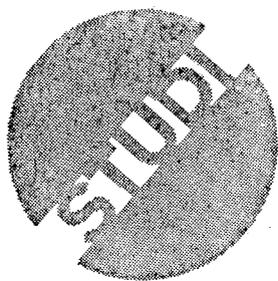


Questo è un articolo importante, perché aiuta a precisare, in termini teologici, la logica in cui si muove il nostro progetto di pastorale giovanile.

L'azione pastorale fa i conti con le scienze umane. Nel concreto, nei singoli gesti, non c'è la fede da una parte e le scienze antropologiche dall'altra; ma una sola realtà, costruita nel dialogo tra queste due componenti.

Questo è facile a dirsi; difficile a praticarsi, perché non si sa mai bene fino a che punto andare... Sono in causa dei valori trascendenti; ma non si comprende se è in questione la trascendenza di questi valori o solo l'espressione storica e concreta di questi valori trascendenti. E c'è chi tira da una parte e ha paura di profanare tutto; e chi tira dall'altra ed è sempre troppo disinvolto.



IL PROBLEMA DELLE « MEDIAZIONI » NEL DIFFICILE DIALOGO TRA FEDE E CULTURA

ELISEO RUFFINI



Per rendere più chiaro il discorso, si potrebbero fare tanti esempi. L'autore ne privilegia uno: quello del rapporto tra fede e politica. E ha le sue buone ragioni. Egli stesso, però, ci ricorda che le cose dette possono essere ripetute in altri ambiti pastorali: il rapporto fede-cultura, quello tra educazione e evangelizzazione, quello tra « visibile » e « mistero » nella sacramentalità ecclesiale...

L'autore offre una sua riflessione teologica (quella appunto costruita attorno alle « mediazioni ») che si rifà fondamentalmente alla ricomprensione dell'evento dell'Incarnazione e che si colloca, quindi, in un quadro pastorale già espresso in altri contesti.

Lo studio di Ruffini possiede poi un altro pregio globale. L'autore arriva alla sua proposta dopo aver percorso, a veloci tappe, il cammino fatto in questi ultimi anni dalla teologia attenta al rapporto Chiesa-mondo. Queste pagine, di storia teologica, ci aiutano ad interpretare molti dei problemi che attraversano oggi la prassi degli operatori pastorali. Non sempre, infatti, il nostro cammino è così lineare; qualche volta possiamo esserci spersi nell'intricato groviglio delle prime tappe.

*È importante studiare
gli sviluppi storici
del tema fede-politica*

Sebbene il tema fede e politica, che ha registrato il suo momento di maggior sviluppo nel quinquennio scorso, sia attualmente in una fase di stanca e di doverosa decantazione, resta comunque di grande interesse almeno per due fondamentali ragioni. Innanzitutto perché è un problema che in sede di riflessione teologica ha bisogno di trovare una maggior chiarezza di impostazione e, in ogni caso, soluzioni dottrinali maggiormente soddisfacenti; in secondo luogo perché i risvolti pratici a cui sembra aprirsi e a cui, di fatto, si è aperto, richiedono una verifica più puntuale e comunque un periodo di prova che non può essere limitato entro un breve giro di anni. Nell'attesa che queste chiarificazioni storico-culturali prendano corpo e possano affacciarsi alla ribalta in termini promozionali, non è senza interesse prendere coscienza che il nostro tema ha delle ascendenze storiche molto antiche. Analizzarle, sia pure solo per accenni, ci aiuta a comprendere, non solo le effettive ragioni che hanno portato all'esplosione di questa tematica, non solo i condizionamenti storici che in qualche misura hanno pregiudicato una soluzione chiara e serena del problema, ma anche alcune méte operative che già fin d'ora possono essere programmate con sufficiente sicurezza.

