

Anno xxx · 83 · Settembre-Dicembre 2015

Religioni e Società

Rivista di scienze sociali della religione

Fondamentalismo e intolleranza religiosa
nelle religioni monoteiste



Fabrizio Serra editore

Pisa · Roma

Amministrazione ed abbonamenti

Fabrizio Serra editore, Casella postale n. 1, Succursale n. 8, I 56123 Pisa,
tel. +39 050 542332, fax +39 050 574888, fse@libraweb.net

www.libraweb.net

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

*Print and/or Online official subscription rates are available
at Publisher's website www.libraweb.net.*

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

*

A norma del codice civile italiano, è vietata la riproduzione, totale o parziale (compresi estratti, ecc.), di questa pubblicazione in qualsiasi forma e versione (comprese bozze, ecc.), originale o derivata, e con qualsiasi mezzo a stampa o internet (compresi siti web personali e istituzionali, academia.edu, ecc.), elettronico, digitale, meccanico, per mezzo di fotocopie, pdf, microfilm, film, scanner o altro, senza il permesso scritto della casa editrice.

Under Italian civil law this publication cannot be reproduced, wholly or in part (included offprints, etc.), in any form (included proofs, etc.), original or derived, or by any means: print, internet (included personal and institutional web sites, academia.edu, etc.), electronic, digital, mechanical, including photocopy, pdf, microfilm, film, scanner or any other medium, without permission in writing from the publisher.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2016 by Fabrizio Serra editore, Pisa · Roma.

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

*

ISSN 0394-9397

ISSN ELETTRONICO 1722-4705

ISBN 978-88-6227-848-5

Sommario

Fondamentalismo e intolleranza religiosa nelle religioni monoteiste

A cura di Verónica Roldán

ARNALDO NESTI, <i>Editoriale. Aspetti del fondamentalismo nelle religioni monoteiste</i>	9
MARIO MANGANARO, <i>Premessa. Fondamentalismo e intolleranza. Un problema dai molteplici aspetti</i>	12
VERÓNICA ROLDÁN, <i>Introduzione</i>	14

SAGGI

VERÓNICA ROLDÁN, <i>Il fondamentalismo religioso nelle società contemporanee</i>	19
PAOLO DE NARDIS, <i>Gli intolleranti e gli indifferenti</i>	27
MORRIS L. GHEZZI, <i>Tolleranza come limite dei propri valori</i>	34
PAOLO BENANTI, <i>L'intolleranza: una frattura nella memoria interpretante credente</i>	43
PAOLO RICCA, <i>Il virus dell'intolleranza: la responsabilità delle Chiese</i>	48
RICCARDO DI SEGNI, <i>Intolleranza impossibile</i>	52
YAHYA PALLAVICINI, <i>Il dialogo e lo sforzo</i>	55

NOTE SCIENTIFICHE

BRUNO MAZZARA, <i>Pregiudizi e ostilità nei confronti del diverso</i>	61
GUIDO MODIANO, BIANCA MARIA CINIMELLI, <i>Le intolleranze per le «diversità ereditarie fra gruppi»</i>	66
GIANFRANCO BIONDI, OLGA RICHARDS, <i>L'uomo: una specie senza razze</i>	76
MARIA GIOIA DI CRISTOFARO LONGO, <i>Dal pregiudizio alla cultura della pace</i>	89
GIORGIO VILLA, <i>Il capro espiatorio come espressione di intolleranza sociale</i>	97

DIALOGHI E DOCUMENTI

MARIO PESCE, <i>Ricordo di una brillante donna e intellettuale</i>	105
--	-----

RECENSIONI

JÜRGEN HABERMAS, <i>Verbalizzare il sacro</i> , traduzione italiana di Leonardo Ceppa (Matteo Bortolini)	111
ENRICO BRANCOZZI, <i>Un popolo nella storia. Introduzione alle questioni ecclesiologiche del Concilio Vaticano II</i> (Rossano Buccione)	112
ARRIGO COLOMBO, <i>La Nuova Utopia. Il progetto dell'umanità, la costruzione di una società di giustizia</i> . ARRIGO COLOMBO, <i>La società di giustizia. Ciò che l'umanità ha progettato nel tempo e ciò che sta costruendo</i> (Maria Immacolata Maciotti)	113
ROSSELLA DINI, <i>Frammenti di vita di un "cattolico inquieto" dall'archivio di Romano Paci</i> (Gianpaolo Perugi)	115
ALBERTO MELLONI, <i>Amore senza fine, amore senza fini</i> . VITO MANCUSO, <i>Io Amo. Piccola filosofia dell'amore</i> (Pino Lucà Trombetta)	118

Hanno collaborato a questo numero:

Paolo Benanti (*Pontificia Università Gregoriana, Roma*) · Gianfranco Biondi (*Università de L'Aquila*) · Matteo Bortolini (*Università di Padova*) · Rossano Buccione (*Istituto Teologico Marchigiano*) · Bianca Maria Ciminelli (*Università Tor Vergata, Roma*) · Paolo De Nardis (*Università 'La Sapienza', Roma*) · Maria Gioia Di Cristofaro Longo (*Università 'La Sapienza', Roma*) · Riccardo Di Segni (*Rabbino Capo Comunità Ebraica di Roma*) · Morris L. Ghezzi (*Università di Milano*) · Maria Immacolata Maciotti (*Università 'La Sapienza', Roma*) · Mario Manganaro (*Università 'La Sapienza', Roma*) · Bruno Mazzara (*Università 'La Sapienza', Roma*) · Guido Modiano (*Università Tor Vergata, Roma*) · Arnaldo Nesti (*Direttore di «Religioni e Società»*) · Sergio Yaya Pallavicini (*Vice Presidente Comunità Religiosa Islamica Italiana*) · Gianpaolo Perugi (*Rivista «Storia locale», Pistoia*), Mario Pesce (*Università di Roma Tre*) · Paolo Ricca (*Facoltà Valdese di Teologia*) · Olga Richards (*Università Tor Vergata, Roma*) · Verónica Roldán (*Università di Roma Tre*) · Pino Lucà Trombetta (*Università di Bologna*) · Giorgio Villa (*ASL, Comunità Montesanto, Roma E*)

Recensioni

JÜRGEN HABERMAS, *Verbalizzare il sacro*, traduzione italiana di Leonardo Ceppa, Roma-Bari, Laterza, 2015, pp. 334.

NELLE SUE opere più recenti Jürgen Habermas si è allontanato dalla concezione illuministica con cui aveva in origine interpretato il destino della religione nell'epoca moderna. Soprattutto nel dibattito con l'allora cardinale Ratzinger (2005), nei saggi di *Tra scienza e fede* (2006) e nelle discussioni raccolte in *Religioni e spazio pubblico* (2015), Habermas ha argomentato in favore di un dialogo reciproco tra credenti e non credenti, finalizzato a rafforzare l'integrazione sociale e a ravvivare i fondamenti morali delle istituzioni politico-giuridiche della modernità. Secondo la sua proposta, ormai nota, di «società post-secolare», il dialogo tra cittadini religiosi e non religiosi dovrebbe attuarsi anzitutto come processo di traduzione della ricca tradizione simbolica delle religioni mondiali in un complesso di figure e argomentazioni pubbliche che potrebbe diventare retaggio condiviso per le società pluralistiche. Nei saggi raccolti in *Verbalizzare il sacro* (2007-2012) il filosofo tedesco si allontana dai precedenti lavori per affrontare una serie di nodi più durkheimiani. Vediamo perché e come.

