dall'altra solo la dedizione incondizionata alla verità immunizza la ricerca scientifica dal pericolo di essere ridotta a pura funzione, di essere asservita a quella dittatura del desiderio che impone il soddisfacimento di bisogni immediati. La libertà assicura la vocazione della ricerca scientifica alla verità; la dedizione alla verità assicura alla ricerca scientifica la libertà.

Qui tocchiamo il "nodo centrale" della possibilità della ricerca scientifica di essere o fattore costruttivo di vero umanesimo o forza devastante dell'*humanum*.

È stato scritto giustamente che la riduzione della scienza ad un'attività di «problem solving» «pone una barriera fra essa e le altre

forme di attività intellettuale, negandole un ruolo culturale” [G. Israel].

Penso che non raramente la scienza oggi venga concepita e praticata come un fatto puramente tecnico funzionale. Questa visione e prassi tende a far coincidere il valore conoscitivo-scientifico della ricerca col successo dei suoi processi e colla loro efficacia pragmatica.

Se iniziamo a percorrere questa strada, e già lo stiamo facendo, non c'è dubbio che l'umanesimo – la difesa e la promozione dell'*humanum* – è seriamente in pericolo. Per quale ragione? Perché la libertà della ricerca scientifica non è più libertà per la verità, ma libertà – anzi perfino obbligo – di poter fare tutto ciò che è tecnicamente possibile. Alla “libertà della verità” si andrà gradualmente sostituendo la “libertà del potere” e questa porta inevitabilmente alla dittatura dell'utilitarismo.

La responsabilità dell'uomo di scienza è oggi particolarmente grave in ordine all'edificazione di un vero umanesimo. Essa consiste essenzialmente nel ridare e custodire piena dignità e libertà alla ricerca scientifica come ricerca della verità.

È certo – lo ha già detto – che la verità conosciuta dalla scienza è parziale, settoriale. Ma nessuna verità contraria un'altra verità: in ultima analisi, la ragione non contraria mai la fede né la fede la ragione. Quando dunque la ricerca scientifica è tesa alla conoscenza della verità sua propria, essa non può non orientare chi la pratica verso la totalità del vero e sarà prima o poi come costretta a farsi domande sull'intero: la ricerca scientifica è una ricerca che apre chi la pratica su tutta la ricchezza dell'essere. È allora possibile, anzi ineludibile un incontro profondo e reale fra scienza, etica e teologia.

Quando si riflette sul rapporto umanesimo e ricerca scientifica, non è raro constatare oggi come due atteggiamenti opposti: o quello dell'ottimismo sfrenato o quello del pessimismo deluso. La scienza o è esaltata come la liberazione dell'uomo da ogni male o è temuta come la possibile devastazione dell'umanità. Sono attitudini irrazionali che nascono dalla definizione pragmatica di verità scientifica. «La terapia è allora quella di riscoprire il valore umano e personalista della conoscenza scientifica, giustificandone così le sue esigenze di libertà, in quanto bene umano, un bene che riceve la sua determinazione soltanto dalla verità e per questo rifiuta di essere legittimato sulla base dei risultati immediati o del profitto economico». [G. TANZELLA-NITTI, *Passione per la verità e responsabilità del sapere*, Piemme, Casale Monf. 1998, pag. 165].

Conclusione

Esiste uno scritto di Leopardi nelle *Operette morali* il cui titolo è *Dialogo di un fisico e di un metafisico*. È fonte di una riflessione che può riassumere quanto detto finora. Cito i passaggi iniziali e la conclusione.

«Fisico: Eureka, eureka

Metafisico: Che è? che hai trovato

Fisico: L'arte di vivere lungamente.

Metafisico: E cotesto libro che porti?

Fisico: Qui la dichiaro: e per questa invenzione, se gli altri vivranno lungo tempo, io vivrò per lo meno in eterno; voglio dire che ne acquisterò gloria immortale.

Metafisico: Fa una cosa a mio modo. Trova una cassetta di piombo, chiudivi cotesto libro, sotterrala, e prima di morire ricordati di lasciar detto il luogo, acciocché vi si possa andare, e cavare il libro, quando sarà trovata l'arte di vivere felicemente.

Fisico: E in questo mezzo?

Metafisico: In questo mezzo non sarà buono da nulla. Più lo stimerei se contenesse l'arte di viver poco.

Fisico: Cotesta è già saputa da un pezzo; e non fu difficile trovarla.

Metafisico: In ogni modo lo stimo più della tua.

Fisico: Perché?

Metafisico: Perché se la vita non è felice, che fino a ora non è stata, meglio ci torna averla breve che lunga....

Metafisico: Ma in fine, la vita deb'esser viva, cioè vera vita: o la morte la supera incomparabilmente di pregio».

[in G. LEOPARDI, *Canti – Operette morali – Memorie e pensieri d'amore*, La Biblioteca di Repubblica, Roma 2005, pag. 437.441].

L'uomo non desidera solo vivere: desidera una vita buona. Non desidera solo vivere: desidera avere ragioni incontrovertibili per cui valga la pena di vivere. «Ma in fine, la vita deb'essere viva, cioè vera vita».

È possibile che la ricerca scientifica aiuti l'uomo a vivere una vita buona? una vita vera? Non ho dubbi nel rispondere affermativamente. Se la ricerca scientifica custodisce la sua libertà e la sua identità, essa diventa fattore costruttivo della nostra umanità.

Ma la risposta ultima di cui l'uomo ha assolutamente bisogno è di sapere se c'è uno che si prenda cura di lui, che non ne perda mai la memoria. Anche la ricerca scientifica può aiutare l'uomo nell'itinerario mentis in Deum.

GESÙ SALVATORE PANE DI VITA

CONFERENZA IN OCCASIONE DELLA DECENNALE EUCARISTICA
DELLA PARROCCHIA DI S. GIROLAMO DELL'ARCOVEGGIO

Parrocchia S. Girolamo Arcoveggio
lunedì 29 maggio 2006

Il tema che avete scelto per la vostra celebrazione della Decennale vi porta al centro stesso della nostra fede: Gesù Salvatore Pane di vita. Quando gli angeli notificano ai pastori la nascita di Gesù, lo fanno colle seguenti parole: «oggi vi è nato nella città di Davide un salvatore, che è il Cristo Signore» [Lc 2,11].

Svolgerò la mia riflessione in due parti. Nella prima cercherò di spiegare il senso delle parole: “Gesù è il nostro salvatore”; nella seconda cercherò di farvi vedere che cosa tutto questo ha a che fare con l'Eucaristia.

1. Gesù è il salvatore.

Quando noi diciamo: “salvezza; salvatore; sono/siamo stato/i salvato/i”, pensiamo subito ad una situazione di pericolo dalla quale, appunto, siamo stati salvati oppure – è un termine sinonimo – liberati.

Ora che la nostra vita possa trovarsi in condizione di pericolo, solo un bambino può ignorarlo. Pericoli di ogni genere. Ne elenco solo alcuni, nell'ordine con cui mi vengono in mente: pericolo di ammalarsi; pericolo di incorrere in incidenti stradali se usiamo abitualmente l'automobile; pericolo di perdere il lavoro. E così via.

Naturalmente l'uomo ha messo in atto tutta una serie, un complesso di strumenti per evitare i pericoli in cui incorrere, o comunque per uscirne. La medicina preventiva e/o curativa è l'opera dell'uomo per evitare il pericolo della malattia o guarirne. Potremmo dire: la medicina mi “salva dalla malattia”. Al fine di evitare gli incidenti stradali lo Stato ha promulgato il Codice stradale, rispettando il quale molti incidenti sono evitabili. Potremmo dire: il [rispetto del] Codice stradale mi “salva” dagli incidenti. E così via.

Vorrei ora farvi scendere più in profondità, per farvi prendere coscienza di un pericolo molto grave in cui si trova ciascuno di voi. Facciamo questa discesa in profondità riflettendo molto attentamente su un fatto a voi ben noto: il tradimento di Pietro.

Pietro – come ricordate – si venne a trovare in una situazione drammatica: o mettere in pericolo la sua vita fisica dicendo la verità

[«sì, conosco quell'uomo che voi dite; sono suo discepolo ed amico»] oppure negare la verità [«non conosco quell'uomo che voi dite»] salvando la propria vita. Noi sappiamo come andò a finire: Pietro ha tradito! Riflettiamo profondamente su questo fatto. Senza volere, ho usato una parola: “salvare la propria vita”. Ma a quale prezzo? Tradendo, negando la verità.