IMPEGNO CRISTIANO NEL MONDO: DALL'APOSTOLATO ALLA TESTIMONIANZA

*Negli anni cinquanta emerge
la coscienza della frattura
tra Chiesa e mondo*

Nel decennio che precedette la seconda guerra mondiale, il mondo cattolico sembra prendere coscienza, in misura notevolmente più riflessa di quanto fosse avvenuto fino a quel momento, dell'enorme frattura che si era operata nel decorso dei secoli tra Chiesa e mondo. Nel vivo desiderio di por fine ad una separazione che si rifletteva negativamente sia a livello di rapporti tra comunità religiosa e comunità civile, sia all'interno della vita stessa dei fedeli i quali erano divisi nell'intimo della loro coscienza tra le esigenze della vita religiosa e quelle dell'impegno temporale, si affacciano all'orizzonte della riflessione cristiana alcune tematiche che, fino a quel momento, erano rimaste nell'ombra. Il tema che emerse per primo e con più forti sottolineature fu appunto quello dell'apostolato e della testimonianza; se non che ci si accorse ben presto che nonostante le apparenze, le nozioni di apostolato e di testimonianza non erano chiare e che, pertanto, le loro forme applicative risultavano problematiche.

Lungo il corso dei secoli, infatti, e nell'evolvere della riflessione e degli atteggiamenti concreti con cui i cristiani hanno realizzato il loro apostolato e la loro testimonianza, si può registrare un movimento elastico che, alternativamente, o separa eccessivamente l'uno dall'altra o li sovrappone a dismisura accentuando l'apostolato a scapito della testimonianza o accentuando quest'ultima a scapito del primo. Ne è derivata una certa confusione di idee e di atteggiamenti che in qualche misura ha provocato, a sua volta, una riduzione indebita sia della nozione di apostolato che di testimonianza.

*Distinzione di compiti:
al clero l'apostolato,
ai laici la testimonianza*

L'eccessiva distinzione tra apostolato e testimonianza

Una prima riduzione coincide proprio con un movimento di eccessiva distinzione tra apostolato e testimonianza e trova le sue prime manifestazioni già in epoche abbastanza remote. Quando, dopo la pace costantiniana, ci furono le prime conversioni di massa e quando, alcuni secoli dopo, il mondo cristiano ebbe l'impressione di essersi esteso presso tutte le popolazioni allora conosciute, l'apostolato fu progressivamente ritenuto un compito di esclusiva pertinenza di coloro che dovevano acquisire nuovi membri alla Chiesa — cioè del clero — mentre ai semplici fedeli fu riservata la semplice testimonianza. Le ragioni di questa spaccatura sono molteplici, ma crediamo doveroso segnalarne due in particolare. L'una è da individuare nel fatto che il battesimo cessò, quasi inavvertitamente, di essere il gesto con cui Dio ci aggrega alla Chiesa per essere, comunitariamente, testimoni del suo Cristo e della sua salvezza, e fu progressivamente ritenuto solo un mezzo di santificazione e di salvezza soggettiva e quasi una polizza assicurativa per la vita eterna. La seconda ragione è strettamente dipendente dalla prima: se il battesimo è solo o prevalentemente il mezzo per dare ai singoli la possibilità di ottenere la grazia necessaria alla salvezza eterna, a questi singoli non può essere chiesto altro che di conservare fedelmente la grazia ricevuta. Ora, anche prescindendo dal fatto che questa situazione ha reso in qualche modo istituzionale la deprecabile spaccatura tra clero e laici, tra compito degli uni e impegno degli altri, non è difficile rendersi conto dei paurosi impoverimenti che subirono sia la nozione che l'effettiva traduzione pratica dell'apostolato e della testimonianza. Mentre da una parte l'apostolato potrà essere ridotto al semplice proselitismo, dall'altra la testimonianza sarà ridotta alla semplice coerenza, la quale, anche quando non consiste, come avviene spesso, quasi solo nella fedeltà alle leggi morali che promanano dalla fede cristiana, è comunque un impegno che riguarda solo il singolo, sia pure di fronte agli altri. In fin dei conti un testimone del genere è solo testimone di se stesso: testimone delle sue scelte, degli impegni liberamente assunti — il che non è certo poco — ma non è testimonianza dei « mirabilia » che Dio ha compiuto in Cristo, del mondo nuovo che in Cristo è iniziato e, in ultima analisi, dell'escatologia futura.