Nonostante Habermas sia attento ad alterare il termine «le religioni» all'espressione, più concreta, «le chiese e le comunità religiose», è evidente che l'originaria teoria della società post-secolare si fonda su una impostazione cognitivista che riduce la religione a simboli, miti, testi e narrazioni. I saggi di *Verbalizzare il sacro* fanno invece un passo avanti nella considerazione dell'aspetto pratico-rituale della religione, un tema su cui il filosofo tedesco si cimenta con risultati sorprendenti. Il classico problema durkheimiano delle «radici rituali della cultura e della società» viene ridefinito come analisi della funzione del rito come soluzione al problema integrativo posto dalla spaccatura che l'emergere del linguaggio e della comunicazione simbolica apre tra individuo parlante e collettività. Se da una parte l'utilizzo di simboli condivisi consente forme inedite di coordinamento complesso, dall'altra consente il formarsi della individualità e quindi del contrapporsi di individuo e collettività (p. 75).

L'azione rituale emerge allora come strumento mediante il quale si costituiscono e si rinnovano i fondamenti integrativi su cui si basa il precario equilibrio tra «gli imperativi opposti e complementari (che chiedono di essere simultaneamente obbediti) dell'autoconservazione individuale, da un lato, e della salvaguardia della cooperazione sociale, dall'altro lato» (p. 76). Mancando di un referente empirico esterno, il rito è per definizione autoreferenziale; per Habermas, ciò permette di risolvere i problemi di integrazione prodotti dal coordinamento linguistico. L'ipotesi, assai coraggiosa, sposta il problema della contrapposizione tra individuo e società indietro di 150mila anni e permette ad Habermas di recuperare l'argomento durkheimiano sul rito come «pratica autoriflessiva che stabilizza la compattezza del gruppo sociale» (p. 67) come tratto *generale* di ogni società.

Qui, tuttavia, Habermas rimane bloccato in un dilemma. Da una parte, il filosofo si rifiuta di usare i termini «rituale» e «rito» per indicare qualsivoglia tipo di comportamento collettivo normato e cristallizzato. Habermas vuole infatti riservare il termine ai riti religiosi e ha una profonda ragione teorica per farlo. Dal suo punto di vista l'efficacia integrativa dei riti religiosi dipende appunto dal fatto che essi rimandano a referenti non empirici, una caratteristica che si perde nei cosiddetti riti secolari e quotidiani di goffmaniana memoria. L'indisponibilità a estendere il concetto di rito, tuttavia, spinge Habermas a considerare i riti religiosi – cioè preghiera e liturgia – come il retaggio storico di specifiche comunità che rimane comunque precluso ai cittadini laici e secolarizzati delle società liberali complesse. Sebbene necessari per l'emergere e il rinnovarsi della base normativa di qualsivoglia interazione linguisticamente mediata, all'interno delle società post-secolari i riti religiosi non possono essere utilizzati né generalizzati.

Il dilemma di Habermas è chiaro. O accettiamo un argomento generale sull'esistenza di una «grammatica del sacro» che attraversa e unisce religioso e secolare oppure dobbiamo considerare i riti come un'«arcaica fonte di solidarietà» che non può essere rinnovata né estesa alle società contemporanee. Il problema è che di fatto ci ritroviamo al punto di partenza, ci troviamo cioè a lavorare con una religione

ridotta a deposito di simboli e narrazioni che può essere tradotto nei termini della ragione pubblica da cittadini già partecipi di una mentalità post-secolarizzata all'interno della sfera pubblica generale della comunicazione non regolata. L'altro aspetto della religione, pratiche e riti, non può essere tradotto né secolarizzato. Rimane il residuo di un passato glorioso.

Da un punto di vista sociologico *Verbalizzare il sacro* rimane un libro sospeso. Habermas ragiona su un recupero del rito ma si ferma un passo prima di una piena rivalutazione dell'eredità durkheimiana. Nonostante questi (e altri) limiti, *Verbalizzare il sacro* rimane un libro ricchissimo di temi e argomentazioni che i sociologi possono leggere innanzitutto come testo di teoria generale e come miniera di spunti per ricerche e riflessioni sulle società post-secolari e le pratiche di reciproca conoscenza e traduzione tra cittadini religiosi e secolari. Date queste premesse, il prossimo volume di Jürgen Habermas, dedicato a evoluzione e religione sulla falsariga di *L'età secolare* di Charles Taylor e *Religion in Human Evolution* di Robert Bellah, si preannuncia come uno degli eventi intellettuali del decennio.

MATTEO BORTOLINI
Università di Padova

*

ENRICO BRANCOZZI, *Un popolo nella storia. Introduzione alle questioni ecclesiologiche del Concilio Vaticano II*, Assisi, Cittadella, 2015, pp. 320.

LA questione centrale per una valutazione 'larga' degli effetti del Concilio Vaticano II è relativa al confronto che la Chiesa Cattolica ha ricercato con il mondo post-moderno. Confronto eletto ad «osservazione del mondo» ed agito nei suoi fattori efficienti, nella selezione delle referenze operative, dei luoghi privilegiati delle stesse, nel confronto con le sue criticità (delle quali ci si deve sentire parte). Ormai il Concilio Vaticano II ha visto assottigliarsi la generazione che lo ha promosso e svilupparsi quella che vi è nata e cresciuta, incontrando l'unico Cristianesimo possibile proprio nella scia del Concilio. Ma quest'ultima generazione ha, nel contempo, dovuto soffrire gli attacchi più forti della de-semantizzazione religiosa della

