

**LA FONDAZIONE COMUNITÀ DOMENICO TARDINI**

*invita al Convegno Autunnale presso il collegio universitario Villa Nazareth*



# Farsi prossimi e avviare processi forme e stili di servizio nel mondo

*Nell' epoca attuale molti movimenti di partecipazione e di servizio, con coerenza e umiltà, stanno facendo nascere una nuova idea di presenza cristiana nel mondo. Si tratta di una presenza gioiosamente sobria che, orientata alla valorizzazione del dinamismo progressivo, sostiene percorsi collettivi autenticamente cooperativi. Si tratta della prossimità quale gestualità evangelica che dà fondamento e allo stesso tempo provoca, un' impresa di avvicinamento nella sequela di Gesù che si fa prossimo all' uomo, al povero.*



Villa Nazareth



@CollegioUniv\_VN



villa\_nazareth



**FONDAZIONE COMUNITÀ DOMENICO TARDINI**

*in Villa Nazareth, via Domenico Tardini, 35  
00167 - Roma*

**SITO WEB** - [www.villanazareth.org](http://www.villanazareth.org)  
**TEL** - 06 895981 **FAX** - 06 6621754

## Prossimità evangelica di Gesù e signoria di Dio

Quando la donna con una emorragia inguaribile, che tocca nascostamente la veste di Gesù, si sente individuata e interpellata, ha un momento di panico e di mancamento (*Mt 20, 22*). Ha osato l'inosabile infatti, per una donna in quelle condizioni. Ha toccato un uomo, e per giunta un uomo religioso; ha puntato sul dono di una guarigione che si sottrae alle procedure previste; ha sfidato il catechismo della sua infanzia che le raccomandava nascondimento e accettazione della sua malattia penitenziale. Mille volte questa situazione si ripeterà: è un tratto caratteristico della scena originaria, in cui Gesù è protagonista insieme con interlocutori – essi stessi – religiosamente improbabili. Il Maestro, però, chiama la donna davanti a tutti per confermare, di fronte a tutti, la qualità della fede esatta ed esemplare che essa esprime. Fede esatta nel respingere – almeno per un momento – la complicità di Dio con il male. Ineccepibile, nel riconoscere a Dio la buona disposizione a farsi incontro a una femmina, e a una femmina in stato di impurità sociale, legale e religiosa. Fede coraggiosa nel consegnarsi totalmente alla verità della testimonianza di Dio resa da Gesù, che proprio questo va annunciando ed eseguendo, nell'imbarazzo dei custodi della religione e nella sorpresa dei loro fedeli, divenuti incapaci di pensare *fiduciosamente* e di credere *altrimenti* in Dio. Non potremo mai fare di più, credendo<sup>1</sup>.

L'inclusione dell'amore di Dio per la creatura nella sfera della giustizia di Dio – *questo* è agape – è una *rottura epistemologica* determinante per la gestione religiosa del sacro. *Dio vuole essere amato, non subito*: ecco il punto chiave per l'emancipazione dell'obbedienza della fede dal dispotismo del sacro.

«La signoria di Dio è vicina». La prossimità di Dio attivata da Gesù decide la qualità religiosa. La signoria e la prossimità sono affermate o contraddette insieme. Il sabato di Dio è per l'uomo: nemmeno la legge sacra può essere usata contro di lui. Nella sua prossimità, il Figlio dell'Uomo è signore anche del sabato. L'identificazione con la prossimità incondizionata e vincolante di Dio, che accade nell'evento di Gesù – dalla predicazione del Regno fino all'enormità delle sue *Ich-Formeln* («Io vi dico», «Il Padre mio», «Io sono») – è un azzardo oggettivamente difficile da conciliare religiosamente con le tradizioni del sacro.

In prima battuta, la reazione all'annuncio evangelico di (posto da) Gesù, come poi alla confessione cristologica di (riferita a) Gesù, è da intendersi come un ovvio riflesso d'allarme dell'interdetto religioso, di fronte al pericolo di violazione imperdonabile del sacro: *l'uomo non si fa Dio*, in nessun modo. Non è per caso che Gesù parla di «scandalo», di scandalo «necessario», e di «beatitudine» per coloro che riescono a superarlo. L'uomo religioso, in prima istanza, non si raccomanda in *quel modo*. E correlativamente, non attesta *quella prossimità*. Gesù attesta storicamente, nella posizione di una prossimità impensabile *con Dio*, una prossimità impensabile *di Dio*. La religione – la coscienza religiosa nella sua spontanea espressione storica, come anche l'istituzione religiosa, nella sua inevitabile oggettivazione sociale – non è e non sarà mai all'altezza di questo inedito. L'attestazione di Gesù non viene di qui, infatti, allo stesso modo che non ha come obiettivo un'alternativa alla religione.

La religione sa, apparentemente, che cosa fare di fronte all'uomo che si mette al posto di Dio. Ma come può fronteggiare la prossimità di *Dio che si fa uomo*? E questo uomo, precisamente: e come nessun altro, mai. Irrevocabilmente e per sempre. Perché c'è un solo Dio, dice la fede. Nella generazione del Figlio, nell'incarnazione del Figlio, nell'ascensione del Figlio.

Non c'è un tempo della prossimità senza Dio, perché non c'è eternità di Dio senza prossimità. Ecco ciò che la religione non è in grado di decidere, da se stessa, quanto alla verità di Dio e della prossimità. Qui c'è tutta la Legge e i Profeti. E altro. L'annuncio e l'esercizio della prossimità di Dio, in Gesù, assumono un tratto di tale immediatezza, e una tale portata destinale, da suscitare già di per sé impressione, eccitazione, ammirazione e sgomento. La nettezza di un simile investimento del *kerygma* di Gesù sulla presenza in atto della signoria escatologica di Dio, che convoca e decide l'esistenza direttamente di fronte a Dio, indipendentemente dallo *status* etnico, sociale, religioso dell'interlocutore, vale come attestazione e riflesso – «inequivocabile» e *perciò* «scandaloso» – di quella intimità di Gesù con l'*abbà*-Dio che egli stesso indica come il principio della sua *exousia*. I segni della prossimità di Dio sono segni della liberazione dal male e del giudizio di Dio: indissolubilmente<sup>2</sup>.

Un tale nesso fra prossimità storica di Gesù e giustizia escatologica di Dio – può qualcuno, anche molto religioso, che non sia il Figlio, osare tanto? – porta in primo piano la sovrapposizione di amore e giudizio. Nessuno può essere esonerato dalla pratica della giustizia, perché nessuno è separato dall'offerta della salvezza di Dio. Ecco il giudizio che l'annuncio della prossimità di Dio comporta. L'odierno indebolimento di questo nesso, presuntivamente a favore dell'amore, produce una lettura evangelica inconsciamente suggestionata da una cultura intenta a svuotare la giustizia dell'amore dal suo nesso con la verità di Dio. Lo svuotamento sentimentale del principio di prossimità, che ne consegue, finisce per esonerare dalla lotta per la giustizia. La prossimità di Dio reclama conversione del cuore, mette in campo le opere del riscatto, introduce in un campo di tensione non evitabile: non è faccenda per anime belle, innamorate della propria perfezione<sup>3</sup>. L'*exousia* di Gesù nell'esercizio della signoria di Dio, che forza anche i limiti religiosi della sua prossimità all'umano, è il tema del conflitto che si accende intorno alla verità teologale del sacro.

### **Verità della religione, eccedenza cristologica**

La volontà di creare una nuova comunità, raccolta intorno a Gesù, che attesti il carattere non estemporaneo e volatile di questa possibilità/necessità, è intrinseca all'avvento essenziale di Dio che Gesù intende rappresentare. L'*agape* di Dio vuole agire tra gli uomini e abitare il mondo<sup>4</sup>. Ma come deve avvenire questo?

Una tale comunità di «adoratori in spirito e verità» dovrà combattere in se stessa, in anticipo e a favore di terzi, la buona battaglia che dà senso alla signoria cristologica della prossimità di Dio. Contro gli opposti

estremismi – estremi che si toccano – della comunità separata dalla vita del mondo (da abbandonare al suo fatale destino di perdutezza) e della comunità consacrata a proprio vantaggio (dove la religione coincide col mero impulso all'autoconservazione). Qui si schiude l'esperienza specificamente religiosa – e cristiana – del tragico. La sua serietà è talora occultata, in buona fede, da un volonteroso sforzo – dei credenti sinceri, e anche di teologi bene intenzionati – di ricondurre il tragico alla mera preistoria della fede, come visione delle cose indotta dalla debolezza della speranza. L'annuncio del Dio 'dell'agape' – dove l'obbedienza alla prossimità di Dio e le opere della prossimità dell'uomo sono unite senza confusione e indisgiungibili senza revoca possibile – provoca, nella religione stessa, uno specifico moto di resistenza e di conflitto, la cui radicalità ci era ignota. Perché si resiste alla signoria della prossimità di Dio? Perché si coltiva risentimento nei confronti delle opere della sua prossimità? Non c'entra qui alcuna rivendicazione di autonomia nei confronti di un 'dio dispotico', né alcun giustificabile risentimento nei confronti di una 'divinità sacrificale'. Una sola spiegazione è possibile. Il peccato originario che sospetta un 'dio somigliante' (umano, troppo umano: sempre conciliante con l'auto-affezione, sempre ostile alla benedizione dell'altro). E il risentimento per il giudizio che accompagna l'esercizio cristologico della prossimità (la prossimità di Dio giudica anche le cose dell'amore: e non ci sono appigli religiosi, legali, civili, umanistici o politici che tengano).

La teologia cristiana ha molto da guadagnare, nella sua comprensione dell'evento fondatore (ossia quello cristologico), dal riacclimata-mento con le ambivalenti dinamiche affettive del sacro<sup>5</sup>.

Da un lato, infatti, il sacro indica, nella misteriosa separazione nella quale si impone e si sottrae in tutte le cose, il senso di una differenza che accenna alla trascendenza del tutto, rimanda alla misteriosità del principio, fa segno dell'inafferrabilità del divino. Dall'altro, però, il sacro evoca anche il senso di un'estraneità inquietante, l'effetto di un fronteggiamento rischioso, che già da sempre ha segnato e ferito il rapporto con il divino. Il sacro, in effetti, attrae nello stesso dominio il puro e l'impuro, l'innocenza e la colpa, l'amore e la violenza, la vita e la morte. Nell'ombra di queste opposizioni insuperabili, il sacro genera anche incertezza, diffidenza, angoscia, perdutezza. La sua frequentazione – pur necessaria – accumula la tensione di sentimenti e risentimenti ancestrali, perfettamente pronti a riaccendersi, con effetti impensabilmente distruttivi.

Impossibile venire a capo della verità del sacro senza affrontarlo nella sua radicale ambivalenza: a motivo del peccato, che vi cresce insieme fin dall'inizio (*Gen 3*). Il tema non va risolto con semplificazioni lineari e riduzioni nominalistiche<sup>6</sup>.

J. Ratzinger, in un inciso del suo confronto con J. Habermas, ha chiaramente riconosciuto l'opportunità di questo nuovo approccio, più profondo e dialettico:

[...] si impone un'altra questione su cui dovremo tornare: se il terrorismo è alimentato dal fanatismo religioso, come è evidente, la religione è una potenza salvifica e risanatrice, o non piuttosto un potere arcaico e pericoloso, che crea falsi universalismi e perciò induce all'intolleranza e al terrorismo?

[...] Forse religione e ragione dovrebbero limitarsi a vicenda, e ciascuna mettere l'altra al suo posto e condurla sulla propria via positiva?<sup>7</sup>

Nello stesso anno del confronto di Monaco con Habermas, Ratzinger è ritornato su altri aspetti del medesimo tema dell'ambivalenza del sacro:

Esistono le patologie della religione – sono sotto i nostri occhi – ed esistono le patologie della ragione anch'esse ben visibili. Entrambe le patologie costituiscono pericoli mortali per la pace e, oserei dire, per l'umanità intera [...] Dio, la divinità, possono essere trasformati nell'assolutizzazione di una determinata potenza, di un determinato interesse. Se l'immagine di Dio diventa talmente faziosa da identificare l'assolutezza di Dio con una comunità particolare o con certe sue aree di interesse, ciò distrugge il diritto e la morale: il bene, in questo quadro, è ciò che sta al servizio della mia potenza, e la differenza tra bene e male svanisce<sup>8</sup>.

Riflessioni analoghe, e complementari, ritornano sempre più frequentemente nel magistero di Papa Benedetto XVI. Mi sembra che la teologia debba essere incoraggiata a riprendere in chiave meno semplificatoria la sua riflessione sul rapporto (dialettico) fra cristianesimo e religione: senza ridurlo al solo confronto comparativo con le religioni, o fra le religioni.

Il cristianesimo è l'unica figura storica della forma-religione che *istituisce* la prossimità dell'uomo con l'uomo alla stessa altezza della prossimità di Dio con l'uomo («L'avete fatto a me»). L'unica che stabilisca il punto di congiunzione dell'obbedienza della fede al duplice comandamento con la soglia-limite per le pretese avanzate in nome del sacro. Limite invalicabile precisamente perché *l'unità di agape* costituisce il criterio supremo della verità di Dio, la regola inviolabile del suo mistero di giustizia. Nella distrazione da questo limite, anche ogni presunta verità e giustizia del sacro lascia apparire il suo contrario.

Una simile omologazione *teologica* del principio etico di prossimità, (il secondo comandamento è *omologo* al primo) è impensabile al di fuori dell'evento di Gesù. Il radicalismo cristologico di tale omologia costituisce il nucleo della sua manifestazione storica: nella singolarità della sua predicazione, delle sue pratiche, della sua manifestazione a riguardo di sé medesimo. Lo stile di questa omologazione, che rinvia direttamente al mistero cristologico (l'unità indissolubile della duplice *homousia*, *gratia gratis data e nostrae salutis causa*), non è religiosamente ovvio. Il linguaggio della fede che confessa l'incarnazione del Figlio in Gesù – e in Gesù *soltanto* – pone il fondamento di una prossimità che *sforza* la religione oltre se stessa. L'inedito cristologico del principio evangelico di prossimità brucia ogni oscura distanza fra l'intimità di Dio e l'amore per l'uomo, ed eccede l'ambigua opposizione del sacro e del profano, che rimane in ostaggio di quella distanza e delle sue ossessioni. L'identificazione fra Dio e la prossimità, pensata all'altezza e alla profondità dell'incarnazione del Figlio, apre l'etica della prossimità su un abisso eterno:

ogni decisione sulla prossimità è una decisione che tocca indissolubilmente l'intimità di Dio e la destinazione dell'uomo.

In questa cornice, e ragionando dal punto di vista della percezione storica del *kairòs* epocale che si annuncia sul nostro orizzonte, possiamo fare due brevi considerazioni propositive, in ordine al tema della contemporaneità storico-epocale della singolarità cristiana, nei confronti delle ambivalenze e delle trasformazioni del sacro.

## **La contemporaneità di Gesù nella sfera religiosa**

Una prima considerazione riguarda il tema della religione (e delle religioni). Da un punto di vista generale, un sintomo vistoso della contemporaneità storico-culturale di Gesù può essere riconosciuto nella *progressione planetaria del vincolo di prossimità all'interno di tutte le tradizioni istituite del sacro*. Impensabile, senza il cristianesimo. Impensabile, cioè senza la memoria – diretta o indiretta – dell'*exousia* di Gesù sulla ragione teologica della prossimità: che fissa la soglia inviolabile del discernimento del sacro, e istituisce i termini di una critica religiosa della religione medesima.