I rischi di un accostamento troppo stretto

*Riaccostamento: tutti sono
chiamati alla testimonianza,
la testimonianza è apostolato*

Quando, dopo diversi secoli, si comprese che la Chiesa non sarebbe stata in grado di animare cristianamente il mondo, né con un apostolato ridotto al rango di proselitismo, né con una testimonianza declassata alla semplice coerenza, il bisogno di recuperare una vera nozione di apostolato e di testimonianza si fece urgente. Si avvertì, allora, che le due nozioni non erano suscettibili di chiarificazione e, in ogni caso, capaci di animare scelte operative se, pur rimanendo in qualche modo distinte, non fossero state sottoposte ad un processo di riaccostamento. In questo contesto si prese coscienza che l'apostolato non può essere riservato ad una sola categoria di cristiani perché è un ruolo con cui tutti i

*Apostolato come espressione
di un mandato gerarchico
e testimonianza come « integrismo »*

battezzati debbono testimoniare la loro aggregazione a Cristo e, viceversa, che un'effettiva testimonianza della propria appartenenza a Cristo è sempre anche un vero apostolato. Ma anche questo riaccostamento della nozione di apostolato a quella di testimonianza non è avvenuto senza condizionamenti. Nella misura in cui fu acquisita l'idea che l'impegno apostolico riguarda tutti i fedeli e non solo i membri del clero si corse effettivamente il pericolo di ritenere l'apostolato dei laici solo o prevalentemente un'attività integrativa o suppletiva dei compiti del clero. D'altra parte, nella misura in cui si prese coscienza che la testimonianza diventa apostolato, non solo o tanto sul piano della coerenza etica, ma nella gestione di ogni situazione di vita secondo la logica implicita nel mistero di Cristo, la testimonianza è stata abbastanza spesso equivocata con un atteggiamento molto simile all'integrismo. Se si analizza la storia della nascita, della crescita e delle animazioni di alcuni movimenti e di alcune associazioni cattoliche che operarono dalla fine del secolo scorso fino agli anni immediatamente precedenti il Concilio Vaticano II, non è difficile rendersi conto che i due condizionamenti e i due pericoli di cui sopra non furono puramente teorici. Basterebbe pensare che l'apostolato dei laici trovava il suo principale, anche se non esclusivo fondamento in un « mandato gerarchico » più che nello stesso fatto battesimale e che lo scopo precipuo della testimonianza-apostolato era la cosiddetta « consecratio mundi », cioè l'impegno a cambiare in qualche modo i connotati del mondo o, se si vuole, a « riportarlo a casa » e a privarlo della sua mondanità.

Quale rapporto tra fede e cultura?

*Per questa strada, non si colma
il fossato tra Chiesa e mondo*

Camminando per questa strada sarebbe stato difficile, per non dire impossibile, colmare il fossato che si era aperto tra la Chiesa e il mondo; in ultima analisi bisognava prendere atto che il riaccostamento tra le due realtà non poteva e non doveva essere operato mediante una riduzione o una resa dell'una all'altra. Che la resa della Chiesa al mondo non fosse ipotizzabile era troppo facile da intuire: in fondo sarebbe stato come accettare l'equivalenza tra vangelo e cultura, tra soprannaturale e naturale, tra escatologia e storia. D'altra parte si trattava anche di capire che il servizio che la Chiesa doveva prestare al mondo non poteva consistere nel fagocitarlo. Di fronte a questa difficoltà, apparentemente insolubile già in sede teorica, ma che in sede pratica aveva dato origine, tra l'altro, a tensioni fortissime tra una Chiesa che rivendicava giustamente il proprio diritto all'esistenza e alla libertà d'azione, e gli Stati moderni che altrettanto legittimamente rivendicavano la propria autonomia, il mondo cattolico ha subito la tentazione di cercare la via d'uscita in una scelta di compromesso. La precarietà e, in fondo, la insostenibilità di questa scelta fu messa ben presto in luce da una duplice considerazione. Una situazione di compromesso, se per un verso poteva consentire alla Chiesa e al mondo una coesistenza pacifica, non risolveva affatto il problema della frattura tra Chiesa e mondo; anzi la legittimava e, quindi, prolungava nel tempo la deprecabile e vicendevoles separazione dell'una