cultura occidentale. Questo processo si realizza «nella storia», come sottolinea il Prof. Enrico Brancozzi nel suo ultimo saggio: *Un popolo nella storia. Introduzione alle questioni ecclesiologiche del Concilio Vaticano II*. Se, grazie al Concilio, possiamo avere un'altra visione sulla Chiesa, non possiamo non averla dentro la struttura sociale e culturale della post-modernità. Ormai, si pone il difficile problema della funzione sociale della Religione oltre le letture del 'religioso' interpretabili come tentativi di comprensione che l'Europa ha tentato dei suoi problemi. Il Concilio Vaticano II è stato la più matura strategia di confronto del religioso europeo con l'*interplay* sistemico ad alta complessità realizzatosi nella società europeo-occidentale dopo la seconda rivoluzione industriale. Nel Concilio però la religione continua ad operare da una posizione 'ortogonale' rispetto alla società; centrale per l'individuo credente, laterale per la società-mondo, seguendo una prospettiva interno/esterno. Il Vaticano II è stata una accelerazione forte da tale prospettiva, anche se la sua realizzazione avveniva 'fuori matrice', cioè la semantica disponibile era ormai al di fuori delle organizzazioni di discorso teologico e della visione del mondo sacrale. La «Radiazione di Fondo» della cultura europea è diventata a-religiosa e la religione ha vissuto un destino funzionale drasticamente avverso con una impressionante cessione di poteri, autorità, funzioni e precedenze ad altri sistemi sociali che hanno costruito la loro autonomia operativa sul rifiuto di veder governare religiosamente il senso della realtà. È certamente vero che il Vaticano II ha rappresentato una svolta dal lato della coscienza che la Chiesa ha avuto di se stessa, ma anche questo rilevante risultato, tradotto nei termini operativi delle scienze sociali sta a significare poco perché i sistemi sociali governano e specializzano da soli un ambito nettamente distinto di operazioni. La Religione, con il Vaticano II, matura per ultima l'accettazione di questa regola generale della società globale; il Concilio viene letto come grande evento, ma sembra non riuscire a mutare operativamente i destini della religione cristiana nell'attuale società, perché il dato di fondo della religione cristiana è sovra-ordinarsi ai sistemi sociali rivolgendosi in chiave valutativa alle funzioni degli stessi che le hanno rese del tutto impermeabile a qualunque tipo di *input* religioso. Durante e dopo il Vaticano II si sono chiaramente delineati modelli di interazione (e

soprattutto di esclusione) tra scienze e teologia che determinano un forte sbilanciamento nel governo razionale dei fattori efficienti. Si pensi per un momento al principio di «Creazione», ormai pensato in modo non reificatorio, ma relazionale e confrontato con la sua osservazione scientifica. Nel maturare delle novità conciliari, qualcuno ha contemporaneamente annotato le trasformazioni sociali, il progresso tecno-scientifico, le trasformazioni del comune sentire che confermano le difficoltà del mondo cattolico a fare fronte alle sfide culturali nuove: il pluralismo religioso, il pluralismo etico, l'emergere della violenza nelle relazioni, la necessità non tanto di un confronto sereno con la cultura laica, ma dell'assunzione del laicismo come cifra normale di lettura dei fenomeni e delle strutture sociali. La proposta conciliare di mutamento si rivolge all'uomo contemporaneo che già fatica a decidere i flussi comunicativi cui esporsi, dimostrando un drastico assottigliarsi della sua capacità di aderire a dinamiche trasformative intenzionali. Al momento presente sembra addirittura che studiare la teologia non abbia più alcun senso perché non serve più interrogarsi sul senso delle cose, dato che la tecno-scienza rende la vita più umana proprio a fronte del suo progressivo svuotamento di senso. Tuttavia la Chiesa non può non specializzarsi in una competenza teologica attraverso le persone di cui si serve per i suoi uffici; infatti l'onda lunga della secolarizzazione raggiunge anche i gradi minimi della significazione espressiva (con una forte carica dissacrante), accrescendo cumulativamente il suo perimetro ideologico che sottrae senso comune alla Religione; dall'altro, la necessità di comunicare istituzionalmente un mandato sociale e culturale capace di tenere insieme un sistema di aspettative, non può non prevedere una «Chiesa-Istituzione». Riconoscendo queste difficoltà si potrà comprendere l'utilità di un confronto con le Scienze Umane che non ricercano statutariamente un confronto con la Chiesa per migliorare la propria visione degli 'oggetti' sociali e religiosi. È il Concilio Vaticano II ad affermare la necessità di un'attenzione maggiore per le scienze umane e cosa significa questo se non ammettere la necessità di avvalersi di nuovi strumenti per pensare la Fede nelle sue dinamiche di radicamento? Conoscere la società, le sue dinamiche, conoscere l'uomo nella molteplicità delle sue dimensioni è imprescindibile per chi è chiamato a vivere

la Fede e soprattutto i ministeri nella propria vita. Enrico Brancozzi rimarca però come questo rivolgersi alle Scienze Umane voglia dire anche fare i conti con quelle teorie costruttiviste e post-costruttiviste che hanno delineato ampiamente una sociologia «senza qualità», cioè senza esseri umani come impliciti agenti di una storia, ma nel senso di vedere l'uomo come «ambiente» del sistema sociale. Si va verso una de-umanizzazione delle referenze di sistema ed uno scivolamento verso la sponda automatica della funzione anche nella Sociologia («funziona perché funziona», non perché ha un senso)? Quanto del *funziona perché funziona* è ormai depositato nel nostro inconscio sociale e religioso? Quanto del nostro essere parte di una società entra nella plasmazione delle idee di noi e del rapporto con gli altri? Il sentirci parte di una Comunità (Cristiana o meno) riesce a strutturare in modo altrettanto forte e permanente le nostre relazioni? Per incarnarsi la Fede necessita di forme sociali di collocamento e di attribuzione di referenze di sistema; se non hai queste referenze non determini la struttura sociale: vieni messo in latenza. Allora il problema della mancata incarnazione della Fede non è tanto un problema 'Umano', legato all'individualismo possessivo oppure alle traiettorie narcisistiche della normale costruzione di sé, ma è un problema sociale, relativo alla mancanza di un punto a partire dal quale un sistema sociale costruisce qualcosa che deve funzionare per forza a partire dal Religioso e senza che altri sistemi vi possano intervenire direttamente.

ROSSANO BUCCIONE

Istituto Teologico Marchigiano

*

ARRIGO COLOMBO, *La Nuova Utopia. Il progetto dell'umanità, la costruzione di una società di giustizia*, Milano, Mursia, 2014, pp. 454.

ARRIGO COLOMBO, *La società di giustizia. Ciò che l'umanità ha progettato nel tempo e ciò che sta costruendo*, Milano, Mursia, 2015, pp. 308.

SONO passati ormai decenni da quando ho avuto in mano alcuni primi scritti sull'utopia

di Arrigo Colombo che ho potuto conoscere nell'Università di Bari. Utopia intesa come possibilità positiva, che ancora non c'è ma potrà esserci. Non solo quindi un progetto fantastico, avulso dalla realtà, praticamente irrealizzabile; non puro sogno o chimera. Da allora ad oggi, e sono passati almeno venti anni, A. Colombo non si è distolto da questo tipo di impostazione, non ha abbandonato la tematica, scoraggiato di fronte alla realtà sempre meno rispondente. Lungi dal rivedere i propri interessi, dal cambiare modo di approccio, dall'ipotizzare un diverso percorso e direzione alle sue riflessioni e ricerche, prosegue ancora per questo piuttosto inusitato e solitario sentiero, sempre cercando di coinvolgere al meglio conoscenti ed amici, persone che comunque ipotizza essere di buona volontà. L'utopia come progetto di società è divenuta progetto dell'umanità: stiamo parlando, come recitano i suoi ultimi, ponderosi libri pubblicati dalla casa editrice Mursia, di un progetto riguardante una società di giustizia e di una società fraterna, di cui sarebbe stata iniziata la costruzione a partire dal periodo storico delle rivoluzioni.