È accaduto in Pietro un fatto tragico. Egli, in realtà, dicendo che non conosce Gesù, che per altro conosce molto bene, non devia solo dalla verità. Pietro ancora più, devia da se stesso: più che l'amico ha tradito se stesso rinnegando se stesso. Ha detto il falso circa se stesso. Non solo. Pietro è pienamente consapevole che l'autore di questo tradimento di se stesso è lui stesso: è lui, non altri, che ha deciso di tradire se stesso tradendo l'amico. E Pietro piangerà per tutta la vita.

Alla luce di questa narrazione evangelica, proviamo ora a guardare dentro di noi. Ci troviamo non raramente nella situazione di Pietro. Mi spiego.

Ciascuno di noi vive la seguente esperienza: vede ed approva dentro di sé ciò che è bene, e poi sceglie di fare il male. La nostra libertà nega nei fatti ciò che la nostra coscienza ha affermato come vero. Vorrei che faceste attenzione. Non sto parlando di verità del tipo: il Nilo è più/meno lungo del Mississippi; su Marte è possibile/impossibile la vita. Sto parlando di verità che riguardano la realizzazione della propria umanità; di verità che riguardano il bene della persona. Verità del tipo: è indegno della tua umanità commettere un'ingiustizia verso chi è più debole perché non può difendersi; è indegno della tua umanità tradire la fiducia di tua moglie commettendo adulterio. Tuttavia – lo sappiamo bene – i più piccoli e i più deboli sono più esposti alla prevaricazione; gli sposi tradiscono e commettono adulteri. In una parola: *la persona umana è sempre nel rischio di fallire nella realizzazione della sua umanità, poiché la sua libertà può sempre negare nei fatti ciò che la coscienza ha affermato come vero.* «Quindi l'uomo è se stesso attraverso la verità. La realizzazione della verità decide della sua umanità e costituisce la sua dignità» [K. WOJTYLA, *Segno di contraddizione*, ed. Vita e Pensiero, Milano 1977, pag. 133].

Siamo arrivati ad un punto centrale della nostra riflessione. Che l'uomo possa ammalarsi è un pericolo serio; che chi usa l'auto possa avere un incidente stradale è un pericolo serio; che in una situazione economica critica l'uomo possa perdere il proprio lavoro è un pericolo serio. E che l'uomo possa perdere se stesso? E che l'uomo possa rinnegare se stesso? Non è forse questo il pericolo più grave di tutti? «Io non vedo nulla a cui paragonare la grande bellezza di un'anima e la sua immensa capacità e, in verità, il nostro intelletto, per quanto

acuto, difficilmente arriverà a comprenderla» [S. TERESA D'AVILA, *Castello interiore* I, 1 in *Opere complete*, Paoline, ed., Milano 1998, pag. 858].

Dal pericolo della malattia mi salva la medicina; dai rischi di incidenti il Codice stradale; dal rischio della disoccupazione una migliore organizzazione economica: e dal pericolo di perdere me stesso chi mi salverà? È esattamente la stessa domanda che si fa Paolo: cfr. *Rom* 7,24.

Quando diciamo che Cristo è il nostro salvatore, noi diciamo: *Cristo mi salva dal pericolo di perdere me stesso*.

Fermiamoci ancora un momento, per penetrare sempre più profondamente il senso di queste parole. Possiamo vivere bene e possiamo vivere male, una vita buona o una cattiva vita. Bene/male, non nel senso dell'avere: vivo bene perché ho, possiedo ...; ma nel senso dell'essere: vivo bene perché sono felice, in quanto vivo nella vita vera. Sono sposato: viviamo un vero amore coniugale; sono genitore: viviamo un vero rapporto coi figli; vado ogni giorno a lavorare: vivo il mio lavoro non come una schiavitù; mi sono ammalato: anche se non guarisco, trovo un senso nella mia sofferenza. Chi vive così, vive bene qualunque sia ... il conto corrente che ha in banca. Chi non vive così, vive male. Vive bene perché realizza veramente la sua umanità; vive male perché rinnega la sua umanità [ricordate Pietro: non gli restò che il pianto]. Gesù è il nostro salvatore perché ci libera dal rischio di vivere male; di rinnegare la propria umanità; di dilapidare e perdere se stesso.

2. Gesù nostro pane.

Dobbiamo ora compiere un passo avanti nella nostra riflessione, domandarci: in che modo Gesù mi salva?

Immaginiamo che una persona incapace di nuotare camminando lungo un fiume scivoli in acqua: il suo destino è segnato, morire annegato. Immaginiamo che fosse in compagnia di un amico esperto nuotatore che invece rimane sulla riva. Questi per salvare l'amico ha in teoria tre possibilità: insegnargli da riva come si fa a nuotare; buttargli una corda dicendo di stringerla; buttarsi lui stesso in acqua, stringere l'amico e portarlo a riva.

Iddio ha liberato l'uomo incapace di salvarsi buttandosi Lui stesso in acqua; abbracciando stretto l'uomo che stava annegando; portandolo in salvo a riva. In questa metafora è racchiusa tutta la storia della nostra salvezza.

Dio si è buttato in acqua: ha assunto la nostra stessa natura e condizione umana. La nostra salvezza ha il suo principio e fondamento nell'incarnazione del Figlio unigenito.

Il Dio fattosi uomo abbraccia stretto l'uomo che stava annegando: ha condiviso in tutto – escluso il peccato – la nostra vicenda umana fino alla morte.

Il Dio fattosi uomo e morto porta in salvo l'uomo: egli introduce la sua umanità nella sua piena realizzazione, cioè risorge. Come vedete: *la morte e la risurrezione di Gesù sono il fatto che ha veramente salvato la nostra umanità.*

Tuttavia resta ancora senza risposta, nel senso che dirò subito, la domanda da cui siamo partiti: in che modo Gesù ci salva? Resta inevasa per almeno due ragioni.

In realtà, chi è morto e risorto è Gesù; non sono io che sono risorto. Ho narrato cioè una storia accaduta a Gesù; di cui fu protagonista Gesù. Ed io?

Non solo, ma venti secoli di tempo mi separano da quell'avvenimento. È ora che io rischio di perdere me stesso; è oggi che devo essere liberato dal rischio di fallire nella realizzazione di me stesso: dal rischio di vivere infelicamente.

Non basta che esista la medicina appropriata ed efficace perché il malato guarisca. Deve essere data la possibilità di venirne in possesso e di assumerla: come venire in possesso della forza guaritrice dell'umanità crocefissa e risorta di Gesù ed assumerla? Sono già in acqua e sto annegando, come posso abbracciarmi ad uno che è vissuto venti secoli orsono?

La risposta a questa domanda è la seguente: è la Chiesa che predicandomi il Vangelo e celebrando l'Eucaristia mi dà la possibilità di essere oggi abbracciato da Cristo; di venire in possesso della forza guaritrice presente nell'umanità crocefissa e risorta di Cristo e farla mia. *La Chiesa è oggi la presenza di Cristo, che si accosta ad ogni uomo e cammina con lui perché non si perda.*

Non possiamo ora sviluppare completamente questo punto. Mi limito al tema specifico di questa sera: la Chiesa rende presente Cristo oggi in grado eminente, celebrando l'Eucaristia. Ogni volta infatti che si celebra l'Eucaristia si compie l'opera della nostra salvezza: Cristo diventa nostro salvatore diventando pane eucaristico.

Dobbiamo ricordare i punti essenziali della dottrina cattolica circa l'Eucaristia. In forza della mirabile trasformazione del pane nel Corpo offerto del Signore e del vino nel suo Sangue effuso noi diventiamo presenti al sacrificio di Cristo sulla Croce. I venti secoli che ci separano da esso sono superati.

Mangiando il suo Corpo e bevendo il suo Sangue noi veniamo trasformati in Lui. Concretamente la nostra mente, il nostro modo di pensare viene trasformato nel suo; la nostra libertà, l'esercizio della nostra libertà viene sempre più assimilato al suo.

I padri della Chiesa chiamavano l'Eucaristia «medicamento contro la morte». La morte è in fondo il capolinea di un'esistenza vissuta male. Le scelte sbagliate, nel senso indicato sopra, sono come germi seminati nella nostra persona che ci conducono all'autodistruzione. S. Paolo le chiama il "pungiglione della morte". L'Eucaristia è l'antibiotico spirituale: uccide in noi quei germi patogeni che ci inducono a compiere scelte sbagliate.

Ricordate un rito suggestivo che compiamo nella notte pasquale? La Chiesa è completamente buia: brilla solo il cero pasquale. Ciascuno di noi accende la propria candela dal cero ed il diacono canta: la luce di Cristo! Questo avviene quando riceviamo l'Eucaristia. È la Luce che è Dio, la quale brilla nelle nostre tenebre, e noi ne siamo intimamente illuminati.

Conclusionione

Ho paragonato la condizione dell'uomo alla condizione di un uomo caduto in acque vorticose, che vede la riva ma non è capace di raggiungerla. Chi di noi non desidera il bene, la giustizia, la bellezza, il vero amore? Ma nello stesso tempo dove si trova?