La via del compromesso

*La situazione problematica
aiuta a ripensare il significato
della fede*

dall'altro. Ma la considerazione più determinante è che una scelta di compromesso non corrisponde alla logica della fede: il grande principio a cui si ispira l'economia salvifica e a cui effettivamente corrisponde tutta la storia della salvezza non è quello della semplice coesistenza pacifica o del compromesso, ma quello dell'alleanza.

Questa acquisizione fu di enorme importanza perché costrinse a prendere atto che per superare la frattura tra Chiesa e mondo non bastava chiamare a raccolta tutte le forze cristiane ed impegnarle in una generosa attività di apostolato e di testimonianza, ma occorreva ritornare alle sorgenti della fede e rileggere la vera natura della missione della Chiesa nel mondo, riscoprire una nozione corretta del rapporto che intercorre tra l'una e l'altro e, in fine, individuare le modalità storiche concrete con cui la comunità credente può riacquistare e svolgere la sua funzione di sale e di fermento della terra. In altri termini, un'esperienza triste e una prassi il più delle volte deludente costringevano a verificare meglio l'autenticità della fede che le aveva animate per poi ritrovare una nuova prassi che corrispondesse meglio all'originalità dell'economia salvifica divina.

DALLA TEOLOGIA DELLE REALTÀ TERRENE ALLA TEOLOGIA POLITICA

*La ricerca: attorno alla nozione
biblica di alleanza*

Il cammino che la teologia ha dovuto compiere per teorizzare ed applicare la nozione biblica di alleanza al problema concreto del rapporto Chiesa-mondo, è stato un cammino lungo, difficoltoso e non sempre lineare. Poiché non rientra nei nostri scopi un'analisi dettagliata delle diverse tappe di questo cammino, accenniamo brevemente ai suoi tre momenti fondamentali: la teologia delle realtà terrene, la teologia della speranza e la teologia politica.

La teologia delle realtà terrene

*La riscoperta dell'evento
dell'Incarnazione
come fatto centrale della storia*

La teologia delle realtà terrene si iscrive in una corrente di riflessione teologica alla quale è stato dato il nome di teologia incarnazionista; infatti, prendendo le mosse da una più adeguata considerazione del primato e della predestinazione di Cristo e, quindi, del significato dell'incarnazione, questa corrente di pensiero ha potuto rileggere con maggior profondità lo stesso dogma della creazione e i valori positivi della condizione creaturale. Il mistero dell'incarnazione non è solo l'intervento salvifico con cui Dio ha cercato di ricuperare una storia sbagliata e di riportare ordine in un mondo sovvertito dal peccato, ma è il vertice di una storia di salvezza che, mentre dà un senso nuovo a tutta la storia che lo segue, svela anche il vero senso della storia che lo precede. La creazione trova il suo vero senso nell'incarnazione; essa non è solo un antefatto storico, in qualche modo abortito e a cui l'incarnazione deve apportare un correttivo, ma è il primo evento di un'unica storia salvifica che trova la sua realizzazione e la sua finalizzazione prossima nell'incarnazione. Il passaggio da questa acquisizione di