Una costruzione difficile, precaria, certamente non lineare, che esclude qualsiasi percorso meccanicistico dal male verso il bene, o dal peggio al meglio. Non c'è nulla che possa essere dato per scontato, in questo difficile percorso che comunque, secondo l'autore, avrebbe ad oggi implicato tre possibili modelli, il primo dei quali viene individuato nella democrazia, unica forma di stato giusto, a suo parere (e nonostante i discutibili esiti, in tanti casi, in tanti luoghi). Segue poi lo Stato sociale e dei servizi e del benessere (oggi, particolarmente in crisi, sempre meno tale, in vari luoghi concreti del mondo). E infine seguirebbe quella che viene indicata come la Cosmopoli, vale a dire la «comunità planetaria degli stati».

Devo dire che la realtà contemporanea, con l'innalzamento del muro contro il transito dei profughi nell'Ungheria, i respingimenti attuali in Francia, in Germania, in Inghilterra, i confinamenti di coloro che fortunatamente erano giunti, fuggendo dalla Siria, a superare indenni il Mediterraneo, ormai tomba per molti, in Italia, in Spagna, altrove, non davano certo l'impressione di passi in avanti verso una comunità planetaria degli stati. Semmai, comunicavano la durezza dei confini, di una società con sempre minori spazi di libertà, che fa passi avanti

verso una realtà totalmente amministrata, con alte quote di sofferenza in relazione a fasce svantaggiate, dai giovani, sempre più precari e disoccupati, agli anziani sempre più abbandonati, per non parlare di categorie caratterizzate dal disagio sociale, tra cui sempre più spiccano, per le politiche persecutorie, i rom, con gli abbattimento dei campi, con la negazione del loro desiderio di stanzialità, di inserimento in società che invece li respingono. Poi, potenza dell'immagine, in data 6 settembre 2015 i media passano invece dichiarazioni che vanno in direzione contraria rispetto a quanto sin qui sostenuto teoricamente e attuato praticamente dai paesi dell'UE: la severa cancelliera tedesca sembra commossa dalla foto di un piccolo bimbo morto, apre le vie della Germania ai profughi. In Ungheria la gente si reca alla stazione dove sostano masse di fuggitivi, recando viveri e generi di prima necessità a coloro che secondo il governo andavano rimandati indietro, contro il cui ingresso si innalzano muri. La Gran Bretagna di Cameron sembra ripensare la propria politica di chiusura e respingimento, già costata tante vite umane. Sia pure sulla scorta dell'emozione e non invece di una politica razionale, l'Europa sta forse rivedendo oggi alcune posizioni, sta in effetti considerando l'opportunità, la necessità di una diversa politica comune di fronte a profughi e richiedenti asilo. Un fenomeno che anni fa aveva interessato proprio alcune terre occidentali già centrali nell'assetto di pace di un tempo, tra cui Germania e Ungheria, che erano riuscite a lungo, sotto l'impero, a mantenere ordine e pace, a far convivere diverse culture. Poi, la seconda guerra mondiale, nelle cui pieghe si erano avute la shoah, la persecuzione ai disabili, ai rom, ai nemici politici, ai Testimoni di Geova ...

Per motivi emotivi, sbagliati, andiamo forse oggi verso un ripensamento di una politica che privilegiava la difesa del proprio benessere o quel che si supposeva andasse in questa direzione? Oggi forse è in qualche modo meno duramente centrale l'imposizione di modalità capitalistiche di vita? Ha avuto, ha forse ragione l'idea di A. Colombo, il filosofo che parlava di utopia, che propone oggi un Movimento per la Società di Giustizia e per la Speranza? Che ritiene che la comunità planetaria degli stati sia un lungo, laborioso processo, ma un processo già iniziato?

Certamente la sociologia non può che essere interessata di fronte a riflessioni che richiama-

no un tema ad essa molto insito, quello della funzione sociale dell'utopia.

MARIA IMMACOLATA MACIOTI
Università 'La Sapienza', Roma

★

ROSSELLA DINI, *Frammenti di vita di un "cattolico inquieto" dall'archivio di Romano Paci*, Firenze, Polistampa, 2015, pp. 488.

IL titolo del denso volume di Rossella Dini promette assai meno di quanto in realtà offre al lettore.

Le oltre 460 pagine del volume, infatti, come nota nella *Presentazione* Antonio Parisella, forniscono non solamente un preciso inventario di quanto sopravvissuto del ricco archivio di documenti raccolti da Romano Paci (fino al 1983), ma ricostruiscono nell'ampia *Introduzione* di Rossella Dini la biografia politica di un personaggio che ebbe un ruolo non marginale nella politica nazionale e fu per molti anni tra i protagonisti della vita pistoiese.

Romano Paci (Pistoia, 27 ottobre 1938 - 29 gennaio 2005) aderì a nove anni alla comunità scout nella quale rimase fino all'età adulta. Fu iscritto al partito della Democrazia Cristiana sin dall'età di sedici anni e dal 1964, aderendo alla corrente della Base che a Pistoia aveva come leader Luciano Stanghellini, vi ricoprì incarichi di rilievo a livello sia nazionale che locale, prima di allontanarsene nel 1969. Fu dal 1961 militante nelle ACLI ed anche in questa associazione ebbe importanti responsabilità ad entrambi i livelli fino alla seconda metà degli anni settanta, nel difficile periodo in cui l'associazione mise fine al precedente collateralismo con la DC e dovette misurarsi con la progressiva trasformazione delle sue basi sociali. Dal 1973 al 1977 fu uno dei fondatori e dei principali protagonisti del movimento dei Cristiani per il socialismo (CPS), concepito come spazio di incontro tra i cattolici politicamente schierati a sinistra. Aderì al Partito Comunista nel 1977 e nelle file di esso fu dal 1985 al 1994 consigliere comunale e ripetutamente assessore. Di quest'ultima fase, della quale l'archivio non conserva documentazione, Dini ricostruisce nel capitolo conclusivo della *Introduzione* i momenti e le esperienze di maggior interesse.

«Un percorso di vita interessante, anche se non propriamente singolare: paradigmatico di un'intera generazione di cattolici, quella dei "cattolici inquieti" degli anni sessanta», scrive la Dini che ne fu la seconda moglie e che in occasione del decennale della morte ha voluto tributargli con questo volume qualcosa di assai più di un affettuoso ricordo. Un percorso, quello di Paci, che risulterebbe banalizzato se semplicemente ridotto alle sue estremità, come passaggio dalla DC al PCI, senza tener conto della maturazione culturale e politica che ad esso fu sottostante, legata alla ricezione del Concilio, alla scelta socialista delle ACLI col convegno di Vallombrosa e alla complessiva svolta a sinistra della società italiana negli anni settanta. Di questo percorso il saggio della Dini, i documenti dell'archivio personale ed alcuni scritti inediti raccolti nell'*Appendice* al volume forniscono un'ampia testimonianza, ancorché inevitabilmente filtrata dalla soggettività delle esperienze vissute.