Ed allora che cosa fece Iddio? Lascio la parola a S. Agostino: è una pagina stupenda.

«È come se qualcuno riuscisse a vedere da lontano la patria, ma ci sia il mare che lo separa da essa. Egli vede dove deve andare, ma gli manca il mezzo con cui andare. Così è per noi che vogliamo pervenire a quella stabilità nostra, dove ciò che è è, perché questo solo è sempre così com'è. C'è di mezzo il mare di questo secolo attraverso il quale dobbiamo andare, mentre molti non vedono neppure dove devono andare. Perciò affinché ci fosse anche il mezzo con cui andare, venne di là Colui al quale volevamo andare. E che cosa ha fatto? Ha preparato il legno con cui potessimo attraversare il mare. Infatti, nessuno può attraversare il mare di questo secolo, se non è portato dalla croce di Cristo. A questa croce potrà stringersi, talvolta, anche chi ha gli occhi malati. E chi non riesce a vedere dove deve andare, non si stacchi dalla croce, e la croce lo porterà».

[Commento al Vangelo di Giovanni II, 2]

Questa sera abbiamo cercato di avere una qualche comprensione della salvezza donataci da Cristo. Ed abbiamo visto che aggrappandoci a Lui mediante la partecipazione all'Eucaristia possiamo attraversare il mare non raramente in tempesta della vita, senza fare naufragio. Lasciamoci portare dall'Eucaristia e non affonderemo.

CHE COSA È LA FAMIGLIA?

Teatro Italia di S. Pietro in Casale
martedì 30 maggio 2006

Il fatto che noi questa sera ci troviamo a riflettere sulla famiglia chiedendoci che cosa essa sia, è sintomo di qualcosa di molto serio che sta accadendo in mezzo a noi. Se noi ci chiediamo che cosa è la famiglia, significa che essa, o meglio che la definizione che noi fino ad ora abbiamo dato di essa, è quanto meno sottoposta a discussione.

Vorrei allora offrirvi un aiuto in questa situazione: a tutti, ma specialmente ai giovani per le ragioni che dirò in seguito. E lo farò in due momenti. Nel primo cercherò di rispondere alla seguente domanda: a chi dobbiamo chiedere che cosa è la famiglia? Nel secondo cercherò di rispondere alla seguente domanda: che cosa sta accadendo e che cosa stiamo rischiando?

1. La scuola del cuore.

Da chi/da che cosa possiamo-dobbiamo imparare che cosa è la famiglia? A chi lo dobbiamo chiedere?

La prima risposta possibile potrebbe essere la seguente: alle consuetudini ed alle leggi che ci governano. Apro il Codice civile e so che cosa è la famiglia. Ed infatti gli articoli al riguardo sono letti in ogni celebrazione del matrimonio.

Questa risposta – che per sé ha pure una sua intima ragionevolezza – oggi non è più adeguata e pienamente convincente. Per almeno due motivi.

Esistono già in Europa ordinamenti giuridici che presentano al loro interno definizioni alternative di famiglia, e non è escluso che questo o prima o poi avvenga anche in Italia. Dalle leggi cominciano a giungere risposte non univoche. Da ciò si dovrebbe concludere: la famiglia è ciò che le maggioranze parlamentari che fanno le leggi, stabiliscono che sia. Cioè: la famiglia non ha una consistenza, un'identità sua propria indipendentemente dalle leggi che la definiscono. Non è “una società naturale”, come invece recita la nostra Costituzione.

Ed inoltre i legislatori sono ovviamente uomini come noi: donde ricavano la loro capacità di definire che cosa è la famiglia? Si limitano a trascrivere ciò che la maggioranza dei cittadini pensa? E la maggioranza donde trae le sue conoscenze?

La prima risposta alla nostra domanda ci ha portato comunque ad una conclusione o meglio a porci la domanda fondamentale: esiste una forma di famiglia che nella sua sostanza è radicata nella natura della persona umana e che pertanto va custodita di generazione in generazione oppure ogni forma di famiglia è un mera costruzione culturale?

La seconda risposta alla domanda a chi dobbiamo chiedere che cosa sia la famiglia, è la seguente: lo dobbiamo chiedere alla parola di Dio. È quindi la fede che possiede la risposta a questa domanda.

Questa risposta è vera, tuttavia non basta da sé sola. Per vari motivi. La famiglia è una realtà che esiste anche fuori della Rivelazione. Pertanto delle due l'una: o questa è sempre e comunque opera del male oppure l'uomo ha la possibilità di scoprire con verità anche fuori della fede che cosa è la famiglia. Cioè: la ragione umana è in grado di dirci – almeno in una certa misura – che cosa è la famiglia.

Prima di procedere, devo fare a questo punto una riflessione di carattere generale, che non riguarda più la famiglia solamente. È però di grande importanza.

Tutti noi “sentiamo” di esser in possesso di alcune inclinazioni fondamentali; le chiamiamo anche, nel linguaggio comune, istinti. Faccio qualche esempio. C'è in noi l'inclinazione, l'istinto a conservare la nostra vita; c'è in noi l'inclinazione, l'istinto a vivere in società; c'è in noi l'inclinazione, l'istinto a sentire compassione per chi soffre. E così via. Sono inclinazioni queste che non sono frutto di una nostra deliberazione; precedono ogni nostra decisione. Sono inclinazioni naturali.

Tuttavia la realizzazione di queste inclinazioni è affidata alla nostra libertà, e pertanto le modalità con cui le realizziamo possono essere assai diverse. È certo che per conservarsi in vita bisogna mangiare, ma ... si può mangiare per vivere oppure vivere per mangiare. È certo che l'uomo deve vivere in società, ma una società può darsi una configurazione democratica o dittatoriale. E così via.

A questo punto possiamo, dobbiamo chiederci: qualsiasi realizzazione delle nostre inclinazioni è ugualmente vera e buona? Se no, chi discerne una realizzazione vera e buona da una realizzazione falsa e cattiva? Prima di rispondere, vorrei che foste ben consapevoli del fatto che questa non è *una* domanda che l'uomo può porsi, ma la domanda più importante. Essa infatti parte dal costatare il rischio in cui ciascuno vive di realizzare o di perdere se stessi: di vivere invano.

La ragione è la luce che in noi opera un discernimento fra la realizzazione vera e buona delle proprie inclinazioni e una falsa e

cattiva. Siamo ad un punto centrale della nostra riflessione di questa sera.

Ogni inclinazione porta inscritta in se stessa un orientamento verso il bene che compete alla nostra ragione di cogliere, di interpretare. Noi naturalmente non vogliamo vivere in società in qualsiasi modo, ma con giustizia. Naturalmente significa che ci troviamo già orientati, prima ancora di ogni ragionamento, verso un modo di stare con gli altri: siamo fatti per amare e non per odiare. Che diciamo bugie è un fatto, ma nessuno desidera essere ingannato, per fare qualche esempio. Dentro le nostre inclinazioni sono piantati come semi di virtù che la nostra ragione sa vedere e coltivare.

Mi è capitato di conoscere persone che mangiando un cibo, mediante il loro gusto ne sanno riconoscere tutti gli ingredienti. Così chi sa usare rettamente la propria ragione sa discernere nelle inclinazioni presenti nella persona umana quei semi di verità e di bene che il Signore ha seminato in esse.

Mi fermo e ritorno al nostro tema della famiglia. Per sapere quindi che cosa sia la famiglia, abbiamo a disposizione la nostra ragione colla sua capacità di interpretare i nostri desideri. Potremmo dire: facciamoci accompagnare dalla nostra ragione alla scuola della nostra persona, alla scuola del "cuore umano". E per "cuore" intendo il nostro io in quanto dotato di inclinazioni, di dinamismi che lo muovono verso la propria realizzazione e beatitudine. Partiamo dunque in questo itinerario.

Non c'è dubbio che esiste fra l'uomo e la donna una reciproca inclinazione ed attrazione: è l'inclinazione sessuale, essa spinge all'unione sessuale fra i due.

Questo è ciò che appare immediatamente. Proviamo però a dare una lettura di questo fatto, per coglierne il senso.

È ancora abbastanza facile capire che questa reciproca attrazione ed inclinazione nasce dal bisogno, dal desiderio di una completezza, di una pienezza di vita.

Ma è proprio nel momento in cui la persona realizza la sua inclinazione sessuale, che inizia una grave difficoltà. L'unione uomo-donna può essere realizzata fondamentalmente in due modi. O l'unità dei due si costituisce perché l'uno entra in possesso dell'altro e ne può fare uso, oppure perché liberamente decidono di appartenersi reciprocamente.

