

I poli ecclesiali: limitatezza storica e sovraccendenza agapica

MASSIMO NARO¹
Caltanissetta

1. IN PRINCIPIO L'AVVENTO DIVINO: ESSERCI SENZA SMETTERE DI ESSERE

In un suo libro di qualche anno fa Franco Cardini riferisce ai lettori «dove abita l'Eterno», come recita il sottotitolo di quel saggio². Lo fa da storico provetto. Ponendosi perciò un interrogativo che sottrae il divino alle imperscrutabili nebbie della metafisica, rintracciandolo piuttosto dentro la vicenda plurisecolare delle religioni, soprattutto delle tre di matrice abramitica. La domanda implicitamente formulata dal noto medievista

¹ Docente di teologia sistematica presso la Facoltà Teologica di Sicilia (Palermo) e direttore del Centro Studi «A. Cammarata» per lo studio del movimento cattolico in Sicilia (San Cataldo-Caltanissetta).

² Cf. F. Cardini, *Le dimore di Dio. Dove abita l'Eterno*, Il Mulino, Bologna 2021.

chiede, opportunamente, non se Dio esista, bensì dove Egli sia. È evidente che una tale impostazione della questione risulta debitrice al racconto biblico in cui il Dio di Abramo e della sua progenie si ripresenta alla vista di Mosè, presso il roveto ardente, per confidare il proprio Nome – l'impronunciabile Tetragramma – e, con ciò stesso, per farsi conoscere come l'essere che decide di esserci senza smettere di essere: è un'interpretazione del Nome che sintetizzo prendendo abbrivo dalle intuizioni di Martin Buber – il quale tradusse in tedesco la tautologica perifrasi ebraica che nell'Antico Testamento sta per Jhwh, *'ehyeh* ^u*šer* *'ehyeh*, con l'espressione *Ich bin da*³, «Io sono qui», «Io ci sono», o ancora più amichevolmente «Ci sono Io» –, ma il terzo capitolo del libro dell'Esodo la avalla in ogni suo rigo, specialmente nella sporgenza dei versetti 14 e 15.

Cardini si dimostra, come al solito, ben informato anche sotto il riguardo teologico, tant'è che non manca di far notare la concezione di nuovo marcatamente metafisica che sottostà alla traduzione greca che i Settanta di Alessandria fecero nel terzo secolo a.C. di quel brano biblico. E registra che una tale opzione, quando troppo enfaticizzata, avrebbe portato il pensiero cristiano verso esiti non immediatamente consequenziali al "luogo

³ Riportato in M. Cacciari, *Filosofia e teologia*, in P. Rossi (dir.), *La filosofia*. II: *La filosofia e le scienze*, Utet, Torino 1995, 382-383. Il pensatore austriaco, che pur aveva in *Ich und Du*, nel 1923, tradotto il Tetragramma assecondando la versione greca dei Settanta, *Ich bin der Ich bin*, in altri suoi testi posteriori, preferirà sfruttare le possibilità insite nel verbo *Dasein* (esserci) per reinterpretare in prospettiva storico-salvifica più che metafisica il Nome di Dio, inteso infine come *Ich bin da als der Ich bin da* (così in M. Buber, *Dialogisches Leben*, Müller, Zürich 1947, 120): cf. A. Losch, *Kann Gott einen Namen haben? Martin Buber befragt die jüdische Geistes und die Religionsgeschichte*, in D. Krochmalnik - H.-J. Werner (edd.), *50 Jahre Martin Buber Bibel*, Lit Verlag, Berlin 2014, 165-183.

teologico” per antonomasia, vale a dire Cristo Gesù⁴. In lui infatti è e, anzi, viene – si rende presente – il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. Quel Dio, cioè, che anche secondo Blaise Pascal poco ha a che fare col Dio dei filosofi, siano questi *les libertins* cui il pensatore francese si riferiva a suo tempo, siano i metafisici classici o gli epistemologi della scienza ai nostri giorni⁵.

Cardini, d'altra parte, non riferisce che la traduzione greca del Tetragramma più semanticamente completa e più compiuta di senso teologico si deve a un autore cristiano e si trova nel primo capitolo dell'Apocalisse, lì dove il Dio eterno è incontrato e compreso in stretto riferimento al Cristo: si tratta di «Colui che è, che era e che viene» (Ap 1,4.8), l'«Alfa» e l'«Omega» (Ap 1,8), col quale si identifica il Risorto allorché dichiara: «Io sono il Primo e l'Ultimo e il Vivente» (Ap 1,17-18a). Tutte espressioni – queste – che saldano la dimensione metafisica con quella storico-salvifica ed esistentiva, così come sempre si può e si deve leggere nei rotoli d'Israele. E che rivisitano la metafisica greca in chiave escatologica, come ha ben argomentato Jürgen Moltmann in un suo prezioso

⁴ Mi pare teologicamente lucida e avvertita la precisazione secondo cui la fede intesa in senso cristiano «non è la fiducia che Dio esista, bensì la ferma convinzione che il Dio Uomo sia veramente morto e risorto». Ne deriva una conseguenza drastica e tuttavia coerente: «La fede è esclusiva dei cristiani: ebrei e musulmani dispongono solo della legge» (F. Cardini, *Le dimore di Dio*, 279).

⁵ Come recita il famoso *Memoriale* della cosiddetta *nuit de feu*. «Dio di Abramo, Dio d'Isacco, Dio di Giacobbe, non dei filosofi e dei dotti. [...] Dio di Gesù Cristo, *Deum meum et Deum vestrum* (Gv 20,17)»: B. Pascal, *Pensieri e altri scritti*, Paoline, Cinisello Balsamo 1992¹¹, 96. I filosofi e i dotti cui Pascal si riferiva erano gli intellettuali del suo tempo, rappresentanti del cosiddetto «pensiero libertino»: cf. P.-Y. Bourdil, *Il Dio dei filosofi*, Paoline, Cinisello Balsamo 1992, il quale nota comunque che «Pascal non nega in blocco la filosofia, ma esige che la si superi filosoficamente» (55). Cf. inoltre G. Cottier, *Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants*, in «Nova et Vetera» 74 (2/1999) 5-19.