*Limiti di questo approccio
teologico*

principio alla conclusione pratica che la profanità del mondo ha già, per se stessa, un suo significato religioso, che ogni impegno di realizzazione della realtà creaturale, oltre a godere di una sua legittima ed originaria autonomia, ha già un suo significato cristiano e un suo remoto valore salvifico, è stato breve. Se non ché apparve ben presto che, nonostante l'esattezza dell'intuizione di fondo, il modo di procedere di questa teologia era inficiato da una duplice ingenuità. La prima era indotta dal contesto culturale imperante, nel quale fioriva l'ingenua presunzione che il solo progresso della scienza e della tecnica sarebbe stato sufficiente ad affrancare l'uomo da ogni condizionamento e da ogni indebita sudditanza. Altrettanto ingenuamente, la teologia delle realtà terrene sembrava ritenere che per imprimere al cammino dell'umanità una direzione giusta e salvifica sarebbe bastato rileggere il significato del lavoro, della tecnica e della scienza in prospettiva cristiana. La seconda ingenuità consisteva nel ritenere che per rileggere in prospettiva cristiana il significato del lavoro, della tecnica e della scienza sarebbe stato sufficiente ricorrere a quanto la rivelazione biblica ne diceva. Si dimenticava che quando la Bibbia parla, ad esempio, del lavoro, ciò che essa ne dice copre solo parzialmente la realtà attuale e non dice nulla di quello che noi consideriamo essenziale. In sostanza non si teneva presente che l'impegno umano, per quanto orientato al raggiungimento di una vita e di una storia riuscita, resta comunque ambiguo o almeno ambivalente; inoltre, che nella visuale cristiana, nessun impegno umano è capace di raggiungere uno stadio storico di giustizia e di comunione al di fuori di un'anticipatrice e gratuita iniziativa divina e che, in ogni caso, per progettare correttamente la storia occorre tener presente l'escatologia, non solo come fonte d'informazione sulla storia, ma come produttrice di storia.

La teologia della speranza

*La storia è il cammino
dell'umanità verso una salvezza
che la trascende*

È appunto da questa base che prenderà le mosse la teologia della speranza che, a giusta ragione, può essere considerata la premessa logica della teologia politica. L'escatologia, che è e rimane una promessa non raggiungibile all'interno della storia, imprime alla storia una duplice caratteristica essenziale. La storia non è soltanto il tessuto connettivo della attività umana, ma il cammino dell'umanità — la storia è soprattutto antropologia — verso una salvezza che trascende la storia; nessuno stadio (strutturale, culturale, religioso, ecc.) di questo cammino storico può essere identificato con la salvezza, la quale, proprio per la sua trascendenza, costituisce un « tutto » che non può essere identificato con nessuna parte. Resta vero, tuttavia, che tra la parte (storia) e il tutto (escatologia) esiste un profondo nesso; e sebbene non si tratti di un rapporto di tipo quantitativo o qualitativo, come l'immagine « parte-tutto » potrebbe insinuare, è comunque un rapporto reale, profetico e simbolico. Nella concezione cristiana, la storia ha una funzione anticipatrice dell'escatologia, e pur trattandosi di un'anticipazione che non consente una perfetta adeguazione tra fede ed esperienza storica, consente però all'esperienza di verificare (ren-

L'istanza di un impegno storico come segno anticipatore della salvezza

La fede non si fa politica in « una » cultura, ma in un atteggiamento critico di fronte ad ogni cultura

dere veri) i valori trascendenti della fede. La fede nell'escatologia, pertanto, implica la politica dell'impegno e dà, a sua volta, una modalità politica all'impegno. In conclusione, mentre la teologia delle realtà terrestri aveva consentito il ricupero della profanità del mondo e delle giuste autonomie storiche, la teologia della speranza, oltre a fondare un'etica di comportamenti storici, pone l'istanza di un impegno socio-politico in ordine alla programmazione e alla promozione storica. Ma, nonostante questi approfondimenti che la teologia della speranza ha conseguito rispetto alla teologia delle realtà terrene, ha anch'essa il suo limite: la sua teorizzazione dell'impegno politico cristiano per il progresso storico-antropologico sembra notevolmente precompresa da una concezione abbastanza mitica del progresso.