L'appartenenza reciproca fra persone può accadere mediante il dono reciproco di se stessi. Ma poiché il dono può nascere solo dall'amore, l'uno è «con-dell'altro» in forza di un'auto-donazione reciproca nell'amore.

Dunque, siamo giunti alle seguenti conclusioni: l'attrazione-inclinazione sessuale è il bisogno e l'invocazione di una pienezza; la realizzazione di questa attrazione ed inclinazione può configurarsi nella forma o del possesso o del dono, o dell'uso o dell'amore.

È inevitabile che ci chiediamo: quale delle due forme è quella vera e giusta? È solo la seconda poiché l'uso degrada la persona al rango di cosa; solo la seconda poiché solo l'amore è la risposta adeguata alla realtà della persona. Quando l'attrazione e inclinazione sessuale si realizza nella forma del possesso, si realizza in maniera falsa [in realtà cioè non si realizza] e in maniera ingiusta. Falsa perché equipara la persona ad un oggetto; ingiusta perché non tratta la persona come merita di essere trattata. Solo la forma del dono realizza la sessualità nella verità e nella giustizia.

Il dono di sé – non semplicemente del proprio avere – ha una sua logica intima non rispettando la quale il dono di sé in realtà non accade. Non può non essere totale: l'avere è misurabile; l'essere è incommensurabile. Non può essere totale se non è definitivo: la definitività esclude la particolare misura del tempo.

Siamo dunque giunti alla seguente conclusione. L'attrazione – inclinazione sessuale chiede, esige di realizzarsi in un'auto-donazione totale e definitiva. Ma questa non è la definizione di matrimonio che sostanzialmente ha accompagnato la storia dell'umanità? La realizzazione ragionevole – conforme cioè alla realtà dell'inclinazione sessuale – della sessualità umana è il matrimonio, inteso come unione legittima fra un uomo e una donna.

Questa modalità di realizzare se stessi nel dono da parte delle persone, «è segnata dalla diversità del loro corpo e del loro sesso, e contemporaneamente dall'unione in questa diversità e attraverso questa» [K. WOJTYLA, *Metafisica della persona*, Bompiani ed., Milano 2003, pag. 1475]. La categoria del dono è la chiave interpretativa della realtà coniugale: del dono nella ed attraverso la propria mascolinità/femminilità.

Esiste un'intima unità fra il dono ed il modo di essere proprio della donna e dell'uomo. «La sfera sessuale è di certo qualcosa di proprio rispetto all'amore, ma tra essa e l'amore coniugale c'è per così dire "un'armonia prestabilita". Il suo senso autentico è per esperienza inseparabile dal suo carattere di espressione e dispiegamento di uno specifico tipo di amore» [D. VON HILDEBAND, *Reinheit und Jungfraulichkeit*, ed. EOS-Verlag, Erzabtei St. Otilien 1981, pag. 22].

Ma oltre a ciò la sessualità umana è capace di generare nuove persone umane. Questa capacità è del tutto uguale a quella animale? Oppure la nostra ragione scopre in essa una sua propria originalità? Cercherò ora di rispondere a queste domande.

Esiste un legame molto intimo fra la comunione personale, che si forma e si stabilisce fra uomo e donna come marito e moglie, ed il loro diventare genitori. È un legame che può essere pensato nella metafora del “frutto”. Il frutto esprime al massimo la capacità della pianta: il diventare genitori esprime un amore coniugale che raggiunge il vertice della sua forza.

Potrei mostrarvi questo legame percorrendo varie piste. Mi limito a percorrerne brevemente una: quella che fino ad ora abbiamo percorsa.

Vorrei partire da un paradosso cui assistiamo ogni giorno: è *normale* che nascano i bambini; è *straordinario* che nascano i bambini. È normale: rientra nei fenomeni propri di ogni specie vivente; è abbastanza spiegabile in base alle conoscenze scientifiche della fisiologia riproduttiva. La normalità si evidenzia nella registrazione numerica dei nati: esiste degli stessi presso ogni ufficio di anagrafe un registro con numerazione progressiva. È straordinario: non è nato un individuo che permette il perpetuarsi della specie umana, ma una persona che non è semplicemente un individuo della specie umana. È nata una persona che non è numerabile [le persone non fanno numero] perché è irripetibile. È venuto all'esistenza qualcuno di unico.

Posso dire la stessa cosa dicendo: il concepimento di una nuova persona umana è un evento e biologico e spirituale. Fra i due eventi non c'è estraneità; l'uno è dentro all'altro: è il concepimento di una persona.

La comunione coniugale è l'unico luogo adeguato perché impedisce che questo fatto perda il suo carattere di straordinarietà, diventi un dato statistico. È quando il concepimento di una nuova persona umana avviene nell'amore coniugale che la nuova persona umana è riconosciuta nella sua unicità ed irripetibilità. La separazione del concepimento dall'atto dell'amore coniugale espone la persona del concepito *in vitro* al non riconoscimento della sua dignità di persona. È un “prodotto”. Ora si producono le cose non le persone.

E così, come vedete, nella sua realtà intera di sponsalità-genitorialità-fraternità «è la famiglia – e deve esserlo – quel peculiare ordinamento di forze in cui ogni uomo è importante e necessario per il fatto che è e in virtù del chi è; [è] l'ordinamento il più intimamente “umano” edificato sul valore della persona e orientato sotto ogni aspetto verso questo valore» [K. WOJTYLA, *Metafisica ...*, cit., pag. 1464].

Ho terminato il primo punto. Rifacciamo molto velocemente il cammino percorso. Ci siamo chiesti: dove posso imparare che cosa è la famiglia? Ho risposto: nel cuore dell'uomo e della donna. Ci siamo chiesti: chi mi conduce a questa scuola? Ho risposto: la nostra

ragione rettamente usata. Finalmente: che cosa mi si insegna in questa scuola? Che la famiglia è fondata e radicata nel matrimonio il quale deve essere inteso come l'unione legittima di un uomo con una donna, in ordine alla generazione ed educazione di nuove persone umane.

2. Che cosa sta accadendo – che cosa stiamo rischiando?

Sono sicuro che durante tutto il percorso che colla nostra riflessione abbiamo compiuto, non vi ha mai abbandonato il pensiero che nella società in cui viviamo ci sono proposte contrarie ai risultati cui è giunta la riflessione sulla sessualità umana esposta sopra. Diventa sempre più forte, anche nei grandi mezzi della comunicazione sociale, l'opinione secondo la quale gli Stati dovrebbero considerare veri matrimoni anche le convivenze omosessuali, o quanto meno equipararli. Il 18 gennaio 2006 con 468 voti a favore, 149 contrari e 41 astenuti il Parlamento Europeo ha approvato una risoluzione che invita ad equiparare le coppie omosessuali a quelle tra uomo e donna e condanna come omofobici gli Stati e le Nazioni che si oppongono al riconoscimento delle coppie gay. Che cosa sta accadendo nella nostra civiltà occidentale? Che cosa stiamo rischiando? Vorrei in questo secondo punto rispondere a queste due domande: in modo molto sintetico ed anche incompleto, ma il tempo a disposizione si è fatto breve.

Premetto subito che la mia riflessione affronta il problema dal punto di vista della ragione e dell'etica pubblica, non privata. Mi spiego. Parlerò di "forme diverse di matrimonio e famiglia", cioè di convivenze di fatto e di convivenze omosessuali ma non per rispondere alla domanda: sono realizzazioni vere e giuste della sessualità umana? Ma per rispondere alla domanda: *la legge civile come deve considerare le forme di realizzazione della sessualità umana diverse da quella matrimoniale?*

Il problema oggi si è terribilmente complicato poiché in esso si introducono temi, esigenze che attengono all'ethos pubblico del nostro Occidente.

La risposta che oggi cerca di imporsi come l'unica coerente con le basi della nostra convivenza civile è sostanzialmente la seguente.

Ogni concezione della propria sessualità ha uguale diritto di essere praticata. Questa affermazione è l'applicazione di un principio basilare delle nostre società liberali: *il principio di autonomia*. Unico limite che si deve porre è quando la realizzazione della propria concezione della sessualità viola diritti soggettivi di terzi: pedofilia e stupro.

Nessuna pratica della sessualità deve essere trattata dalle leggi meglio di un'altra, poiché se così fosse, la parzialità di trattamento sarebbe ingiusta comportando una scelta ideologica. Questa seconda affermazione è l'applicazione dell'altro principio basilare delle nostre società liberali: *il principio di uguaglianza*.

La risposta dunque alla prima domanda è la seguente: se vogliamo custodire i due pilastri della nostra società occidentale, autonomia ed uguaglianza, il matrimonio ed altre forme di realizzazione della propria sessualità devono essere trattate dalla legge con uguale trattamento.