saggio non a caso intitolato *Das Kommen Gottes*⁶. Il Dio, che si rende visibile in un crocevia spazio-temporale ben preciso – il roveto ardente alle pendici del Sinai, ma anche il fuoco di brace attorno a cui, sulla spiaggia di Tiberiade, il Risorto dialoga con Pietro e con gli altri suoi discepoli sulla questione cruciale dell'*agápē* –, in verità non abbandona mai l'orizzonte della sua trascendenza, la sua terra incalpestabile da piedi umani. Egli è pur sempre altrove e altro. Ma in quell'altrove e in quell'alterità viene (com)mossa dal grido degli uomini – «Ho visto..., ho udito..., conosco...» (Es 3,7) – e muovendo da quell'altrove, relativizzando quell'alterità, si fa evento di salvezza, *ad*-viene. Il Dio del roveto trascende sì, ma trascende soprattutto la sua stessa trascendenza, seminandosi dentro la storia umana, anzi sprofondando in un sepolcro per poi ribaltarne la pietra tombale. È il Veniente (*ho erchómenos*) e il Vivente (*ho zōn*) non meno che l'Essente (*ho ōn*).

Forse è proprio per non aver censito le più corrette traduzioni “giovannee” del Tetragramma che Cardini finisce – anche lui – per dissociare la teologia dalla storia, con questa annotazione: «Se posso permettermi un rilievo personale, in quanto cattolico credo in un Dio assoluto e trascendente: tuttavia il problema dell'Assoluto è una questione teologica, mistica e filosofica, non certo storica. In quanto essere umano [...] l'Assoluto mi riguarda: ma, in quanto cittadino membro di una comunità specifica [...], nonché in quanto insegnante e studioso, il mio profondo rispetto per la dimensione incommensurabile dell'Assoluto m'impedisce di chiamarla in causa fuori luogo e di mischiarla in cose sia pure

⁶ Cf. J. Moltmann, *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1998. Un capitolo dedicato al grande teologo tedesco avrebbe ben corredato il già interessante volume di G. Cicchese - P. Coda - L. Žák (edd.), *Dio e il suo avvento. Luoghi, momenti, figure*, Città Nuova, Roma 2003.

molto serie come la pace, la guerra, la politica, la convivenza, le fedi religiose eccetera»⁷.

Il «rilievo personale» di Cardini non deve catalizzare tutta la nostra attenzione. Ma mi sono permesso sinora di indugiare su, perché mi sembra sia emblematico del contesto culturale *in cui* anche noi ci ritroviamo e *in cui* talvolta stentiamo a coniugare il sincero tentativo di fare una professione di laicità con l'esigenza di una coerente professione di fede, nonché a descrivere il nostro «stato cristiano di vita», per riecheggiare il titolo di un'opera di Balthasar⁸. O, più precisamente, la radicale condizione di chi è membro della Chiesa, cioè di una comunità non meno peculiare rispetto a quella civica o accademica cui Cardini si riferisce dal canto suo.

2. COMPLESSA REALTÀ: ASIMMETRICA POLARITÀ

DI LIMITATEZZA STORICA ED ECCEDENZA AGAPICA

Anche la Chiesa, difatti, è una comunità, come tale situata nel solco lungo e profondo della storia. Essa tuttavia, in analogia al mistero del Verbo incarnato, in cui resta radicata sin dai suoi inizi, è una *complexa realitas*, intessuta di una trama divina che interseca un ordito umano, profili questi che – secondo LG 8 – costituiscono paradossalmente «un duplice elemento», vale a dire una realtà unica che al contempo è anche intrinsecamente ulteriore, «terrena» e «celeste», «visibile» e «spirituale», tutti aggettivi disseminati in quella pagina conciliare. Potremmo anche dire storica e salvifica, così rimarcando il fatto che nel caso della Chiesa la prima dimensione non è semplicemente giustapposta

⁷ F. Cardini, *Le dimore di Dio*, 22.

⁸ Cf. H.U. von Balthasar, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano 1985.

alla seconda ma – semmai – ad essa e da essa integrata, come si addice a quell'evento incommensurabile che è la storia della salvezza compiutasi in Gesù il Cristo e di cui la Chiesa stessa è sacramento, vale a dire espressione significativa.

Balthasar, avviando nel 1972 la rivista teologica *Communio*, nell'editoriale del primo fascicolo spiegò che il termine *comunione* rinvia verticalmente alla *koinonía* agapico-trinitaria, come si deve intendere prevalentemente tale parola greca allorché viene usata negli scritti di matrice giovannea. Ma il teologo elvetico non ignorava certamente che la medesima parola, in altri scritti neotestamentari, indica la comunione nella quale vivevano i membri delle prime comunità ecclesiali⁹. La verticalità della *communio*, pertanto, s'innesta nel ventaglio orizzontale della *communitas*. La quale non è precisamente la *communio* agapico-trinitaria, benché *sia* – cioè esista e sussista – proprio grazie alla *communio*, ricevendone, potremmo aggiungere, una linfa interiore che germoglia in rami e foglie e frutti ben visibili. La visibilità che connota la *communitas* risulta sempre inadeguata a dar conto dell'intima *communio* che la ricolma, come un vaso troppo esiguo rispetto all'acqua che dovrebbe contenere e in cui invece rimane sommerso come fosse un'anfora antica adagiata sul fondo del mare. Nondimeno i contorni e la struttura visibile, o storica, della *communitas* ecclesiale sono frange – spesso miseramente sfilacciate – della medesima stoffa agapica della *communio* trinitaria. Balthasar lo dice con argomenti più scientifici dei miei, evidenziando la radice indoeuropea *mun* che sta al cuore sia di *communio* sia di *communitas*. Ne derivano nella lingua latina altre parole come *moenia* e *munera*, mura di cinta e mansioni sociali,

⁹ Cf. S. Dianich - S. Noceti, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002, 186-189; J. Werbick, *La Chiesa. Un progetto ecclesiologico per lo studio e per la prassi*, Queriniana, Brescia 1998, 377-421; J. Ratzinger, *La comunione nella Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 62-68.

vale a dire ciò che distingue esteriormente una comunità cittadina rispetto al resto di un territorio e ciò che configura i suoi assetti interni¹⁰. Assetti, però, che – nel caso della comunità ecclesiale – sono (o dovrebbero essere) ispirati dalla tensione relazionale che fa stare insieme i Tre della Trinità all'insegna della reciprocità, ciascuno secondo la propria *táxis*, stando cioè al proprio posto affinché anche gli altri abbiano un loro posto: è, questa, mi pare di poter asserire, la *syntaxis* agapico-trinitaria, che rappresenta la sovraccendenza peculiarmente teologica in seno all'ordine gerarchico incardinato nella *táxis*. Un'eccendenza sancita dal *syn*, dal *con*, che così assume una valenza generativamente relazionale.

