

CRISTIANESIMO E CULTURA

di LUIGI BINI

Dal 21 al 26 settembre 1975 ha avuto luogo a Loreto il 46° Corso di aggiornamento culturale organizzato dall'Università Cattolica del S. Cuore sul tema « Cristianesimo e cultura ». La scelta di questo argomento si inquadra nella logica dell'approfondimento culturale condotto in questi ultimi anni dall'ateneo cattolico nei corsi di aggiornamento da esso indetti (1).

Nel 1972, a Taranto, l'Università si pose la questione della propria identità come università e come cattolica e del proprio conseguente ruolo all'interno della realtà sociale e scolastica italiana; nel 1973, a Treviso, ci si interrogò sui traguardi verso i quali devono oggi muoversi i cattolici impegnati nella ricerca e nella formazione; nel 1974, a Lucca, « pur guardandosi dall'interferire nell'ambito della prassi politica » [p. 4] (2), vennero discusse, alla luce dell'insegnamento sociale della Chiesa, le strategie e le tattiche idonee a concorrere al progresso autentico della società italiana.

Infine, nell'autunno 1975 l'Università si è confrontata con la crisi attuale della società italiana, individuandone le matrici culturali ed elaborando le grandi linee di un discorso sulla cultura « considerata nell'ottica della parola rivelata » [p. 3]. Lo studio del rapporto tra Cristianesimo e cultura intende inoltre costituire un contributo culturalmente qualificato al dibattito in corso nella Chiesa italiana in vista del convegno su « Evangelizzazione e promozione umana » promosso dalla CEI per l'autunno 1976. Tra le iniziative similari moltiplicatesi in questi ultimi mesi (3) il convegno di Loreto presenta un suo specifico interesse per l'attualità e il valore delle analisi e delle proposte, per l'autorevole

(1) I temi dei corsi di aggiornamento precedenti erano così enunciati: « Per una scuola libera » (Taranto 1972), « L'impegno dei cattolici nella società italiana in sviluppo: ricerca e formazione » (Treviso 1973), « Impegni per il progresso della società italiana nella prospettiva dell'insegnamento sociale della Chiesa » (Lucca 1974).

(2) Le citazioni fatte col semplice rinvio, tra parentesi quadra, al numero di pagina, si riferiscono sempre, in questa nostra rassegna, al volume degli atti del corso: *Cristianesimo e Cultura. Atti del XLVI corso di aggiornamento culturale dell'Università Cattolica (Loreto, 21-26 settembre 1975)*, Vita e Pensiero, Milano 1975, pp. 126, L. 1.500.

(3) Menzioniamo, ad es., il convegno promosso dalle ACLI lombarde su « Ispirazione cristiana, cultura cattolica e azione politica » (Bergamo, 14-16 novembre 1975); il convegno indetto dal « Gruppo di presenza culturale » sul tema « Cattolici italiani, impegno culturale e presenza politica » (Roma, 28-29 febbraio 1976); i vari contributi raccolti in *Una scelta pastorale. Il convegno della Chiesa in Italia*, ed. Paoline, Roma 1976, pp. 248.

competenza dell'istituzione universitaria cattolica che l'ha gestito e per l'impostazione metodologica data ai lavori.

L'Università Cattolica infatti, in quanto università, si sente investita del ruolo di « *coscienza critica della società* nella quale vive e per la quale è tenuta a elaborare risposte criticamente fondate ai problemi che la impegnano », come spiega il rettore Giuseppe Lazzati nella relazione introduttiva [p. 5]. « *Coscienza critica* » che, esercitandosi « su aspetti ben precisi della situazione politica italiana », si preoccupa responsabilmente: 1) « di salvare la fondamentale distinzione tra il *riflettere, criticamente fondato, sul fatto politico* e il *fare politica*, pure nella consapevolezza della connessione che lega tra loro i due servizi » [p. 6]; 2) di rifarsi a un'ispirazione cristiana, « per la specificità dell'apporto che essa è tenuta a dare in forza della sua qualifica di "cattolica" che sola la giustifica nel contesto delle università statali e libere » [p. 6]; e inoltre, aggiungiamo noi, siccome della realtà politica italiana protagonisti maggiori sono movimenti politici di matrice cattolica, un serio tentativo di interpretazione di tale realtà deve privilegiare come dimensione criteriologica quella cattolica (4).

Il discorso elaborato a Loreto alla luce di queste premesse di metodo è importante non solo perchè attuale, ma soprattutto perchè giunge a **risultati precisi e approfonditi sulla radice culturale della crisi politica e religiosa italiana, nonché sulla legittimità e il senso di una cultura cristiana oggi.**

Si tratta però solo di **un inizio**: una cultura cristiana viene dichiarata possibile e necessaria alla promozione umana e all'evangelizzazione; ma sul come essa si possa e si debba strutturare e sulla soluzione che essa propone ai concreti problemi politici e religiosi, ci vengono fornite soltanto sparse suggestioni. Questo **compito resta aperto** e dovrà essere affrontato con il contributo di tutte le forze culturali, sociali, spirituali della cattolicità italiana. Il convegno ecclesiale del prossimo autunno avrà un ruolo fondamentale in questa operazione.

Quanto ci proponiamo in queste note è appunto di porre in rilievo le linee fondamentali della riflessione che ha condotto i convegnisti di Loreto a conclusioni che costituiscono le basi di una ricerca e di un dibattito a cui tutti i cattolici sono chiamati a partecipare.

1. La situazione di crisi della società italiana.

Nella sua relazione, « *Cultura, società e promozione umana* », Giuseppe Lazzati riflette sulla realtà della crisi italiana illustrando, in pri-

(4) Il prevalere, « tanto tra i partecipanti quanto tra i relatori », del « mondo che ruota intorno all'Università Cattolica » ha fatto mancare « un dialogo tra le varie correnti della cultura cattolica italiana, che avrebbe potuto essere assai utile in un momento in cui il dialogo tra le varie componenti della cattolicità italiana non esiste o diviene sempre più raro e difficoltoso », nota criticamente G. DE ROSA (« *Cristianesimo e cultura* ». Per una « *rifondazione* » della cultura cristiana in Italia, in « *La Civiltà Cattolica* », 1 novembre 1975, p. 278). Tuttavia questo limite è anche un valore: l'ateneo dei cattolici italiani ha potuto assumere una sua precisa posizione, in seguito confrontabile con altre espressioni del mondo culturale italiano, cattolico o no.

mo luogo, alcune delle **principali domande di promozione umana** rispondenti ai bisogni e ai diritti essenziali dell'uomo e del cittadino.