Per fissare l'immagine, quasi con un gioco di parole, si potrebbe dire che la prossimità favorevole all'umano di ognuno, in nome di Dio, vale sempre più come principio sacro. Indirizza realmente *il sacro* alla santità di Dio, restituisce *la religione* alla sua prossimità e signoria. Le tradizioni e le credenze religiose del mondo, soprattutto nelle sempre più frequenti occasioni di dialogo interreligioso (esso stesso manifestazione cospicua della nuova evidenza storica di cui stiamo parlando), mettono invariabilmente l'enfasi sul loro sostanziale accordo con questo principio. La cultura religiosa delle grandi tradizioni si espone in modo crescente, sulla scena globale, all'apprezzamento di questo criterio: l'autentica qualità religiosa si manifesta, in modo caratteristico, mediante la promozione dello spirito di prossimità. Il linguaggio delle dichiarazioni appare sensibilmente affine a quello con il quale l'umanesimo occidentale filtra la propria matrice cristiana (libertà, uguaglianza, pace, solidarietà, e simili). Meno appariscente risulta il corrispondente ripensamento del nesso fra la portata teologica del principio religioso di prossimità (quanto alla comprensione dell'intimità di Dio che la giustifica e la giudica). E pertanto, meno visibile risulta la dialettica del discernimento e delle limitazioni del sacro, che ne deve approfondire la coerenza.

Il riverbero di questa progressione, nell'attuale evoluzione delle tradizioni religiose e delle istituzioni civili, è ciò che intendo, in prima istanza, come evidenza storico-culturale della contemporaneità di Gesù. Essa è del resto accessibile al telespettatore dell'intero pianeta. Nel decennio in corso, però, il contraccolpo di un'evidenza contraria ha prepotentemente (per non dire violentemente) conquistato la scena. Non c'è bisogno di dilungarsi. Quello che chiamiamo comunemente fondamentalismo religioso, evoca le potenze extra-evangeliche immanenti alla sfera del sacro indirizzandole contro il principio di prossimità. Oscure contiguità del sacro con il potere politico, l'interesse economico, il conflitto etnico, la pulsione identitaria e lo spirito di egemonia, vengono ridestate e incitate a prevaricare sul principio di prossimità. Questo

impulso regressivo, per quanto non sia affatto da sottovalutare, deve essere considerato nella sua anti-storica anomalia e nella sua reale limitatezza. Nonostante la sua auto-esaltazione (spesso gratificata di interpretazioni mediatiche interessate) esso non ha radici nella religiosità e nell'etica dei popoli reali. Il *demos* globale dell'epoca almeno questo ha di interessante – e di innovativo – sotto molti aspetti: esso si è affettivamente congedato, in vastissima misura, dalle guerre di religione e dal razzismo corporativo.

Il cristianesimo contemporaneo, con evidenza di proporzioni inedite nella storia della sua maturazione del seme evangelico, ha risolutivamente neutralizzato dentro di sé ogni tendenza alla legittimazione del dispotismo violento e del conflitto cruento che vengano agiti in nome dell'obbedienza della fede. Il salto di qualità appare specialmente evidente proprio nell'attuale congiuntura.

L'assimilazione della contemporaneità di Gesù – la cui comprensione progressiva è guidata dallo Spirito, come promesso – registra, su questo punto, un approdo verosimilmente irreversibile. Ogni varco di ammissibilità per la giustificazione di questa pulsione del sacro – la violenza in nome dell'onore e dei diritti di Dio – appare irreversibilmente chiuso. Penso che la grandezza di questa definitiva esclusione, che riscatta le inerzie del lungo passaggio attraverso la storia, sia ancora largamente sottovalutata dagli stessi credenti. Un tale compimento del principio evangelico di prossimità anticipa – ancora una volta – un corso completamente nuovo della storia. È da notare altresì che, con questo nuovo livello di testimonianza della contemporaneità di Gesù, il cristianesimo contrae transitoriamente una specifica vulnerabilità. L'anticipazione di una nuova fase dello spirito di prossimità lo espone infatti a scontare, anche in se stesso, i fermenti di un fondamentalismo religioso che predilige l'istituzionalizzazione del conflitto, e l'aggressività di una cultura ateistica che ne trae argomento per contestare la vitalità del fermento evangelico in seno all'istituzione. L'agitazione del fantasma di un cristianesimo violento e dispotico batte l'acqua nel mortaio di una cultura di riporto che della contemporaneità religiosa e cristiana non sa praticamente nulla. La teologia è nondimeno in debito, anzitutto nei confronti della Chiesa, di una riflessione meno estemporanea e più propositiva su questa *storica discontinuità* dell'istituzione cristiana, rispetto al modello del conflitto di civiltà religiosamente e politicamente omologato. Essa corrisponde, infatti, a una nuova fase della *contemporaneità storica* di Gesù: destinata a riconfigurare sensibilmente la forma-di-Chiesa del cristianesimo stesso. Se saremo capaci di onorare la svolta dello Spirito nell'istituzione, il cristianesimo si affermerà quale pietra di paragone per lo sviluppo del principio di prossimità in una nuova costellazione di rapporti fra religione storica e società umana.

### **Prossimità accolta e negata: l'aporia occidentale**

Quanto al secondo orizzonte del *kairos* odierno della prossimità evangelica, e quindi della contemporaneità di Gesù, il suo punto di partenza è ancora più comunemente ammesso. L'umanesimo della cultura occidentale non potrebbe essere compreso se *la dignità personale del singolo e la qualità del*

*legame sociale* non fossero ricondotti alla fecondità del seme evangelico della prossimità di Dio e dei suoi effetti di legame fra gli uomini.

Il giudizio appare, in questo frangente della storia, larghissimamente condiviso. Nella deriva attuale, nondimeno, il dirottamento individualistico della dignità personale e la riduzione negoziale del legame sociale sono incoraggiati in misura impensabile. La deriva di questa pressione indirizza l'ethos sociale in rotta di collisione con ogni principio di prossimità. La scommessa dell'*intelleghenzia* occidentale più corriva, apparentemente, sembra quella di trovare, ogni giorno, nuovi argomenti a favore della razionalizzazione sociale dell'epidemia narcisistica nel post-moderno. E dunque, lavora per l'omologazione dell'individualismo etico, che è l'antifrase perfetta del principio di prossimità. Un paradosso. Ma anche una vera e propria emergenza. Si tratta, infatti, di tenere fermo il principio conquistato della libertà e dell'uguaglianza, togliendo però tutto l'ossigeno possibile – a cominciare dal pensiero – al monoteismo libidico del Sé. Il nichilismo del soggetto, che irrimediabilmente lo svuota di qualità umana, ha proprio qui il suo brodo di coltura. Il male non è l'amore di sé. Il male è la pretesa di trarre da esso il principio di ogni sapere e di ogni giudizio a riguardo della prossimità che sostiene la vita e la speranza dei suoi affetti più cari e più sacri: prossimità di Dio, prossimità fra gli uomini. Ne segue un totale smarrimento, che rende ormai esasperante – anche quando sia convintamente perseguita – la lotta alla *hybris* del desiderio e all'incantamento dell'idolatria. Nello spazio di una presunta *neutralità religiosa* della ragione a riguardo del fondamento, del senso e della destinazione dell'umano, cresce un'infelicità dello smarrimento di proporzioni epidemiche. Questo smarrimento tenta di essere colonizzato, non senza qualche eccesso di aggressività che sembrava tra- montato, dal puntiglio di un'*intelleghenzia* indirizzata all'irreligione vera e propria.

Il giudizio di radicale anacronismo della religione sfida anche la contemporaneità di Gesù. In verità, in questa vera e propria religione del vitello d'oro si tratta del contraccolpo delirante di un umanesimo ateologico della prossimità che ha fallito. La nostalgia della distanza da Dio cerca asilo nella prossimità dell'idolo cieco e muto. Il rispetto del nome santo di Dio – lasciando impregiudicata la misura della prossimità e della distanza nei confronti del legame della fede che ne adora il mistero – è con tutta evidenza l'insostituibile presidio per la giustizia di un legame sociale all'altezza dell'umano di diritto. Quando un vitello si fa dio, l'uomo si famandria.

I popoli dell'Occidente, del resto e con ogni verosimiglianza, non sono affatto a loro agio con questa irreligione del risentimento. I suoi grilli parlanti e le sue mosche cocchiere, premiate da immeritata (e interessata) visibilità, fanno torto alla vasta rete di intelligenza riflessiva che è ben altrimenti consapevole del vicolo cieco. I grilli sono pochi e chiassosi. Non ci rappresentano più. È necessario istillare un soprassalto di orgoglio e far circolare una corrente calda di assunzione di responsabilità che ci incoraggi a illuminare la cospicua eredità del seme cristiano. L'istituzione religiosa della prossimità universale di Dio e di fronte a Dio – obbedienza della giustizia dalla quale nessuno è esonerato – è come un ossimoro, storicamente parlando. Precisamente questo è il cattolicesimo: che giustamente rimane esposto a tutto il carico di paradosso – e di impotenza e di contraddizione – che una simile istituzione deve scontare in se

stessa. Essa non può portarsi al di sopra della contemporaneità di Gesù. E deve lottare con le potenze dell'aria e del sottosuolo per non cadere troppo al di sotto. Proprio così, portandola nella propria carne come una radice e come una spada, mantiene la contemporaneità di Gesù sulla linea dell'orizzonte di ogni tempo storico. In questo senso, il problema culturale della contemporaneità di Gesù andrebbe paradossalmente rovesciato, rivolgendo l'interrogativo alla civiltà che se n'è fino a ora più direttamente nutrita: non senza farne tesoro, germogliando un umanesimo dei legami del quale ancora si vanta, mentre lo sta perdendo. Come siamo scivolati tanto al disotto di quella contemporaneità? E persino al di sotto dei nostri guadagni eticamente più alti? I popoli dell'Occidente sono quelli che fecero l'impresa. Come accade che essi diano ora un'impressione così penosa del loro progetto umanistico e del loro legame sociale? E com'è accaduto che circoli, proprio nella cultura occidentale, una così mediocre conoscenza del cristianesimo? Come abbiamo potuto perdere il gusto del suo fermento dialettico, per imbolsirci in questa mediocre cultura dell'immanenza libidica?

Il cristianesimo occidentale, nel frattempo, ha giocato la sua anticipazione di un nuovo *kairos* della prossimità fra la comunità religiosa e la città dell'uomo. Dalla 'terza tentazione', alla quale Gesù non aveva concesso neppure un capello, la Chiesa del terzo millennio è quasi definitivamente al riparo. Dopo un lungo processo di approssimazione alla compiuta maturazione del seme evangelico, da più di mezzo secolo le ha dottrinalmente sbarrato la strada, senza ritorno. La testimonianza e la cura ecclesiale del principio evangelico di prossimità riconosce la sua differenza dall'esercizio della sovranità politica e dall'istituzione della cittadinanza. La cultura della qualità personale e la maturazione della forma democratica hanno certamente propiziato questa consapevolezza.

Lo spunto interessante, che viene da questa acquisizione, risiede nella nuova libertà di mettere in circolazione un nuovo e più diretto rapporto – una nuova prossimità! – della comunità religiosa e della vita civile. Oltre la separatezza del sacro che custodisce se stesso. Oltre l'abbandono del profano al suo destino di estraneità.

La nuova alleanza della comunità cristiana con il farsi della città dell'uomo, lascia presagire potenziali di invenzione anche per la nuova evangelizzazione, nel contesto dell'esperimento occidentale della secolarizzazione. L'esclusione della comunità religiosa da questa partecipazione ha prodotto un umanesimo fallimentare. Nella sua prossimità alle dinamiche vitali e culturali della nuova cittadinanza, in presa diretta con i flussi delle inclusioni e delle esclusioni che ne indicano il grado di prossimità (ossia di giustizia), la comunità cristiana può incalzare operosamente, custode della vulnerabilità dei singoli, la sovranità politica del nuovo impero. È più libera di richiamarla al doveroso rispetto dei suoi limiti e alla responsabilità etica dei suoi doveri. Potrà anche più allegramente congedarsi dal suo imbarazzo nei confronti delle spontanee attese della religiosità popolare: la prossimità di Dio che vediamo in Gesù è perfettamente in grado di orientarla, perché non ha alcun bisogno di strumentalizzarla. L'asciutta tenerezza di Gesù, non l'impiego di retorici e sentimentali ammiccamenti, è il punto focale della prossimità richiesta. La comunità cristiana può coltivare l'istruzione e la

dedizione dei discepoli, senza necessità di recintarsi come luogo inaccessibile all'ospitalità di tutti. La fedeltà di Pietro e la fiducia della Cananea sono entrambe, per noi, ciascuna a suo modo, gioiose benedizioni della fede. Rinforzano l'*ekklesia* dei credenti, trasformano la comunità umana, rendono prossima la signoria di Dio.

È così che il cristianesimo è nato, e ogni volta rinasce. Una manciata di discepoli (che non si sono scelti da sé), e una folla di cui non sappiamo neppure i nomi. È la loro prossimità, non la loro separazione, che fa la differenza. E Gesù nel mezzo.

Lo speciale punto di legame con la contemporaneità reale di Gesù – l'eucaristia – rimane anche il suo punto di massima concentrazione e irradiazione, per i credenti. Purché ci credano con tutta la loro anima.

L'eucaristia è – deve diventare – anche il luogo della sua migliore rappresentazione. Lo sarà, paradossalmente, quanto meno assomiglierà a una festa dell'amicizia, o a un raduno di affinità elettive, con benedizione finale. E quanto più sarà disponibile a lasciarsi percepire (per l'infinita teoria degli Zaccheo appollaiati sui rami, come anche per gli sposi-ragazzi senza nome e senza vino) quale celebrazione della contemporaneità reale di Gesù, riproducendo la scena originaria della manifestazione della signoria di Dio «qui ed ora»: Gesù, i discepoli, la folla. E la prossimità di Dio che circola incessantemente fra loro, moltiplicandosi come il pane, Tempo e spazio del sacramento della sua presenza fra i suoi e, indissolubilmente, del suo sacrificio per i molti. Tempo e spazio nel quale la Chiesa stessa sta ferma: col fiato sospeso (e senza alcuna traccia di esoterismo del sacro), esposta all'amore e al giudizio della prossimità di Gesù su tutti i suoi amori, anche quelli apparentemente più sacri. Perché c'è un solo Signore che consegna Dio stesso alla prossimità irrevocabile con l'uomo, in questo modo. E fino a questo punto.

<sup>1</sup> «Gli apostoli dissero al Signore: "Aumenta la nostra fede!" Se aveste fede quanto un granello di senapa, potreste dire a questo gelso: "Sii sradicato e trapiantato nel mare, ed esso vi ascolterebbe"» (Lc 17, 5-6; cfr. Mt 17, 20 ss; Mc 11, 23 ss). Il passo ha particolare valore, dato che si tratta dell'unico 'detto' di Gesù sulla *pistis* che sia riportato da tutti e tre i vangeli sinottici.