È un discorso che comincia già in epoca patristica, con autori della levatura di Basilio Magno e degli altri Cappadoci, i quali spiegavano la Trinità come un ordine – questo significava per loro il termine *táxis* – in cui il Secondo e il Terzo stanno in rapporto col Primo, principio imprincipiato della divinità¹¹. Sulla scorta di questa riflessione patristica, si può aggiungere che ciascuno dei Tre della Trinità è se stesso in quanto occupa un suo inalienabile luogo (*táxis*) affinché anche gli altri due abbiano un loro luogo e siano se stessi: è il senso della *syntaxis* agapico-trinitaria. Nella *syntaxis* agapico-trinitaria il *syn-con* è il posto (*táxis*) di ognuna delle tre Persone divine, da cui deriva la posizione delle altre due e che resta inscindibilmente rapportato al posto delle altre due: ciascuno dei Tre, cioè, non ha un suo luogo che non sia appunto quel *syn*, quel *con*, che li collega tutti fra loro. È il *nexus*, la *relatio*, il posto di ognuno dei Tre.

¹⁰ Cf. H.U. von Balthasar, *Communio: un programma*, in «Communio» 1 (1/1972) 3-12.

¹¹ Cf. J.P. Lieggi, *La sintassi trinitaria. Al cuore della grammatica della fede*, Aracne, Roma 2016, 90-103; Id., *Teologia trinitaria*, EDB, Bologna 2019, 269-286, in cui viene illustrata specialmente la dottrina di Basilio di Cesarea.

Quest'antico discorso sulla sintassi agapico-trinitaria fa ancor oggi da inopinato perno a ripensamenti *ateologici* (o diversamente teologici), dall'analitica esistenziale di Martin Heidegger all'ontologia coessenziale di Jean-Luc Nancy¹². La filosofia politica di quest'ultimo – concepita nei termini di un'ontologia fondamentale, in cui l'essenza costitutiva dell'essere è proprio il *con*, essendo per Nancy l'essere stesso un con-essere, o un essere-con – è a mio parere un'implicita rivisitazione della dottrina patristica della sintassi trinitaria incentrata sulla valenza pneumatologica del *con* agapico. Lo stesso vale per il concetto heideggeriano di *Mitsein* a premessa del *Dasein*.

Una tale riflessione dovrebbe, a maggior ragione, fungere da base per ripensare (e ristrutturare) la prassi ecclesiale come vissuto comunionale non meno che comunitario. Riscoprire l'importanza ontologico-relazionale del *con* darebbe adito alla sua valorizzazione in prospettiva sinodale, lasciando immaginare forme ancora inedite della realtà ecclesiale: la Chiesa come plurale soggetto in «con-versazione» e come dinamico luogo del «con-senso», ovvero come concreta esperienza di un cammino attraverso la storia in cui i credenti in Cristo si muovono «“insieme verso” l'altro e l'oltre», legati da una sorta di respiro comune, da un condiviso afflato pneumatico, in una «con-spiratio» che entra in circuito con la reciprocità spirituale – in senso forte inteso quest'aggettivo – che c'è tra il Padre e il Figlio in seno all'*agápē* trinitaria. La *śyntaxis* agapica si tradurrebbe coerentemente in *synergía*, in *syn energeiā*, in interazione ecclesiale¹³. Charles Taylor, recependo nella sua analisi sociologica e nella sua riflessione

¹² Cf. M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, 149-162; J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, intr. di R. Esposito, Einaudi, Torino 2020, 27-53.

¹³ Cf. S. Noceti, *In comunicazione generativa. Conversazione, consensus, conspiratio*, in Ead. - R. Luciani - C. Schickendantz (edd.), *Sinodalità e riforma. Una sfida ecclesiale*, Queriniana, Brescia 2022, 255-275.

filosofica le intuizioni teologiche di Henri de Lubac e di Yves Congar, ha ricompreso la «cittadinanza» ecclesiale – vale a dire la paradossale appartenenza dei cristiani a una patria celeste oltre che a una città intramondana, come avrebbe detto alla fine del secondo secolo d.C. l'Anonimo dello *Scritto a Diogneto* – quale «trama di relazioni sempre differenti di *agápē*»¹⁴.

Davvero ciò che segnala i contorni storici della realtà ecclesiale coincide con la sua costitutiva eccedenza agapica. La corrispondenza di questi asimmetrici poli opposti, cioè della limitatezza storica e dell'eccedenza agapica, traspare dall'insegnamento conciliare, specialmente in documenti come GS, secondo cui – come leggiamo al n. 42 – «una vera unione sociale esteriore discende dall'unione delle menti e dei cuori», cioè dalla comunione nella fede e nella carità, le quali rappresentano le radici spirituali – pneumatiche – della Chiesa. Per questo, nel mondo e per il mondo, «nel tempo del suo pellegrinaggio terreno», aggiunge GS 45, la Chiesa è «sacramento universale di salvezza che svela e insieme realizza il mistero dell'amore di Dio verso l'uomo».

L'intreccio fra condizione storica e sovreccedenza misterica mi pare emerga anche in LG, dove – al n. 31 – la vocazione dei *christifideles laici* (che, secondo la lapalissiana evidenza segnalata da papa Francesco in EG 102, rappresentano «l'immensa maggioranza del popolo di Dio») sta nell'impegno per la santificazione del mondo a partire dal di dentro del mondo stesso. Questo *ab intra* dichiara evidentemente la condizione storica della Chiesa, ma significa pure che il mondo – dacché è divenuto la culla dell'incarnazione del Verbo divino – è ormai un luogo teologico in senso forte: è cioè il posto che Dio si è scelto, in cui Egli si è dislocato trascendendo la propria trascendenza, in cui ha

¹⁴ Ch. Taylor, *L'età secolare*, a cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2009, 361.

preso posizione e, per dirla con metafore evangeliche, in cui si è seminato come granello di senape o come chicco di frumento.