Il diritto alla salute, « condizionata, chiaramente e inequivocabilmente, da fattori non preteribili » [p. 61], quali: una alimentazione sana e sufficiente, l'abitazione e l'ambiente di lavoro a misura di uomo, una struttura sanitaria preventiva e curativa efficiente. Il diritto alla sicurezza, cioè la « capacità di provvedere al proprio sostentamento e sviluppo e a quello iniziale dei propri figli » [p. 61], e questo comporta una certa politica economica, del lavoro e della scuola.

Il diritto alla partecipazione politica. « Basta poca riflessione perchè si faccia evidente la connessione di tale esigenza da una parte con quella già ricordata di una istruzione che permetta al singolo di rendersi autosufficiente, ma anche, d'altra parte, con quella di una struttura sociale, economica, politica, statale, che garantiscano a ciascuno l'esercizio del proprio diritto a concorrere alle decisioni che lo riguardano » [p. 62].

Questi diritti, pienamente recepiti nella Costituzione repubblicana (5), in quanto « rispondenti ad attese costitutive della natura dell'uomo » [p. 61] e « evidenti alla coscienza universale dell'uomo », appaiono al cristiano come « le condizioni esterne, per così dire, di quella interiore libertà alla quale, in quanto cristiani, vorremmo giungessero e aiutare a fare giungere tutti gli uomini perchè sia loro possibile toccare la pienezza dello sviluppo umano », aperto « ai valori dello spirito e a Dio » [p. 62].

Una panoramica delle impostazioni e dei risultati di alcune linee significative della politica agraria, sanitaria, ecologica, scolastica, regionalistica, della casa, ecc. dimostra quanto di fatto sia ampia la distanza che intercorre tra la condizione sociale effettiva dei cittadini italiani e gli impegni fondamentali di promozione umana che costituiscono il compito essenziale dello Stato. Di questa obiettiva **situazione di crisi**, « sarebbe segno di superficialità attribuire la responsabilità [...] "sola-mente" a coloro che, sul piano legislativo ed esecutivo, tra noi cattolici, hanno portato il peso della diretta gestione politica »; ma « essi hanno certamente gravi responsabilità » [p. 74].

La ragione dell'**inadeguatezza sociale e della degradazione politica imputabile alla DC** è « da ricercare non solo e non tanto nel modo con il quale si è condotta la gestione politica » [p. 74], ma **in un fattore di fondo di natura culturale**: ogni rinnovamento sul piano socio-politico comporta, infatti, un precedente rinnovamento sul piano della concezione culturale da cui l'azione politica trae orientamento e ispirazione. Ora, afferma il Lazzati, la prospettiva culturale cristiana in questo trentennio si è venuta gradualmente contaminando « sotto l'**influsso**

(5) « Chi volesse rileggere con animo sereno il testo della Costituzione repubblicana non faticherebbe, penso, a sentirvi espresse quelle esigenze di promozione umana che abbiamo ricordate, in una prospettiva di società e di Stato che, facendosi carico delle esigenze stesse, indicava le linee fondamentali sulle quali camminare per dare ad esse soddisfazione » [p. 64].

dell'**illuminismo liberale-borghese**». Recependone la sostituzione della categoria della separazione tra temporale e spirituale a quella della distinzione dei piani, ha dimenticato « la giusta visione della laicità dello Stato »; accedendo a una concezione laicista di esso ha perso il senso autentico della libertà indulgendo, « per miope utilità politica, a concessioni di tipo integralista, a residui di temporalismo, eredità di tempi e situazioni da lungo tramontati »; ha accettato così, sempre sotto la spinta dell'ideologia borghese, « in prospettive che possono anche paludarsi di giustificazioni apparentemente scientifiche, di sostituire il concetto di utile a quello di bene comune cadendo in un pragmatismo che dimentica di fatto il valore dell'uomo e della società, che vengono trattati come oggetto di solo valore tecnico » [p. 76].

Questo deterioramento culturale ha comportato la dimenticanza delle indicazioni del recente magistero sociale della Chiesa (« Mater et Magistra », « Pacem in terris », « Gaudium et spes », « Octogesima adveniens »), il formarsi in molti di un'immagine del « partito che si qualifica cristiano » come del « baluardo della borghesia » e il conseguente aumento « di coloro che, più per reazione emotiva che per adeguata valutazione critica, hanno ritenuto di potere appoggiare la loro speranza e volontà di una società più capace di autentica promozione umana alle forze rappresentanti della ideologia marxista » [p. 77].

A confermare l'attendibilità e l'importanza della diagnosi del Lazzati ci sembra opportuno segnalare come, con procedimenti metodologici loro propri, voci cattoliche pur tra loro diverse — Rocco Buttiglione, esponente di « Comunione e Liberazione », e Giovanni Bianchi, presidente delle ACLI lombarde — convergono nella sua stessa constatazione: l'ideologia borghese ha condizionato l'ispirazione ideologica dell'azione politica organizzata dei cattolici italiani, dequalificandone l'autenticità ideale e conseguentemente la presenza politica (6).

Un tentativo di soluzione della crisi della DC dovrà quindi affrontare (e anche in questo Lazzati, Buttiglione e Bianchi concordano) le radici ultime del problema: la sua **fondazione culturale**.

(6) R. BUTTIGLIONE sostiene che la DC, con la svolta del 1948, è diventata, « al di là delle sigle, il vero erede del partito liberale » (cfr. *La presenza dei cattolici nella società italiana negli ultimi trent'anni*, in « Aggiornamenti Sociali », [novembre] 1975, p. 638, rubr. 075). G. BIANCHI mostra come il neo-capitalismo italiano ha strumentalizzato le istanze del movimento politico di ispirazione cristiana per poi di fatto, ora — nella sua fase consumistica —, adoperarsi a scaltarne i postulati di fede e di morale (cfr. *Ispirazione cristiana, cultura cattolica, azione politica*, relazione introduttiva al convegno delle ACLI lombarde — di cui alla nota 3 —, testo ciclostilato, pp. 9 s.).

Sostanzialmente nella stessa linea, anche se in termini più sottili e sfumati, si esprime il sociologo ACHILLE ARDIGÒ: « I nostri trent'anni di storia politica e civile italiana, e di condotte di Chiesa [...], pur con alcune significative e crescenti discontinuità e rotture », seguono, in tema di rapporto fede-politica, orientamenti, « i cui effetti ideologici, più o meno intenzionali, [...] oggettivamente hanno concorso al mantenimento e ad un limitato riformismo dell'ordine sociale e politico esistente ». Cfr. A. ARDIGÒ, *Esperienza di fede e dinamiche socio-culturali. Profilo storico-antropologico*, relazione al Convegno nazionale del Movimento Laureati di ACI (Roma, 1-4 novembre 1975), in « Coscienza », n. 12, 1975, pp. 282 s.