La puntuale ricostruzione delle diverse fasi dell'impegno politico di Paci, intrecciate col succedersi degli avvenimenti locali, nazionali e internazionali lungo i tormentati decenni che vanno dagli anni sessanta agli anni ottanta ed anche oltre, ne evidenzia i mutamenti di interessi e di prospettive, un progressivo passaggio dalla condivisione di certe astrattezze ideologiche soprattutto degli anni sessanta alla ricerca di concretezza in realizzazioni effettive (si pensi al suo lavoro in Regione sulla riforma sanitaria, oppure alla realizzazione da lui voluta di un'azienda, ASP, per la gestione unitaria a Pistoia dei servizi idrici e di distribuzione del gas), l'alternarsi di momenti di maggiore speranza ad altri in cui lo sconforto sembra prevalere, perfino un radicale mutar di linguaggio. Ma in queste diverse fasi, tutte caratterizzate, scrive Dini, da passione politica e impegno civile, tre furono – mi sembra – le costanti.

Anzitutto, almeno a partire dalla metà degli anni sessanta, il rifiuto dell'integrismo. Paci, che pur fu sempre cattolico credente e sempre si sentì appartenente alla Chiesa, riteneva che le scelte politiche personali dovessero esser dettate da motivazioni 'laiche', non direttamente deducibili dalle scelte di fede. Per questo fu contrario al dogma della unità politica dei cattolici e, ad esempio, appoggiò la decisione delle ACLI di porre fine al collateralismo con la DC e sostenne poi che l'esperienza dei CPS si rivolgeva ai «credenti che hanno fatto la scelta

della classe operaia, non solo sul piano morale e culturale, ma anche politico e di prassi politica, e che pertanto, sulla base di motivazioni scientifiche e comunque esclusivamente laiche, praticano l'analisi marxista e la lotta di classe militando all'interno delle – o con preciso riferimento alle – diverse forze politiche della sinistra, tradizionali o nuove» (così nella relazione *I Cristiani per il socialismo* presentata nel 1976 al seminario fiorentino su *La presenza dei cristiani nella sinistra italiana dalla Resistenza ad oggi*, alle pp. 412-413 del volume). Per queste sue posizioni Paci venne a trovarsi inevitabilmente in contrasto con le rappresentanze ufficiali del mondo cattolico e in una realtà come quella pistoiese, pur meno opaca ed immobile, forse, di quanto egli denunciava (si pensi, a cavallo tra la fine degli anni cinquanta e i primi anni sessanta, all'attività di stimolo culturale svolta, sebbene in funzione prioritariamente anticomunista, dal Centro di Studi sociali di Arnaldo Nesti; o, a partire dagli anni del Concilio, alla rivista «Vita sociale» dei padri domenicani), fecero scandalo le dichiarazioni dei cps a favore del no al referendum per l'abrogazione della legge sul divorzio e ancor più la sua adesione al PCI. L'esigenza di superamento del 'cattolico' come categoria politica indusse Paci a guardare con poco interesse, negli anni sessanta, alle iniziative di dialogo tra cattolici e marxisti e, più tardi, ad opporsi alla trasformazione, da alcuni auspicata, dei cps in una sorta di partito, a prendere le distanze da ogni progetto di partito cattolico di sinistra, ad avanzare riserve verso l'inserimento nelle liste del PCI di personalità cattoliche accolte in quanto tali.

Crede in Cristo, insomma, non implicava per Paci essere democristiano o essere comunista: implicava però di schierarsi per la promozione di una maggiore giustizia sociale (dunque «né integrismo, né separazione fra fede e politica»), ferma restando per il credente la libera responsabilità di individuare quale fosse la forza politica più capace di soddisfare questa esigenza. E proprio questa affermazione di libera responsabilità del credente lo portava, in linea col riconoscimento che il Concilio aveva fatto dell'autonomia del laicato, a non sottovalutare la dimensione ecclesiale e a sostenere la necessità di un «rinnovamento evangelico delle chiese» in vista di quella «liberazione della fede dalle ideologie e dalle pratiche religiose alienanti» che nella specifica situazione italiana

avrebbe potuto spezzare il connubio tra blocco di potere democristiano e masse cattoliche, favorendone una reintegrazione in termini di classe. Era un errore, scriveva, pensar «di poter affermare il pluralismo politico dei credenti e [...] ancorare stabilmente le masse cattoliche alla democrazia, senza intaccare la concezione ideologica della fede, il monolitismo teologico e l'autoritarismo gerarchico che caratterizzano ancor oggi la chiesa italiana» (in una relazione presentata ad un convegno pistoiese del 1977 su *Questione cattolica e questione comunista nell'attuale fase storica e politica del paese*, p. 119). In questo senso, per Paci, questione politica e questione religiosa dovevano saldarsi, più di quanto non avveniva di solito sulle riviste del cattolicesimo critico di quegli anni e con modalità affatto diverse da quelle con cui il PCI affrontava la questione cattolica riducendola in sostanza alla ricerca verticistica di punti d'incontro con la DC. Per queste ragioni egli mostrò, scrive Dini, «una certa distanza» dall'ipotesi berlingueriana del compromesso storico che gli parve troppo appiattita sul solo momento politico-partitico. Ed infatti furono proprio la stagione della «solidarietà nazionale» e la strategia del compromesso storico a determinare, con nessi che dovrebbero forse essere approfonditi, la crisi del movimento dei cps, cui del resto il PCI aveva guardata con molta cautela.

Paci fu sempre – e con questo veniamo a quella che mi sembra la seconda costante della sua militanza politica – un uomo di organizzazioni, fossero queste la DC, le Acli, i cps, il PCI o, su un piano diverso, la Regione Toscana o il Comune di Pistoia.

Sebbene capace di cogliere la novità e l'importanza di quanto spontaneamente scaturiva dai movimenti nascenti dal seno della società, tra i giovani o tra le donne, egli ritenne che la loro effettiva valorizzazione non poteva che passare attraverso processi di istituzionalizzazione che ne assicurassero continuità, coordinamento e, soprattutto, efficacia. Ciò lo portò talvolta a valutazioni che si sarebbero rivelate infondate. Ad esempio, nella situazione della seconda metà degli anni settanta, quando appariva prevalente, a sinistra, la cultura della rappresentazione immediata dei bisogni sociali che rifiutava a priori le forme tradizionali della mediazione politica, Paci ripose una illusoria fiducia nel ruolo dei consigli di circoscrizione istituiti con la legge del 1976 che gli sembrarono

in grado di recepire le istanze di decentramento scaturite dalle esperienze spontanee dei consigli di quartiere degli anni precedenti: anche se scorse il pericolo che potessero andare incontro a processi di burocratizzazione e di partitizzazione, Paci ritenne possibile che essi diventassero il luogo di ricomposizione unitaria dei bisogni e delle aspirazioni popolari e protagonisti di efficaci azioni di trasformazione sociale.