In teoria, la legge civile ha a disposizione cinque trattamenti: punizione, tolleranza, ignoranza, rispetto, condivisione. Lasciamo subito fuori della nostra considerazione la prima e la seconda, che non hanno nulla a che fare col tema che stiamo trattando. Poiché la società non può costituirsi senza rispettare e condividere l'istituto matrimoniale, si propone che uguale rispetto e condivisione la legge civile deve avere nei confronti degli altri modi di realizzare la propria sessualità in concreto. Cioè matrimonio, convivenze di fatto, convivenze omosessuali esigono da parte della legge uguale rispetto e condivisione. È importante notare che l'uguaglianza nel rispetto e nella condivisione esige anche uguaglianza nell'attribuzione delle risorse pubbliche.

Di fronte a questa posizione il mio pensiero è il seguente. È una tesi insostenibile perché contrasta il bene comune, ed espone la società civile a gravi rischi. L'idea di fondo, la tesi che sostengo, è la seguente: tra le diverse forme di vita sociale e i diversi stili di vita personale lo Stato deve privilegiare e favorire quelli che creano e custodiscono valori sociali o «capitali sociali», a preferenza di quelle forme e stili di vita che non li costituiscono o li usurano.

Mi limito ad una sola riflessione, ma che reputo fondamentale. La convivenza civile non può sussistere se non è pervasa da uno spirito particolare, da un ethos impastato di fiducia reciproca, di senso del bene comune, di fraternità, di responsabilità. La convivenza civile ha bisogno di questi «capitali sociali». La legge quindi deve favorire le formazioni sociali che li producono.

È davvero giunto il momento di interrogarsi se una totale neutralità dello Stato di fronte a qualsiasi concezione di vita buona alla fine non dilapidi il suo [dello Stato] necessario ordine normativo ed i capitali sociali indispensabili. In questo senso, il relativismo etico soprattutto, ma anche l'agnosticismo etico non è una base consistente per una giusta convivenza umana.

Ora ritorniamo al nostro tema. La vita coniugale intesa nel senso tradizionale esposto sopra ha in se stessa e per se stessa una

preziosità ed una bontà umana che merita di essere difesa e privilegiata da chi ha responsabilità del bene comune.

Ho parlato di “bene comune”. Esso denota la bontà propria della relazione sociale; è la bontà propria insita nella relazione sociale. Esso è parte costitutiva del bene della persona poiché questa è costitutivamente sociale; l’affermazione e la realizzazione di se stesso implica necessariamente l’affermazione di ogni altra persona. Il fatto umano originario è che l’uomo è-con l’uomo. Una visione individualistica dell’uomo secondo la quale la relazione all’altro non è originaria e non appartiene alla natura della persona, è falsa. Costruire una civiltà ed una cultura giuridica su questa base; edificare la civitas su questa visione, porta inevitabilmente a negare il bene della persona.

Orbene, se riflettiamo sulla società coniugale nel senso tradizionale, vediamo che in essa si realizza in nuce il bene intero insito nella relazione sociale. In questo senso profondo da sempre la sapienza giuridica dei popoli afferma che prima societas in coniugio, ove la primarietà denota non ovviamente una qualità cronologica ma una primarietà. Come a dire: ciò che la società umana è come tale, è già al principio presente nella società coniugale.

In questa infatti l’altro è affermato in quanto altro, ma, nell’uguaglianza dell’essere e della dignità. L’alterità radicale in cui si dualizza la natura umana è costituita da femminilità e mascolinità: la persona umana è uomo e donna. Ma nello stesso tempo uomo e donna sono allo stesso grado persona umana. Si ha all’interno dell’identica natura umana la tensione dialettica fra alterità [= l’uomo non è come la donna] ed identità [= uomo e donna sono ugualmente persone], che trova la sua soluzione archetipale nella comunità coniugale. Ho detto “archetipale”. Cioè: quanto accade nella comunità coniugale è «archétypos» di ogni vero e buon rapporto sociale ove l’altro è affermato e riconosciuto come tale [nella sua alterità] ma dentro al riconoscimento dell’identica dignità di persona: l’altro come se stesso. Non a caso il secondo capitolo della Genesi narra la nascita del rapporto sociale, l’uscita dalla solitudine originaria, non in un indistinto incontro con l’altro, ma nel porsi della donna di fronte all’uomo.

È nella comunione coniugale che si costituisce il “capitale sociale”, che nella comunità omosessuale non viene neppure iniziato. Questa è la diversità essenziale fra le due.

Ne deriva che nell’edificazione di un sociale umano buono, in altre parole in ordine alla difesa e promozione del bene comune umano, restare neutrali di fronte al fatto che la comunità sessuale-affettiva fra persone umane si configuri eterosessualmente o omosessualmente, significa restare neutrali di fronte al bene comune: a che si edifichi o non una vita associata buona.

Penso di trovare una conferma dell'ingiustizia insita nell'equiparazione civile di cui stiamo parlando, in una conseguenza che a lungo termine non potrebbe non manifestarsi, dal momento che essa [equiparazione] la contiene in germe.

L'equiparazione fra convivenza omosessuale e comunità coniugale è pensabile solo partendo dall'affermazione che non esiste una modalità nel realizzare la propria sessualità-affettività che possa essere socialmente non riconosciuta, purché sia rispettata l'autonomia dei partners e la loro libertà. Esclusi quindi pedofilia e stupro, l'equiparazione di cui stiamo parlando eliminerebbe nell'ethos e nella ragione pubblica quei principi in base ai quali la nostra cultura giuridica ha rifiutato la poligamia ed il poliamore, ovvero la molteplicità simultanea di relazioni sessuali stabili.

Ho parlato finora di equiparazione fra matrimonio e convivenze omosessuali. A questo punto devo inserire la riflessione sulla forma di convivenza eterosessuale senza vincolo coniugale vero e proprio: le unioni di fatto. Ciò che la differenzia dalla comunità coniugale è il rifiuto precisamente del reciproco vincolarsi, cioè del reciproco consegnarsi. È in sostanza una convenzione fra due individui che vogliono rimanere tali, cercando di avere da questa convivenza vantaggi e benessere affettivi o altri [non necessariamente illegali]. Il «bene sociale» insito in questa convivenza è quindi essenzialmente diverso da quello insito nella comunità coniugale in senso tradizionale. Ora ciò che non è uguale non può essere equiparato. E ancora una volta la conseguenza della progressiva legittimazione della molteplicità simultanea di relazioni sessuali non è da escludere come conseguenza anche dell'equiparazione fra convivenza di fatto e comunità coniugale.

Ma in ordine alla costituzione del «capitale sociale» è necessario prendere anche in considerazione il grande tema della generazione della persona.

Partiamo da un riflessione semplice. Ciò che qualifica in modo proprio e specifico la genitorialità umana non è semplicemente la generazione biologica, ma la generazione nel figlio dell'umano, cioè l'educazione.

Penso che non sia difficile capire che in ordine al bene umano comune il fatto educativo sia di importanza decisiva. Chi dunque ha responsabilità primaria del bene comune può rimanere neutrale a che la persona sia generata [nel senso profondo sopra indicato] all'interno di una comunità coniugale o di una convivenza di fatto? A che la persona sia generata all'interno di una comunità coniugale oppure possa essere affidata ad una coppia omosessuale riconosciuta come coppia genitoriale?

È un motivo fondamentale ed una ragione fra le più convincenti che la comunità coniugale debba essere protetta e non equiparata in nessun modo a nessun'altra convivenza sessuale-affettiva, la sua singolare idoneità ad assicurare ai figli la necessaria educazione perché possano crescere umanamente bene.

Se questo è vero come i fatti dimostrano, l'equiparazione che rifiutiamo, è da ritenersi ingiusta perché non rispetterebbe l'uguaglianza di ogni persona umana. Equiparare in ordine alla genitorialità matrimonio, convivenze di fatto e convivenze omosessuali significa essere neutrali di fronte al fatto che non sono assicurate le stesse condizioni educative alla persona che ha diritto di essere educata. È di fatto impedita l'uguaglianza a livello dell'esercizio di un diritto fondamentale dell'uomo.

Termino con una riflessione di carattere più generale. Anche se non raramente negata nella teoria giuridica, la rilevanza educativa della legge civile è un fatto. Essa contribuisce non raramente e non superficialmente a formare l'ethos pubblico e i convincimenti della ragione pubblica. Ciò è particolarmente vero per l'istituzione matrimoniale.

La legge può configurare la comunità coniugale come una forma di comunione sessuale-affettiva cui i singoli sono liberi di accedere, ma la cui definizione non è a disposizione di chi si sposa: non può essere formulata e riformulata a piacimento. Oppure la legge può decidere, attraverso l'equiparazione di cui parlavo, che il matrimonio ricevuto dalla tradizione è frutto di mera convenzione sociale e che pertanto il matrimonio può essere pensato e realizzato nei modi corrispondenti ai desideri, interessi e scopi propri di ogni individuo.