2. Significato di cultura.

La nozione di cultura, fondamentale nel dibattito che ci interessa, è sviluppata maggiormente nella relazione di Adriano Bausola (« Analisi critica del concetto di cultura ») e in quelle di Giuseppe Lazzati (« Pensare per agire », e « Cultura, società e promozione umana ») (7).

1. A. Bausola assume e sviluppa il termine cultura nella accezione di « unità delle forme di rapporto " conoscitivo " con la realtà naturale e storica, nel distacco (ma non " nella separazione ") dall'immediato — dal fare, dalle passioni, dalla tradizione — per una organizzazione ma anche per un ripensamento ed eventualmente una critica di esso » [p. 16] (8).

Attraverso un'attenta analisi critica dei diversi modi di intendere la funzione della cultura « secondo la diversità del modo di intendere il compito rispettivo del conoscere, del sentire e del fare in rapporto ai valori » [p. 17], l'Autore giunge a enucleare le seguenti caratteristiche portanti di una cultura autentica.

a) La cultura deve essere *filosoficamente fondata*. Per essere cioè fondazione ispiratrice dell'organizzazione sistematica di una civiltà la cultura deve « essere anzitutto giustificazione " razionale " dei fini; ma per essere tale, essa deve poggiare su una concezione dell'essere, eppoi del dover essere che sia razionale, e non solo emotiva, o pratico-emotiva » [pp. 21-22]. Inoltre non può esercitare la sua funzione critica (consistente primariamente nel comparare, subordinare, coordinare i diversi valori) se non sulla base di un criterio di valutazione universale e perciò razionalmente dedotto: è infatti illegittimo « criticare sistemi unilaterali di valori in nome di altri sistemi unilaterali » [p. 22].

b) La cultura è *attività sintetica e mediazionale*. Si pone infatti come opera incessante di mediazione tra le fondazioni filosofiche, le scienze (naturali, storiche e « umane »), l'arte e l'accertamento immediato dei bisogni e dei desideri umani oltreché delle concrete possibilità di attuazione del sistema che si vorrebbe proporre: « e qui l'attenzione alla tradizione " storica ", alle condizioni ambientali, alle forze in gioco, all'ideologia dominante ed alle alternative che

(7) ITALO MANCINI, nella sua relazione « *Cultura cristiana: specificità e senso* », sembra identificare cultura con storia, mondo, progresso, scienza, realtà umana in genere; FILIPPO FRANCESCHI (« *Pastorate e cultura* »), analogamente al Mancini, stabilisce un'equivalenza tra cultura, natura, mondo; su posizioni similari è pure PIERRO ROSSANO (« *Dialogo con le culture* »), che ne accentua le caratteristiche di modelli di comportamenti, mentalità, espressioni umane. A nostro modo di vedere, questa fluttuazione, sia pure accidentale, di significati non favorisce il rigore della ricerca. La risposta all'interrogativo sull'esistenza e sul contenuto di una cultura cristiana è anzitutto teologica. Ci sembra perciò andasse formalmente esplicitato quale concezione di cultura sia derivabile dalla Parola di Dio mediata dal magistero ecclesiale. E' quanto farà, però con troppo scarso rilievo e con limitata incidenza negli altri interventi, il Lazzati rifacendosi, come vedremo, agli enunciati della *Gaudium et spes*.

(8) L'A. preferisce questo « significato antico di cultura » a quello « vieppiù diffusosi negli ultimi decenni », cioè « quello oggi comune tra gli etnologi e gli antropologi culturali » per « indicare l'insieme di tutte le forme del vivere umano — operare, trasformare, agire, conoscere — socialmente integrate, in un dato ambiente » [p. 16].

di fatto altri proponga, diventa necessaria, ai fini della determinazione effettiva dei valori proponibili nella situazione data » [p. 23]. Di qui appare anche il suo carattere di *dinamicità* (la realtà storica si evolve, la scienza è indefinitamente aperta), di *interdisciplinarietà* (richiede la collaborazione di molte discipline e di molti uomini) e di « *interaltà* » (in quanto organica, esclude sia il settorialismo neopositivistico sia il riduzionismo esclusivistico, di cui il marxismo con la sua polarizzazione sul pratico-sociale è oggi l'esempio più macroscopico) [cfr. pp. 25-26].

c) La cultura *non deve mai farsi partitica o ideologica*. « La sua funzione essenziale è appunto la critica della parzialità voluta e accettata, dell'ideologico. Tra cultura e ideologia esiste conflitto mortale, l'ideologico può essere solo oggetto della cultura, non mai soggetto produttore, o identificantesi con la cultura » [p. 26]. La cultura interviene nel vivo del suo tempo per smantellarne i miti e promuoverne uno sviluppo equilibrato e razionale dei bisogni, interessi, proposte e favorire lo sviluppo di nuove domande di valori ed esigenze di vita. E' piuttosto riformistica che rivoluzionaria, perchè « è totalizzante ma non totalitaria ». Totalizzante poichè, in quanto « passione del vero assoluto » che si parcellizza in una molteplicità di valori, essa aspira a « recuperare in unità equilibrata » tale molteplicità. Il totalitarismo invece pretende imporre, come se fosse il tutto e l'assoluto, un momento o un aspetto del sistema di valori.

Concludendo, ci pare di dover sottolineare che dalle riflessioni di Bausola la nozione di cultura emerge essenzialmente e primariamente come *attività conoscitiva* e come *istanza di libertà* (9).

2. G. Lazzati formula la nozione di cultura partendo dall'affermazione iniziale del cap. II della seconda parte della Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (« Gaudium et spes »), intitolato « La promozione del progresso della cultura »: « E' proprio della persona umana il non potere raggiungere un livello di vita veramente e pienamente umano se non mediante la cultura, coltivando cioè i beni e i valori della natura. Perciò, ogni qualvolta si tratta della vita umana, natura e cultura sono quanto mai strettamente connesse » [p. 7].

Il termine natura, specifica ulteriormente l'Autore, riferendosi al contesto globale della « Gaudium et spes », indica « i beni e i valori che il cosmo e la società nelle sue varie articolazioni e nel complesso delle istituzioni e dei costumi, offrono all'uomo nel momento in cui, nascendo, si inserisce nella storia ».