Fu dunque restio a simpatizzare con lo spontaneismo di gruppi e gruppuscoli, fossero essi interni al mondo cattolico del post Concilio o appartenenti alla nuova sinistra extraparlamentare, dai quali del resto lo allontanava anche una distanza d'età che sembrava, allora, tradursi anche in insuperabili differenze antropologiche. Non a caso, la sua adesione al Pci maturò alla fine degli anni settanta, allorché il Pci rescisse in modo chiaro e definitivo ogni collusione con quelle esperienze. E quando da parte delle componenti più movimentistiche della sinistra, ad un Pci che si proclamava partito al tempo stesso «di lotta e di governo», si rimproverava di essere troppo poco «di lotta», Paci riteneva che a mancargli fosse invece proprio la cultura di governo, ossia l'attitudine a confrontarsi con la realtà effettuale, la capacità di tradurre gli ideali in sia pur modeste realizzazioni concrete. Tutto questo, peraltro, non impedì a Paci di cogliere sin dalla fine degli anni settanta i segnali del crescente e pericoloso scollamento tra partiti e società civile, che toccava anche il Pci, per avviare al quale ritenne che sarebbe stato necessario un effettivo rinnovamento del Partito, consistente non tanto in modifiche degli organigrammi interni ma in una ripresa della capacità di ascolto delle novità che si producevano nella società, sola condizione questa per poter continuare a organizzare le masse e renderle protagoniste «della grande battaglia democratica per rinnovare e trasformare la società» (cit. p. 154).

Paci ebbe, infine, una concezione esigente della democrazia, tanto in relazione alla vita interna delle organizzazioni in cui fu impegnato, quanto nel modo di concepire il rapporto tra i rappresentanti politici o amministrativi e la base degli elettori. Sul primo versante si possono ricordare le battaglie sostenute all'interno delle Acli affinché le istanze della sinistra non fossero tacitate da parte della dirigenza nazionale, le polemiche

contro la gestione verticistica della Dc pistoiese, la ripetuta rivendicazione del ruolo delle strutture di base all'interno del Pci. Sul secondo versante le sue formulazioni più illuminanti furono quelle concernenti la natura e la funzione della propaganda politica allorquando ebbe funzioni dirigenziali all'interno della SPES (Servizio Propaganda e Stampa della Dc): la propaganda, scrisse allora, non deve proporsi, o almeno non prioritariamente, lo scopo di catturare consensi elettorali, anche tramite mezzucci più o meno squallidi, ma quello, ben più impegnativo di far crescere la maturità civile delle persone a cui si rivolge. Questa convinzione, che la democrazia richiedesse un più alto livello di partecipazione da un lato e una maggiore capacità di ascolto dall'altro, lo avrebbe ispirato anche nella sua azione amministrativa, quando, come esponente del Pci, ebbe responsabilità alla Regione Toscana e al Comune di Pistoia. Contro i rischi di burocratizzazione degli apparati amministrativi richiamò la necessità di «assumere costantemente l'ottica, il punto di vista dei cittadini» e alla prioritaria esigenza di tener conto dei loro diritti ispirò la riorganizzazione della macchina comunale cui pose mano tra il 1985 e il 1987 come assessore con delega al personale.

Forse fu proprio la priorità assegnata alle tematiche che si sono richiamate a trattenere Paci dal confrontarsi con altre questioni che pur furono centrali, e per certi versi addirittura dirimenti negli anni settanta e ottanta.

Ci si riferisce anzitutto alla modesta attenzione prestata ai problemi della politica estera: in una fase segnata dalla dura ripresa della conflittualità tra il mondo occidentale e una Unione Sovietica impegnata nel preagonico sforzo di riaccreditarsi come potenza mondiale, quando anche in Italia la questione delle installazioni missilistiche della NATO spaccava l'opinione pubblica, non risulta che Paci abbia espresso precise posizioni in merito. E non solo di reticenze, credo si debba parlare, ma proprio di un suo scarso interesse per una questione che smuoveva certe grandi passioni ideologiche ma che, forse, a suo giudizio, aveva scarsi addentellati con l'effettiva realtà sociale del paese. Qualcosa di più al lettore piacerebbe comprendere anche di come Paci visse la crisi del mondo comunista alla fine degli anni ottanta, al di là della sua formale adesione alla svolta ochettiana della Bolognina.

Un'altra questione che, stando al saggio di Dini e alle risultanze dell'archivio, Paci lasciò ai margini della sua riflessione fu quella della violenza politica. Eppure si trattò di una questione che non solo riempì per anni le prime pagine dei giornali e fu al centro di drammatici confronti tra le forze politiche, ma investì direttamente personalità non lontane dai suoi orizzonti. Non solo: si trattava anche di una questione che nella prospettiva delineata dalla cosiddetta teologia della liberazione aveva trovato largo spazio in alcune delle riviste di quell'area del dissenso cattolico con la quale Paci intratteneva rapporti. Vero è che quando il tema della violenza cessò di essere argomento di interesse in qualche misura 'accademico', in quanto riferito essenzialmente alla realtà latinoamericana, e divenne negli anni di piombo cosa molto italiana, anche quelle riviste finirono sostanzialmente con l'accantonarlo: eppure si ha anche in questo caso l'impressione che Paci non ci si trovasse coinvolto proprio perché comprendeva che, tutto sommato, si trattava di fenomeni che toccavano la superficie della società e poco avevano a che fare e ad incidere sui reali processi di essa.

Tutto ciò non toglie interesse al volume, nel quale, attraverso la ricostruzione della vicenda biografica del marito, o meglio, come il titolo esplicita, di alcuni frammenti di essa, quelli «politici», la Dini fornisce al lettore anche una serie di documentate informazioni di carattere politico, sociale, economico sulla realtà pistoiese degli ultimi decenni del secolo scorso, che ne fanno un importante contributo dal quale sarà d'ora in poi impossibile prescindere per quanti vorranno accingersi a scrivere una storia della città nel dopoguerra.

Infine un'ultima osservazione relativa alla sistemazione e alla presentazione dell'archivio di Paci, affidato ora al Centro di Documentazione di Pistoia. Si ha spesso l'occasione di aver tra le mani cataloghi di archivi più o meno interessanti, ma è certamente raro che la loro presentazione sia altrettanto dettagliata e precisa. La Dini, grazie alle sue specifiche competenze professionali, fornisce una fotografia esauriente dell'archivio e riesce a far capire davvero cosa vi è contenuto. I futuri ricercatori gliene saranno riconoscenti.

GIAMPAOLO PERUGI
Rivista «Storia locale», Pistoia

★

ALBERTO MELLONI, *Amore senza fine, amore senza fini*, Bologna, il Mulino, 2015, pp. 142.

VITO MANCUSO, *Io Amo. Piccola filosofia dell'amore*, Milano, Garzanti, 2015, pp. 212.

