

lontà; l'idea del battesimo inteso soprattutto come purificazione e remissione dei peccati, con il conseguente rilievo assunto dall'azione diabolica sul bambino; la mancanza di un momento di proclamazione della Sacra Scrittura.

Giunto al dibattito contemporaneo l'A. procede per ambiti geografici e confessionali. L'attenzione è rivolta anzitutto al contesto del protestantesimo tedesco, cominciando dalla posizione di K. Barth che giudica scorretta la prassi di battezzare i bambini, in quanto incapaci di manifestare la fede, e ritenendo il suo fondamento nel Nuovo Testamento più che precario, la lega alle esigenze di una "Chiesa popolare", lontana dall'ideale di una "Chiesa confessante". Le reazioni esaminate giungono dallo stesso ambiente protestante, in particolare da H. Schlier che ammette, al contrario, la piena legittimità del battesimo dato ai bambini. Caspani riesce poi a mostrare le diverse accentuazioni che assume la riflessione cattolica sempre in ambito tedesco. Alle acute osservazioni di W. Kasper, incline alla promozione di una prassi battesimale differenziata, che tenga conto di come il battesimo dei bambini rappresenti un inizio e porti con sé la tensione verso una maturità, l'A. associa le puntualizzazioni di P. Schoonenberg, più propenso a preferire il battesimo di adulti, e l'esigenza di K. Lehmann di una riforma organica del modo tradizionale di amministrare il battesimo dei bambini. È la volta poi del mondo francese e americano: il battesimo a tappe prospettato da J.P. Bonnard, il suo differimento a un'età che permetta il previo annuncio cristiano, secondo la tesi di D. Boureau, la funzionalizzazione dell'iniziazione e della penitenza a tappe pedagogiche, da parte di J. Moingt e, infine, l'applicazione ai bambini dei passaggi previsti per l'iniziazione degli adulti suggerita da A. Kavanagh. Si intravede il profilarsi del primato dell'istruzione

sulla celebrazione, a cui reagisce *Pastoralis actio* (1980), che riafferma come la mancanza della personale professione di fede non debba impedire il conferimento del battesimo ai bambini.

Nei capitoli conclusivi l'A., oltre ad attestare la sua attenzione ai contributi più recenti in materia, si sforza di offrire alcune prospettive di comprensione teologica del battesimo dei bambini, che costituiscono il guadagno più prezioso proveniente dalla lettura dell'opera. In tal modo egli contribuisce infatti a colmare una lacuna evidente nella teologia contemporanea, quella di una riflessione capace di mettere a tema l'opportunità del battesimo dei bambini, sotto il profilo teologico-pastorale, nel contesto attuale. A ciò si aggiunga, quale ulteriore apporto, il raccordo argomentativo tra la questione della necessità del battesimo e quella della sorte dei bambini morti senza riceverlo.

Volendo avanzare un piccolo rilievo critico, si deve riconoscere che, sebbene sia costantemente presente nel pensiero dell'A., come presupposto ovvio, l'ordinamento rituale del battesimo dei bambini non viene da lui sottoposto ad analisi, nei suoi elementi di forza e di eventuale debolezza. A questa assenza, che comunque non riesce a sminuire il valore dell'opera, una futura ristampa potrebbe porre rimedio, portando a pieno compimento un lavoro già molto apprezzabile.

NORBERTO VALLI

## RELIGIONE E SOCIETÀ

---

MARY EBERSTADT, *How the West really lost God*, Templeton Press, 2013, 268 pp.

La scrittrice e saggista statunitense Mary Eberstadt, già assegnista di ricerca alla Stanford University, è collaboratrice

di diversi giornali e riviste, fra cui il *Wall Street Journal* e il *Los Angeles Times*. Nel testo del 2013 «How the West really lost God», la Eberstadt avanza la tesi che declino religioso e familiare della società occidentale vanno mano nella mano: fede e famiglia sono connesse e si influenzano reciprocamente.

L'autrice inizia col considerare la lettura convenzionale della secolarizzazione, intesa quale processo lineare inesorabile di abolizione di Dio dalla vita degli uomini, e ne mette in luce i nodi problematici: 1. la secolarizzazione non è fenomeno ineluttabile (Nietzsche), come documenta il persistere della fede in occidente; 2. la fede non è oppio (Marx) e illusione (Freud) che l'uomo ha concepito per sentirsi meglio, come attesta il sacrificio implicato nella condotta di vita di fede (es. sessualità, martirio); 3. la fede non è superstizione da cui la ragione audace si affranca (illuminismo), come mostrano i dati sulla diffusione della religione nelle varie classi sociali; 4. i conflitti mondiali non condussero all'abbandono della fede – come molti ripetono –, come indica il boom religioso negli anni '50 e '60. La comprensione classica della secolarizzazione manca dunque il bersaglio, e chiede di perlustrare nuovi itinerari.