<sup>2</sup> La celebre parabola di Mt 25, 31-41 («ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo dei miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me») è la ripetizione, sullo sfondo del giudizio ultimo di Dio, della scena originaria della manifestazione cristologica di Gesù:

«Andate e riferite a Giovanni ciò che voi udite e vedete: i ciechi recuperano la vista, gli storpi camminano [...] ai poveri è predicata la buona novella, e beato colui che non si scandalizza di me» (Mt 11,4-6).

<sup>3</sup> Uno dei passi più enigmatici, fra i *loghia* del Regno (giudicato certamente corrispondente alla memoria originaria), è quello che riguarda la violenza: «Dai giorni di Giovanni Battista fino ad ora, il regno dei cieli subisce violenza e i violenti se ne impadroniscono» (Mt 11, 12). Così parla Gesù «dopo l'arresto di Giovanni». Se teniamo conto di altre immagini affini, come per esempio quella relativa alla travolgente «irruzione» del regno (Mt 12, 29, *phtanein emas*: letteralmente «vi viene addosso»); o alla similitudine del «rapimento» (*arpazein*), che impone di legare il forte al quale si strappa la preda (Lc

11, 20-21); o ai celebri detti sulla missione di Gesù che porta «fuoco», «divisione» e

«spada» (Mt 10, 34-38; Lc 12, 49-53), emerge una vera e propria costellazione della *drammatica* del Regno. Questa drammatica appare irriducibile alla persecuzione del testimone: essa si intreccia anche con la ruvidezza del suo approccio sentimentale e la sua forzatura delle affinità elettive.

<sup>4</sup> L'assoluta centralità dell'annuncio di Gesù sulla vicinanza del Regno di Dio è un dato pressoché universalmente riconosciuto come informazione storicamente attendibile sull'evento della sua predicazione. Non dovrebbe però essere trattato riduttivamente, come se, in quel *kerygma*, alla cristologia di Gesù fosse solo storicamente spianata la strada, che si indirizzerà poi dogmaticamente alla persona stessa. La singolarità dell'annuncio non è soltanto del sintagma utilizzato (rarissimo, all'epoca, per dire la prossimità presente di Dio), è piuttosto direttamente connessa con l'autorevolezza dell'enunciazione e dell'azione: dove «qui ed ora» e «io vi dico» si saldano in modo che suona eccitante e rispettivamente imbarazzante. Gesù «parla e agisce» in modo autorevole la signoria di Dio come prossimità, e la prossimità di Dio come signoria. L'altezza della *exousia* è tale, nella *parousia* di Gesù, che la profondità della sua *homousia* con Dio vi si lascerà percepire come il tema inaggrabile della sua rivelazione.

«Gesù era convinto non solo che il nuovo tempo della salvezza fosse già iniziato, ma lo identificava consapevolmente col suo agire. Egli stesso fornì un'auto-interpretazione della sua missione quando dichiarò che nella cacciata dei demoni e nella guarigione dei malati la signoria di Dio si mostrava già nella sua efficacia. Andando incontro a ogni uomo, rivelò il contenuto del suo annuncio, vale a dire la donazione preveniente e senza condizioni di Dio all'umanità, il suo amore irrevocabile dal quale nessuno è escluso. L'annuncio della signoria di Dio come premura incondizionata nei confronti dell'uomo costituì – in breve – l'indicativo categorico che accompagnò stabilmente l'agire di Gesù. Di più: la sua pretesa salvifico-mediatrice fu di essere il portatore della salvezza di Dio proprio nell'unità di persona e missione» (I. Salvadori, *L'autocoscienza di Gesù*, Città Nuova, Roma 2012, p. 311; cfr. G. Essen, *Die Freiheit Jesu*, Pustet, Regensburg 2001).

<sup>5</sup> C. Dotolo, *Teologia e sacro. Prospettive a confronto*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995; J. Ries, *L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità*, Jaca Book, Milano 2007; P. Sacchi, *Sacro/profano puro/impuro nella Bibbia e dintorni*, Morcelliana, Brescia 2007.

<sup>6</sup> «Tutte le esperienze religiose sono affettivamente flessibili: non ci permettono di distinguere fra “il dio” e “l'idolo”. Però una distinzione puramente concettuale è ugualmente inadatta allo scopo (per esempio quella tra “sacro” e “santo” di Levinas)», J.-Y. Lacoste, *La phénoménalité de Dieu. Neuf études*, Seuil, Paris 2008, p. 49. Eccellente ricostruzione e diagnosi della recente «neutralizzazione» del «sacro», che ha risolto la sua originaria nozione drammatico-relazionale in generica aggettivazione simbolico-trascendentale: B. Casper, *Dal Sacro al Santo. Sul senso ambiguo dell'orizzonte trascendentale 'das Heilige'*, in: C. Vigna - S. Zanardo, *Etica di frontiera. Nuove forme del bene e del male*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 98-115. «Tutte, comprese le religioni bibliche, incorrono nella costante tentazione di pervertire l'autentico atto religioso, testimoniato nei santi, fino a renderlo un atto di idolatria puramente autoreferenziale e consistente nell'insediarsi in un Sacro. Questo auto-porsi in modo assoluto di una religione oggettivata, che si perverte fino a diventare idolatria, potrebbe però oggi, visti i mezzi della tecnica di cui dispone, condurre addirittura a un'autodistruzione della specie *homo sapiens sapiens*. Così diviene ancora più importante per il nostro futuro distinguere accuratamente, nel rapporto reciproco tra le religioni di fatto esistenti, quale intenzionalità sia di volta in volta all'opera in esse: quella della mera e assoluta affermazione di sé, o quella di un essere debitore al mistero infinito e proteso in modo latreutico verso di esso. Questo caso sarà perciò testimoniato tra gli uomini grazie all'accettazione dell'altro», (p. 115).

<sup>7</sup> J. Ratzinger - J. Habermas, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia 2005, p. 254

## DISCORSO DEL SANTO PADRE AL V CONVEGNO NAZIONALE DELLA CHIESA ITALIANA

Cattedrale di Santa Maria del Fiore, Firenze. Martedì, 10 novembre 2015

---

### *Il nuovo umanesimo in Cristo Gesù*

Cari fratelli e sorelle, nella cupola di questa bellissima Cattedrale è rappresentato il Giudizio universale. Al centro c'è Gesù, nostra luce. L'iscrizione che si legge all'apice dell'affresco è "Ecce Homo". Guardando questa cupola siamo attratti verso l'alto, mentre contempliamo la trasformazione del Cristo giudicato da Pilato nel Cristo assiso sul trono del giudice. Un angelo gli porta la spada, ma Gesù non assume i simboli del giudizio, anzi solleva la mano destra mostrando i segni della passione, perché Lui «ha dato sé stesso in riscatto per tutti» (1 Tm 2,6). «Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per condannare il mondo, ma perché il mondo sia salvato per mezzo di lui» (Gv 3,17).

Nella luce di questo Giudice di misericordia, le nostre ginocchia si piegano in adorazione, e le nostre mani e i nostri piedi si rinvigoriscono. Possiamo parlare di umanesimo solamente a partire dalla centralità di Gesù, scoprendo in Lui i tratti del volto autentico dell'uomo. È la contemplazione del volto di Gesù morto e risorto che ricompone la nostra umanità, anche di quella frammentata per le fatiche della vita, o segnata dal peccato. Non dobbiamo addomesticare la potenza del volto di Cristo. Il volto è l'immagine della sua trascendenza. È il *miserordiae vultus*. Lasciamoci guardare da Lui. Gesù è il nostro umanesimo. Facciamoci inquietare sempre dalla sua domanda: «Voi, chi dite che io sia?» (Mt 16,15).

Guardando il suo volto che cosa vediamo? Innanzitutto il volto di un Dio «svuotato», di un Dio che ha assunto la condizione di servo, umiliato e obbediente fino alla morte (cfr Fil 2,7). Il volto di Gesù è simile a quello di tanti nostri fratelli umiliati, resi schiavi, svuotati. Dio ha assunto il loro volto. E quel volto ci guarda. Dio – che è «l'essere di cui non si può pensare il maggiore», come diceva sant'Anselmo, o il *Deus semper maior* di sant'Ignazio di Loyola – diventa sempre più grande di sé stesso abbassandosi. Se non ci abbassiamo non potremo vedere il suo volto. Non vedremo nulla della sua pienezza se non accettiamo che Dio si è svuotato. E quindi non capiremo nulla dell'umanesimo cristiano e le nostre parole saranno belle, colte, raffinate, ma non saranno parole di fede. Saranno parole che risuonano a vuoto.

Non voglio qui disegnare in astratto un «nuovo umanesimo», una certa idea dell'uomo, ma presentare con semplicità alcuni tratti dell'umanesimo cristiano che è quello dei «sentimenti di Cristo Gesù» (Fil 2,5). Essi non sono astratte sensazioni provvisorie dell'animo, ma rappresentano la calda forza interiore che ci rende capaci di vivere e di prendere decisioni.

Quali sono questi sentimenti? Vorrei oggi presentarvene almeno tre.

Il primo sentimento è *l'umiltà*. «Ciascuno di voi, con tutta umiltà, consideri gli altri superiori a sé stesso» (Fil 2,3), dice san Paolo ai Filippesi. Più avanti l'Apostolo parla del fatto che Gesù non considera un «privilegio» l'essere come Dio (Fil 2,6). Qui c'è un messaggio preciso. L'ossessione di preservare la

propria gloria, la propria “dignità”, la propria influenza non deve far parte dei nostri sentimenti. Dobbiamo perseguire la gloria di Dio, e questa non coincide con la nostra. La gloria di Dio che sfolgora nell’umiltà della grotta di Betlemme o nel disonore della croce di Cristo ci sorprende sempre.

Un altro sentimento di Gesù che dà forma all’umanesimo cristiano è il *disinteresse*. «Ciascuno non cerchi l’interesse proprio, ma anche quello degli altri» (*Fil 2,4*), chiede ancora san Paolo. Dunque, più che il disinteresse, dobbiamo cercare la felicità di chi ci sta accanto. L’umanità del cristiano è sempre in uscita. Non è narcisistica, autoreferenziale. Quando il nostro cuore è ricco ed è tanto soddisfatto di sé stesso, allora non ha più posto per Dio. Evitiamo, per favore, di «rinchiuderci nelle strutture che ci danno una falsa protezione, nelle norme che ci trasformano in giudici implacabili, nelle abitudini in cui ci sentiamo tranquilli» (Esort. ap. *Evangelii gaudium*, 49).

Il nostro dovere è lavorare per rendere questo mondo un posto migliore e lottare. La nostra fede è rivoluzionaria per un impulso che viene dallo Spirito Santo. Dobbiamo seguire questo impulso per uscire da noi stessi, per essere uomini secondo il Vangelo di Gesù. Qualsiasi vita si decide sulla capacità di donarsi. È lì che trascende sé stessa, che arriva ad essere feconda.

Un ulteriore sentimento di Cristo Gesù è quello della *beatitudine*. Il cristiano è un beato, ha in sé la gioia del Vangelo. Nelle beatitudini il Signore ci indica il cammino. Percorrendolo noi esseri umani possiamo arrivare alla felicità più autenticamente umana e divina. Gesù parla della felicità che sperimentiamo solo quando siamo poveri nello spirito. Per i grandi santi la beatitudine ha a che fare con umiliazione e povertà. Ma anche nella parte più umile della nostra gente c’è molto di questa beatitudine: è quella di chi conosce la ricchezza della solidarietà, del condividere anche il poco che si possiede; la ricchezza del sacrificio quotidiano di un lavoro, a volte duro e mal pagato, ma svolto per amore verso le persone care; e anche quella delle proprie miserie, che tuttavia, vissute con fiducia nella provvidenza e nella misericordia di Dio Padre, alimentano una grandezza umile.

Le beatitudini che leggiamo nel Vangelo iniziano con una benedizione e terminano con una promessa di consolazione. Ci introducono lungo un sentiero di grandezza possibile, quello dello spirito, e quando lo spirito è pronto tutto il resto viene da sé. Certo, se noi non abbiamo il cuore aperto allo Spirito Santo, sembreranno sciocchezze perché non ci portano al “successo”. Per essere «beati», per gustare la consolazione dell’amicizia con Gesù Cristo, è necessario avere il cuore aperto. La beatitudine è una scommessa laboriosa, fatta di rinunce, ascolto e apprendimento, i cui frutti si raccolgono nel tempo, regalandoci una pace incomparabile: «Gustate e vedete com’è buono il Signore» (*Sal 34,9*)!

*Umiltà, disinteresse, beatitudine*: questi i tre tratti che voglio oggi presentare alla vostra meditazione sull’umanesimo cristiano che nasce dall’umanità del Figlio di Dio. E questi tratti dicono qualcosa anche alla Chiesa italiana che oggi si riunisce per camminare insieme in un esempio di sinodalità. Questi tratti ci dicono che non dobbiamo essere ossessionati dal “potere”, anche quando questo prende il volto di un potere utile e funzionale all’immagine sociale della Chiesa. Se la Chiesa non assume i sentimenti di Gesù, si disorienta, perde il senso. Se li assume, invece, sa essere all’altezza della sua missione. I sentimenti di Gesù

ci dicono che una Chiesa che pensa a sé stessa e ai propri interessi sarebbe triste. Le beatitudini, infine, sono lo specchio in cui guardarci, quello che ci permette di sapere se stiamo camminando sul sentiero giusto: è uno specchio che non mente.

Una Chiesa che presenta questi tre tratti – umiltà, disinteresse, beatitudine – è una Chiesa che sa riconoscere l'azione del Signore nel mondo, nella cultura, nella vita quotidiana della gente. L'ho detto più di una volta e lo ripeto ancora oggi a voi: «preferisco una Chiesa accidentata, ferita e sporca per essere uscita per le strade, piuttosto che una Chiesa malata per la chiusura e la comodità di aggrapparsi alle proprie sicurezze. Non voglio una Chiesa preoccupata di essere il centro e che finisce rinchiusa in un groviglio di ossessioni e procedimenti» (*Evangelii gaudium*, 49).

Però sappiamo che le tentazioni esistono; le tentazioni da affrontare sono tante. Ve ne presento almeno due. Non spaventatevi, questo non sarà un elenco di tentazioni! Come quelle quindici che ho detto alla Curia!

**La prima di esse è quella pelagiana.** Essa spinge la Chiesa a non essere umile, disinteressata e beata. E lo fa con l'apparenza di un bene. Il pelagianesimo ci porta ad avere fiducia nelle strutture, nelle organizzazioni, nelle pianificazioni perfette perché astratte. Spesso ci porta pure ad assumere uno stile di controllo, di durezza, di normatività. La norma dà al pelagiano la sicurezza di sentirsi superiore, di avere un orientamento preciso. In questo trova la sua forza, non nella leggerezza del soffio dello Spirito. Davanti ai mali o ai problemi della Chiesa è inutile cercare soluzioni in conservatorismi e fondamentalismi, nella restaurazione di condotte e forme superate che neppure culturalmente hanno capacità di essere significative. La dottrina cristiana non è un sistema chiuso incapace di generare domande, dubbi, interrogativi, ma è viva, sa inquietare, sa animare. Ha volto non rigido, ha corpo che si muove e si sviluppa, ha carne tenera: la dottrina cristiana si chiama Gesù Cristo.