Il risultato della seconda scelta giuridica non sarà a lungo termine che nell'ethos e nella ragione pubblica matrimonio ed altre forme di convivenze avranno la stessa stima e riconoscimento? Il risultato sarà che l'equiparazione di fatto sosterrà quelle visioni dell'uomo che non sono ospitali vero la monogamia, e che alla fine potrebbe minare l'istituzione matrimoniale alla base.

Il prof. Joseph Raz ha scritto: «la monogamia, ammesso che rappresenti l'unica valida forma di matrimonio, non è alla portata dell'individuo. Per poterla vivere, essa richiede una cultura che la riconosce e che la sostenga attraverso l'atteggiamento del settore pubblico e delle istituzioni» (desumo questo testo dal sito www.zenit.org).

Ovviamente Raz non intendeva dire che la persona in qualsiasi ordinamento giuridico non possa essere capace di comprendere e di scegliere il matrimonio. Egli pensa - e consento con lui - che il

matrimonio è un istituto “fragile” se non è sostenuto dalle leggi e dalle istituzioni. L’orientamento della ragione pubblica è decisivo per difendere il matrimonio. La mia tesi è che l’equiparazione costituisce una rinuncia a questa difesa, e quindi una abdicazione alla promozione del bene umano comune.

Conclusione

Abbiamo percorso un lungo e faticoso cammino. A noi credenti la fede offre un cammino più breve. Essa ci dona una luce che purifica la nostra ragione e la sostiene. Non assimileremo mai abbastanza la grande dottrina cristiana del matrimonio e della famiglia.

Questo tuttavia non ci esime dal rendere ragione della nostra fede a chi non crede; dal rendere ragione che la verità che la fede ci insegna circa il matrimonio e la famiglia, non è solo cristiana. È semplicemente umana: il Vangelo del matrimonio è la risposta adeguata ai desideri più profondi dell’uomo e della donna che si sposano. Con Cristo arriva al banchetto nuziale il miglior vino. Lo dico soprattutto a voi giovani.

VITA DIOCESANA

LE ANNUALI CELEBRAZIONI CITTADINE IN ONORE DELL'IMMAGINE DELLA BEATA VERGINE DI S. LUCA

Nel pomeriggio di sabato 20 maggio ha avuto luogo la solenne processione che secondo la secolare tradizione accoglie l'immagine della B. V. di S. Luca in città, dove è rimasta fino a domenica 28.

Per tutto il tempo di permanenza della Madonna in città la Cattedrale è rimasta aperta dalle 6.30 alle 22.30, e sono state celebrate Messe ogni ora dalle 6.30 alle 12.30, e dalle 16.30 alle 19.30. Tutti i giorni alle 21 recita del Rosario, seguito da una breve Adorazione e benedizione eucaristica. Molti i confessori a disposizione dei fedeli nell'arco della giornata.

Nel corso della settimana si sono susseguiti diversi appuntamenti. Ne segnaliamo alcuni: sabato 20 alla sera la veglia mariana dei giovani; domenica 21 ha celebrato la Messa episcopale delle 10.30 S.E. Mons. Paul Josef Cordes, presidente del Pontificio consiglio «Cor Unum»; alle 14.45 è stato invece l'Arcivescovo a presiedere la Messa e funzione lourediana, organizzata da Ufficio diocesano di Pastorale sanitaria, Unitalsi e Centro volontari della sofferenza.

Lunedì 22 alle 10.30 Messa e visita del Capitolo della Basilica di S. Petronio, alla quale sono stati invitati tutti gli anziani.

Martedì 23 alle 16 S.E. Mons. Vincenzo Zarri, vescovo emerito di Forlì, ha presieduto la Messa cui sono state invitate tutte le consacrate della diocesi.

Mercoledì 24 alle 16.45 canto dei Primi Vespri nella solennità della Beata Vergine di S. Luca, cui è seguita la processione fino a S. Petronio: lì la tradizionale benedizione dal sagrato della Basilica; presenti in piazza i fanciulli e i ragazzi di Bologna. Alle 18.30 la Messa presieduta dal vescovo ausiliare S.E. Mons. Ernesto Vecchi.

Giovedì 25, solennità della Beata Vergine di S. Luca: alle 10 incontro del clero in Cripta, e alle 11.30 Messa concelebrata dai sacerdoti diocesani e religiosi che ricordano il Giubileo dell'ordinazione; presieduta dal vescovo emerito di Forlì S.E. Mons. Vincenzo Zarri.

Infine domenica 28: alle 10.30 Messa celebrata dal cardinale Giovanni Battista Re, prefetto della Congregazione per i Vescovi. Alle 16.30 canto dei Vespri e alle 17 la venerata Immagine è stata riaccompagnata al Santuario di S. Luca, sostando prima in Piazza Malpighi e poi a Porta Saragozza per la Benedizione. All'arrivo dell'Immagine al Santuario, Messa presieduta dal pro vicario generale Mons. Gabriele Cavina.

**VEGLIA MARIANA DEI GIOVANI
PRESIEDUTA DAL CARD. ARCIVESCOVO**

sabato 20 maggio 2006

SALUTO INIZIALE

Carissimi giovani, grazie per aver accolto il mio invito a trascorre un po' di tempo con Maria, la madre di Gesù.

Ella vi attendeva, come una madre attende il proprio figlio per fargli sentire il calore del suo affetto. E voi ora siete qui con Lei.

Trascorreremo questo tempo pregando il S. Rosario. Che stupenda preghiera! Attraverso questa preghiera Maria vi condurrà ad un incontro con Gesù che sarà fonte di gioia per il vostro cuore.

CATECHESI

Carissimi giovani, vorrei che partiste da questo incontro con Maria avendo nel cuore un vera letizia, in possesso di forti ragioni di speranza.

Avete guardato a Maria: che cosa avete visto in lei? Avete visto la bellezza, la pienezza, la realizzazione perfetta della persona umana. In Lei la grazia di Cristo ci ha mostrato chi siamo. Quante volte sarete stati tentati di pensare che il male è più forte che il bene; che per "far tornare i conti" nella vita è meglio commettere l'ingiustizia piuttosto che subirla; che la sessualità non è il linguaggio dell'amore vero ma un gioco in cui si consente l'uno all'altro di far uso del proprio corpo.

Voi questa sera guardando a Maria, avete imparato a dire: «No, questa non è la verità circa la mia persona; è possibile vivere nella verità e nel bene la propria umanità: il proprio lavoro o studio, l'amicizia, l'amore alla propria ragazza/o, poiché c'è la Madre di Gesù. Lei è la pienezza dell'umanità».

Avete guardato a Maria: che cosa avete visto in Lei? Avete visto la bellezza dell'amore. Lei ha vissuto la bellezza dell'amore: dell'amore verginale, dell'amore sponsale con Giuseppe, dell'amore materno con Gesù. Quando parlo della bellezza dell'amore, parlo della bellezza dell'uomo e della donna che risplende nella loro capacità di amare. La bellezza che risplende nel dono della verginità consacrata, nel dono che ogni giorno il sacerdote fa ai suoi fedeli, nel dono in cui gli sposi diventano una sola carne, nel cammino dei fidanzati. Voi imparerete a contemplare la bellezza dell'amore e a giorirne, pregando Maria e

stando in sua compagnia. Andate spesso a visitarla nel suo santuario; recitate il s. Rosario; ogni sera prima di addormentarvi mandatele un pensiero.

Che Maria vi doni la purezza del cuore, perché possiate vedere la bellezza dell'amore e restarne rapiti.

**OMELIA DI S.E. MONS. PAUL JOSEF CORDES
NELLA MESSA DELLA VI DOMENICA DI PASQUA**

domenica 21 maggio 2006

Il vostro Vescovo, il Cardinale Carlo, mi ha invitato nella vostra città. Mi ha pregato di presiedere oggi la celebrazione eucaristica nella vostra splendida cattedrale. Ha voluto farmi questo onore in occasione della solennità della Beata Vergine di San Luca; ha voluto darmi la gioia di potervi partecipare. Certamente ho sentito parlare anche prima della vostra famosa icona. Ieri, arrivando in città, mi sono subito recato al quadro della Madonna. Anche in passato, attraversando Bologna in autostrada, ho voluto qualche volta individuare la chiesa sul monte.

Tuttavia dietro il desiderio dei miei occhi non c'era pura curiosità. Sapendo della preziosa icona, con il mio sguardo interiore ero indotto a cercare nella sua immagine e nel suo santuario la stessa Madre di Dio. Noi tutti, celebrando questa festa, non siamo stati condotti qui in ultima analisi da un quadro. Ma perché colei vi è rappresentata è madre e risveglia nel profondo della nostra interiorità ciò che la parola "madre" significa. Cosa ci può muovere in fondo più di questa parola, che i bambini vogliono pronunciare come primo loro suono articolato?