La teologia politica

A questo limite ha cercato di apportare un correttivo la teologia politica, la quale, soprattutto nei suoi ultimi sviluppi, ha messo in risalto che, se la fede nell'escatologia impegna a promuovere il progresso storico-antropologico, non bisogna dimenticare che il contenuto fondamentale della fede è la « memoria della passione, morte e risurrezione di Cristo ». L'escatologia indica la traiettoria del cammino storico, ma la « memoria crucis » proclama la logica e la metodologia con cui questo cammino deve essere percorso. In altre parole, questa memoria porta inscritto un progetto politico storico preciso; è, infatti, una memoria « pericolosa e sovversiva » che, oltre ad impedire l'assolutizzazione di ogni struttura storica — specialmente di quelle che sono alla base di ogni sistema politico (tradizione, cultura, ideologia), le proietta verso un domani che non è solo un divenire dello ieri, ma un futuro che sta costantemente davanti. La fede, quindi, non si fa politica in una dottrina sociale della Chiesa, ma in una critica ad ogni dottrina sociale in rapporto ad un'autentica antropologia che non è mai definitivamente strutturata e strutturabile; la fede non si fa politica in « una » cultura, ma in un atteggiamento critico nei confronti di ogni cultura. Nella storia del tema fede-politica, gli enunciati della teologia politica rappresentano — allo stato attuale — lo stadio più elaborato; resta vero, tuttavia, che, anche prescindendo da alcune critiche pertinenti che le potrebbero essere rivolte, si rivela carente nell'elaborazione dei criteri operativi che ne dimostrano la sua traducibilità pratica. Alcune elaborazioni più immediate della teologia politica (come la teologia della liberazione, della rivoluzione, ecc.) lo dimostrano palesemente. È a questo punto che emerge il grosso e improrogabile problema delle mediazioni.

LA TRASCENDENZA DELLA FEDE E LE SUE MEDIAZIONI STORICHE

La ragione fondamentale per cui ci siamo attardati, nei due paragrafi precedenti, ad analizzare le ascendenze più remote e le teoriz-

*Il problema: essere concreti
senza ridurre il patrimonio
della fede*

*Ci vogliono le mediazioni,
ma non si può definire
a priori «quali»*

zazioni più recenti del tema fede-politica, non è solo quella di fornire un panorama sintetico della lunga vicenda di un tema, ma piuttosto quella di sottolineare l'emblematicità delle due situazioni. Mentre nella prima ci troviamo di fronte ad una prassi che, senza rendersene conto, modifica, riducendoli, alcuni dati del patrimonio dottrinale cristiano, nella seconda si assiste alla nascita di una teoresi che, al di là di eventuali inadeguatezze teoretiche, non riesce ad essere un'efficace animatrice della prassi. Sia l'una che l'altra situazione sono un'evidente esemplificazione del profondo nesso che intercorre tra ortodossia e ortoprassi; ma, più concretamente, mettono in risalto che l'incontro trascendenza-storia non può essere correttamente interpretato, almeno in senso cristiano, e tanto meno può essere proficuamente gestito indipendentemente da un'esatta soluzione del problema delle mediazioni. Quanto diremo più sotto è nella prospettiva del tema fede-politica, ma è ugualmente applicabile, con le dovute precisazioni, al tema fede-pastorale, fede-etica...