La riforma della Chiesa poi – e la Chiesa è *semper reformanda* – è aliena dal pelagianesimo. Essa non si esaurisce nell'ennesimo piano per cambiare le strutture. Significa invece innestarsi e radicarsi in Cristo lasciandosi condurre dallo Spirito. Allora tutto sarà possibile con genio e creatività.

La Chiesa italiana si lasci portare dal suo soffio potente e per questo, a volte, inquietante. Assuma sempre lo spirito dei suoi grandi esploratori, che sulle navi sono stati appassionati della navigazione in mare aperto e non spaventati dalle frontiere e delle tempeste. Sia una Chiesa libera e aperta alle sfide del presente, mai in difensiva per timore di perdere qualcosa. Mai in difensiva per timore di perdere qualcosa. E, incontrando la gente lungo le sue strade, assuma il proposito di san Paolo: «Mi sono fatto debole per i deboli, per guadagnare i deboli; mi sono fatto tutto per tutti, per salvare a ogni costo qualcuno» (*I Cor 9,22*).

**Una seconda tentazione da sconfiggere è quella dello gnosticismo.** Essa porta a confidare nel ragionamento logico e chiaro, il quale però perde la tenerezza della carne del fratello. Il fascino dello gnosticismo è quello di «una fede rinchiusa nel soggettivismo, dove interessa unicamente una determinata esperienza o una serie di ragionamenti e conoscenze che si ritiene possano confortare e illuminare, ma

dove il soggetto in definitiva rimane chiuso nell'immanenza della sua propria ragione o dei suoi sentimenti» (*Evangelii gaudium*, 94). Lo gnosticismo non può trascendere.

La differenza fra la trascendenza cristiana e qualunque forma di spiritualismo gnostico sta nel mistero dell'incarnazione. Non mettere in pratica, non condurre la Parola alla realtà, significa costruire sulla sabbia, rimanere nella pura idea e degenerare in intimismi che non danno frutto, che rendono sterile il suo dinamismo.

La Chiesa italiana ha grandi santi il cui esempio possono aiutarla a vivere la fede con umiltà, disinteresse e letizia, da Francesco d'Assisi a Filippo Neri. Ma pensiamo anche alla semplicità di personaggi inventati come don Camillo che fa coppia con Peppone. Mi colpisce come nelle storie di Guareschi la preghiera di un buon parroco si unisca alla evidente vicinanza con la gente. Di sé don Camillo diceva: «Sono un povero prete di campagna che conosce i suoi parrocchiani uno per uno, li ama, che ne sa i dolori e le gioie, che soffre e sa ridere con loro». Vicinanza alla gente e preghiera sono la chiave per vivere un umanesimo cristiano popolare, umile, generoso, lieto. Se perdiamo questo contatto con il popolo fedele di Dio perdiamo in umanità e non andiamo da nessuna parte.

Ma allora che cosa dobbiamo fare, padre? – direte voi. Che cosa ci sta chiedendo il Papa?

Spetta a voi decidere: popolo e pastori insieme. Io oggi semplicemente vi invito ad alzare il capo e a contemplare ancora una volta l'*Ecce Homo* che abbiamo sulle nostre teste. Fermiamoci a contemplare la scena. Torniamo al Gesù che qui è rappresentato come Giudice universale. Che cosa accadrà quando «il Figlio dell'uomo verrà nella sua gloria e tutti gli angeli con lui, siederà sul trono della sua gloria» (*Mt* 25,31)? Che cosa ci dice Gesù?

Possiamo immaginare questo Gesù che sta sopra le nostre teste dire a ciascuno di noi e alla Chiesa italiana alcune parole. Potrebbe dire: «Venite, benedetti del Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi fin dalla creazione del mondo, perché ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere, ero straniero e mi avete accolto, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, ero in carcere e siete venuti a trovarmi» (*Mt* 25,34-36). Mi viene in mente il prete che ha accolto questo giovanissimo prete che ha dato testimonianza.

Ma potrebbe anche dire: «Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli, perché ho avuto fame e non mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e non mi avete dato da bere, ero straniero e non mi avete accolto, nudo e non mi avete vestito, malato e in carcere e non mi avete visitato» (*Mt* 25,41-43).

Le beatitudini e le parole che abbiamo appena lette sul giudizio universale ci aiutano a vivere la vita cristiana a livello di santità. Sono poche parole, semplici, ma pratiche. Due pilastri: le beatitudini e le parole del giudizio finale. Che il Signore ci dia la grazia di capire questo suo messaggio! E guardiamo ancora una volta ai tratti del volto di Gesù e ai suoi gesti. Vediamo Gesù che mangia e beve con i peccatori (*Mc* 2,16; *Mt* 11,19); contempliamolo mentre conversa con la samaritana (*Gv* 4,7-26); spiamolo mentre incontra di notte Nicodemo (*Gv* 3,1-21); gustiamo con affetto la scena di Lui che si fa ungere i piedi da una prostituta

(cfr Lc 7,36-50); sentiamo la sua saliva sulla punta della nostra lingua che così si scioglie (Mc 7,33). Ammiriamo la «simpatia di tutto il popolo» che circonda i suoi discepoli, cioè noi, e sperimentiamo la loro «letizia e semplicità di cuore» (At 2,46-47).

Ai vescovi chiedo di essere pastori. Niente di più: pastori. Sia questa la vostra gioia: “Sono pastore”. Sarà la gente, il vostro gregge, a sostenervi. Di recente ho letto di un vescovo che raccontava che era in metrò all’ora di punta e c’era talmente tanta gente che non sapeva più dove mettere la mano per reggersi. Spinto a destra e a sinistra, si appoggiava alle persone per non cadere. E così ha pensato che, oltre la preghiera, quello che fa stare in piedi un vescovo, è la sua gente.

Che niente e nessuno vi tolga la gioia di essere sostenuti dal vostro popolo. Come pastori siate non predicatori di complesse dottrine, ma annunciatori di Cristo, morto e risorto per noi. Puntate all’essenziale, al *kerygma*. Non c’è nulla di più solido, profondo e sicuro di questo annuncio. Ma sia tutto il popolo di Dio ad annunciare il Vangelo, popolo e pastori, intendo. Ho espresso questa mia preoccupazione pastorale nella esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (cfr nn. 111-134).

A tutta la Chiesa italiana raccomando ciò che ho indicato in quella Esortazione: l’inclusione sociale dei poveri, che hanno un posto privilegiato nel popolo di Dio, e la capacità di incontro e di dialogo per favorire l’amicizia sociale nel vostro Paese, cercando il bene comune.

*L’opzione per i poveri* è «forma speciale di primato nell’esercizio della carità cristiana, testimoniata da tutta la Tradizione della Chiesa» (Giovanni Paolo II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 42). Questa opzione «è implicita nella fede cristologica in quel Dio che si è fatto povero per noi, per arricchirci mediante la sua povertà» (Benedetto XVI, *Discorso alla Sessione inaugurale della V Conferenza Generale dell’Episcopato Latinoamericano e dei Caraibi*). I poveri conoscono bene i sentimenti di Cristo Gesù perché per esperienza conoscono il Cristo sofferente. «Siamo chiamati a scoprire Cristo in loro, a prestare ad essi la nostra voce nelle loro cause, ma anche a essere loro amici, ad ascoltarli, a comprenderli e ad accogliere la misteriosa sapienza che Dio vuole comunicarci attraverso di loro» (*Evangelii gaudium*, 198).

Che Dio protegga la Chiesa italiana da ogni surrogato di potere, d’immagine, di denaro. La povertà evangelica è creativa, accoglie, sostiene ed è ricca di speranza.

Siamo qui a Firenze, città della bellezza. Quanta bellezza in questa città è stata messa a servizio della carità! Penso allo *Spedale degli Innocenti*, ad esempio. Una delle prime architetture rinascimentali è stata creata per il servizio di bambini abbandonati e madri disperate. Spesso queste mamme lasciavano, insieme ai neonati, delle medaglie spezzate a metà, con le quali speravano, presentando l’altra metà, di poter riconoscere i propri figli in tempi migliori. Ecco, dobbiamo immaginare che i nostri poveri abbiano una medaglia spezzata. Noi abbiamo l’altra metà. Perché la Chiesa madre ha in Italia metà della medaglia di tutti e riconosce tutti i suoi figli abbandonati, oppressi, affaticati. E questo da sempre è una delle vostre virtù, perché ben sapete che il Signore ha versato il suo sangue non per alcuni, né per pochi né per molti, ma per tutti.

*Vi raccomando anche, in maniera speciale, la capacità di dialogo e di incontro. Dialogare non è negoziare. Negoziare è cercare di ricavare la propria “fetta” della torta comune. Non è questo che intendo. Ma è cercare il bene comune per tutti. Discutere insieme, oserei dire arrabbiarsi insieme, pensare alle soluzioni migliori per tutti. Molte volte l’incontro si trova coinvolto nel conflitto. Nel dialogo si dà il conflitto: è logico e prevedibile che sia così. E non dobbiamo temerlo né ignorarlo ma accettarlo. «Accettare di sopportare il conflitto, risolverlo e trasformarlo in un anello di collegamento di un nuovo processo» (EV, 227).*

Ma dobbiamo sempre ricordare che non esiste umanesimo autentico che non contempra l’amore come vincolo tra gli esseri umani, sia esso di natura interpersonale, intima, sociale, politica o intellettuale. Su questo si fonda la necessità del dialogo e dell’incontro per costruire insieme con gli altri la società civile. Noi sappiamo che la migliore risposta alla conflittualità dell’essere umano del celebre *homo homini lupus* di Thomas Hobbes è l’«*Ecce homo*» di Gesù che non recrimina, ma accoglie e, pagando di persona, salva. La società italiana si costruisce quando le sue diverse ricchezze culturali possono dialogare in modo costruttivo: quella popolare, quella accademica, quella giovanile, quella artistica, quella tecnologica, quella economica, quella politica, quella dei media... La Chiesa sia fermento di dialogo, di incontro, di unità. Del resto, le nostre stesse formulazioni di fede sono frutto di un dialogo e di un incontro tra culture, comunità e istanze differenti. Non dobbiamo aver paura del dialogo: anzi è proprio il confronto e la critica che ci aiuta a preservare la teologia dal trasformarsi in ideologia.

Ricordatevi inoltre che il modo migliore per dialogare non è quello di parlare e discutere, ma quello di fare qualcosa insieme, di costruire insieme, di fare progetti: non da soli, tra cattolici, ma insieme a tutti coloro che hanno buona volontà.

E senza paura di compiere l’esodo necessario ad ogni autentico dialogo. Altrimenti non è possibile comprendere le ragioni dell’altro, né capire fino in fondo che il fratello conta più delle posizioni che giudichiamo lontane dalle nostre pur autentiche certezze. È fratello.

Ma la Chiesa sappia anche dare una risposta chiara davanti alle minacce che emergono all’interno del dibattito pubblico: è questa una delle forme del contributo specifico dei credenti alla costruzione della società comune. I credenti sono cittadini. E lo dico qui a Firenze, dove arte, fede e cittadinanza si sono sempre composte in un equilibrio dinamico tra denuncia e proposta. La nazione non è un museo, ma è un’opera collettiva in permanente costruzione in cui sono da mettere in comune proprio le cose che differenziano, incluse le appartenenze politiche o religiose.

Faccio appello soprattutto «a voi, giovani, perché siete forti», diceva l’Apostolo Giovanni (1 Gv 1,14). Giovani, superate l’apatia. Che nessuno disprezzi la vostra giovinezza, ma imparate ad essere modelli nel parlare e nell’agire (cfr 1 Tm 4,12). Vi chiedo di essere costruttori dell’Italia, di mettervi al lavoro per una Italia migliore. Per favore, non guardate dal balcone la vita, ma impegnatevi, immergetevi nell’ampio dialogo sociale e politico. Le mani della vostra fede si alzino verso il cielo, ma lo facciano mentre edificano una città costruita su rapporti in cui l’amore di Dio è il fondamento. E così sarete liberi di accettare le sfide dell’oggi, di vivere i cambiamenti e le trasformazioni.

Si può dire che oggi non viviamo un’epoca di cambiamento quanto un cambiamento d’epoca. Le situazioni che viviamo oggi pongono dunque sfide nuove che per noi a volte sono persino difficili da

comprendere. Questo nostro tempo richiede di vivere i problemi come sfide e non come ostacoli: il Signore è attivo e all'opera nel mondo. Voi, dunque, uscite per le strade e andate ai crocicchi: tutti quelli che troverete, chiamateli, nessuno escluso (cfr Mt 22,9). Soprattutto accompagnate chi è rimasto al bordo della strada, «zoppi, storpi, ciechi, sordi» (Mt 15,30). Dovunque voi siate, non costruite mai muri né frontiere, ma piazze e ospedali da campo.

Mi piace una Chiesa italiana inquieta, sempre più vicina agli abbandonati, ai dimenticati, agli imperfetti. Desidero una Chiesa lieta col volto di mamma, che comprende, accompagna, accarezza. Sognate anche voi questa Chiesa, credete in essa, innovate con libertà. L'umanesimo cristiano che siete chiamati a vivere afferma radicalmente la dignità di ogni persona come Figlio di Dio, stabilisce tra ogni essere umano una fondamentale fraternità, insegna a comprendere il lavoro, ad abitare il creato come casa comune, fornisce ragioni per l'allegria e l'umorismo, anche nel mezzo di una vita tante volte molto dura.

Sebbene non tocchi a me dire come realizzare oggi questo sogno, permettetemi solo di lasciarvi un'indicazione per i prossimi anni: in ogni comunità, in ogni parrocchia e istituzione, in ogni Diocesi e circoscrizione, in ogni regione, cercate di avviare, in modo sinodale, un approfondimento della *Evangelii gaudium*, per trarre da essa criteri pratici e per attuare le sue disposizioni, specialmente sulle tre o quattro priorità che avrete individuato in questo convegno. Sono sicuro della vostra capacità di mettervi in movimento creativo per concretizzare questo studio. Ne sono sicuro perché siete una Chiesa adulta, antichissima nella fede, solida nelle radici e ampia nei frutti. Perciò siate creativi nell'esprimere quel genio che i vostri grandi, da Dante a Michelangelo, hanno espresso in maniera ineguagliabile. Credete al genio del cristianesimo italiano, che non è patrimonio né di singoli né di una élite, ma della comunità, del popolo di questo straordinario Paese.

Vi affido a Maria, che qui a Firenze si venera come "Santissima Annunziata". Nell'affresco che si trova nella omonima Basilica – dove mi recherò tra poco –, l'angelo tace e Maria parla dicendo «*Ecce ancilla Domini*». In quelle parole ci siamo tutti noi. Sia tutta la Chiesa italiana a pronunciarle con Maria.