(9) Affrontando la dialettica tra l'« homo sapiens » e l'« homo faber », tra la « sofia » (come « theorein » autosufficiente, scienza pura, contemplazione della natura) e la « fronesis » (« prudentia », o sapere orientato alla prassi), Bausola ribadisce significativamente la legittimità delle due forme di cultura e l'evidente primato in ambedue del conoscere. Pur sostenendo una loro integrazione reciproca (« la fronesis riconosce tra i valori da tutelare e celebrare la sofia » [p. 33]), egli ribadisce che l'« homo sapiens » in quanto « sapiens », « proprio per quella capacità della conoscenza, di essere cercata anche per se stessa, come, perciò, attività finale, e non solo come attività mediale » [p. 32], si colloca su un livello superiore a quello dell'« homo faber ». Supremo criterio formale (cioè forma di ogni conquista ed esercizio del conoscere in cui in ultima istanza la cultura consiste) è il valore assoluto della libertà. Cultura, insomma, per Bausola è anzitutto pensare (in ordine all'agire o per il puro pensare) ma sempre pensare in libertà [cfr. p. 21].

E « cultura » significa « coltivare », cioè sviluppare questo complesso di beni e valori scoprendone anche altri allo scopo di condurre l'uomo a « un livello di vita veramente e pienamente umano » [p. 7].

La cultura appare così come necessaria (solo se « coltivata » la natura offre all'uomo la possibilità di piena realizzazione umana) e come differenziandosi inevitabilmente in « pluralità di culture » a seconda del diverso modo di organizzare la natura: diversità derivante « dal diverso modo di fare uso delle cose, di lavorare, di esprimersi, di praticare la religione e di formare i costumi, di fare le leggi e creare gli istituti giuridici, di sviluppare le scienze e le arti » [pp. 7-8].

Questa considerazione della cultura offre al Lazzati lo spunto di due « osservazioni di primaria importanza »: — a) ogni cultura è **condizionata** da due fattori principali: le condizioni di natura materiale (geofisica e socio-economica) e una concezione dell'uomo, cioè una antropologia; — b) ogni cultura è percorsa da una tensione tra ciò che era e ciò che sarà; è cioè impregnata di un **dinamismo** determinato dalla ricerca di un livello di umanità sempre più compiuto: un dover essere a sua volta coerente con l'antropologia alla quale si ispira.

Partendo da una base diversa da quella di Bausola, Lazzati ne riafferma le fondamentali istanze. Poichè fondamento ultimo di una cultura è un'idea dell'uomo, **una antropologia**, rifondare una « cultura cristiana » richiede la messa in azione di un **processo conoscitivo** che riscopra l'idea cristiana dell'uomo ridandole spazio e valore all'interno di un progetto organico rivolto alla trasformazione del presente storico [cfr. p. 11]. E una cultura autenticamente tale « **nasce dalla libertà e tende a creare libertà** » [p. 12]: la valorizzazione della persona umana, scopo e senso della cultura, si identifica con la sua liberazione (10).

3. Esistenza e senso di una cultura cristiana.

1. Lazzati segnala il rifiuto della possibilità di una cultura cristiana in due atteggiamenti contrapposti. C'è chi, « in nome di una assoluta autonomia delle realtà terrene », sostiene la totale estraneità della fede rispetto alla cultura, e c'è chi, « in nome della fede, finisce per negare la legittima autonomia » della cultura [p. 13]: in entrambe queste posizioni fede e cultura vengono considerate due mondi separati e non comunicanti. Il loro risultato oggi constatabile nell'esperienza di molti credenti è che, isolando il senso della fede dalla realtà del vivere quotidiano e dell'impegno sociale, il credente cade — nei confronti delle

(10) Lazzati e Bausola si incontrano nei principali dati-base della nozione di cultura, ma secondo specificazioni di contenuto diverse: Bausola, « da filosofo », accentua il lato razionale del conoscere culturale e l'aspetto di indipendenza intellettuale ed espressiva di una libertà intesa soprattutto come superiore attività critica di ideologie e realtà. Lazzati invece, preoccupato di impostare un discorso culturale cristiano in ordine a una promozione umana globale, imprime ai medesimi termini precise connotazioni esistenziali e sociali.

tecniche e delle ideologie — nella povertà di ispirazione ideale e in una sprovvista acriticità. Questo lo conduce gradualmente a una assolutizzazione di sistemi e valori culturali che finisce per travolgere il senso della fede. Dal lato opposto, la cultura viene assorbita nella fede finendo o per mondanizzare la fede o per cessare di esistere come cultura.

Mancini elabora queste stesse antitetiche negazioni alla luce di una riflessione filosofica e teologica. La « teoria dell'incompatibilità » tra fede e cultura respinge qualsiasi rapporto tra loro in base a presupposti dualistici e antianalogici che hanno il loro alfiere in Karl Barth. L'infinita differenza qualitativa tra Dio e mondo comporta una radicale rottura e alterità tra fede e cultura [cfr. pp. 36-38] (11). La « teoria della naturale continuità », invece, si risolve in una identificazione tra fede e cultura, tra divino e umano in cui di fatto « l'essere cristiano è stato "ridotto" o dissolto nelle forme della mondanità » e « al posto della teologia subentra la sociologia religiosa » [p. 39]. In altri termini, la realtà sta a dimostrare che il tentativo di assorbire la cultura nella fede non segna il trionfo della fede, ma il suo svuotamento nella mondanizzazione e nella « gestione naturalistica » del Messaggio (12).

2. I relatori che si pongono il problema (Lazzati, Mancini, Franceschi, Rossano) concordano nell'affermare la **possibilità di una cultura cristiana**. Gli argomenti da loro adottati ne illustrano anche la natura.

G. Lazzati, nella relazione « Pensare per agire », afferma che **fede e cultura sono le componenti distinte ma non separate di una unica realtà**. Separarle oppure sopprimere una delle due dimensioni significa spezzare o mutilare l'unità del credente. All'insegna del principio maritainiano « distinguere per unire », Lazzati mette in guardia dalla duplice tentazione consistente nell'esautorare ogni riferimento alla fede in nome di una assoluta autonomia delle realtà terrene (ateismo pratico), oppure, d'altra parte, nello spogliare queste ultime della loro legittima autonomia in nome della fede (« tradizionalismo religioso », « teocrazia culturale ») [cfr. p. 13]. La cultura cristiana sarà perciò sforzo di realizzare nella distinzione e mediante la distinzione, nonostante le antinomie e (aggiungiamo noi, nella logica del discorso del Lazzati) facendo leva sulle stesse antinomie tra fede e cultura, l'unità del reale. Questo si verifica « non certo per apparenti o esterni nessi con i contenuti di fede ma per l'intrinseco rapporto che la novità cristiana crea con tutta la realtà naturale, ad essa recando l'apporto di luce e di vita (« phos » e « zoe »: Gv. 1,4) di cui l'uomo nuovo è fatto ricco in

(11) Mancini nota come questa posizione abbia sedotto e seduca molti. L'affrancamento dell'uomo, sul piano conoscitivo e sul piano operativo, dalla realtà di Dio è all'origine sia di un angelismo o evasione dall'umano, sia del processo di secolarizzazione come anche di un calvinistico prammatismo per cui le cose del mondo, ripulite dal sacro, sono soltanto cose e come tali vanno sfruttate.