La storicità della Chiesa ospita e rende nota la storicità di Dio, secondo l'annuncio del Maestro di Nazareth: «Il Regno di Dio è in mezzo a voi» (Mt 17, 21). Potremmo forse parlare anche di una storicizzazione di Dio di cui la storicità della Chiesa è testimone, se il termine – dal suono un po' troppo hegeliano – applicato a Dio non rischiasse di generare qualche fraintendimento. D'altronde, a essere salutarmente storicizzato in questa prospettiva è innanzitutto il mondo. Più precisamente esso appare finalmente decosmologizzato. Non potrebbe essere altrimenti a seguito della modernità, durante la quale si è attestato il significato non meramente cosmologico bensì storico del mondo: il mondo è oggi inteso come un processo storico, sempre suscettibile di profondi cambiamenti, più che come un ordine prestabilito e immutabile. Persino le sue stratificazioni geologiche permettono di computarne le ere e le stagioni epocali, come già Charles Darwin aveva capito¹⁵. Ma questo sguardo moderno sul mondo è possibile a partire dall'avvento divino, di cui la Chiesa è una traccia, un indizio, un segno. Essa è il popolo messianico che attraversa il mondo, rilevandone gli estremi liminali, che non sono solamente spaziali ma anche e soprattutto temporali. Lo intuisce il testo liturgico recentemente riformulato in lingua italiana della *Pregghiera eucaristica III*, secondo cui Dio Padre continua a radunare intorno a Sé un popolo che «dall'oriente all'occidente» (non più «da un confine all'altro della terra», come invece si pregava prima) offra al suo nome «il sacrificio perfetto»: «dall'oriente all'occidente» può, appunto, significare dal mattino alla sera, dal

¹⁵ Cf. T. Pievani, *Introduzione a Darwin*, Laterza, Bari-Roma 2012.

sorgere del sole fino al suo tramonto¹⁶. Anche in questo senso si può comprendere la superiorità del tempo rispetto allo spazio affermata in EG 222.

3. SECOLARITÀ, NON SECOLARIZZAZIONE:

INDOLE MESSIANICA DELLA STORICITÀ ECCLESIALE

L'attraversamento ecclesiale del mondo è storico in quanto messianico. Ciò implica un dinamismo non semplicemente esodale – che cioè aspiri a oltrepassare il mondo stesso –, ma avventizio. Anche questo aggettivo, purtroppo, rischia di risuonare in lingua italiana con un'accezione spregiativa e tuttavia aiuta a capire che il cammino della Chiesa nella storia è finalizzato non a gettarsela alle spalle ma a raggiungerne il centro, a toccarne il midollo più intimo e vitale, alla stessa stregua di ciò che Dio fa col suo avvento in Cristo Gesù.

In quest'indole avventizia, vale a dire messianica, consiste la secolarità ecclesiale. È ovvio che la secolarità della Chiesa non si deve confondere con la sua secolarizzazione. La secolarizzazione della Chiesa equivale alla sua mondanizzazione: la Chiesa, in tal caso, diventa una mera funzione del mondo, un ingranaggio dei suoi meccanismi triti e ritriti, una variante dei suoi peggiori automatismi. Essa finisce per vivere *come* mondo, riflesso emulo di un presunto ordine cosmico, incline oggi a reputarsi società liquida come ieri a pretendersi società perfetta. Pretesa peraltro

¹⁶ Conferenza Episcopale Italiana, *Messale Romano*, Fondazione di Religione Santi Francesco d'Assisi e Caterina da Siena, Roma 2020³, 431.

pervicace, insistentemente rigurgitante dalla cosiddetta svolta costantiniana fino a noi¹⁷.

L'interpretazione teologica della secolarità della Chiesa pone la sua storicità messianica come alternativa alla secolarizzazione, riverberando la discrepanza sancita dal Gesù giovanneo tra l'essere *nel* mondo e l'essere *del* mondo (Gv 17,11-19). Il Vaticano II, nelle pagine che ho prima richiamato, recupera e sviluppa questo tema, illustrando il compito della Chiesa *nel* mondo e *per* il mondo: la condizione storica della Chiesa è, in questa prospettiva, disponibilità proesistenziale. Ma questo invito a soffermarsi sulle piaghe aperte della storia, o a infilarsi nelle sue pieghe riposte, rappresenta per la Chiesa l'appello urgente a desecolarizzarsi. Essa può demondanizzarsi andando incontro al mondo – esperito quale orizzonte storico – molto più efficacemente che ricorrendo all'antica strategia monastica della *fuga mundi*. Non si tratta di coincidere col mondo, di confondersi con esso, di appiattirsi ad esso, di vivere come esso vive, ma di fargli compagnia, di vivere per esso, vale a dire di spendersi per il suo miglioramento e finanche di offrirsi per la sua redenzione. In altre parole: la Chiesa si demondanizza quando si distingue dal mondo pur senza prenderne sdegnosamente le distanze, quando è se stessa, cioè quando vive nel mondo e in favore del mondo.