Nostra madre ci ha portato per nove mesi nel suo seno. Ci ha lasciato in eredità anche qualcuna delle sue qualità e delle sue caratteristiche. In primo luogo però ci ha cresciuti; da bambini ci ha curati se eravamo malati; ci ha stretti a lei se ci sentivamo soli; ci ha consolati se piangevamo. Così non è raro che i feriti in incidenti sulla strada gridino "Mamma, mamma!". Sui campi di battaglia delle diverse guerre i moribondi sospirano e la chiamano in aiuto. Credo che ciascuno di noi resta legato, più che a qualunque altra persona, alla propria madre.

Mentre Maria stava sotto la croce con Giovanni, Gesù si rivolge a tutte le capacità e le inclinazioni della nostra anima, dandoci per madre colei sulla quale oggi si ferma la nostra riflessione. "Ecco tuo figlio... ecco tua madre", furono le ultime parole di Gesù prima della

sua morte. Evidentemente non solo agiscono in lui tutte le forze emotive che noi stessi sentiamo nei confronti di nostra madre. Il Signore permette anche, anzi vuole che riportiamo queste nostre emozioni da nostra madre alla Vergine di Nazareth. La nostra speranza di piccoli deve avere un eco che continua e non ha fine temporale. Vuole ottenere una risposta dalla potente Regina del cielo, che non fallisca per l'impotenza di uomini. Senza dubbio nella pietà popolare cattolica si è capito quello che il Signore intendeva – lo provano questa grande festa a Bologna e i continui pellegrinaggi di persone pie nel corso dell'anno attraverso il *Portico* verso il suo santuario. Non abbiamo forse pregato tutti fin da bambini il *memorare*: “Ricordati, piissima Vergine Maria, che non si è mai udito che alcuno sia ricorso alla tua protezione, abbia implorato il tuo aiuto, abbia cercato il tuo soccorso e sia stato abbandonato... Non volere, o Madre di Dio, disprezzare le mie parole, ma ascolta benevola ed esaudisci. Amen”.

D'altra parte il Signore non ci dà la sua Madre per intenerirci, - per fare una concessione al nostro sentimentalismo infantile. Maria ci deve accompagnare nel nostro cammino di vita perché maturi la nostra fede. Quando è ancora piccola, la nostra fede resta autoreferenziale, si aspetta vantaggi, cura il proprio Io e non osa lasciarsi andare per Cristo. Quando la fede diventa adulta, il cristiano prende decisioni coraggiose e nuota controcorrente: nel legame tra uomo e donna per tutta la vita rifiuta la convivenza di prova, e piuttosto accetta di prepararsi seriamente per vivere il matrimonio come sacramento. Nell'educazione religiosa dei figli una fede matura sa che l'esempio personale è più forte di qualunque insegnamento a parole e di qualunque istruzione scolastica; perciò prega personalmente e in famiglia, e con i suoi cari partecipa alla messa domenicale. Quando poi i figli crescono e prendono le loro decisioni di vita non li distoglie da una vocazione religiosa, ma confida, lieto, nella fedeltà di Dio e un giorno vedrà perciò i suoi figli contenti. Per spinta interiore e con prudenza diventa lui stesso apostolo e cerca di guadagnare altre persone all'amore per Cristo e per la Chiesa. – Maturando, la sua fede diventa simile a quella di Maria. Il servitore della Vergine dice con lei: “Sia fatto di me secondo la tua parola”; esorta il prossimo – come suggerisce Lei stessa nel vangelo: “Fate quello che vi dirà”. Non scappa dalla croce quando gli altri – per esempio i discepoli del Signore – tradiscono il Figlio di Dio, ma lo accompagna anche a costo di grandi sofferenze. Questa fede resiste in tutte le difficoltà, sull'esempio della Madonna.

Da bambini non ci si immagina neppure che il piccolo mondo creato dalle premure della nostra madre terrena non è duraturo. Poi, nella vita, le mura di difesa del suo amore e della sua protezione non

resistono alla pressione del male, ma vengono demolite. E un giorno diventa chiaro che la strada del cristiano – come quello della madre di Gesù – non può evitare il Golgotha. Quanto è ingenua la tesi del cosiddetto progresso, con il quale ci ingannano la pubblicità e la reclame, di fronte agli attentati suicidi che ogni giorno costano un gran numero di vite in Iraq; di fronte alla umiliazione e all'indigenza che nel Darfur fanno dei campi profughi per centinaia di migliaia di persone dei cimiteri. Quanto è ridicolo che ideologi e politici ci promettano ancora il paradiso sulla terra, di fronte alle costrizioni di dittature che disprezzano l'uomo; di fronte al fatto che le cliniche neurologiche sono piene e di fronte al grande numero di coloro che si tolgono la vita! Tanta miseria nel mondo! Qualcuno potrebbe scoraggiarsi. Ma possiamo noi cristiani rassegnarci al grido di tanti che chiedono aiuto?

Una visione realistica dell'umanità e della società non vuole assolutamente indebolire la nostra lotta per liberare gli oppressi e per risolvere le tante necessità umane. Proprio questo è il nostro compito a *Cor Unum*, il dicastero del Vaticano che realizza le intenzioni caritative del Santo Padre, che in suo nome coordina le associazioni caritative cattoliche di tutte le nazioni e l'aiuto allo sviluppo che la Chiesa presta in tutto il mondo. Rinnegherei il mio stesso dovere se dimenticassi anche un solo momento il nostro impegno contro la fame e la povertà. I miei viaggi in zone di crisi come il Pakistan e il Mozambico, il Ruanda e la Colombia, l'Iraq e il Sudan sono segnali che in nome del Papa vogliamo anche svolgere questo compito in maniera efficace. Tuttavia non ci ingannerà mai l'illusione di pensare che gli uomini sono fatti solo per questa terra. Che il nostro destino e i nostri desideri trovano definitiva soddisfazione quaggiù e che conta solo l'aldilà. Già l'apostolo Paolo richiama la sua comunità di Corinto a non cadere in questo malinteso.

Ammonisce quanti vogliono ridurre il loro essere cristiani al qui ed ora: “Se abbiamo avuto speranza in Cristo soltanto in questa vita, siamo da compiangere più di tutti gli uomini” (1 Cor 15,19).

La nostra fede è certa che ciò che veramente vale per noi uomini deve ancora venire. A tutte le creature di Dio è dovuto ancora qualcosa. Come scrive lo stesso Apostolo alla comunità di Roma: “La creazione stessa... nutre la speranza di essere ... liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio” (Rm 8,21). Che messaggio, che consolazione proprio per gli sfortunati e i delusi della nostra società, per noi tutti, quando la croce ci sembra essere troppo pesante. Presto l'icona della Madre di Dio verrà riportata sul monte della Guardia. Solo una settimana dell'anno resta nei piani scoscesi di questa terra. Nella festa dell'Ascensione del

Signore viene accompagnata in alto nel suo santuario, che per il vostro sguardo di ogni giorno è più vicino al cielo. Un avvenimento, questo, molto semplice che diventa come una parabola. Quando, in qualunque necessità, alzerete gli occhi al santuario della Madonna, non dimenticate il cielo. Il cielo esiste. E Dio ci aspetta lì. Ci è promessa la felicità insieme a Maria, vicini al Signore risorto. Perciò vogliamo celebrare questa eucaristia. Come potrebbero mai esaurirsi i nostri motivi di ringraziare il Padre nei cieli?

**OMELIA DI S.E. IL CARD. GIOVANNI BATTISTA RE
NELLA MESSA PER LA SOLENNITÀ DELL'ASCENSIONE**

domenica 28 maggio 2006

1. Com'è antica tradizione, tipica di Bologna, l'immagine della Madonna di S. Luca è scesa dal suo colle e, durante questa settimana, è rimasta qui nel cuore della vostra città.

È questo un appuntamento annuale caro al cuore di voi Bolognesi ed è espressione di quanto la devozione alla Madonna sia radicata nei vostri animi e nella vostra storia.

Da oltre 8 secoli la Madonna di S. Luca è per Bologna un punto di riferimento dal quale attingere luce, forza e sostegno. Direi che il legame che unisce Bologna alla Beata Vergine di S. Luca è divenuto col tempo così profondo che costituisce uno degli elementi caratteristici della stessa identità civica e culturale bolognese: si tratta di un legame rappresentato in qualche senso visivamente dal maestoso portico che dalla città conduce al Santuario.