(12) Interessanti e probatori sono in proposito i riferimenti a Kant, Rousseau, Harnack e al protestantesimo liberale.

Cristo e da essa traendo nuovi spazi alla azione liberatrice di lui e dunque alla suprema libertà dell'uomo » [p. 11].

I. Mancini definisce l'esigenza e il senso di una cultura cristiana come « **continuità dialettica** » o « **unità polemica** » tra fede e cultura, o, equivalentemente, come « **incarnazione crocifissa** » del divino nell'umano. Il motivo maritainiano dell'indispensabile unità del reale costruita sulla « **distinzione che unisce** » qui, in una terminologia teologica mutuata a certo protestantesimo recente, accede a dimensione cristologica. La realtà di Cristo Dio-uomo è la ragione e il modello di una cultura cristiana interpretata come « **progetto di concentrazione cristologica** »: « Come Cristo fatto **uomo**, la cultura cristiana deve incarnarsi nel mondo, deve prendere corpo, forma, base biologica, nuovo sensorio, dimensione storica, invenzione inedita. Come Cristo **crocifisso**, la cultura cristiana deve resistere al mondo, attuare l'arte del sospetto e la scuola della diffidenza, rappresentando un perenne giudizio critico, mettere in attivo processi biologico-politici, come l'abbandono e lo svuotamento, deve progressivamente **demandanizzarsi** e rappresentare per il mondo stesso una riserva (luogo da cui attingere) critica, e per la sua teoria sociale la forma perennemente alternativa, tenendo desta la rappresentazione utopistica ma basata sulla promessa di Dio di una patria sempre intravvista e mai posseduta. Come Cristo **risorto**, la cultura cristiana deve aiutare il mondo a rigenerarsi, ad attuare prassi di liberazione, al di là delle realizzazioni che sono sempre mortificanti; e per questo carattere non può essere pura teoria, una dottrina tra le altre, ma **soteria**, **introiezione** quasi istintuale di fermenti contro ciò che è mortificante, alienante, oppressivo » [p. 41].

F. Franceschi sottolinea, a sua volta, che tra fede e cultura deve esistere un rapporto definibile in termini di cultura cristiana poiché esse **tendono a un medesimo oggetto (l'uomo)** « e, sotto certi aspetti, **ad un medesimo fine**: la dignità e la libertà della persona umana, la storia che, per garantire e rendere evidente tali dignità e libertà, deve essere piegata e volgersi al fine e alla totale vocazione dell'uomo » [p. 83]. E tale rapporto non è dialettico, ma dialogico: « si snoda non secondo linee parallele, ma convergenti, secondo la logica non della contrapposizione, ma dell'incontro e dell'integrazione » [p. 83]. E tra cultura e fede, tra progetto umano o storia e regno di Dio c'è insieme **continuità e rottura**. Continuità, poiché « gli sforzi compiuti per la promozione e liberazione dell'uomo hanno un valore per il regno: [...] ogni passo sulla via della libertà e della intesa tra gli uomini e tra i popoli; ogni iniziativa volta a creare condizioni di vita più giusta e più umana può essere considerata come un "segno" del regno, una promessa » [pp. 93-94]. Rottura, in quanto l'approdo al regno non è il risultato degli sforzi umani di liberazione, ma « **diversità** » apportata dall'intervento di Dio. Il « **carattere limitato e provvisorio di questa liberazione** » non è

rilevato « per mortificare o relativizzare l'impegno dell'uomo, ma piuttosto per sostenerlo e spingerlo verso traguardi più alti » [p. 94].

P. Rossano, infine, addita nella natura stessa del « kerigma », ossia dell'annuncio evangelico, la ragione ultima di una apertura della fede alla cultura. Infatti il « kerigma » è realtà essenzialmente dialogica: « la fede cristiana si compendia nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo i quali estendono il loro nome sul cristiano, creando una comunione nuova intra-umana e intra-divina. [...] Una comunicazione trinitaria verticale crea una comunicazione orizzontale interpersonale che è la grande novità della storia » [p. 116]. Indipendente da ogni sistema culturale in quanto comunicazione trascendente, il « kerigma » non è legato essenzialmente con nessuna cultura. Insieme, poichè è in consonanza con la struttura intima di ogni uomo, « il " kerigma " è incarnazionistico, tende alla cultura ed è operatore di cultura: si rivolge cioè all'uomo per farne emergere ed esaltarne le dimensioni più originarie e profonde, quelle della relazione in cui il suo essere si celebra, si espande e si divinizza » [p. 118].

La mozione conclusiva del convegno organizza questi (ed altri) dati proposti dai relatori ed emersi dal dibattito in una dichiarazione da cui traspare chiaramente la legittimità, la necessità e il senso di una cultura cristiana (13).

Giovanni Baget-Bozzo, al convegno regionale delle ACLI lombarde tenutosi a Bergamo, in polemica con questa riaffermazione della validità di una cultura cristiana sostiene che l'espressione « cultura cattolica » rappresenta una contraddizione nei suoi stessi termini, « perchè cultura implica per principio una particolarità di tempo e di luogo che il nome cattolico invece non contiene ». Parlare di cultura cattolica espone al rischio di perdere il senso dell'alterità assoluta tra Regno e storia. A noi pare che il discorso sulla cultura cristiana fatto a Loreto non cada in tale equivoco. La fede non è l'assoluto o l'universale che si relativizza o si particularizza in evento di cultura; bensì si pone come ispirazione trascendente di una « coltivazione della natura », per riprendere il Lazzati, la cui configurazione non sarà mai definitiva poichè con il succedersi dei momenti diversi della storia si evolvono le modalità di incarnazione dell'ispirazione stessa [cfr. p. 3] (14).

Se la concezione di cultura cristiana illustrata a Loreto non cade nelle con-

(13) In tale mozione si afferma, tra l'altro, che « una cultura cristiana, fatta sintesi dinamica tra valori di fede e valori a contenuto temporale, è momento indispensabile di un agire da cristiani che miri ad un'autentica promozione umana e ne faccia fine dell'azione volta a costruzione di una convivenza sociale e di istituzioni atte a quella promozione » [p. 124].