**Vincenzo Rosito, La partecipazione salvata. Teologia politica e immagini della crisi, Cittadella, Assisi 2013, pp. 89-101.**

## 2.2 Verso una concezione non-privatistica della fede

La dimensione riflessiva e critico-argomentativa della nuova teologia politica è rinvenibile principalmente nel progetto di un sapere teologico capace di sottrarsi alle tendenze privatistiche della fede in quanto ne rivendica l'intrinseca pubblicità. Lo statuto della nuova teologia politica si concentra principalmente attorno a una revisione di alcune specifiche tendenze teologiche, essa è volta innanzitutto a leggere il contenuto originario dell'annuncio cristiano nella sua dimensione pubblica piuttosto che intimistica ed

esistenziale. Ciò non equivale a ridurre la specificità del messaggio cristiano a un progetto di organizzazione sociale, bensì a inaugurare un'ermeneutica teologica che tenga conto della pluralità storica e sociale dei contesti pubblici e argomentativi in cui tale messaggio non può non declinarsi .

La deprivatizzazione dell'esperienza di fede costituisce il primo movimento riflessivo attorno al quale prende forma la nuova teologia politica in quanto sapere specifico e settoriale. La riflessione teologica che ne consegue non viene fondata tanto sulla rivendicazione dell'autonomia pubblica del credente, quanto sull'autocomprensione del religioso come contesto pratico-argomentativo che si apre al contributo plurale dei soggetti e alla riconfigurazione partecipata delle espressioni e delle pratiche di fede. Ribadire che la fede non è una "faccenda privata", significa approntare strumenti e metodologie critiche nei confronti del teologare stesso. Il punto cruciale non è difendere unicamente il diritto a sviluppare idee e concetti personali che scaturiscono dalla specificità della propria riflessione individuale o del proprio contesto ecclesiale di appartenenza. «Illuminato non è colui che sviluppa sue proprie idee, ma chi è libero di fare uso pubblico della propria ragione. Questa affermazione di Kant può essere applicata anche alla fede cristiana: libertà di convinzione religiosa non significa poter attendere alla propria fede personale, ma fare di essa un uso pubblico e praticarla» .

Nella prospettiva deprivatizzata della teologia politica è in gioco la possibilità di pensare una fede che non rivendica l'invulnerabilità di un momento di formazione autoreferenziale dei contenuti, ma che ribadisce l'inevitabile declinazione pubblica e plurale di quei contenuti. Questa prospettiva vuole in realtà contrastare tutti gli usi strumentali del concetto di "coscienza" in quanto momento dell'esperienza di fede in cui la specificità personale coincide con la sottrazione delle scelte e delle formulazioni teoriche del credente all'argomentazione pubblica. L'uso pubblico della ragione è infatti cosa ben diversa della rivendicazione di uno spazio pubblico per la propria ragione.

I contenuti significativi e oggettivabili come sono quelli di cui la fede stessa si compone, si nutrono di apporti e di contributi plurali rinvenibili solo in una dimensione socialmente qualificata e partecipativa. La coscienza non può diventare il luogo esclusivo della formulazione privatistica dei contenuti di fede, in prima istanza perché questi si danno solo nella spazialità pubblica dell'intersoggettività, in seconda istanza perché le loro implicazioni non ineriscono mai l'unicità di una singola persona bensì i suoi tratti di condivisione e di fraternità con altri soggetti, siano essi appartenenti o meno alla propria comunità di fede: «La coscienza individuale non è fonte dei valori morali, ma è lo strumento attraverso il quale i valori vengono percepiti e diventano vincolanti» .

Alla base di una teologia politica deprivatizzata c'è dunque la possibilità di formulare una concezione non-interiorizzata della coscienza di fede e di immaginare la spazialità interiore del credente come un foro pubblico e discorsivo. La coscienza stessa è un parlamento interiore ovvero un luogo eminentemente politico in quanto spazio aperto alla pluralità dei contributi e delle istanze attraverso le quali è possibile rinvenire riferimenti e contenuti regolativi per l'agire personale. Secondo tale prospettiva il cristianesimo, in quanto comunicazione di un contenuto di salvezza, non può adottare in prima istanza il lessico dell'interiorità e della coscienza, bensì quello dall'esteriorità e della partecipazione. In

quest'atteggiamento si può sintetizzare il movimento personale di una fede deprivatizzata: rendere partecipi gli altri di una verità e di un evento che non scaturiscono dalla sfera interiore del singolo, ma che si rivelano nella possibilità stessa di essere oggettivati e comunicati mediante linguaggi comprensibili da altri interlocutori.

La comunicazione del contenuto ovvero dell'evento storico di salvezza non può che avvenire in un contesto di pubblicità e di interlocuzione co-responsoriale dei soggetti: «La proclamazione di questa salvezza spinse Gesù ad un conflitto mortale con i pubblici poteri del suo tempo. La sua croce non ha il suo posto nel privatissimum del rapporto personale-individuale e nemmeno nel sanctissimum di una sfera puramente religiosa, essa sta al di là della soglia della ben protetta sfera privata o puramente religiosa: essa sta "fuori"» .

L'idea di un sapere teologico in grado maturare uno sguardo non privatistico sulla fede, trova la sua piena esplicazione nel progetto di una «rilevanza pubblica della teologia» . Questa prospettiva indica prima di tutto l'eccedenza e l'ulteriorità della riflessione teologica rispetto alle singole comunità religiose o ecclesiali, in quanto essa si colloca nella vasta sfera della discussione pubblica. La verità comunicativa della fede cristiana non ha dunque soltanto una rilevanza pubblica, nel senso che implica un giudizio sulle categorie e sulle pratiche di cui si compone il mondo sociale, essa è inoltre chiamata a formarsi all'interno della sfera comunicativa dei discorsi collettivamente articolati e pubblicamente pronunciati. Ciò che vorrei sottolineare non è soltanto l'importanza dell'attenzione al pubblico da parte della riflessione teologica, ma la necessità che essa si articoli in quanto discussione pubblica, ovvero che interiorizzi il ruolo imprescindibile che il buon funzionamento di una discussione informata, vivace e produttiva ha per la vita personale e istituzionale di un dato contesto politico. Il punto non è soltanto chinarsi sulle esigenze di quel bene o di quei beni che chiamiamo comuni, ma attraversare in prima persona, sperimentandoli, quei percorsi mediante i quali matura la coscienza di quegli oggetti sociali a cui attribuiamo un valore pubblico.

Le attenzioni della teologia politica devono concentrarsi in prima istanza sulla qualità del discorso pubblico. Questo è infatti il luogo attraverso il quale passa la linfa che nutre e sostiene i processi e le istituzioni della partecipazione politica. Deve essere innanzitutto chiaro che la sfera giuridicamente articolata del politico è imprescindibilmente legata alla sfera della società civile; senza questo binomio o criterio di distinzione tra due ambiti indipendenti e interagenti, ogni discorso teologico che rivendichi una rilevanza pubblica risulterebbe fragile e facilmente strumentalizzabile.

Una cura privilegiata deve essere dunque riservata a quella componente della società che chiamiamo sfera pubblica. La lingua tedesca esprime al meglio le peculiarità di questa realtà attraverso il termine *Öffentlichkeit*, parola letteralmente traducibile con "ambito dell'aperto" o "dimensione dell'apertura". Il sociale si costituisce prima di tutto attorno a un nucleo spaziale della comunicazione. Prima ancora di consolidarsi in universi simbolici, l'interazione sociale si presenta come una dimensione aperta allo scambio discorsivamente articolato delle opinioni, delle idee e dei punti di vista. Il livello di apertura e di inclusione di un dato contesto sociale viene comunemente valutato ricorrendo all'idea di discussione

pubblica, la quale non delimita semplicemente il campo in cui tutti possono interagire liberamente, ma rappresenta anche il luogo aperto (in quanto si offre indistintamente al contributo di ciascuno) in cui vengono create le aperture di senso (nella misura in cui vengono rinvenuti nuovi significati sociali).

Sono queste le caratteristiche principali con cui Jürgen Habermas presenta e descrive l'ambito della Öffentlichkeit: «La sfera pubblica non è pensabile come istituzione né tantomeno come organizzazione; essa non è, di per sé, struttura normativa che preveda il diversificarsi di competenze e di ruoli, regole di appartenenza ecc. Neppure rappresenta un sistema: se infatti consente differenziazioni interne, verso l'esterno resta sempre contrassegnata da orizzonti aperti, permeabili e mobili. Piuttosto potremmo descrivere la sfera pubblica come una rete per comunicare informazioni e prese di posizione, insomma opinioni. In questo processo i flussi comunicativi sono filtrati e sintetizzati in maniera da convogliarsi in opinioni pubbliche relative a temi specifici» .

L'immagine che viene usata per descrivere la struttura fluida e aperta della sfera pubblica è quella della rete (Netzwerk), questa infatti non ha confini precisi, né tantomeno ruoli staticamente organizzati. Una rete, piuttosto, si compone di canali in grado di immettere i soggetti in una relazione comunicativa libera e spontanea. La struttura reticolare della sfera pubblica è dunque in grado di garantire, attraverso rapporti comunicativi plurali e diversificati, la vivacità e la produttività di cui l'interazione sociale necessita. Mediante queste immagini si intende principalmente ribadire la possibilità di instaurare rapporti informali e spontanei di scambio intersoggettivo, attraverso i quali non solo è possibile sperimentare la pluralità degli approcci all'esistenza, ma soprattutto permettere la circolazione libera e scorrevole delle opinioni. La teologia politica trova in quest'ambito il primo e imprescindibile oggetto di riflessione e di attenzione, è questo infatti il luogo in cui la sostanza della vita politica prende forma e vita.

È dunque necessario garantire la vitalità dello scambio sociale all'interno della sfera pubblica, prima ancora che il funzionamento regolamentato delle strutture di potere. Il compito che si apre è quello di pensare un linguaggio atto a custodire la vitalità del pubblico, immaginare cioè un linguaggio volto alla tutela della dialogicità costitutiva del sociale stesso . La teologia politica è pertanto theologia publica nella misura in cui riesce a criticare quelle dinamiche di impedimento o di negazione dell'apertura dialogica e comunicativa che deve avvenire nell'ambito della discussione pubblica e della società civile.

Secondo quest'ottica la custodia dell'apertura dialogica all'interno della dimensione pubblica deve farsi critica dell'opinione pubblica. La riflessione teologico-politica è infatti in grado di servire lo scambio plurale e libero delle opinioni, solo se è in grado di elaborare un sapere critico-riflessivo che sappia additare i processi di apertura o di chiusura dei canali relazionali e comunicativi. Servire la dimensione pubblica dell'esistenza all'interno della vita sociale significa garantire per ciascun individuo la possibilità di far emergere le proprie opinioni e di confrontarle liberamente all'interno degli scambi dialogici e comunicativi. Secondo questa prospettiva i “senza voce” sono coloro le cui opinioni o pretese di verità non hanno la facoltà di attestarsi nel confronto pubblico con gli altri interlocutori. La mancanza di visibilità pubblica coincide in realtà con il dramma della mancanza di dicibilità pubblica, dove tale impedimento esprime sia l'impossibilità di comunicare attivamente nella dimensione aperta degli scambi

argomentativi, sia l'impossibilità di "essere detto", ovvero di essere definito e ritenuto degno di un ruolo socialmente accolto e riconosciuto. Chi non può argomentare pubblicamente è molto spesso anche colui che non può dirsi pubblicamente, che non può assumere una fisionomia comunicativa in quanto il suo volto e la sua identità non sono pubblicamente accettati .

### 2.3 Critica della sofferenza sociale

Oltre al fatto di distinguersi per un atteggiamento antiprivatistico, la teologia politica si attesta anche come teoria e prassi critica della realtà sociale. La sensibilità e l'attenzione di una disciplina filosofica o sociologica all'ambito istituzionalizzato del politico, si manifesta pienamente nella cura che viene riservata alle forme di sofferenza sociale. Dare forma a un pensiero critico dei rapporti politici di potere significa innanzitutto allestire una teoria critica della società. La sfera delle relazioni sociali è infatti il locus da cui far scaturire una teoria politica delle relazioni giuste.

Questa prospettiva è stata così profondamente interiorizzata dagli esponenti della nuova teologia politica da indurli a ribadire con forza lo statuto "critico" della loro riflessione teorica. Quella che potremmo chiamare critica teologica della realtà sociale trova il suo fondamento nella natura riflessiva tanto del soggetto quanto dell'oggetto della teologia stessa. Il sapere teologico in quanto discorso argomentativamente strutturato può essere formulato solo da un soggetto in grado di dispiegarsi mediante un'azione critico-valutativa, capace cioè di ritornare sui dati esperiti attraverso un movimento di riflessione che si traduce in un gesto di ri-pensamento. Allo stesso modo l'oggetto della teologia conserva in sé una struttura critica in quanto la gestualità stessa dell'incarnazione e della croce rappresenta il giudizio cristiano sul mondo, giudizio che può essere espresso attraverso un contenuto che costituisce allo stesso tempo il metodo dell'esperienza riflessiva della realtà sociale. La dimensione critica del sapere teologico può essere pensata solo attraverso la comprensione della rivelazione ebraico-cristiana in quanto "monoteismo riflessivo". Questa espressione rimanda alla realtà di un contenuto che si struttura internamente attraverso una dialettica di immagini e di gesti solo apparentemente contraddittori ma in realtà capaci di riflettere in sé la frammentarietà antagonista dell'umano socializzato .

La teologia politica può dunque assurgere a sapere critico-riflessivo nella misura in cui interiorizza il discorso filosofico sulla contraddittorietà sociale. La realtà collettivamente strutturata si offre infatti all'esperienza e alla conoscenza attraverso il dispiegamento della conflittualità interna e sotto la forma del dolore individuale e collettivo esperito nelle contraddizioni sociali. Di conseguenza l'esercizio di un sapere riflessivo può essere sperimentato attraverso un movimento di negazione determinata del dolore in quanto dimensione negativa della realtà e del modo attraverso cui il sociale si offre alla comprensione dei soggetti. Questa prospettiva interiorizza la visione adorniana della dialettica negativa ovvero di una critica della razionalità occidentale in quanto critica del pensiero identificante. La contraddizione rappresenta la categoria principale attraverso la quale la realtà sociale viene conosciuta; quello che Adorno esprime mediante il concetto di antagonismo non è altro che il modo con cui il mondo esterno viene percepito dalla logica identificante della razionalità occidentale. La contraddizione non è dunque una conflittualità

esterna al soggetto riflettente, essa non è un dato oggettivo e indipendente della realtà sociale in quanto è esperibile nell'atto conoscitivo che si presenta sotto la forma di un pensiero identificante.

La razionalità occidentale ha operato attraverso un uso conoscitivo delle categorie e dei concetti che non è stato sempre in grado di rispettare e di "salvare" quanto di dolorosamente inesprimibile giaceva nelle pieghe dell'umanità socializzata. Ecco perché l'ambito in cui il progetto di una dialettica negativa diventa particolarmente evidente è quello del confronto tra il sapere critico-riflessivo e l'esprimibilità stessa del dolore e della sofferenza: «Chi è prigioniero e non riesce a vivere la propria vita fino in fondo avverte l'elemento positivo della libertà e di una vita pienamente e davvero realizzata, innanzitutto, percependo la negazione del negativo. Noi non sappiamo ancora come si presenti realmente una vita vissuta in libertà, ma sappiamo comunque che cosa significhi oppressione e sappiamo anche che essa non deve esistere [...] La negazione determinata del negativo è la ragione per cui le attuali esperienze che facciamo dello Spirito non si esprimono soltanto nella sovrabbondanza di gioia che proviamo per il futuro della salvezza che irrompe, ma anche, allo stesso tempo e nella stessa misura, nella profondità dei gemiti che salgono per un mondo ancora irredento» .