Innanzitutto sarà bene ricordare che la questione delle mediazioni non può essere considerata risolta con la semplice affermazione che la fede non può rapportarsi alla prassi (politica, pastorale, ecc.) senza mediazioni. Questo principio — almeno in sede teorica — è ormai pacificamente acquisito. Il documento base, redatto dal Comitato preparatorio del Convegno « Evangelizzazione e promozione umana » dichiara che: « ... il passaggio dalla fede alla prassi implica sempre una mediazione storico-culturale (n. 23) ». A coloro che sono più direttamente responsabili delle scelte operative, l'aspetto più importante del problema potrebbe sembrare quello della individuazione delle forme concrete di mediazione e di una loro opportuna gerarchizzazione ai fini di un'eventuale scelta operativa. Ma in realtà questa preoccupazione, oltre che illusoria, potrebbe essere dannosa; il documento di cui sopra, alla dichiarazione già citata, aggiunge: « Non è, infatti, possibile indicare, una volta per sempre, con quali mezzi e in quali modi intervenire nel contesto delle situazioni storiche. Per definizione esse sono mobilissime; variano da luogo a luogo e si differenziano persino secondo i diversi ambienti culturali e sociali (n. 23) ». Fatte queste premesse, ciò che sembra più importante è la determinazione di alcuni principi da cui si possa desumere sia che cosa significa accettare la logica delle mediazioni, sia i criteri con cui le mediazioni debbono lasciarsi verificare dalla fede, sia la funzione precipua che le mediazioni debbono esercitare.

Accettare le mediazioni è accettare la povertà di espressione

L'aspetto teoretico-pratico più rilevante del problema delle mediazioni consiste nella chiara presa di coscienza che le mediazioni impongono alla fede alcune « modificazioni » (non alterazioni, ma modi di essere); queste modificazioni, che debbono essere serenamente accettate, non possono essere identificate con la fede. Crediamo di poter chiarire meglio questo enunciato, rifacendoci, ad esempio, alla mediazione culturale che è comunemente accettata come la più indispensabile.

Le tre ipotesi comunemente praticate e i loro limiti oggettivi

Qualcuno potrebbe pensare che, per consentire ad una cultura di mediare tra fede e prassi storica, bisogna « riportarla a casa » secondo la logica della « consecratio mundi »; altri, sulla scia della teologia delle realtà terrene, potrebbero ritenere che, per fare di una cultura un fatto di mediazione non occorre altro che recuperare il giudizio che la Bibbia formula sulla cultura e l'uso che ne fa per riapplicarli pari pari alle diverse culture; da ultimo, lasciandosi ispirare da alcune tesi della teologia politica, si potrebbe pensare che qualunque cultura può mediare tra fede e prassi storica purché si lasci contestare e si recepisca come provvisoria e costantemente aperta sul futuro. Queste tre impostazioni dimostrano tutte una radicale incapacità di accettare la « mediazione » per quello che effettivamente è: le prime due perché vorrebbero che la cultura assumesse le caratteristiche immutabili di una fede — con il rischio di fare della cultura un sostitutivo della fede — la terza perché vorrebbe che fosse un fatto provvisorio come le singole scelte concrete in cui la cultura si esprime. La pericolosità di questi errori di impostazione del tema delle mediazioni risulta in maniera più clamorosa là dove si volessero applicare ad alcune mediazioni, come le ideologie, le teologie, i progetti socio-politici, i progetti pastorali, che hanno una capacità mediatrice molto più limitata della cultura. Ma ciò che merita di essere maggiormente sottolineato è che il suddetto modo di concepire e di gestire la mediazione della cultura equivale ad una negazione di fatto della logica delle mediazioni. La prima impostazione, oltre a compromettere anche le giuste autonomie che alle culture debbono essere riconosciute, introdurrebbe un principio di discriminazione proprio attribuendo aprioristicamente ad una cultura la capacità di mediare e rifiutandola, altrettanto aprioristicamente, ad altre; la seconda impostazione farebbe della cultura un fatto di mediazione a-storico che si rende capace o incapace di mediazione non tanto per quello che è quanto per le caratteristiche che ha; la terza ridurrebbe la mediazione culturale ad una pura struttura da migliorare continuamente.