Ancora una volta limitatezza storica e sovraccendenza misterica della Chiesa si esigono a vicenda. Può tornare utile sottolineare velocemente che la limitatezza non si deve intendere in senso quantitativo. Essa non corrisponde semplicisticamente alle misure sempre più rattrappite della pratica religiosa dei battezzati, ormai anche in ambito cattolico votata al ribasso. Non è solo un problema di anagrafe parrocchiale, benché le

¹⁷ Cf. S. Adamiak - S. Tanzarella (edd.), *Costantino e le sfide del cristianesimo. Tracce per una difficile ricerca*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2013.

indagini sociologiche – con le loro statistiche impietose – ci dicano che il senso dell'appartenenza ecclesiale in Occidente è ovunque in crisi (anche numerica) e il cristianesimo ecclesiale si restringe sempre più in *enclaves* socialmente irrilevanti. In realtà, la limitatezza della Chiesa non dipende da questa sua fin troppo visibile perdita di visibilità. E nemmeno risalta a fronte di un mondo globalizzato sempre più intricato e complicato, ma del resto anch'esso rimpicciolitosi nell'era digitale, a portata di telefonino per ognuno di noi ad ogni latitudine. Emerge semmai a fronte di se stessa, del proprio statuto sacramentale, ossia del proprio costitutivo riferimento e rimando a Qualcun altro, oltre che all'intero genere umano della cui unità essa è segno, come il concilio insegna (LG 1 e 9). Insomma, a fronte del suo compito storico-salvifico. Entra qui in gioco quella che Jean-Luc Marion considererebbe una umile «teologia della contingenza»¹⁸, per dire che l'irrelevanza, la debolezza, l'esiguità, nell'attuale congiuntura storica – di «epoca della contingenza» ha appunto parlato il sociologo Hans Joas¹⁹ – stimolano la Chiesa a ricondursi alle misure evangeliche del frammento di lievito e del pizzico di sale che possono dare spessore e sapore alla pasta del mondo. Si tratta di valorizzare una limitatezza qualitativa, paradossalmente conveniente dal punto di vista evangelico.

¹⁸ Cf. J.-L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001, 160-164.

¹⁹ Cf. H. Joas, *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2013, 126-150: «È certamente un modo di procedere del tutto unilaterale mettere la religione in relazione solo con forme angoscianti e tragiche della contingenza e non anche con l'entusiasmo, con il sentimento della gratitudine e con la grazia. Ed è parimenti miope presupporre la misura della contingenza come un dato non bisognoso di interpretazione, anziché ammettere che è necessaria la sensibilizzazione nei confronti della sofferenza degli altri per riconoscere che tale sofferenza ha bisogno di essere interpretata, per capire se essa ha un senso» (147).

4. SOVRECCEDENZA KAIROLOGICA:

DALLA CONSERVAZIONE ALL'INVENZIONE

Anche la sovraccedenza, di cui la Chiesa è pur capace, è da intendere in senso qualitativo, non quantitativo: a sua volta ha a che fare – polarmente rispetto alla limitatezza – con la portata storico-salvifica della Chiesa quale *Ecclesia ab Abel*, ma anche quale *Ecclesia de Trinitate et ad Trinitatem*, espressione quest'ultima affatto eterea, anzi saldamente dimensionata storicamente, in forza di quel *de* che la proietta dentro il tempo pur facendola scaturire dall'eterna *agápē* e di quell'*ad* che sebbene la spinga ad oltrepassarsi verso la patria trinitaria comunque la costringe ad attraversare il tempo e anzi ad abitarlo, ancorché “parrocchialmente” avrebbero detto l'autore della 1Pt e l'autore del già citato *Scritto a Diogneto*²⁰. Dinamicamente cioè, come dev'essere in un accampamento fatto di tende, anch'essa caratterizzata da una postura viatrice alla stregua dell'antico Israele nomade nel deserto, avvezza a spostarsi tra vari e differenti contesti sociali, culturali, religiosi che incidono seriamente sulle sue configurazioni comunitarie, conferendole ora un profilo ora un altro profilo, qui questo volto là quell'altro volto. A tal proposito Rahner, ragionando sugli effetti ecclesiali ed ecclesiologici del Vaticano II, segnalò nel post-concilio l'ossimorica concomitanza di una reale universalizzazione della Chiesa e di una effettiva regionalizzazione delle Chiese²¹. Fenomeno questo che, fra l'altro, mette anche la teologia in

²⁰ Cf. E. Bosetti, *I cristiani come stranieri nella Prima lettera di Pietro*, in «Ricerche Storico Bibliche» 8 (1-2/1996) 317-334, spec. 324 dove si rimanda anche allo *Scritto a Diogneto*.

²¹ Cf. K. Rahner, *Interpretazione teologica fondamentale del concilio Vaticano II e Il significato permanente del concilio Vaticano II*, in Id., *Sollecitudine per la Chiesa. Nuovi saggi*, VIII, Paoline, Roma 1982, 343-361 e 362-380; K. Rahner, *Aspetti della teologia europea*, in Id., *Scienza e fede cristiana. Nuovi saggi*, IX, Paoline, Roma 1984, 114-141.

condizione di valorizzare i diversi contesti ecclesiali, persino i più apparentemente periferici, e di diventare quindi policentrica²². È un particolare effetto della dialettica polare tra limitatezza ed eccedenza della Chiesa.

Dominique Collin ha elaborato un'interessante ermeneutica di tale dialettica polare in un suo saggio provocatoriamente intitolato *Le christianisme n'existe pas encore*. L'espressione ha un timbro kierkegaardiano. Per Collin il concetto di inesistenza del cristianesimo (nel suo francese *inexistence*: «con una *a*, per distinguerlo dal significato puramente negativo di inesistenza di qualcosa»²³) indica una «risorsa di eccesso» che permette di «sconvolgere l'identità che crediamo acquisita e reitararla mediante l'apertura di nuovi possibili»²⁴. «In questo senso», spiega il teologo domenicano, «il concetto dell'*inexistence* del cristianesimo ci orienta verso un *a-venire* possibile che non è ancora presente, ma che ci chiama a farlo esistere. L'*inexistence* non significa dunque che il cristianesimo sarebbe fittizio o irreal, ma che resta da compiere»²⁵. Sicché l'*inexistence* per un verso «segna la limitazione attuale del cristianesimo [ecclesiale] rispetto alla chiamata che lo invita a cambiare *forma mentis*» – è il grande tema della *metánoia*, della conversione, studiato in riferimento all'antichità da Arthur Nock e da Gustave Bardy o, più recentemente, in riferimento all'attualità, da Ugo Sartorio²⁶ – e per altro verso il suo «straripamento di senso» in vista del Regno

²² Cf. G. Favaro, *Teologia «contestuale»: il policentrismo teologico*, in «Credere Oggi» 17 (1/1997) 18-30.

²³ D. Collin, *Il cristianesimo non esiste ancora*, Queriniana, Brescia 2020, 12.

²⁴ *Ivi*.

²⁵ *Ivi*, 12-13.