L'idea che si possa pensare una teologia politica "sensibile al dolore" esprime molto di più che una caratteristica opzionale e secondaria di questa disciplina. La dialettica sociale del dolore rappresenta infatti la struttura epistemologica della conoscenza della realtà. Nel mondo sociale non c'è anche la sofferenza, ma la realtà degli individui socializzati deve essere esperita e conosciuta principalmente attraverso la struttura dialettica della sofferenza, ovvero attraverso il continuo riposizionamento del dolore attuale rispetto alle immagini che lo negano, rispetto alle azioni che lo attraversano o che drammaticamente lo ignorano.

Quella del dolore è la principale categoria ermeneutica della teoria critica in quanto essa non è semplicemente una struttura espressivamente occasionale della vita individuale, ma dispositivo sociale dello scarto e dell'esclusione. Il dolore rappresenta l'unico luogo espressivo di tutto ciò che resta fuori dalle convenzioni sociali, di tutto ciò che viene espulso e rigettato dalle categorie identificanti ed escludenti che compongono un preciso universo simbolico. Il dolore socialmente esperito dice il fatto della contraddittorietà e dell'antagonismo proprio perché dà forma a tutto ciò che "resta fuori". Nell'ambito della postmodernità la teodicea deve fare spazio a una teoria critica del dolore socialmente esperito. Questa a sua volta trova il suo paradigma ermeneutico di riferimento nel movimento dialettico della sofferenza fisica: «Il momento corporeo annuncia alla conoscenza che la sofferenza non deve esserci, che deve andare diversamente. "dice il dolore: passa!" (Das Schmerz sagt: vergib!)» .

La centralità della sofferenza nel mistero di redenzione offerto dal cristianesimo esprime innanzitutto la dimensione dialettica dell'esperienza di dolore, esperienza che si dà nella forma dell'interruzione e della privazione; la sofferenza fisica coincide con l'esperienza stessa dell'anelito verso la sua negazione. Nel momento stesso in cui il dolore è presente si attesta l'urgenza del suo superamento, la privazione è già consapevolezza del compimento, l'abbassamento è già esperienza di elevazione. La dialettica della sofferenza fisica si presenta infatti come dialettica della negazione determinata, l'esperienza del dolore

coincide con la consapevolezza che la sua stessa negazione deve attestarsi, il dirsi del dolore dice che al suo posto doveva esserci qualcos'altro e dovrà esserci qualcosa in grado di negarlo .

Sono questi i motivi per cui, all'interno della dialettica cristiana della redenzione, l'immagine del giudizio, ovvero il momento di una crisi che si fa critica, è quella di Gesù sofferente sulla croce. Secondo gli scritti di Johann Baptist Metz, la mistica della compassione, o la pratica della memoria passionis che ne scaturisce, devono in realtà essere radicati nella dimensione "sociale" della sofferenza stessa. La morte di Gesù si è consumata anche in un contesto di socialità, essa ha assunto i caratteri dell'esclusione, della vergogna, del misconoscimento pubblico e della nudità esposta. Il corpo di colui o colei che assume una sofferenza sociale riflette l'intera contraddittorietà escludente e piagata del corpo sociale. Quando parlo di sofferenza sociale intendo tutte quelle esperienze in cui la singolarità biografica di un individuo o di un gruppo di individui viene sacrificata in funzione delle configurazioni di senso maggioritarie e tradizionali presenti in un dato contesto culturale.

Ogni universo simbolico-sociale è costituito da ritagli categoriali, da ruoli storicamente sedimentari e da saperi abitualmente codificati che si articolano in processi di identificazione. Ogni processo di identificazione, a sua volta, si struttura delimitando e ritagliando degli spazi che escludono qualcuno estromettendo specifiche tipologie umane. La delimitazione dei ritagli sociali coincide sempre con una "ordinazione", essa instaura e crea un panorama ordinato, istituisce inevitabilmente degli ordini ovvero delle classi di identificazioni distinte e delimitate. La sofferenza sociale esprime dunque l'esperienza di chi subisce la cesura esclusiva ed escludente di una specifica categorizzazione sociale o di chi è costretto ad abitare negli interstizi da essa creati.

La critica sociale diventa quindi critica dei poteri simbolici in grado di imporre determinate categorie o modelli sociali. A tal proposito Moltmann parla di una teologia politica in grado di correggere le strutture sociali, capace cioè di prospettare pratiche di intervento e di partecipazione all'interno delle configurazioni simboliche di potere. Egli usa l'espressione "cerchi diabolici" per individuare quegli apparati strutturali al cui interno la logica di soggezione e di illibertà di alcuni individui, viene sistematizzata ed elevata a principio organicamente accettato: «Dal peccato come azione umana violenta nasce un habitus di violenza. Ci si abitua al fatto che le cose stiano così. Il primo peccato viene commesso per libertà, il secondo per abitudine e il terzo per costrizione interiore, cioè a motivo della non libertà [...] Il "peccato strutturale" è il peccato che si è reso autonomo, un peccato che non è più atto umano bensì un potere di coercizione, quasi oggettivo, sull'uomo. È il peccato che assume la figura dell'idolatria e dell'ingiustizia legalizzata» .

## **Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica**

## Istituzione, riforma e riformismo

La comunione ecclesiale e lo statuto procedurale della verità

“Une conception 'procedurale' de la recherche du vrai est  
davantage accordée à notre conscience historique et au pluralisme culturel  
qu'un raisonnement deductif.”  
Ch. Théobald

E' cosa certa che una delle grandi “riscoperte” proposte autorevolmente dal Concilio Vaticano II è stata quella di una comprensione della Chiesa mediata dalla “forma fondamentale” della comunione. Oggi dobbiamo chiederci che cosa comporti questa scelta nella vita concreta della Chiesa e nel ristrutturarsi del sapere teologico. Ciò rappresenta una delle questioni aperte di maggiore rilevanza rispetto alle principali sfide oggi sul tappeto.

Da un lato, infatti, è chiaro che, fin dall'inizio, questa grande intuizione conciliare è stata letta come “perdita di potere gerarchico” o, rispettivamente e riduttivamente, come “domanda di potere”. E i “poteri ecclesiali” hanno reagito, in vari modi, a tutela di sé e del proprio potere. Infatti è raro (o semplicemente divino) che il potere accetti di perdere potere. Questo fenomeno è tanto vecchio quanto il Concilio stesso, e continua anche oggi, in forme simili o diverse.

Proprio per rispondere adeguatamente a questa “sfida conciliare” non è per nulla utile “ignorare” le procedure, e chiudere la “esperienza della comunione” nel segreto: solo nei cuori, nelle coscienze, nelle intenzioni o nelle vocazioni. Questa “disperazione verso le procedure” è in realtà una forma – forse una delle forme più pericolose - di cedimento alla presunzione. Anche questo percorso, diremmo così di esaltazione ideologica del livello “puramente interiore” della identità comunione, dimentica la delicatezza dell'equilibrio tra visibile e invisibile di cui la Chiesa e gli uomini vivono costitutivamente.

Alla sfida della “comunione” si può rispondere - e si deve rispondere – in ogni caso sempre anche “proceduralmente”. Ma qui il termine procedura “si dice in molti modi”, significa cose distinte, sulle quali vorrei soffermarmi, quasi stilando un piccolo catalogo e facendo, per ogni accezione del termine, qualche esempio. Intendo perciò la mia ricerca come un piccolo approfondimento di questo termine “procedura”, cui aggiungo solo alcuni brevi esempi. In altre parole, vorrei fare una specie di “declinazione della nozione di procedura”, e per ogni accezione del termine (di cui considererò 5 casi) illustrerò la questione emergente con un esempio significativo. In ultima analisi, a me pare che la riscoperta della “procedura” - nella svolta pastorale che il Concilio ha suggerito alla vita della Chiesa a partire dagli anni 60 - abbia assunto il valore prezioso di una “conversione”: essa mette in crisi un assetto inadeguato della vita e del sapere ecclesiale e rilancia un approccio “pastorale”, che, nella sua natura di ripensamento della relazione tra “sostanza” e “rivestimento” riguarda precisamente una nuova coscienza del livello “sostanziale” delle procedure.

1. La “procedura” come crisi del primato del livello giuridico nella relazione ecclesiale e della riducibilità della pastorale al diritto

Il primo versante da considerare è questo: il termine “procedura” è parola che si presta ad un primo, clamoroso fraintendimento. Il Concilio Vaticano II, autodefinendosi “concilio pastorale”, ha stabilito la crisi di una “ecclesia” identificata con una “societas perfecta” e con le sue procedure. Questo fatto cambia lo statuto del diritto (canonico e civile) all'interno della Chiesa. E dice, anzitutto, la irriducibilità della pastorale alla logica del “giuridicamente valido”.

Ciò non significa, evidentemente, né la “fine del diritto ecclesiastico o canonico”, né una radicale autonomia della “azione pastorale” dalle formalizzazioni dei diritti/doveri dei soggetti. Ciò che conta, allo sguardo di 50 anni dopo, è l'esigenza di una “comprensione giuridica e canonica” allo stesso tempo capace di riconoscere i “fenomeni” nella loro differenza e di non totalizzare l'azione pastorale, il cui fine – riconosciuto dallo stesso ambito giuridico – rimane il “bonum animarum”, espressione certamente datata e insufficiente, ma utile a segnare strutturalmente il limite “intrinseco” ad ogni lettura puramente istituzionalistica .

Dobbiamo subito osservare che questo primo aspetto della nostra questione procedurale, deve ancora essere recepito come consapevolezza giuridica: il Codex del 1983, che è legge post-conciliare, recepisce il Concilio come “teologia”, ossia come “contenuto”, ma poco come “procedura”, come “forma”. Una nuova attenzione oggi investe questo ambito della relazione tra teologia e diritto, in vista di un ripensamento adeguato della riforma della Chiesa .

Un esempio può essere qui assai illuminante. Le procedure di risposta ecclesiale alle nuove esperienze di “vita familiare” risultano bloccate da una rigidità istituzionale del tutto inadeguata al compito. Finché il “processo di riconoscimento di nullità” - nella sua formulazione pre-moderna – continuerà ad assorbire tutto il carico di “crisi familiari” che il mondo tardo moderno produce e riconosce, non potremo uscire dalla crisi, né con sconti di tempo, né con sconti di danaro, né con riforme amministrative o “pastorali” di quel processo. Troveremo solo “escamotages”, vecchi o nuovi, che non sono affatto segno di comunione, ma indice di disagio e di ipocrisia. Il primo segno della comunione è “aprirsi al reale” e “chiamare le cose con il loro nome”. Invece, nella dottrina/disciplina familiare anche recente, le “circonlocuzioni imbarazzate” sono troppe e troppo rilevanti . E sono incautamente incentivate da gerarchie, ufficiali, funzionari, giudici e avvocati con un senso troppo formale e astratto della responsabilità. Quando le parole diventano “nascondigli” e finzioni, queste “procedure” diventano il segno di una mancanza di comunione ecclesiale: le parole annunciano la comunione, ma le procedure la negano. Sembra quasi che il luogo simbolico della “maggior segno di comunione” - secondo la nota definizione che Tommaso offre del matrimonio come primo tra i sacramenti, almeno “ratione significationis” - sia colto come l'occasione buona per ribadire una concezione di Chiesa come “societas perfecta” .

Il primo senso di “procedura”, dunque, riguarda la delicata mediazione giuridica, il cui linguaggio e le cui categorie mostrano, spesso in modo del tutto trasparente, una concezione della Chiesa e del mondo che non ha più una corrispondenza nel reale, ma che produce continue e pericolose finzioni, conducendo a forme drammaticamente “autoreferenziali” di pratica cristiana.

## 2. La “procedura” e la crisi della liturgia pensata come “actus animae” e “ritus servandus”

Un secondo senso di “procedura” è invece quello che contesta una facile “deriva” della esperienza ecclesiale nella quale, anche dopo il Concilio Vaticano II, si continua a comprendere l'azione liturgica come una “composizione estrinseca” di “atto interiore di culto” e “cerimonia esteriore del rito”. Non è raro, infatti, che si valuti la Riforma Liturgica soltanto come un “mutamento delle rubriche”. E la ricerca stessa è sovente impostata esclusivamente su questo registro. In realtà, il Concilio ha inaugurato un approccio diverso alla “procedura liturgica”: essa istituisce una relazione tra Cristo e Chiesa mediata “per ritus et preces” . Quando “riti e preghiere” diventano “linguaggio comune a tutti i battezzati”, cambia la percezione della Chiesa e della sua “antica dottrina”. Se la liturgia viene riscoperta come “fons et culmen” di tutta la azione della Chiesa, non è più possibile ridurla né ad “actus animae”, né ad “usus rerum exteriorum”. Anche se, ed è questo il punto focale, entrambe queste “procedure” - interiori ed esteriori, personali e relazionali – hanno bisogno di nuova illuminazione e di nuova elaborazione. Alcuni esempi, recenti, possono facilmente illustrare questo profilo della questione.

2.1. La comunione ecclesiale non può sopportare, in alcun modo, forme parallele e concorrenti del medesimo “rito romano”. Questa ipotesi – che astrattamente risulta argomentabile – invece sul piano

procedurale opera un “vulnus” alla comunione. Il fatto di chiamare “pace” una ferita è un gioco di retorica che suona come il sintomo di una ideologia astratta e pericolosa. Lo “spazio ecclesiale”, il “varco istituzionale” che ha reso possibile questa “anarchia con protezione nelle alte sfere” è sorto, tuttavia, nella mancata elaborazione di “procedure” attendibili e condivise nella delicata operazione di “recezione della Riforma”. La Riforma Liturgica non basta a se stessa se non è accompagnata da “procedure” di iniziazione e di recezione; questa è una verità antica, ma che deve essere declinata proceduralmente, nella forma di una nuova attenzione alle “procedure iniziatiche”, che ha bisogno di essere pienamente compresa, in tutta la sua urgenza e in tutte le sue implicazioni pastorali, ministeriali ed ecclesiali;

2.2. D'altra parte, se si ragiona di una “sequenza rituale” - supponiamo circa i riti di comunione e, al loro interno, sul rito della pace - è semplice vedere come facilmente si possa “degradare la coscienza” alla forma vecchia e stantia della tradizione. Se in una “circolare” - che tuttavia, contrariamente al suo nome, è circolata fortunatamente ben poco - si teorizza che “il canto della pace è un abuso”, e lo si fa sulla base del fatto che il gesto della pace era praticamente scomparso dalla percezione da molti secoli - si continua a pensare la liturgia come se fosse un “museo” da visitare, non come un “giardino” da abitare. Questo modo di ragionare, astratto e burocratico, parla di “abusi” perché non frequenta gli usi. E offre una esperienza della liturgia senza vita e senza dinamica: di quale comunione potrebbe essere mediazione una tale visione astratta e senza vita? Il Concilio Vaticano II ha profondamente modificato il rapporto con la liturgia, chiedendo non anzitutto di “perseguire gli abusi”, ma di “imparare gli usi”. Ad un approccio difensivo si è sostituito un approccio iniziatico., alle procedure giudiziario-prescrittive si sono sostituite - o dovrebbero sostituirsi - procedure iniziatico-narrative.