(14) A proposito del rapporto tra valori di fede e valori temporali-politici, perseguito quale « rapporto vitale, cioè, di fine medio al fine ultimo », Lazzati osserva: « Tale rapporto da una parte rispetta ed esalta la trascendenza di quell'Assoluto, Dio, nel quale l'uomo consegue la pienezza del proprio essere e della propria ultima capacità di " fare per amore ", così come Cristo ci ha rivelato e ci ha dato la possibilità di fare. D'altra parte rispetta e potenzia quei valori e mezzi temporali [...] salvati dalla loro ambiguità in forza del ricordato rapporto in Cristo con Dio » [p. 75].

tradizioni denunciate da Baget-Bozzo, manifesta peraltro, ad un esame attento, due volti abbastanza caratterizzati. Cultura cristiana, negli interventi di Lazzati, tende a definirsi come un progetto cristiano in ordine a una promozione umana dalla spiccata accentuazione politico-sociale. In Mancini e Franceschi, invece, prevale la funzione evangelizzatrice della fede nei confronti della cultura: cultura cristiana significa piuttosto evangelizzazione della cultura, sua valorizzazione nella salvezza; fare cultura cristiana è perciò porre in atto il « dialogo » (Franceschi) o « la continuità dialettica » (Mancini) tra la fede e una cultura da salvare.

4. Cultura cristiana e promozione umana.

Questo tema viene sviluppato soprattutto nella relazione di **G. Lazzati**, « Cultura, società e promozione umana ». L'esigenza di farsi « costruttori e operatori di cultura cristiana » — comincia col precisare Lazzati — **non significa affatto richiamare in vita**, « sia pure in forme più sottili o meno smaccate », « **una unità dei cattolici sul piano politico** che la più ortodossa concezione ritiene inaccettabile quale indebita deduzione dal piano della fede a quello delle realtà temporali e che l'esperienza mostra di fatto insostenibile »: si deve anzi partire dalla convinzione che « **il pluralismo nell'unità** » è l'insegna di vera cultura cristiana » [p. 14]. Unità delle persone che « è nella comunità, quella singolare comunità che non nasce dalla volontà dei singoli, ma è comunità primitiva originaria e creatrice: la Chiesa alla quale appartiene, come suo, lo sguardo sul mondo proprio della fede, che è dire dell'occhio stesso di Dio, che trascende tutti gli sguardi particolari » [p. 15]. Il pluralismo, di cui con specifico rilievo si parla qui, è quello politico, cioè « un differenziarsi sul piano dell'immediato "concreto" cui provvede l'azione politica; sul piano, cioè, delle scelte con le quali dare precedenza a questo o a quell'aspetto della complessa realtà politica, tenuto conto delle circostanze varie e variamente valutabili entro le quali le scelte stesse si operano » [p. 80] (15).

(15) B. SORGE — sull'autorità del « Documento-base » su « Evangelizzazione e promozione umana » emanato dalla CEI nell'aprile 1975 — precisa come sia « ormai acquisita non solo la legittimità, ma la necessità d'un pluralismo sociale, politico e culturale dei cattolici »; e come « la ragione fondamentale » di tale necessità risieda « nel fatto che " il passaggio dalla fede alla prassi implica una mediazione storico-culturale " », e che « questa mediazione storico-culturale non può essere univoca ». Cfr. B. SORGE, *Unità di fede e di comunione e pluralismo*, in *Una scelta pastorale. Il convegno della Chiesa in Italia*, cit., pp. 169-172.

G. BAGET-BOZZO, nel suo intervento al già citato convegno di Bergamo delle ACLI lombarde, afferma che alla pretesa di costruire una cultura cristiana consegue necessariamente un monolitismo politico cristiano: « la crisi del partito cristiano non può non essere perciò anche la " crisi ", nel senso appunto di giudizio offerto dalla storia, e in essa dalla Provvidenza, della cultura cattolica ». G. BIANCHI si attesta su una analoga posizione quando identifica il pluralismo nella tendenza dei cristiani, caratterizzante l'attuale epoca di transizione, « a vivere e testimoniare la Parola rivelata non più (o non necessariamente) dentro una " cultura cattolica ", bensì dentro una pluralità di culture e di scelte politiche » (cfr. relazione cit., p. 14).

Il convegno di Loreto, almeno negli Atti pubblicati, non si estende al dibattito

Un **progetto culturale cristiano** non può essere imposto. Esso infatti, poichè include valori di fede e quindi suppone e genera libertà, **va testimoniato e offerto**, specialmente « attraverso un dialogo autentico e leale con ogni altra forma di cultura, anche in vista dell'arricchimento che da esse possa venirle, ma con la consapevolezza che il mondo eleverà sempre contro di essa la propria pretesa di autosufficienza, di autonomia assoluta, il proprio rifiuto » [p. 15].

L'elaborazione culturale cristiana dovrebbe infine muoversi secondo tre **linee fondamentali**:

1) « **fedeltà alla concezione dell'uomo e del mondo che offre una antropologia cristiana** ». Ne deriverà l'approfondimento del « senso dell'unità e della distinzione; quello, conseguente, della relativa autonomia delle realtà temporali e quindi del rapporto Chiesa-mondo e in esso, più specificamente, del rapporto Chiesa-Stato » [p. 78];

2) **fedeltà a « una assiologia o dottrina dei valori coerente con l'antropologia » cristiana**. « Essa sola si dimostrerà capace di custodire sempre il senso del valore della libertà come ultimo approdo cui la promozione umana mira » e « garantirà il senso irrinunciabile dei valori che costituiscono condizione esterna di quella libertà quali sono i valori ricordati di salute, di istruzione, di autosufficienza economica e, insieme, di quelli che della libertà sono sicuro fondamento sul piano morale: i valori di dovere e di diritto, di bene comune e di giustizia, il valore della pace che, secondo la felice espressione di Paolo VI, ha, appunto, un nuovo nome, quello dello sviluppo » [p. 78];

3) **fedeltà all'« esigenza irrinunciabile della persona umana ad essere soggetto attivo delle decisioni »** che interessano il suo sviluppo; essa deve concretarsi « nell'attuazione di strutture socio-politiche che a tale esigenza riconoscano il massimo spazio possibile, stimolando le condizioni di competenza e responsabilità che di tale diritto-dovere sono fondamento » [p. 79]. La democrazia come valore non puramente nominale (il parlamentarismo ottocentesco o l'assemblearismo) ma reale si imporrà così come irrinunciabile e « si eviterà così di ritenere valida "oggi" quella strana indifferenza alla forma in cui si concreta il potere politico che già fu sostenuta per i cristiani e per la Chiesa paghi del favore del principe o, comunque, del detentore di potere » [p. 79] (16). Avrà in tal modo spazio una « programmazione economico-so-

ideologico e partitico in termini tali da chiarire e motivare esaurientemente quanto peraltro ci sembra sostenere, e cioè che un fondamento culturale unitario cristiano non impone una organizzazione politica unitaria cristiana. A rigore, la descrizione dell'azione politica da noi citata sopra non potrebbe limitarsi a giustificare semplicemente un pluralismo di indirizzi o correnti all'interno di un identico partito?