È a questo punto che la pensatrice statunitense introduce il «fattore famiglia», e avanza la tesi centrale del saggio: vivere in famiglia conduce le persone a Dio; famiglia e fede sono le due eliche invisibili e interdipendenti della società. La tesi classica della secolarizzazione, secondo cui la fede favorisce l'edificazione della famiglia e la crisi di fede erode la vita familiare, va completata affermando che il buono stato di salute della famiglia alimenta la fede e il cattivo stato di salute della famiglia rende più arduo l'accesso a Dio. L'autrice apporta alcuni dati sociologici a sostegno della propria tesi: 1. il *boom* religioso nel secondo

dopoguerra si è accompagnato al *baby boom*, connesso al *boom* familiare; 2. la Scandinavia, regione occidentale più secolarizzata, ha il più alto tasso di persone che vivono da sole; 3. in Irlanda la pratica religiosa è drasticamente diminuita dal 2000, in concomitanza al crollo del tasso di fertilità; 4. le confessioni cristiane che hanno introdotto cambiamenti in ambito di morale sessuale e vita familiare (contraccezione, divorzio, omosessualità) risultano molto indebolite. La tesi proposta apre una nuova lettura di alcuni temi classici, quale l'urbanizzazione e l'industrializzazione, che, secondo la Eberstadt, segnano sì il declino della religiosità, come per il paradigma tradizionale, ma lo fanno innanzitutto indebolendo la famiglia e allentando i vincoli sociali che la sostengono.

Da ultimo, la Eberstadt legge i dati sociologici raccolti alla luce di alcune considerazioni di ordine antropologico: 1. la generazione è esperienza trascendente, che trasporta le persone fuori da sé; 2. i genitori cercano una comunità morale che li coadiuvi nel compito educativo; 3. la vita familiare richiede sacrifici (curare i malati, accudire i deboli), e la fede – in particolare quella cristiana, incentrata sulle vicende di un Dio che ha fatto della propria vita un sacrificio per la salvezza degli uomini – è sostegno esemplare.

La prospettiva tracciata nel saggio della Eberstadt offre un duplice guadagno: 1. dire che la crisi della famiglia è espressione e al contempo motivo della secolarizzazione, rende ragione del carattere sacro della famiglia. Parlare di famiglia significa parlare delle grandi questioni antropologiche – amore, differenza sessuale, procreazione, educazione –, che hanno in sé spessore religioso. La famiglia è luogo di trasmissione della fede non solo perché è lì che il bimbo viene o non viene introdotto a una determinata

tradizione religiosa, ma perché, più profondamente, l'esperienza familiare ha qualità religiosa. La relazione coniugale uomo-donna e l'esperienza della generazione genitori-figli hanno valenza sacra, in quanto i soggetti implicati sono interpellati, chiamati ad aprirsi e impegnarsi liberamente – con un'intensità senza eguali – per un bene ricevuto gratis che appare gravido di senso, come è proprio dell'esperienza di fede. Ha scritto Musil ne *L'uomo senza qualità*, romanzo che pure contesta una certa visione, quella borghese, del matrimonio: «Eppure c'è qualcosa di vero nel così detto sacro senso della famiglia, in quell'essere tutti presi gli uni dagli altri, servirsi a vicenda». La famiglia, dunque, è realtà creaturale che fornisce il linguaggio alla fede, come traspare dalla Rivelazione biblica, che ruota attorno al tema dell'analogia nuziale (utilizzata in particolare in ambito profetico e sapienziale, e che giunge al suo vertice nella relazione sponsale tra Cristo e la Chiesa) e a quello della generazione (il tema del figlio della promessa culmina in Cristo, che nomina Dio come Padre, si definisce Figlio, e invita gli uomini a essere fratelli); 2. dire che, se è vero che la fede in Dio pone le basi per una solida esperienza familiare, è anche vero che la vita familiare conduce a Dio, corrisponde a una corretta teoria dell'azione, secondo cui l'uomo giunge a coscienza sempre nella mediazione di un'esperienza pratica, agendo e implicandosi nel reale (Gv 3,21). La caduta di evidenze secolari quali il carattere insuperabile della differenza sessuale è pertanto legata all'abolizione di esperienze fondamentali quali la famiglia.

Il duplice guadagno richiamato consente di avanzare due considerazioni pastorali: 1. il carattere sacro della famiglia e il suo essere crocevia delle grandi questioni antropologiche fa sì che la Chiesa, prendendosi cura della famiglia, oltre a

«ecclesializzare» la società, illuminandola con la fede, si prende cura di se stessa; 2. il legame di «andata e ritorno» tra fede e famiglia dice che evangelizzare la famiglia implica annunciare la fede nel Dio di Gesù Cristo, e, al tempo stesso, l'annuncio della fede chiede di promuovere la famiglia giuridicamente e culturalmente, in quanto la cultura è mediazione di coscienza, e la legge è tra i più potenti dispositivi culturali.

ALBERTO FRIGERIO

## FILOSOFIA

---

SUSY ZANARDO, *Il legame del dono*, Vita e pensiero, Milano 2007, 636 pp.

Siamo di fronte a un'opera quantitativamente monumentale e a una miniera dal punto di vista qualitativo. L'idea centrale del *Legame del dono* consiste nel concepire il dono come relazione, per andare oltre il secolare dilemma: «O si dona per niente (ma preso nel niente il dono si fa rarefatto e ideale), o si dona per qualcosa (in tale caso, però, avendo fuori di sé il suo scopo, il dono diventa strumentale, cessando così di essere dono)» (p. 26). Se questo rappresenta l'oggetto materiale, il metodo è definito nei termini di una metafisica classica che punti all'elaborazione di un'ontologia del dono.

L'impresa è dunque ambiziosa, ma non estemporanea perché sapientemente collocata nel dittico tra Marion, per cui tutto è dono, e Derrida che sostiene la tesi del dono impossibile. A questi pensatori francesi vengono consacrate due ampie parti che non solo puntano a focalizzare la materia in questione, ma offrono diffuse pagine di illustrazione dei concetti fondamentali, dotate di un ricco apparato di note. Se l'abbondanza di riferimenti eleva il tasso di scientificità del lavoro