Dunque, in un secondo senso, per “procedura” intendiamo il riconoscimento all'azione rituale di un carattere originario rispetto alle rappresentazioni che la comprendono. Recepire la riforma liturgica non significa “spiegare azioni” o “prescrivere sanzioni”, ma lasciare alle azioni un magistero originario. Questa procedura iniziatica è principio di comunione.

### 3. La “procedura” e la crisi della dottrina della fede intesa come “adequatio intellectus ad rem”

“Depositum fidei”: nella famosa formulazione di papa Giovanni XXIII nel discorso inaugurale del Concilio Vaticano II *Gaudet mater ecclesia*, il cuore della natura “pastorale” del Concilio è espresso dalla nota formulazione: “altra è la sostanza dell'antica dottrina del “depositum fidei” e altra è la formulazione del suo rivestimento”. Che cosa significa, qui, “depositum fidei”? Semplicemente un “contenuto” da rappresentare o anche - e forse anzitutto - un “modo di accedervi”? Su questo punto, senza entrare nel dettaglio, le illusioni di una “rivincita metafisica” e le disperazioni di una “traduzione autoritaria” nel rapporto con la verità si intrecciano e talvolta si sovrappongono. La recente insistenza del magistero di Francesco su due temi - “uscita” e “sguardo” - dicono, anche qui, un rapporto “procedurale” con la verità, nel quale muta il rapporto tra “oggettivo” e “soggettivo”, investendo di senso e di nuove letture tutte le “mediazioni intersoggettive”. Il “depositum” è, prima che un sostantivo, un verbo e, di questo verbo, occorre valorizzare, in modo significativo, anche l'aspetto “non verbale”. Questo a me sembra il rilievo “procedurale” del “depositum” che occorre valorizzare, per restare nella tradizione. Ma a questa natura procedurale del depositum debbono corrispondere anche le procedure con cui viene verificata e attestata la coerenza tra teologia e magistero.

Ora, le procedure con cui il “consenso teologico nella Chiesa” viene gestito dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, in una sostanziale continuità con la “Congregazione del S. Ufficio”, inteso come ufficio censorio creato in tutti gli stati moderni e tramontato nel corso del XIX secolo, rischiano di costituire una rischiosa smentita proprio di questo approccio “pastorale” alla Chiesa e alla verità. Ricordiamo, a questo proposito, le limpide parole che Peter Huenermann ha scritto dopo il “caso Sobrino”, ovvero dopo la

pubblicazione della Notificazione della Congregazione per la Dottrina della fede sulle opere del teologo J. Sobrino :

“La Congregazione per la dottrina della fede oggi cura l’importantissima funzione della tutela della qualità in teologia, preoccupandosi del fatto che la teologia sviluppi veramente la ratio fidei. Quando, a partire dalla seconda metà del XIX secolo, si è giunti continuamente a conflitti seri, che danneggiano la considerazione della chiesa e del suo cammino nella fede, ciò non è dovuto semplicemente alle persone che vi lavorano e alla loro formazione più ampia o meno profonda. Simili deficienze sono solo un potenziale dei conflitti. Il motivo sostanzialmente sta nel fatto che la Congregazione per la dottrina della fede – organizzazione che succede al Sant’Uffizio – in fondo ha ancora la struttura di un’ autorità di censura premoderna come esisteva in tutti gli stati europei. La moderna tutela della qualità nell’ambito delle scienze è strutturata diversamente, lavora insieme ad esse e coinvolge – secondo le possibilità – le autorità nei processi decisionali di natura politica e amministrativa” (Huenermann, 2007, 244)

Le cose oggi stanno cambiando e dovranno ancora cambiare sensibilmente. Non fosse altro che per un semplice fatto: questo testo, appena citato, è stato scritto a proposito della Notificazione di condanna di alcuni scritti di Jon Sobrino, mentre oggi la firma di J. Sobrino può essere letta sull’Osservatore Romano ! Comprendiamo quando profondo è stato il mutamento di prospettiva.

Non vorrei che questo fosse inteso semplicisticamente come “rivincita”. Va inteso come un mutamento di paradigma: sono le “procedure di verifica del consenso” a mutare. Ciò avrà ricadute non piccole sul modo di concepire sia la forma della fedeltà alla verità sia le modalità per garantirla.

Procedura indica, in questo terzo significato, le modalità con cui la Chiesa può “restare nella verità”: le modalità gerarchiche della tradizione premoderna vengono modificate dalle “forme collegiali” - sinodali e partecipative – della tradizione moderna e tardo-moderna. Una procedura rispettosa dei diritti dei soggetti e della natura complessa della verità costituisce una componente decisiva per l’esperienza di comunione che la Chiesa può fare di sé con se stessa e può offrire di sé agli altri.

4. La “procedura” e la scoperta della eguaglianza, ma con nuova considerazione della differenza

Forse il lato più delicato della “lettura procedurale” della tradizione è la nuova evidenza moderna della “eguaglianza”. Essa sta originariamente in rapporto con “fratellanza” e “libertà” . In quale misura la Chiesa deve recepirla – insieme agli altri due “ideali moderni” - o deve piuttosto guardarsene con occhio sospetto? Le procedure di “mediazione” tra evidenza e autorità portano in primo piano un duplice paradosso: da un lato, la pretesa dei “diritti” da parte dei soggetti, tende ad isolare, piuttosto che a unire; dall’altro, la legittima custodia della comunione non può prescindere dal confronto con i diritti dei soggetti, in una società “aperta” e non nel mito tradizionalistico di una salvezza garantita (soltanto) dalla “società chiusa”.

La memoria ecclesiale deve scandagliare la propria storia recente, con lucidità e lungimiranza.

Può essere utile a questo proposito richiamare qui le immagini di un film recente. Nel suo “Lincoln” il regista Steven Spielberg rappresenta bene la complessità di un mondo come gli USA del 1865, nel quale si deve approvare il XIII emendamento alla Costituzione Americana. Per la prima volta vengono riconosciuti – almeno formalmente – a tutti i cittadini (bianchi o neri) gli stessi diritti. Sarebbe la fine della schiavitù. Del film colpiscono due cose:

- la spregiudicatezza con cui, per arrivare al fine di una votazione favorevole, si condiziona il voto degli “incerti” con una vera e propria “compravendita”...

- il discorso che un nobile uomo del Sud, favorevole alla schiavitù, pronuncia nella camera dei rappresentanti. Possiamo farne una breve sintesi.

Egli esordisce dicendo che quel giorno, la superbia della legge dell'uomo avrebbe prevalso sulla giustizia della legge di Dio. Che Dio aveva creato gli uomini diversi e che la legge dell'uomo voleva renderli uguali. Che questo sarebbe stato solo l'inizio. Perché quegli schiavi, che quel giorno sarebbero stati liberati, tra qualche anno avrebbero chiesto addirittura il diritto di voto. E che poi, in seguito a questo, si sarebbe arrivati persino a concedere il voto...alle donne!

Spiace dover riconoscere che non solo 150 anni fa, sulla "Civiltà cattolica", molti scrivevano cose del tutto simili a quelle pronunciate dal nobile politico degli Stati del Sud. Ma ancor più spiace ascoltare talvolta, 150 dopo, qualche profeta di sventura ecclesiale, che continua a ripetere questo refrain reazionario, in nome della "comunione ecclesiale". Per questo le "procedure", nel senso qui illustrato, sono così importanti. Perché assicurano una mediazione "nuova" con cui il Vangelo si fa storia, si incarna e si rende credibile qui e ora, non solo come un "contenuto", ma anche come una "forma di vita". Questa comunione ha l'esigenza di un "inizio libero" da riconoscersi ad ogni soggetto: non come "perdita di autorità", ma come nuova forma di esercizio di autorevolezza.

Per questo, la riscoperta della "communio" non è semplicemente una "nuova pentecoste", per la Chiesa, ma anche un "battesimo laborioso". Sia perché comporta una "penitenza", una conversione teologica e pastorale, sia perché ha bisogno di una "collaborazione" delle generazioni postconciliari, che non possono adagiarsi sugli allori.

Un quarto senso di procedura indica, pertanto, la scoperta della "mediazione liberale" come risorsa inaggrabile per alimentare la autorità ecclesiale. Vi è, nelle "procedure democratiche" una sfida profonda al modo con cui la Chiesa ha pensato e vissuto il rapporto con la autorità. Le procedure possono aiutare la Chiesa ad uscire da un "modello autoritario di gestione della autorità".

##### 5. Una "verità procedurale" e il paradigma della complessità per una Chiesa comunione.

In fondo a tutte queste "accezioni" di procedura, l'accezione decisiva è quella custodita dal rapporto tra "procedura-processo-azione" e "verità". Il rapporto con la verità recupera il ruolo decisivo della "azione-procedura" - e sa riconoscere ad essa una originarietà - solo se abbandona, definitivamente, la pretesa/illusione di poter "rappresentare" il vero e di porsi "autorevolmente" su un piano che anticipa il "rapporto" rappresentativamente. Su questo punto, in fondo, scopriamo la difficoltà maggiore.

Quando "Gaudium et Spes", al n. 4, ricorre al concetto di "segni dei tempi", sta compiendo il passaggio da un rapporto diretto con la verità, garantito dalla "legge naturale", ad una ermeneutica procedurale, nella quale in confronto con l'altro è passaggio obbligato per l'accesso al vero .

Di qui, in fondo, potremmo anche ricavare una buona lezione per guardare con sospetto alla tentazione di chiamare i "valori" con il termine di "non-negoziabili": questa definizione, che è risuonata spesso sulle labbra di uomini di Chiesa in difficoltà con la svolta del Concilio Vaticano II, presuppone che il rapporto con i "valori fondamentali" sia dovuto a una "doppia negazione dell'otium". Poiché i valori come "non-negoziabili" letteralmente negano il negotium, ma a sua volta il negozio è una negazione dell'otium, essi sarebbero garantiti solo dall'otium, ossia dalla contemplazione, e prescinderebbero dalle procedure. Con i valori avremmo, in fondo, un rapporto di pura rappresentazione contemplativa. Questo è il "sogno da visionari" che si nasconde dietro alla nozione di "valori non negoziabili". In realtà una duplice procedura riguarda il rapporto con i valori: sia quella di un "agire con, al cospetto di , in comunione con Dio", sia quella di un "agire con, al cospetto di, in comunione con il prossimo". In queste complesse procedure si accende la luce del "mistero". A quella luce – proceduralmente complessa - possiamo discernere i valori. La forma è sostanza, dunque. Questo ci ha insegnato il Vaticano II. La sostanza della "comunione ecclesiale", che la Chiesa non ha mai perduto senza rinnegare se stessa, ha dovuto trovare, nel mondo post-tradizionale, nuovi equilibri e nuove forme. E ne siamo ancora alla ricerca. Ma dobbiamo evitare di ripetere – sui nuovi temi e nelle nuove sfide – i vecchi errori. Di fronte alle nuove forme di famiglia (semplici, complesse o allargate), alle nuove domande di vita e di morte (di poter generare o di poter prendere

congedo), alle forme della produzione e del consumo (più o meno compatibile), alle nuove modalità di esercizio del potere o di espletazione del servizio (differenziato o indifferenziato), dobbiamo evitare di “pregiudicare” il processo, anticipando una rappresentazione dottrinale statica rispetto all'incontro con il reale e alla pratica della azione di misericordia. Il primato del reale sull'ideale - e della misericordia al servizio della verità - sono i punti decisivi di questa sfida. Fedeltà al vangelo non significa necessariamente primato della rappresentazione sulla azione.

## 6. Conclusione: quale “procedura di Magistero” dopo i due sinodi 2014-2015?

Per finire, riprendiamo in modo più ampio uno degli esempi citati. Una delle questioni più appassionanti, che è emersa chiaramente dal dibattito sinodale tra il 2014 e il 2015, potrebbe essere formulata in questi termini: come è possibile che il Magistero ecclesiale possa restare tanto “sordo” e “immobile” di fronte alle esigenze della realtà familiare che cambia, arroccandosi in modo così “autoreferenziale” sulle impostazioni di una dottrina e di una disciplina rigida e inadeguata non solo rispetto all'uomo, ma anzitutto nei confronti del Vangelo? O, per formulare la cosa in altri termini, come può essere tanto grande la divaricazione tra dottrina ufficiale, *sensus fidei* e *consensus fidelium*?

Per rispondere a questa domanda dobbiamo individuare in due sviluppi ecclesiali del XX secolo le radici remote e prossime della nostra peculiare condizione, che forse non ha eguali nella storia della Chiesa.

6.1. Da un lato, esattamente 100 anni fa, nel 1917, entrava in vigore per la prima volta nella storia della Chiesa un Codice di Diritto Canonico. Con la introduzione di questo “strumento”, fortemente voluto da papa Pio X, l'approccio alle questioni giuridiche mutava di orizzonte.

Entrava nella esperienza ecclesiale non solo l'idea di un “corpus unitario”, contenente tutta la legislazione fondamentale della Chiesa, ma veniva introdotta anche la esperienza di una “legge universale e astratta”, che non lasciava lacune o buchi: ogni questione veniva integralmente prevista, anticipata e risolta. Lo spazio della “discrezione” (e della “economia”), pur non essendo del tutto superato, veniva fortemente ridotto e limitato. A questa “idea moderna” dobbiamo sia la sparizione del criterio del “male minore” come soluzione delle questioni controverse, sia la “blindatura” del sistema con il (nuovo) principio di “completezza del sistema giuridico”. Le procedure giuridiche venivano profondamente trasformate da questo nuovo principio.

6.2. Qualche decennio più tardi, con diverso intento, il Concilio Vaticano II introduceva un nuovo paradigma magisteriale. Di esso importa qui sottolineare non tanto la originalità dello stile o la profondità delle riscoperte, ma soprattutto la totalità profetica della competenza. Per la prima volta nella storia della Chiesa, il Magistero assumeva, in positivo, una competenza diretta su ogni sfera della esistenza del soggetto credente. L'esercizio del magistero, che almeno fino al Vaticano I era consistito quasi solo in una duplice forma di linguaggio – quello del canone di condanna e quello della definizione dogmatica – ora assumeva il compito di dire, in positivo, la esperienza della fede e la struttura della Chiesa, l'ascolto della parola e la celebrazione del culto, il lavoro dell'uomo e il suo tempo libero, i mass media e la formazione dei presbiteri, la libertà religiosa e la missione... Nulla restava esterno al Magistero. Questa era, allora, una totalità positiva, assunta profeticamente, ma costituiva anche un precedente non privo di insidie: estendendo le competenze magisteriali a tutta la realtà, tale scelta avrebbe potuto essere usata, in futuro, come una formidabile autodifesa contro la realtà. Inventata per “riaprire le finestre” e far entrare aria fresca, avrebbe potuto essere usata, un domani, per “sprangare le porte” e vivere solo di aria condizionata e stantia.

Se in questi ultimi anni il Sinodo dei Vescovi, pur rilanciato con slancio conciliare da papa Francesco, ha trovato molte difficoltà a “riconoscere” una realtà ad esso “esterna” - la vita irriducibile delle famiglie, la loro diversità, le loro gioie e le loro sofferenze – ciò è dovuto alla combinazione inattesa di una “totale blindatura del sistema giuridico” - anche se pensato da Pio X come modernizzazione della Chiesa – che si è

unita alla estensione del Magistero ad ogni aspetto della vita del cristiano, che da segno di profezia e di ascolto diventa indizio di diffidenza e di sospetto.