²⁶ Cf. A.D. Nock, *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, Laterza, Bari-Roma 1985; G. Bardy, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, Jaca Book, Milano 1975; U. Sartorio, *Conversione. Un concetto controverso, una sfida per la missione cristiana*, Queriniana, Brescia 2021.

di Dio²⁷. L'*inesistenza* – potremmo aggiungere – non significa solo che il cristianesimo non esiste, ma che *esiste in*, dentro la storia, o – come ha insegnato LG 31 – *ab intra mundi*, a partire dal di dentro del mondo, ovvero da quel profondo luogo teologico in cui Dio stesso ha preso posizione con l'incarnazione del suo Figlio. Esistere storicamente significa esistere dinamicamente, cambiando continuamente, rinnovandosi permanentemente. Ma significa pure, di conseguenza, raggiungere quei luoghi nascosti in profondità, a volte infimi, in cui Dio ancora si rende presente e viene a posizionarsi "cristicamente". Se il cristianesimo non riesce a farlo, non esiste ancora.

L'*inexistence* colloca il cristianesimo ecclesiale al crocevia tra l'«appartenenza» – destinata, secondo Collin, a deteriorarsi oggi non meno di ieri in «apparenza», cioè in una frequentazione ecclesiale di mera facciata, motivata dalla convenienza o dalla convenzione sociale più che dall'intima convinzione credente – e l'«esperienza» della sequela nei confronti di un Cristo sempre contemporaneo e perciò sempre veniente, spiazzante ed esigente²⁸. Di conseguenza, il cristianesimo inesistente si trova in bilico tra la «conservazione» del passato e l'«invenzione» dell'avvenire, tra l'incombenza della sua pur nobile storia – densa di una fattualità che la definisce però come ormai trascorsa, esaurita, superflua – e la responsabilità di vivere seriamente e creativamente la propria storicità, col carico di novità evenenziale (novità che avviene,

²⁷ D. Collin, *Il cristianesimo non esiste ancora*, 13. Illustrando la statura futuribile del cristianesimo, il teologo francese scrive che occorre «appropriarsi del cristianesimo come impossibile»: «L'impossibile? È ciò che i nostri occhi non hanno ancora visto, ciò che le nostre orecchie non hanno ancora udito. L'impossibile? È questo Regno le cui frontiere sono delimitate, a monte, dal dono; a valle, dal perdono. Vivere secondo la specie del dono e del perdono: questa è l'impossibilità che il cristianesimo ha la missione di far divenire possibile» (*ivi*, 167).

²⁸ Cf. *ivi*, 20-27.

che viene-a) che questa comporta²⁹. È lo snodo cruciale tra la tendenza a recuperare, a «restaurare», al limite a «riformare» l'eredità storica del cristianesimo ecclesiale da un lato e, dall'altro lato, la tensione a «conformarsi» al Cristo³⁰, unico modo per rendere possibile il cristianesimo altrimenti «impossibile»³¹, vivendo secondo la sua logica evangelica, rivivendo i suoi stessi sentimenti, o il suo medesimo discernimento, la medesima sua saggezza esistenziale (*phronēsis*), come si legge in Fil 2, 5. Questo riferimento a Cristo ci fa intuire che l'«invenzione» non consiste nell'escogitare chissà quale nuova strategia pastorale. Certamente, come papa Francesco ha scritto in EG 27, l'invenzione comporta anche un'intraprendente creatività pastorale e missionaria «capace di trasformare ogni cosa, perché le consuetudini, gli stili, gli orari, il linguaggio e ogni struttura ecclesiale diventino un canale adeguato per l'evangelizzazione del mondo attuale, più che per l'autopreservazione». Però tutti questi accorgimenti pratici non gioveranno mai a nulla se non aiuteranno a trovare e a incontrare – questo, etimologicamente, significa inventare, dal latino *invenio* – il Cristo nei momenti e nei luoghi dell'esistenza umana, specialmente quelli in cui egli sembra assente e silenzioso (del resto, sin dall'inizio, queste sono le forme della sua presenza storica: si pensi all'episodio lucano dei discepoli di Emmaus in cui il Risorto è come se fosse assente mentre si lascia vedere nei panni di un forestiero che discute con loro; poi, finalmente, si rivela quando si nasconde alla loro vista e allorché li evangelizza senza più parlare ma solo compiendo il gesto della *fractio panis*).

Il cristianesimo – inesistente e tuttavia futuribile – non può semplicemente rifluire dal passato. Deve piuttosto sopraggiungere

²⁹ Cf. *ivi*, 28-47.

³⁰ Cf. *ivi*, 43-47.

³¹ Cf. *ivi*, 166-170.

«dal futuro», per prendere in prestito una bella espressione di Armando Matteo³², il cui significato però mutuo da Karl Rahner³³. Per il gesuita tedesco c'è un «futuro assoluto» che non scaturisce futurologicamente dalla storia ma proviene escatologicamente da Dio. In realtà il futuro assoluto, cioè incondizionato, non dipendente dal successo o dall'insuccesso di qualsivoglia strategia pastorale, gratuito e grazioso, è Dio stesso. Tale futuro non meramente cronologico si compie in Cristo Gesù e ogni volta che la sua vicenda, culminata nella Pasqua di morte e risurrezione, è ripresenzializzata: il che accade in seno alla Chiesa e tramite la Chiesa in seno al mondo. È il motivo per cui, probabilmente, non giova granché chiedersi «quale Chiesa intendiamo lasciare in eredità» alle prossime generazioni di cristiani³⁴. Anche la presente generazione ecclesiale ha ricevuto la sua parte di eredità, ma ciò non è bastato a vivere di rendita, giacché il cristianesimo non si può vivere se non che in personale responsabilità, perciò ricominciandolo permanentemente.

Annota a tal proposito Armando Matteo: «Per questo, mi permetto di affermare che il cristianesimo rinasce sempre: rinasce sempre non certamente in merito a ciò che è il messaggio del Vangelo, ma certamente in merito alle modalità concrete con cui quel messaggio viene testimoniato e reso disponibile come vivo e vitale agli uomini e alle donne di volta in volta presenti nella catena delle generazioni»³⁵. E ancora: «Colpisce sempre e

³² Cf. A. Matteo, *La Chiesa che verrà. Riflessioni sull'ultima intervista di Carlo Maria Martini*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2022, che si sofferma a riflettere sulla «Chiesa del futuro e dal futuro» quale «nuova immaginazione del possibile ecclesiale» (18-19).