«[I VALORI non negoziabili]: è un'espressione che non ho mai capito, i valori sono valori e basta». Con queste parole papa Francesco, nell'intervista a De Bortoli del marzo 2014, archiviava un tema che aveva appassionato i suoi predecessori e gettava nel panico la minoranza di cattolici che veramente credevano che la difesa di quei valori fosse l'estremo baluardo contro una modernità diabolica dominata dal relativismo, che liberalizza l'omosessualità, distrugge la famiglia e ricorre a pratiche naziste di sterminio dei deboli: embrioni, feti, pazienti comatosi e terminali.

Rotto l'assedio in cui la chiesa si era confinata, la mossa del papa apre un dibattito su temi su cui era vietato dissentire e consente a discorsi, marginalizzati per la radicalità critica, di venire alla luce e rivendicare un ruolo nella costruzione di un diverso paradigma etico. Due libri si inseriscono in questa prospettiva: *Amore senza fine, amore senza fini*, di A. Melloni e *Io Amo. Piccola filosofia dell'amore*, di V. Mancuso. I due testi sono diversi: quello di Melloni è una critica storica e teologica ben documentata del modello cattolico di famiglia. Quello di Mancuso ha un respiro più ambizioso e parla dell'amore come fenomenologia, come fondamento del senso del vivere, e come etica. È a quest'ultima parte che farò riferimento.

Entrambi partono dalla constatazione che il modello cattolico di matrimonio non è in grado di offrire supporto spirituale nelle relazioni amorose. Non funziona. Ignorato dalla grande maggioranza dei cattolici, non è neppure preso in considerazione dai non cattolici. Ma, osserva Mancuso (p. 108), se un'etica non impatta la vita non serve a nulla, è solo un idolo dottrinale. Le cause della crisi si possono sintetizzare in tre fattori.

Innanzitutto la morale cattolica non fa i conti con la storia, ha un impianto nostalgico e guarda al passato: al regime di Cristianità, nel quale la chiesa gestiva l'intera vicenda matrimoniale. La nostalgia ha generato una strategia difensiva

e prodotto una serie di sconfitte: nelle battaglie contro lo stato che legifera sulla famiglia; contro la pillola, il divorzio; e oggi contro fecondazioni assistite, aborto, coppie di fatto.

La dottrina si è sviluppata a partire da concezioni biologiche errate. In particolare, una visione del seme maschile, considerato portatore di un essere umano in potenza, da cui deriva il divieto della sua «dispersione» (masturbazione, omosessualità, contraccezione). Quando, nella prima metà dell'Ottocento, si scopre il processo dell'ovulazione femminile, che smentisce quella credenza e mette in discussione la dottrina, la chiesa reagisce tentando di riappropriarsi dell'intero processo e decide che l'ovulo fecondato, scoperto dagli scienziati, è già una «persona». Scelta gravida di contraddizioni. Bisognerà ammettere che la «natura», tanto osannata e divinizzata, è sterminatrice di infinite «persone»: ovuli fecondati che non si impiantano, embrioni abortiti perché imperfetti o per l'incapacità della donna di trattenerli. Un «genocidio» che fa impallidire quello della fecondazione assistita con gli embrioni soprannumerari, scartati, congelati.

Il modello, infine, è incapace di rapportarsi coi cambiamenti della condizione femminile. Tecniche affidabili di contraccezione, fecondazione artificiale, leggi su divorzio e aborto consentono alla donna di aver figli indipendentemente dall'amore, dall'esistenza di un partner e dalla stessa sessualità. Qualunque sia il nostro giudizio su queste cose, la donna può vivere oggi la maternità come una «scelta» da fare o non fare da sé, perché il suo sesso non è più vincolato al matrimonio e alla riproduzione. La nuova condizione mette in crisi la dominazione maschile e la dottrina matrimoniale in cui essa si è incarnata. E sono vani i tentativi della chiesa di contrastarla con divieti, anatemi e appoggiando legislazioni repressive che vengono poi cancellate dalla giurisprudenza, perché incompatibili coi principi che regolano le relazioni amorose e la sessualità in Europa.

Avendo perso le basi sociali di credibilità, il modello cattolico appare come un'ideologia funzionale alle strutture di dominio in esso inscritte. Strumento di una violenza simbolica da cui ci si potrebbe liberare solo con una critica delle categorie linguistiche che lo sorreggono. Ad esempio chiedendosi: quanta violenza c'è nel voler ridurre nell'unica definizione «matrimonio» la pluralità delle forme in cui si espri-

mono le relazioni amorose? Quanta violenza c'è nel definire il ruolo della donna entro le categorie riproduttive e familiari? Quanta violenza c'è nel voler imporre a tutti l'indissolubilità sacramentale? Una riflessione fino ad oggi inibita.

Dal fallimento della sua etica sessuale nasce il *dovere* della chiesa di ripensarla. Perché, altrimenti, non si avrebbe solo, come in parte avviene, l'indifferenza dei fedeli; ma il trionfo di un liberismo deresponsabilizzato, adattato ai miti della libertà individuale. All'impotenza ecclesiastica di ripristinare valori inattuali corrisponde infatti un laicismo incapace di pensare la fragilità della relazione d'amore, il cui unico valore sembra essere la rapidità di abrogazione dei divieti, quasi come un risarcimento per secoli di discriminazione: contro le donne, i gay, il piacere.

L'ipotesi di entrambi gli autori è che il modello cattolico sia in crisi, non per l'evoluzione dei costumi che lo rende inattuale, ma per l'allontanamento dal Vangelo. Un processo che inizia già in epoca costantiniana, quando il cristianesimo diventa religione di stato e la chiesa si assume il compito di legittimare l'ordine della società, anche attraverso la formalizzazione del contratto matrimoniale. E si accentua nell'epoca di Accursio e dei giuristi che, reinterpretando il concetto romano di *jus naturalis*, iscrivono il matrimonio nell'ordine della natura, eternizzandolo come sacramento. Fra il XIII e il XVI secolo, conclude Melloni (p. 49), «il matrimonio si distacca dalla differenza evangelica», diviene contratto e autorità, «perde la sua fragilità».

Perché allora, nel momento in cui tramonta l'idea di «famiglia cellula della società» e si manifesta la complessità delle relazioni, la Chiesa non ha il coraggio di «tornare allo scandaloso annuncio di Gesù che chiede di odiare il padre e la madre, che condanna allo stesso tempo l'adulterio e la condanna dell'adulterio»? (ivi, p. 15)

Tornare al Vangelo significa abbandonare l'attaccamento idolatrico alla dottrina e accettare una visione relativista. La verità non si dà una volta per tutte ma si costruisce nella storia attraverso una continua rilettura della Scrittura che privilegi i contesti e le conoscenze. In questa prospettiva, comune ai due autori, il relativismo viene visto, non come minaccia a un discorso che si crede fuori dal tempo, ma come stimolo a purificarlo dalle scorie del tempo. È

questo a mio avviso il contributo più importante che i due testi, soprattutto quello di Melloni, portano al dibattito.