(16) In questa linea G. BIANCHI, al convegno delle ACLI lombarde di Bergamo, afferma che la libertà religiosa, per quanto fondamentale, non va barattata contro altre libertà essenziali alla dignità umana quali le libertà personali, di opinione, di associazione, di stampa (cfr. relazione cit., p. 22).

ziale dello sviluppo» ordinata al bene comune, e le autonomie locali riconquisteranno rilievo stimolando la partecipazione e la responsabilizzazione e « sottraendo la persona all'arbitrio, più o meno mascherato, di occulti detentori del potere » [p. 79].

A modo di conclusione di queste proposte essenziali che non si pretendono nuove il rettore dell'Università Cattolica osserva come questa « coscientizzazione culturale » cristiana in ordine alla promozione umana « **rappresenterebbe anche per la Chiesa, alla luce del cui magistero dovrà essere condotta, un servizio di grande valore** »: offrirebbe infatti al laico « un fondamento che gli permetta di adempiere alla propria funzione sul piano della costruzione della "polis" in responsabile autonomia, pur nel calore di quella comunione ecclesiale nella quale la distinzione dei compiti e delle responsabilità esalta il senso e il valore dell'unità » [p. 80].

Infine, « tale distinzione nell'unità, se custodita e valorizzata quale fatto di cultura divenuto coscienza, **eviterà errori** dai quali riflessione ed esperienza ci esortano a guardarci **perchè l'opera di evangelizzazione non sia compromessa o impedita dall'essere coinvolta in opinabili scelte politiche** e queste non siano strumentalizzate da malintesi interessi religiosi » [p. 81].

5. Cultura cristiana ed evangelizzazione.

1. Nella relazione « Cultura cristiana: specificità e senso », **I. Mancini** sviluppa ampiamente i vari « registri » sui quali la cultura cristiana si esplica e i vari « incarichi » di cui è investita. Tra questi assumono particolare rilievo il registro della « creazione di un nuovo sensorio » e l'incarico di « prefigurare le possibilità kerigmatiche ».

a) Circa il primo tema, la « **creazione di un nuovo sensorio** » o « nuova sensibilità », Mancini si rifà esplicitamente al « Saggio sulla liberazione » di H. Marcuse. Dinamismi puramente scientifici o, come nel caso del marxismo, la sola lotta di classe — sostiene il pensatore germano-americano — non riusciranno mai a creare una società nuova, libera e giusta: l'uomo unidimensionale che costruisce una nuova società, inetto a compiere il salto di qualità fuori dall'alienazione, tende inevitabilmente a integrarsi nel nuovo regime vittima di una nuova alienazione. Gli occorre un'utopia per superare questo « handicap » fatale, cioè una nuova « base biologica » (il bisogno vitale di libertà che lo redima dai bisogni imbastarditi e repressivi indotti dalla società opulenta), un « nuovo sensorio » (la gioia di creare), uno spazio crescente ai gruppi spontanei che « già vivono questi ideali, facendo della loro vita un'opera d'arte, slegata dalla spirale consumistica e intesa a prefigurare i tempi nuovi della società felice » [pp. 43-44].

Ora, pensa il Mancini, la « "metanoia" » è la trascrizione cristiana della « base biologica » e della « nuova sensibilità » postulate dal Mar-

cuse» [p. 44]. E tale « nuovo sensorio » cristiano — la « metanoia » — ha un « proprium » religioso quanto mai atto a gestire le categorie indispensabili alla formazione dell'uomo nuovo, quali:

— le « **categorie della distruzione** »: denuncia degli « anticorpi della vita », generatori letali di ingiustizie, di alienazioni individuali e sociali; denuncia ed emancipazione animate dalla « lacerante coscienza del male » come peccato [p. 46];

— le « **categorie dello svuotamento e dell'abbandono** »: svuotamento, cioè « distacco critico da sè » e « dalle forme mondane » che colloca l'uomo in una « paupertà effettiva », stato di superiorità e libertà nei confronti della cupidigia materialistica; abbandono come adesione a un'utopia di liberazione, che però, « se non vuol ubriacarsi nella corrente calda del fanatismo e dell'entusiasmo [...], deve fare i conti con la corrente fredda dell'analisi » [p. 47];

— le « **categorie dell'invenzione e della creatività** »: l'uomo creatore di « forme belle » trascende l'uomo consumatore, poichè, liberandosi in tal modo dai bisogni consumistici, allenta la macchina produttiva in cui la personalità si smarrisce e con la nostalgia del totalmente altro smaglia « l'immane macchina burocratica o poliziesca » di cui è prigioniero [p. 48] (17).

b) « Prefigurazione delle possibilità kerigmatiche » è « l'incarico » — cioè il compito preminente — assegnato dal Mancini alla cultura cristiana: gli altri due sono « esorcizzare le forme alternative totalizzanti » (semiologia, cibernetica, ideologia, utopia) e « afferrare il positivo » (mediante le scienze e le ermeneutiche della fede). Siamo ancora sul terreno dell'evangelizzazione: denuncia delle false salvezze, « dimostra la possibilità del senso » del « kerigma », « riconoscenza esisten-

(17) L'identificazione della « metanoia » con il « nuovo sensorio » porta di fatto a una coincidenza tra cultura cristiana e fede (« Noi alla decostruzione dell'uomo operata dallo strutturalismo intendiamo opporre semplicemente [...] la fede », conchiude l'A. [p. 48]) e tra cultura cristiana e teologia (« ampiamente intese, cultura e teologia, fermentate sotto il segno cristiano, finiscono per coincidere » [p. 48]).

Baget-Bozzo, — nel suo intervento al convegno di Bergamo delle ACLI lombarde più volte citato —, quasi come controproposta, elucida i due principi ermeneutici attraverso i quali emerge la posizione cattolica nei confronti delle culture « restituite alla pienezza della loro storicità ». Il primo principio è costituito dall'espressione giovannea « Il Verbo si è fatto carne »: Dio assume la storicità, diventa linguaggio tra i linguaggi, si lascia esprimere dal linguaggio umano; eppure rimane inalterata la potenza del significato: il linguaggio umano (assunto dal divino) ha saputo custodire la Parola divina fatta « carne » e perciò storia. Il secondo principio ermeneutico è che il rapporto della Parola incarnata con le culture è la Croce. Le culture hanno per principio un orizzonte diverso dal mistero rivelato in Cristo e il bene che esse portano con sè e di cui la Parola incarnata ha bisogno per compiere « i tempi e i momenti » della salvezza è solidale con l'orizzonte limitato entro cui esso è sorto. Nessuna cultura (nemmeno il marxleninismo, il maosimo, il nichilismo occidentale) è esclusa dall'unione tra la Parola e le culture verificantesi nel segno della Croce. « Ciò significa che la Parola incorpora la verità dell'esperienza sovietica, del marxleninismo, del maosimo, proprio soffrendoli. Alla fine essi rimarranno solo in essa. Sarà la Parola a portare ciò che di essi ha salvato, nei secoli futuri, sino al Giorno del Signore ».

ziale» della vicenda di grazia vissuta al di dentro, tali sono infatti i contenuti rispettivi dei tre compiti enunciati: esorcizzare i falsi assoluti, prefigurare le possibilità kerigmatiche, afferrare il positivo.