Nei momenti di difficoltà, nelle prove della vita e negli avvenimenti dolorosi, i Bolognesi hanno cercato rifugio e conforto ricorrendo alla Madonna. Ben sappiamo che al suo sguardo materno non sfugge nessuna situazione. La Madonna conosce e comprende i nostri affanni: per qualcuno potrà essere la malattia, per altri l'insicurezza del domani, la solitudine, la stanchezza del cuore, la perdita del lavoro o la difficoltà di trovare lavoro...

Anche noi questa mattina siamo qui per cercare aiuto e rifugio sotto la protezione della Madonna.

E lo facciamo incoraggiati dalle parole di S. Bernardo, il quale affermava che «non si è mai sentito dire al mondo che qualcuno abbia fatto ricorso al patrocinio della Madonna, chiesto il suo aiuto e sia stato abbandonato».

2. La chiusura di questa vostra settimana mariana coincide con la solennità dell'Ascensione.

Si tratta di un avvenimento grande, che chiude un'epoca e ne apre un'altra. Chiude l'epoca della presenza fisica di Cristo su questa terra ed apre l'epoca della Chiesa: con l'Ascensione Cristo esce dal campo visivo per restare vicino a noi in modo diverso, per restare contemporaneo di ogni uomo.

La prima lettura della Messa ed il vangelo, come avete sentito, ci hanno descritto in modo sintetico questo evento, e benché narrato in modo sintetico colpisce anche noi uomini e donne della società delle immagini e dei suoni.

La liturgia odierna ci invita a guardare in alto, verso il cielo. Ci invita a pensare al paradiso.

E richiama alla nostra mente che anche la Madonna, al termine della sua vita terrena, è stata assunta in cielo in anima e corpo.

La Madonna è la creatura umana più vicina a Dio.

In pari tempo, la Madonna è vicina a noi con sollecitudine materna. Sul calvario Gesù morente ha voluto aggiungere un grande dono al dono incomparabile di se stesso nell'Eucaristia fatto il giovedì santo: ci ha donato la Madonna e ce l'ha donata come madre. Ha detto alla Madonna: "Ecco tuo figlio". E in Giovanni ha donato a tutti noi la Madonna come madre spirituale: "Ecco tua madre".

Le madri hanno sempre un cuore grande per i loro figli.

[...]

Nelle vicissitudini lieti o tristi della vita noi cristiani abbiamo la fortuna di poter sempre contare sull'aiuto di una Madre che ci ama, vicinissima a Dio e vicinissima a noi.

L'effetto e il ruolo di una mamma sono sempre di singolare importanza. L'esperienza attesta che finché essa vive i figli si riuniscono attorno a Lei e si riconoscono come fratelli. Quando la mamma muore, i figli non trovano più così facilmente il punto di incontro: camminano ciascuno per la propria strada e rischiano di allontanarsi sempre più.

3. Vorrei sottolineare qualche aspetto dell'umanità della Madonna che la avvicina a noi.

La Madonna ha vissuto la sua vita in famiglia, in una casa povera di oggetti, ma ricca di amore. Ed ha dovuto affrontare le difficoltà quotidiane che ogni donna incontra.

Non era senza grande fatica la vita delle donne ebrae. Era duro il lavoro di una mamma a Nazareth, in quel tempo. Bisognava anzitutto

fare il pane, ma questo incominciava con la macinazione del frumento. A Nazareth non vi erano - dice la storia - né mugnai né panettieri. Ogni casa aveva una pietra concava e la donna con una piccola macina frantumava il grano così da ottenere la farina sufficiente: un lavoro ininterrotto e pesante. Poi doveva impastare, scaldare il forno, ecc.

Bisognava anche cucire gli abiti, incominciando dal filare la lana.

Le case non avevano l'acqua corrente. I pozzi erano fuori città. Quante volte Gesù avrà visto la sua mamma tornare dal pozzo sfinita sotto il peso dell'anfora.

La Madonna ha lavorato con le proprie mani. Mani callose.

Ma nella casa di Nazareth c'era tanta gioia, tanta serenità e pace, perché c'era tanto amore, tanta fede e tanta preghiera. Era una casa povera, con poche suppellettili, in cui si lavorava da mane a sera, ma una casa ricca di amore vicendevole e di amore a Dio.

La Madonna è anche un modello che dobbiamo imitare nella nostra vita quotidiana e nel nostro lavoro. La Madonna ha messo la sua vita nelle mani di Dio: ha messo la sua fiducia in Lui. Anche su ciascuno di noi Dio ha il suo piano e quello che conta è la realizzazione di tale piano.

La Madonna aiuti anche voi a scoprire la volontà di Dio su di voi. Ci aiuti a cambiare le cose che possiamo cambiare; ad accettare le cose che non possiamo cambiare. Ci doni la sapienza per capire le une e le altre. E ci doni luce e forza per trovare nella volontà di Dio la nostra pace.

E la Madonna di San Luca protegga Bologna, ogni famiglia, tutti i bolognesi!

SALUTO DEL CARD. ARCIVESCOVO ALLA B.V. DI SAN LUCA

Piazza di Porta Saragozza
domenica 28 maggio 2006

Santa Madre di Dio, ancora una volta hai manifestato il tuo affetto materno verso la nostra città venendo a visitarci. Nel momento in cui ritorni nel tuo santuario, desidero porre ancora una volta nel tuo cuore materno le nostre preoccupazioni più serie, i nostri desideri più vivi.

- In primo luogo desidero affidarti e raccomandarti i nostri giovani. Che non perdano mai la speranza nel futuro, e non

dimentichino mai che il futuro è affidato come compito anche a loro. Dona loro un cuore sano ed una coscienza immune da ogni forma di relativismo: un cuore e una coscienza capaci di portare in sé tutto quel patrimonio di umanità che ha nome «Bologna».

E fra i giovani, in particolare ti affido coloro che sulla tua parola hanno iniziato il cammino che li porterà agli ordini sacri: i nostri seminaristi.

- Ma non possiamo tacere davanti a te la nostra preoccupazione per il bene della famiglia – il tesoro più prezioso di un popolo – oggi esposto a tante insidie. A Cana di Galilea, quando è venuto a mancare il vino tu hai detto ai servi: «fate quello che vi dirà». Madre di Dio anche oggi al banchetto nuziale di molti sposi è venuto a mancare il vino. Pronunzia queste parole anche oggi agli sposi: che ciascuno riscopra la bellezza dell'amore coniugale fra uomo e donna, la grandezza del vincolo indissolubile, la generosità nel dono della vita. Dona saggezza a chi ci governa perché comprenda che nessun edificio sociale può reggersi senza la difesa e la promozione della famiglia fondata sul matrimonio.

«Fate quello che vi dirà»: dille queste parole a ciascuno di noi anche oggi, perché il nostro difficile «oggi» sia vissuto alla luce del Vangelo del tuo Figlio.

CURIA ARCIVESCOVILE

CANCELLERIA

RINUNCIA A PARROCCHIA

— Il Card. Arcivescovo ha accettato con decorrenza dal 10 maggio 2006 la rinuncia alla Parrocchia di S. Maria Assunta di Tolè, presentata per motivi di età e salute dal M.R. *Don Luigi Carraro*.

N O M I N E

Canonico

— Con Bolla Arcivescovile in data 12 maggio 2006 è stato creato Canonico statutario del Ven. Capitolo Collegiato di S. Maria Maggiore in S. Bartolomeo il Rev.mo *Can. Leonardo Leonardi*.

Parroci

— Con Bolla Arcivescovile in data 8 maggio 2006 il M.R. *Mons. Isidoro Sassi* è stato nominato Parroco della Parrocchia di S. Cristoforo in Bologna, vacante dal 26 gennaio 2006 per il decesso del Can. Antonio Pullega.

Rettore di Chiesa

— Con Atto Arcivescovile in data 26 maggio 2006 il M.R. *Don Roberto Macciantelli* è stato nominato Vice Rettore del Santuario della Madonna di Calvigi.

SACRE ORDINAZIONI

— Il Vescovo di Corfù Cefalonia e Zante *Mons. Yannis Spiteris* domenica 7 maggio 2006 nella Basilica di S. Stefano in

Bologna ha conferito il S. Ordine del *Diaconato* a Dom Stefano M. Greco, O.S.B. Oliv.

CONFERIMENTO DEI MINISTERI

— L'Arcivescovo Card. Carlo Caffarra domenica 7 maggio 2006 nella Chiesa Metropolitana di S. Pietro in Bologna ha conferito il Ministero dell'*Accolitato* a Domenico Cambareri ed Emanuele Nadalini, alunni del Seminario Regionale.

— Il Vescovo Ausiliare Mons. Ernesto Vecchi sabato 13 maggio 2006 nella Chiesa parrocchiale dei Ss. Monica e Agostino in Bologna ha conferito il Ministero permanente dell'*Accolitato* a Francesco Foglia, della parrocchia dei Ss. Monica e Agostino