³³ Cf. K. Rahner, *Il concetto di futuro*, in Id., *Nuovi Saggi*, III, Paoline, Roma 1969, 619-626; K. Rahner, *Il problema del futuro*, in Id., *Nuovi Saggi*, IV, Paoline, Roma 1973, 645-671.

³⁴ A. Matteo, *La Chiesa che verrà*, 23-24.

³⁵ *Ivi*, 115-116.

daccapo una tale fiducia che Gesù pone nei confronti dei suoi discepoli, così come colpisce pure la sua sicurezza che i discepoli possano fare cose più grandi di quelle che lui ha compiuto, se non verrà meno la loro fede in lui»³⁶. Quest'ultima affermazione, in particolare, mi fa ricordare una pagina di un libro-intervista che ho realizzato qualche anno fa con Andrea Riccardi, storico del cristianesimo, fondatore della Comunità di Sant'Egidio. Alla richiesta di tratteggiare un profilo della Comunità a cinquant'anni dalla sua nascita, Riccardi rispondeva: «Rispetto a quegli inizi, io non sento la preoccupazione di dimostrare la continuità e la fedeltà della Comunità alle origini, perché non credo che tutto sia già compiuto e maturo nelle origini stesse. Nelle origini possono esserci i cromosomi carismatici, in senso cristiano può esserci la prima chiamata, la vocazione fondamentale. Ma affinché questi elementi originali e originanti arrivino a essere una realtà compiuta e matura, ci si deve immergere nel fiume della storia, si devono accumulare le esperienze, moltiplicare le scelte, si deve calibrare se stessi rispetto agli altri ed esercitare un permanente discernimento, infine – se necessario – si devono accettare con coraggio e umiltà degli *input* – allo sguardo del credente, in definitiva, provvidenziali – che inducono a imboccare strade nuove, a orientarsi verso obiettivi prima ignoti e imprevedibili. Questa è la storia. Sono gli uomini e le donne a imporla alla nostra attenzione e al nostro impegno con le loro richieste, le loro invocazioni d'aiuto, le loro rivendicazioni, la loro presenza nella nostra vita. Se posso ragionare per analogia, mi pare che si debba dire di Sant'Egidio quello che diciamo riguardo alla vita delle singole persone. Queste sono più compiutamente se stesse man mano che crescono, attraversando e direi persino superando le varie fasi evolutive della loro crescita umana. Sant'Egidio oggi è,

³⁶ *Ivi*, 125.

in un certo senso, più Sant'Egidio che ai suoi inizi»³⁷. Riprendendo questo tema, notavo a mia volta: «Questo dinamismo di crescita permanente, che non può e non deve interrompersi – giacché se si smette di crescere vuol dire che ci si rassegna a deperire e a morire –, può a mio parere valere per il cristianesimo stesso, per il cristianesimo in quanto tale, immesso nel solco della storia»³⁸. E a quest'osservazione, Riccardi aggiungeva: «E poi il cristianesimo non fa che cominciare: così diceva padre Aleksandr Men', martire russo [...]. La maturità è, forse, un po' maggiore oggi rispetto a ieri. E, certamente, sarà ancor più grande domani. Proprio in questo consiste il cristianesimo: una prospettiva, non una retrospettiva»³⁹.

Mi concedo di produrre queste lunghe citazioni per rimarcare che, in definitiva, l'interrogativo più corretto è quello con cui ci chiediamo come seminare futuro nel nostro tempo, come cioè riconoscere e accogliere il Dio sempre veniente nella nostra storia⁴⁰.

A tal riguardo sarebbe utile anche chiarire se l'indubitabile ed evidente ritardo doppiamente centenario della Chiesa odierna, di cui parlò Carlo Maria Martini in una memorabile intervista pubblicata dal *Corriere della sera* all'indomani della sua morte,

³⁷ A. Riccardi, *Tutto può cambiare. Conversazioni con Massimo Naro*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2018, 17-18.

³⁸ *Ivi*, 277.

³⁹ *Ivi*, 282.

⁴⁰ Da questo punto di vista, la Chiesa «che verrà» nelle «terre del benessere», ossia in Europa e in America del Nord – tema su cui insiste Armando nel suo saggio – dovrebbe innanzitutto essere messa a confronto con la Chiesa terzomondiale che con le sue teologie, con i suoi movimenti ecclesiali e con i suoi istituti di vita consacrata, con i suoi preti e con i suoi laici, con i suoi poveri e con i suoi profughi è “emigrata” e ancora va “emigrando” nell'Occidente opulento e quasi del tutto post-cristiano, come profeticamente avvertito in W. Bühlmann, *La terza Chiesa alle porte. Un'analisi del presente e futuro ecclesiali*, Paoline, Roma 1974.

più di dieci anni or sono, nel 2012, sia da registrare solamente «rispetto all'andamento del mondo»⁴¹, oppure precipuamente rispetto a se stessa, rispetto alle intuizioni dei suoi profeti di due secoli fa e anche più recenti, rispetto alle riflessioni dei suoi intellettuali più lungimiranti e coraggiosi, soprattutto rispetto al colpo di reni che il Vaticano II ha rappresentato nei confronti delle remore “sillabiche” del Vaticano I (si pensi al perdurante rapporto non integrato tra fede dottrinale e fede popolare, al conflitto non risolto tra fede antica e nuove razionalità filosofiche e scientifiche, al tenace sospetto verso la modernità talvolta identificata esclusivamente con il tempo dell'edonismo e del narcisismo, alla non chiara distinzione tra modernità e modernizzazione, al divario tra cultura e culto). Reputo che se il Vaticano II rimane attuale, è per il fatto che i suoi insegnamenti rimangono purtroppo inattuati.

5. NEL, COL, PER IL MONDO:

LA PARADOSSALE CITTADINANZA

La dialettica tra ciò che, nella vita ecclesiale, è attuale e ciò che resta inattuato, si puntualizza come polarità fra datità storica e sovraccedenza kairologica. Non è una polarità astratta, soltanto elucubrata. Essa può essere declinata concretamente in varie direzioni. Una di queste è la prospettiva socio-politica. Il cristianesimo ecclesiale è vocato a proiettarsi oltre i propri confini⁴², pur mentre ancora attraversa la storia e vive nel

⁴¹ A. Matteo, *La Chiesa che verrà*, 15.