Tornare al Vangelo significa prendere sul serio il disinteresse delle Scritture e di Gesù a fissare limiti e norme dei comportamenti sessuali. Un disinteresse che dovrebbe indicare «lo stile da assumere in un ambito che tocca l'intimità (...) così che la discrezione, se non proprio il silenzio, si impone a chiunque intenda riflettere» (Mancuso, p. 127). Portando alle logiche conseguenze questa constatazione, i due autori concludono che la chiesa non dovrebbe avere un proprio modello di matrimonio né una specifica etica sessuale – così come non dovrebbe avere un modello di economia, di partito, di democrazia. Qualsiasi modello, infatti, include gerarchie, esclusioni, discriminazioni. Difenderlo significa farsi complici. Nel caso del matrimonio, della discriminazione della donna e degli omosessuali, della violenza del contratto, della subordinazione all'ordine sociale.

Riallacciandosi alla prassi delle origini, la chiesa dovrebbe liberarsi dalla prigione dei «fini del matrimonio» e dalla violenza del dogma e tornare a occuparsi del Regno, cioè dell'amore; mettersi in condizione di ascoltare, col solo Vangelo, tutte le persone che «osano mettere la propria vita nelle mani di un altro»; accompagnando la relazione d'amore verso ciò che può essere. Non verso ciò che deve essere (Melloni, p. 130).

Vito Mancuso fa un passo ulteriore verso la definizione di un'etica autenticamente *cattolica* (verso il tutt'intero = *katà + hōlos*), rivolta cioè a tutti e non solo ai devoti. Fondata non su esplicite indicazioni della Rivelazione – avara di prescrizioni in materia – né sulla tradizione della chiesa, inquinata da distorte argomentazioni, ma sulla ricerca del benessere e della libertà personali.

Bisognerebbe quindi abbandonare la logica dominante, che pone al centro i «diritti della verità» e valuta gli atti in base alla loro «oggettività» come puri o impuri; passare da un'etica astratta e impersonale che idolatra i «no» a un'etica concreta fondata sui diritti della persona, fatta non di norme ma di «criteri che orientino la libertà nelle singole situazioni concrete». Ad esempio: Non fare male ingiustamente; Libero consenso; Reciprocità; Uguaglianza; Impegno; Fruttuosità; Giustizia sociale. Criteri che si possono condensare nella regola aurea della

reciprocità: «Non fare agli altri quello che non vuoi che gli altri facciano a te» o, viceversa: «fai agli altri quello che vuoi che gli altri facciano a te» (Mancuso, pp. 123-124).

Applicata al campo sessuale la regola comporta la liberalizzazione delle pratiche: la ricerca del piacere in sé stesso non è deplorabile, se non provoca danno ad altri. L'etica tradizionale viene ribaltata. La masturbazione ad esempio – condannata come peccaminosa «dispersione di seme» – è di per sé indifferente: può essere un comportamento fisiologico nello sviluppo sessuale o chiusura che ostacola relazioni più rischiose e soddisfacenti. Dipende dal soggetto e dal contesto. Allo stesso modo, negato il fine riproduttivo del sesso, non c'è motivo per condannare l'*omosessualità*. Così come non ci sono motivi per proibire il sesso fuori dal matrimonio. Al contrario, come il buon senso riconosce, l'amplesso dovrebbe precedere «perché è solo attraverso di esso che è possibile quella conoscenza di sé e dell'altro, a cui poi fare il dono della propria libertà». La *contraccezione*, con qualunque strumento, è auspicabile in quanto segno di «una visione positiva del sesso come forma di unione, di conoscenza e piacere».

In questa prospettiva, l'*adulterio* è condannabile, non perché viola il sacramento, ma perché infrange la regola della reciprocità: «tradire una fiducia è uno dei peggiori delitti di cui la coscienza morale si possa macchiare»; e procura infelicità: «menzogna, falsità occultamento, doppi e tripli giochi». In tutti i casi, ciò che discrimina non è l'atto in sé, ma l'affetto e la sincerità. Al centro sta il benessere personale, non quello impersonale della coppia o del matrimonio.

È su questa base che il cattolicesimo dovrebbe ammettere il divorzio. Indipendentemente da ciò che affermano alcuni versetti evangelici che – come spesso accade – indicano un'ideale, non un vincolo. «Considerare ogni singolo matrimonio come indissolubile solo perché l'ideale è l'indissolubilità significa non conoscere la condizione umana, pretendere una perfezione morale spesso troppo alta che può provocare frustrazioni e infelicità» (ivi, pp. 131-139).

*

I due testi convergono nel mostrare come la dottrina cattolica del matrimonio sia un prodotto obsoleto: elaborato in un regime e per

un pubblico che non esistono più. L'esaltazione, negli ultimi decenni, della «legge naturale» è stato l'estremo tentativo, fallito, di resuscitare l'immagine di una «cristianità» omogenea, unificata non dalla fede ma dalle leggi di natura: una cristianità senza Cristo.

In una prospettiva di mercato religioso, possiamo considerare la dottrina matrimoniale cattolica come un'offerta che non incontra più la domanda: un prodotto in crisi di vendite. E possiamo considerare il desiderio dei nostri autori di attualizzarla come un tentativo, interno al cattolicesimo, di renderla di nuovo competitiva. Una teologia della relazione d'amore che metta al centro il benessere della persona e non quello del «matrimonio cellula della società» non interesserebbe solo i cattolici: risponderebbe all'esigenza diffusa di un'etica non asservita ai miti della libertà personale. L'offerta incontrerebbe di nuovo la domanda e la chiesa entrerebbe in gioco su un terreno da cui si è esclusa: l'affettività, la relazione, l'identità sessuale, occupato da altri attori e offerte: dalla pubblicità, dallo *star system*, da «esperti» laici, psicologi, giornalisti, astrologi, rubriche di posta del cuore che, ciascuno a suo modo, tentano di dare un senso alla complessità delle relazioni amorose.

Anche l'esigenza di «tornare allo spirito evangelico» si può considerare, nella prospettiva del mercato religioso, una strategia potenzialmente vincente. Gli studi di *marketing* mostrano che il modo migliore di rilanciare un prodotto è di riportarlo ai valori che lo hanno generato e lo hanno fatto amare dai consumatori. Nel caso della chiesa ciò non può che essere un ritorno al Vangelo, che dia autenticità al suo prodotto, lo renda tracciabile, non ideologico e quindi, credibile.

Tornare alle origini significa però accettare la reticenza del Vangelo sui temi sessuali e, di conseguenza, rinunciare ad avere un'etica o un modello di matrimonio identificabili come «cattolici». Anche in questo c'è un richiamo al Vangelo: «se il seme non muore, non dà frutto». Solo se rinuncerà all'attaccamento all'infallibilità della propria tradizione, dicono i nostri autori, la morale della chiesa potrà essere ancora utile e fruttuosa.

Ma forse è chiedere troppo a un'istituzione che ha tanto investito sul controllo della sessualità.

PINO LUCA TROMBETTA
Università di Bologna

Composto in carattere Dante Monotype dalla
Fabrizio Serra editore, Pisa · Roma.
Stampato e rilegato nella
Tipografia di Agnano, Agnano Pisano (Pisa).

★

Gennaio 2016

(CZ 2 · FG 13)