Se dai lavori sinodali si sono sollevate questioni che riguardano la autonomia della vita familiare, il riconoscimento del bene delle seconde unioni, la pluralità delle forme con cui trova origine la vita, ecc., davanti a tutto ciò è legittimo che si ponga una questione di fondo: è possibile che un “apparato” che ha nel Codice uno strumento onnicomprensivo e nel Magistero un principio di autorità coestensivo alla esistenza possa “riconoscere” altro che se stesso? Potrà mai liberarsi davvero della autoreferenzialità una Chiesa che si rifugi, continuamente, nella legge blindata dal codice e nella autorità garantita dalla estensione del Magistero conciliare?

Alla luce di questa domanda, di peso specifico non trascurabile, potrebbe essere una buona cosa comprendere ciò che è vivo e ciò che è morto – come si diceva un tempo – di queste due grandi esperienze della tradizione ecclesiale. Da questa domanda dipende, in buona parte, il senso che riusciremo ad attribuire ad una “cura per le procedure” nella pastorale di domani. Ce lo chiediamo limitando la nostra analisi alle questioni sollevate dagli ultimi due Sinodi 2014-2015, intorno al tema del matrimonio/famiglia:

6.3. Anzitutto, per salvaguardare la preziosa tradizione giuridica latina, occorrerà metter mano ad una delicata riforma del codice – riforma non solo procedurale, ma sostanziale - che possa sincronizzare la comprensione del matrimonio canonico ad una forma ecclesiale e ad una forma civile che abbiano acquisito il principio di “libertà di coscienza” non solo “prima” e “nel” consenso, ma anche “dopo” di esso. La “storia del vincolo” deve essere integrata in un sistema giuridico canonico – e in un pensiero sacramentale e teologico - che oggi non riesce a riconoscerla e che, per questo, è costretto a infinite finzioni, ipocrisie, giochi di prestigio, salti mortali, non solo per conseguire la salvezza delle anime, ma non raramente per salvare anzitutto se stesso. Vi è qui una “procedura giuridica” che, monopolizzando il campo e condizionando strutturalmente la pastorale e la teologia, impedisce il rapporto con il reale.

6.4. Per salvaguardare, invece, il prezioso avanzamento che il Vaticano II ha consentito alla tradizione ecclesiale, occorre restituire al Magistero i suoi “limiti naturali”. Potremmo dire, quasi come un paradosso, che la fedeltà al Vaticano II potrà essere garantita solo da un Magistero che sappia “ascoltare” e “riconoscere” che il “sensus fidei” e il “consensus fidelium” rimane - in una percentuale assai consistente - esteriore al servizio magisteriale. Solo un Magistero che non identifichi la Chiesa con se stesso è veramente al servizio del Vangelo e permane fedele al Vaticano II. Solo un tale Magistero potrà dare ascolto con curiosità e interesse alle questioni nuove, inventare soluzioni veramente spirituali, accendere di speranza i cuori dei fedeli, ossia non perdere la tradizione nell'unico modo con cui le si resta fedeli: restando capaci di fare cose nuove. Ma anche qui, sono le “procedure” a diventare mediazioni delicatissime, perché questa “esteriorità” sia riconosciuta e ascoltata.

Forse la insistenza sulla “chiesa in uscita” e sul superamento della “autoreferenzialità” - che risuona con tanta forza e fin dal principio nelle parole di papa Francesco – ha proprio qui la sua vera origine. Francesco sa bene che tutti i temi “conciliari” - e in primis il tema della “communio” - non sono compatibili con una Chiesa che non abbia un altro “fuori di sé”, e che abbia perduto la strada per uscire da sé e che non abbia una “esteriorità” da riconoscere. Per questo le provocazioni del linguaggio - “chiesa in uscita”, “ospedale da campo”, “campo profughi” - mettono in rilievo questa “condizione procedurale” per poter attingere la communio nella esperienza ecclesiale. Solo il rapporto strutturale con una “esteriorità” significativa, con una rilevanza dell'altro da riconoscere come non accessoria, determina l'orizzonte di quella comunione che, proceduralmente, possiamo attingere nella uscita da sé e nel levare i calzari di fronte alla sacralità di un “altro” come luogo di rivelazione.

Questa pratica di attenzione alla esteriorità del bene - che potremmo chiamare come una sorta di “ur-procedura” consistente nell'uscire da sé, salvaguardando accuratamente già nello “sguardo”, un “fuori” e un

“extra nos” - è oggi il fondamento di un accesso corretto alla “communio” come verità della Chiesa di Cristo: per questo motivo, edificare la comunione e prendersi cura delle procedure sono compiti e doni cooriginari, aperti su una esperienza ecclesiale che intende restare autenticamente fedele alla tradizione.

## Bibliografia

Bonaccorso, Giorgio. 2006. *Il corpo di Dio. Vita e senso della vita*. Assisi: Cittadella.

Chiaravello, Pierangelo (a cura di). 2013. *Il Concilio Vaticano II e la liturgia: memoria e futuro*, Roma: CLV – Ed. Liturgiche.

Dianich, Severino. 2015. *Diritto e teologia. Ecclesiologia e canonistica per una riforma della Chiesa*. Bologna: EDB.

Fantappiè, Carlo. 2015. *Ecclesiologia e canonistica*. Venezia: Marcianum Press.

Fantappiè, Carlo. 2008. *Chiesa romana e modernità giuridica*, 2 voll. Milano: Giuffrè.

Grillo, Andrea e Basilio Petrà (a cura di). 2015. “Per tutti i giorni della mia vita”. *L'indissolubilità tra realtà e retorica*. Assisi: Cittadella.

Hünemann, Peter. 2007. “Qualità della teologia”, *Il Regno* 52. 239-244, qui 244.

Morra, Stella. 2015. *Dio non si stanca. La misericordia come forma ecclesiale*. Bologna: EDB.

Ratzinger, Joseph. 2000. *L'ecclesiologia della costituzione “Lumen gentium”*, in *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, a cura di Rino Fisichella, 66-81. Cinisello Balsamo: San Paolo.

Ruggieri, Giuseppe. 2003. *Esiste una teologia di papa Giovanni?*, in *Un cristiano sul trono di Pietro. Studi storici su Giovanni XXIII*, a cura della Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII di Bologna, 253-274. Bergamo: Servitium editrice.

Sobrino, Jon. 2015. “Scoramento e mobilitazione. Una testimonianza sulla morte di monsignor Romero”, *Osservatore Romano*, 19 maggio. 5.

Théobald, Christoph. 2014. “Pour une anthropologie théologique de la difference”, *Recherches de Science Religieuse* 3: 387-407, 392.

Théobald, Christoph. 2015. “Mistica della fraternità. Lo stile nuovo della Chiesa e della teologia nei documenti programmatici del pontificato”, *Il Regno*, 60/9: 581-588.

## Abstract

Establishment, reform and reformism. Ecclesial communion and the procedural status of truth

The aim of this study is a kind of declination of the notion of “procedure”, and for every sense of the word it will discuss the emerging issue with an example. Ultimately, it seems that the rediscovery of the “procedure” - in the pastoral turning point that the II Vatican Council has suggested to the life of the Church

since the early 60 - has taken the precious value of a "conversion": it undermines an inadequate approach to ecclesial knowledge and life and raises a "pastoral approach".

# Biografie

## Severino Dianich

Severino Dianich (Fiume, 2 ottobre 1934) è un presbitero e teologo italiano. Ha al suo attivo circa 170 lavori, tra cui molti libri.

Nato da genitori istriani di lingua istrorumena, Natale lu Sciavina e Maria (Miza) Liubicich lu Petrjhulj; ha un fratello di nome Antonio.

Da bambino frequentò l'oratorio del Duomo dell'Assunta, dove coltivò la sua precoce vocazione al sacerdozio sotto la guida del parroco Mons. Luigi Torcoletti e dei cappellani don Severino Scala, don Ariele Pillepich e don Alberto Cvecich.

Nel novembre del 1948, per l'invasione degli Jugoslavi di Tito, fu costretto a rifugiarsi in Italia insieme con la famiglia, che fu costretta a trascorrere cinque anni in vari campi profughi d'Italia; Severino, invece, già nel settembre 1949, per l'interessamento di don Cvecich presso l'Arcivescovo di Pisa mons. Ugo Camozzo[1], poteva iniziare i suoi studi liceali nel Seminario Arcivescovile di Pisa, e poi dal 1953 al 1960 conseguire presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma prima il Baccalaureato e poi la Licenza e il Dottorato in Teologia con una tesi su L'opzione fondamentale nel pensiero di San Tommaso d'Aquino.

Fu ordinato presbitero nel 1958, e a Pisa ricoprì negli anni 1961-66 vari incarichi:

-cappellano presso la parrocchia di Santo Stefano;

-assistente della FUCI (Federazione Universitaria Cattolica Italiana);

-vicerettore del Pensionato Universitario Giuseppe Toniolo.

Nel 1966 fu nominato parroco nell'antica Pieve di Caprona (Pisa) appena restaurata; ivi svolse il suo servizio pastorale fino al 1992; nel frattempo aveva iniziato e approfondito l'attività di ricerca teologica, specialmente nel campo dell'Ecclesiologia, e in seguito anche in quello dei rapporti tra teologia e arte. Ben presto fu chiamato a insegnare nelle Facoltà Teologiche della Gregoriana e di Palermo; quindi tenne per molti anni la cattedra di Ecclesiologia e Cristologia nello Studio Teologico Fiorentino, ben presto divenuto Facoltà Teologica dell'Italia Centrale; nella stessa Facoltà fu fondatore e direttore del Master in Teologia e Architettura di Chiese.

Tenne seminari e diede conferenze nelle Facoltà teologiche di Napoli, Milano, Cagliari, Barcellona, Burgos, Münster, Addis Abeba, Inchon, nell'Università Pontificia della Santa Croce e nel Seraphicum di Roma, nelle Università degli Studi di Pisa, Palermo, Macerata, Lecce, Bilbao, Lima. Tenne inoltre innumerevoli corsi di aggiornamento per il clero in varie diocesi italiane.

Nel 1967 fondò con altri teologi l'Associazione Teologica Italiana, e ne fu il presidente dal 1989 al 1995.

È stato direttore della rivista teologica fiorentina *Vivens Homo*.

Attualmente (2011) è Vicario Episcopale per la Pastorale della Cultura e dell'Università nella Diocesi di Pisa, nonché Direttore Spirituale nel Seminario Arcivescovile di Pisa.

## Cristina Simonelli

Laica, è nata a Firenze, il 24 maggio 1956. Dal 1976 al 2012 ha vissuto in un accampamento Rom, prima in Toscana, poi a Verona.

Socia del CTI dalla sua fondazione, lo coordina come presidente dal gennaio 2013. Ha conseguito la licenza in antropologia teologica nel 1995 presso l'allora Studio Teologico Fiorentino.

Nel giugno 1997 si è diplomata in Teologia e Scienze Patristiche con la tesi: "La fede nella resurrezione di Cristo nel <<De Trinitate>> di Agostino" presso l'Institutum Augustinianum di Roma, dove sullo stessotema nel 1999 ha poi difeso la tesi dottorale. È docente di teologia patristica a Verona (San Zeno, San Pietro Martire) e presso la Facoltà dell'Italia Settentrionale e Seminario Arcivescovile Venegono (Milano).

## **Andrea Grillo**

Andrea Grillo, nato a Savona il 28/08/1961, ha frequentato gli studi superiori presso il Liceo Classico "G. Chiabrera" di Savona, dove ha conseguito il diploma di maturità classica nel 1980.

Si è laureato in giurisprudenza nel 1985, presso l'Università di Genova, con una tesi in Teoria generale del diritto sul tema Giurisprudenza ed ermeneutica. Per una critica della giurisprudenza intesa come scienza positiva. Ha compiuto gli studi teologici a Savona, presso la scuola di teologia "Ut unum sint" legata al Seminario di Savona, poi a Padova, presso l'Abbazia di S. Giustina, dove ha frequentato il corso di specializzazione in liturgia-pastorale e conseguito la Licenza in teologia presso l'ILP di Padova nel 1990, con una tesi dal titolo: "Ludwig Wittgenstein e l'apertura al Mistico nell'orizzonte del rapporto tra immediatezza e mediazione: dal silenzio, ai giochi linguistici alla ritualità. Una ipotesi di lettura in prospettiva liturgica". Si è laureato in filosofia nel 1993, presso l'Università di Genova, con una tesi di Filosofia teoretica sul tema "L'Etica di W. Herrmann tra filosofia e teologia". Ha conseguito il Dottorato in Teologia nel 1994, presso l'ILP di Padova, con una tesi dal titolo "Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica". Dal 1994 è docente di teologia (sacramentaria e liturgica) presso il Pontificio Ateneo S. Anselmo in Roma e presso l'ILP della Abbazia di S. Giustina in Padova. Dal 1998 al 2005 ha insegnato presso la Specializzazione sacramentaria dell'Istituto Teologico Marchigiano di Ancona. Dal 1996 al 2000 ha fatto parte della Commissione CEI incaricata di tradurre e adattare il nuovo rito del sacramento del Matrimonio. Dal 1999 è professore associato presso la Facoltà Teologica del Pontificio Ateneo S. Anselmo, in Roma. Dal 2001 al 2009 è stato Coordinatore della Specializzazione Dogmatico-sacramentaria presso la Facoltà Teologica del Pontificio Ateneo S. Anselmo, in Roma. Dal 2002 al 2006 è stato eletto nel Consiglio di Presidenza dell'APL, di cui è stato Vice-presidente per un quadriennio. Nel 2003 è divenuto professore straordinario presso la Facoltà Teologica del Pontificio Ateneo S. Anselmo. Il 4 settembre 2006 è stato nominato Professore Ordinario di Teologia Sacramentaria presso la Facoltà Teologica del Pontificio Ateneo S. Anselmo. Dal 2007 al 2010 ha insegnato nella Facoltà Teologica di Lugano (CH) come professore invitato.

## **Pierangelo Sequeri**

Figlio di due musicisti (il padre era concertista di violino e la madre una pianista), ha studiato a sua volta violino e composizione parallelamente alla sua vocazione religiosa. Ordinato sacerdote nel 1968 ha proseguito gli studi, ottenendo un diploma in Biblioteconomia Musicale all'Università di Urbino, e un dottorato in Teologia nel 1972. Dal settembre 2012 è preside della Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale, dove è anche professore ordinario di Teologia Fondamentale; è inoltre incaricato di Estetica Teologica presso l'Accademia di Belle Arti di Brera. È inoltre direttore della rivista "L'ErbaMusica" (trimestrale di pedagogia speciale e cultura musicale). A parte gli argomenti teologici e filosofici, i suoi studi si orientano ai temi di confine tra le scienze religiose, la filosofia, la psicologia e l'estetica. Dal 2010 al 2014 ha fatto parte della Commissione internazionale di inchiesta su Međugorje. Dal 15 agosto 2016, nominato da Papa Francesco, è preside del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II.