La fede giudica le mediazioni

È importante definire bene il ruolo della fede in ordine alle mediazioni

Chi accetta la logica delle mediazioni nel senso sopra indicato deve accettare anche la povertà dei contesti di mediazione e la loro fondamentale dipendenza dalla fede. Ciò significa due cose: innanzi tutto che i contesti di mediazione, nel loro complesso di tradizioni, strutture e comportamenti, debbono sottoporsi continuamente al giudizio della fede; in secondo luogo che la fede deve consentire alle mediazioni storiche di trasformarsi in un contesto di verifica dei suoi valori. Dal fatto che i contesti di mediazione debbano sottoporsi al giudizio della fede ci sembra possibile trarre una duplice importante conseguenza. Dal punto di vista cristiano non potrà mai essere accettato come principio indiscutibile l'affermazione che l'unica via scientifica di verifica dei contesti di mediazione e, quindi, della prassi storica è l'analisi in senso marxista. Per il cristiano coerente con la propria fede, sia la elaborazione di una scelta storica, sia la verifica della scelta stessa non parte mai

*La fede verifica nella prassi
i suoi contenuti e valori*

*La fede ha una funzione
provocatoria e simbolica
rispetto ad ogni mediazione*

unicamente da un discorso sulla società, sulla storia e sull'uomo, ma da una comprensione vissuta del progetto di salvezza voluto da Dio. Proprio per questo stesso motivo, i contesti di mediazione dovranno impedire il formarsi e l'affermarsi di un qualsiasi processo di privatizzazione della fede (fede ridotta ad un fatto di pura pertinenza delle singole coscienze individuali). Quanto al fatto, invece, che la fede deve consentire alle mediazioni storiche di diventare un contesto di verifica dei suoi valori, è indispensabile almeno una precisazione.

Ciò che la fede deve verificare nella prassi sono i suoi valori trascendenti, non la trascendenza dei suoi valori. In altre parole, l'oggetto della verifica sono i valori e, più precisamente ancora, le traduzioni storiche (ideologiche e pratiche) dei valori, non la trascendenza. Se un progetto socio-politico, e anche pastorale, avesse la pretesa di rendere possibile la verifica della trascendenza dei valori che gli sono stati trasmessi dalla fede, si attribuirebbe le caratteristiche di immutabilità e di insindacabilità che sono esclusive della fede; in ultima analisi, comprometterebbe ogni logica di mediazione.

La fede come logica che va sempre « oltre »

Se i contesti di mediazione sono veramente accettati e gestiti per quello che sono, ne consegue che la loro principale funzione è quella di consentire alla fede di esercitare il suo « ruolo simbolico, evocativo e provocatorio » rispetto alla prassi storica.

Il ruolo simbolico che la fede deve esercitare rispetto alla prassi storica è molto di più della semplice « animazione » perché consiste nel provocare la prassi a verificarsi, non solo in rapporto ai valori (sociologici, antropologici, etici, ecc.) che la fede offre, ma in rapporto alla logica nuova a cui quei valori corrispondono. Ad esempio, la libertà e la giustizia che un progetto socio-politico può proporsi e tentare di realizzare — anche quando il progetto nasce da un'ispirazione cristiana — non può certo essere la libertà e la giustizia di cui parla la fede; d'altra parte, mentre la prassi politica cercherà di realizzare una giustizia che corrisponde alla logica della parità e della uguaglianza — secondo l'accezione del contesto storico-culturale in cui opera —, la fede dovrà trovare dei contesti di mediazione che provocano la politica a confrontarsi con una giustizia che va al di là della logica di parità e di uguaglianza e accetta la logica della gratuità e della donazione.

Cristo ha potuto rifiutare la proposta politica rivoluzionaria degli zeloti e quella conservatrice dei farisei, non tanto perché avesse una sua proposta di compromesso in alternativa a quella degli opposti estremismi, ma perché, sia la politica rivoluzionaria che quella di conservazione, corrispondevano alla logica del potere e non a quella della donazione amorosa. La comunità cristiana primitiva ha costituito, per alcuni secoli, un ottimo contesto di mediazione per questa logica di Cristo.

La fede non può pretendere di trasferire questa sua logica in ogni progetto o prassi politica, ma non deve rinunciare alla sua missione di provocazione.