L'incarico più significativo pare quello di « prefigurare le possibilità kerigmatiche », perchè segna l'isciversi e l'agire dell'evangelizzazione all'interno delle forme di cultura per farle « preparazione alla Parola ». Esso infatti consiste nel gestire « vasti territori di cultura allo scopo di mostrare la loro capacità obbedienziale alla signoreggiante iniziativa di Dio » [pp. 53-54]. « Una filosofia del linguaggio, allo scopo di mostrare che la strutturalità è trascendibile e che l'intenzione vince sull'espressione. Una filosofia della storia, per dimostrare che può prendervi senso una "oconomia salutis" », ecc., fino a una metafisica, intesa come « risoluzione trascendente dell'aporia centrale del mondo, dove la realtà del divenire non appaga la legge della ragione, e postula quindi il principio della creazione, alle cui spalle non può non esservi un senso di Dio come principio libero, autonomo, personale » [p. 54]. Insomma possiamo dire che si tratta di elaborare una filosofia cristiana del linguaggio, una sociologia cristiana, una filosofia cristiana della storia, ecc., che **non si chiuderanno però integristicamente** perchè in costante riferimento con le leggi di struttura della realtà umana [cfr. p. 55].

2. Nella relazione « Pastorale e cultura », **F. Franceschi** assume il termine pastorale nella accezione di « presenza e azione di tutta la Chiesa, nella sua struttura gerarchica e comunitaria » [p. 86], nel mondo inteso come « ciò che è prodotto dall'uomo, e che esprime l'uomo; in particolare, esprime il suo futuro » [p. 87]. Ora, il mondo e la cultura contemporanea si presentano alla Chiesa in fase di **svolta antropologica**. Questa, sul piano operativo, vede l'uomo impegnato nel compito di costruire « una società nella quale l'uomo venga espresso per quello che realmente egli è, secondo tutte le sue reali dimensioni, e non mortificato secondo la logica di chi detiene il potere. Compito che prevede anche un cambiamento radicale delle strutture, per eliminare tutte le costrizioni oppressive e mortificanti, e ricreare condizioni di libertà e dignità » [p. 90]. **Per avviare il dialogo** (in cui consiste il **rapporto pastorale**) con questo nuovo uomo la Chiesa deve superare il « **richiamo nostalgico ad altre epoche** » (« La Chiesa celebra ed onora la "memoria", non la nostalgia »), non cedere alla tentazione di gratuite fughe in avanti, sentirsi inviata non ad una umanità astratta ma agli uomini concreti di ogni tempo (« La Chiesa non conosce tempi o luoghi ideali; il suo tempo e il suo luogo è sempre l'oggi, e il "qui" ») [p. 90].

Tra le qualità che, secondo Franceschi, debbono contraddistinguere l'**annuncio cristiano oggi** assumono particolare importanza le seguenti:

— L'annuncio deve farsi « evento capace di assegnare un senso e una speranza al nostro vivere ». Non è sufficiente quindi ammodernare

terminologie o idee, ma bisogna « rendere gli uomini partecipi di una esperienza diversa, quella appunto della fede » [p. 96].

— Parola, sacramento, testimonianza sono tre momenti non separabili dall'annuncio. Almeno immediatamente la Chiesa, di fronte all'uomo d'oggi, è sacramento come manifestazione (prima che come mezzo) di salvezza mediante « l'esistenza dei cristiani, la vita delle comunità, e il modo come la Chiesa si colloca negli eventi del mondo » [p. 96].

— Per essere in questo modo « segno rilevante e credibile, la Chiesa deve ripetere, senza tregua, la parola di Dio; in primo luogo [...] a se stessa, impegnandosi in una opera di continua conversione » [p. 96].

— Di fronte ai moderni umanesimi che si pretendono dottrine di salvezza, « Il problema non è di contrapporre alle molte antropologie una antropologia nuova, ma, piuttosto, di offrire elementi e dati di confronto per far esplodere alcune contraddizioni che in esse sono implicite, farne emergere i limiti, raccoglierne le istanze, in una concezione integrale dell'esistenza storica dell'uomo e della sua destinazione alla trascendenza » [p. 101].

— La presenza della Chiesa, infine, dev'essere « profetica », cioè « "aperta al nuovo", nel senso non solo che essa deve annunciare la "novità", ma anche che deve essere disponibile "alle novità". Male ci si sottrae, oggi, all'impressione — parlo di impressione, non di convincimento — che la Chiesa, più che esitante, sia timorosa di fronte al nuovo che emerge, non compreso anticipatamente nei suoi possibili sviluppi: una esitazione ed una incertezza, [...] che, se da un lato non le consentono di affrontare con coraggio il "nuovo", dall'altro lato sembra la rendano impacciata nell'annunciare la "novità" di cui dovrebbe essere presenza, prima che testimone » [p. 101] (18).

Fedeltà alla tradizione significa « memoria e creatività », conclude l'A., cioè **non solo « custodia del dato e dell'acquisto, ma permanente apertura al nuovo: cammino in avanti »** [p. 103]. Il nuovo e il futuro non sono da esorcizzare nel rifiuto o nella diffidenza, ma da precorrere e da salvare con l'originalità di una presenza e la testimonianza di una speranza offerte da una Chiesa che confonde « i propri passi con quelli dell'uomo ».

« **Testimoni della speranza** erano detti i primi cristiani. "Il mondo storico — così Hans Urs Von Balthasar — è costruito in avanti; e all'interrogativo di che ne diventerà si può rispondere con una speranza trascendentale e una responsabilità immanente, assunta con coraggio " » [p. 103].

(18) Di tale paura è manifestazione « la tendenza a sostituire alla categoria del "nuovo" quella della "rinnovazione", nel senso di riproporre, in forma più adeguata e moderna, modelli di vita o di esperienza passata: il nuovo sarebbe rinnovamento del già vissuto e sperimentato: un modo, questo, di conservare punti di riferimento sicuri, e quindi di esorcizzare il futuro » [p. 102].