⁴² Prendo in prestito l'espressione dal n. 2 di *Misericordiae vultus*, in cui però essa dà adito più esattamente al ripensamento dell'ecclesiologia in chiave dialogica e in prospettiva interreligiosa: cf. M. Naro, *Protagonista è l'abbraccio. Temi teologici nel magistero di Francesco*, Marcianum Press, Venezia 2021, 99-124.

mondo, svolgendovi una funzione analoga a quella che l'anima svolge nel corpo e così trasfigurando la cittadinanza terrena in cittadinanza celeste, avrebbe ancora detto l'anonimo autore dello *Scritto a Diogneto*, dove si legge: «*hē psychē [...] synéchei dē autē tò sōma; kai Christianoì [...] dē synéchousi tòn kósmon*» (VI,7), l'anima tiene insieme e sostiene e orienta il corpo, nondimeno i cristiani tengono insieme e sostengono e orientano il mondo⁴³. Tra le righe di quell'antica pagina è rievocato il discorso matteano della montagna, che ispira la peculiare presenza cristiana nel mondo, lo stare nel mondo e il restare con e per il mondo pur senza essere del mondo.

Enzo Bianchi, a tal proposito, ha parlato di «differenza cristiana»⁴⁴, espressione suggestiva che rende bene l'idea di un cristianesimo che si fa carico delle aspettative e finanche delle rivendicazioni del mondo senza lasciarsi impastoiare dalla loro gittata intrastorica e, pertanto, accompagnando ad oltranza chi chiede compagnia almeno fino a un certo punto, donando non solo una parte ma tutto, non reagendo alla violenza ma anzi porgendo l'altra guancia. Insomma, producendo novità rispetto a ciò che sempre «è stato inteso», in virtù del monito gesuano: «Ma io vi dico». La presenza cristiana nel mondo, in questi termini, è quella del lievito che dà spessore alla pasta, quella del sale che le dà sapore, come annotavo sopra. Essa, cioè, sprigiona il mondo, lo libera dalle sue consuete misure, lo aiuta a essere se stesso ma nel giusto senso, in senso pieno.

Dominique Collin, ragionando in questa prospettiva, scrive che «il cristianesimo è essenzialmente *politico*»: «Senza [...] qualcuno che corra il rischio di donare e perdonare, cioè che osi inscrivere il suo modo di vivere in una gratuità incondizionata per

⁴³ *A Diognète*, éd. H.I. Marrou, Cerf, Paris 1951, 66.

⁴⁴ Cf. E. Bianchi, *La differenza cristiana*, Einaudi, Torino 2006.

staccarla dalla logica del dovuto, il cristianesimo non esisterebbe come *sostituzione* [s'intenda: come realtà vicaria, o sacramentale] dell'evento-Cristo. È in questo senso che dobbiamo avere l'audacia di pensare che il cristianesimo *sia* politico. Non che gli si chieda di fare *della* politica, e neanche di fondare partiti e sindacati "cristiani". Difatti, allora, non farebbe che contrapporre una politica a un'altra in uno stesso ordine delle cose, uno stesso stato di fatto, che ho chiamato la voce del tempo [sopra noi abbiamo parlato di mondanizzazione]. Al contrario, il cristianesimo è politico quando è sordo alla voce del tempo [allorché si sforza di demondanizzarsi], il che vuol dire quando ha orecchie spalancate per l'inedito del Vangelo»⁴⁵. Questa mi pare sia una riflessione in linea con l'ideale della *parádoxos politeía* di cui si legge nello *Scritto a Diogneto* (V,4), cioè la «paradossale cittadinanza» che mette i credenti in Cristo nella condizione graziosa di sapersi concittadini e familiari di Dio mentre ancora dimorano – come pellegrini – nel mondo, lì sapendo pure che non è loro lecito disertare il «posto (*táxin*) che Dio ha loro assegnato» (VI,10): se essi dovessero abdicare al loro ruolo nella storia comune degli esseri umani – un ruolo di servizio, non di dominio – molti altri, specialmente i più deboli e i più poveri, perderebbero il posto cui hanno diritto a loro volta dentro la storia, nella società⁴⁶. Il discorso sulla *syntaxis* intratrinitaria e sulla *synergía* intraecclesiale vale anche per la relazione tra la Chiesa e il mondo.

È in quest'ottica che, nel fatidico 1944, Giorgio La Pira scriveva che i cristiani e le comunità ecclesiali hanno una «missione trasformante da compiere», consistente nel «mutare le strutture di questo mondo per renderle al massimo adeguate a

⁴⁵ D. Collin, *Il cristianesimo non esiste ancora*, 168.

⁴⁶ Cf. M. Naro, *Dall'intimo di Dio. Antropologia cristiana nell'A Diogneto*, in Id. - F. Armetta (edd.), *In charitate pax*, Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia, Palermo 1999, 173-207.

Dio»⁴⁷. Possiamo concordare con quest'affermazione dal timbro più mistico che integralistico, senza ovviamente ignorare il fatto che oggi la secolarizzazione è più avanzata e diffusa rispetto agli anni di La Pira: ai nostri giorni i cristiani di fatto (non di nome, "praticanti" solo per convenzione più che per convinzione come ha rilevato Dominique Collin per la situazione francese, e per giunta "analfabeti di ritorno" sotto il profilo della reale consapevolezza credente) sono sempre più pochi e sperimentano anche in Europa e in Italia una posizione di minoranza. Ribadisco che il dato numerico non costituisce il vero problema. È più precisamente la condizione di minorità che gli si accompagna a risultare problematica, giacché si tratta di una minoranza non solamente quantitativa ma spesso anche qualitativa, non tanto numerica quanto culturale. Tale consapevolezza non deve indurci a smettere di ragionare "teologicamente", cioè facendo valere la logica evangelica, per la quale riveste molta importanza il paradosso: il paradosso del lievito – è il caso di insistere – che per dare spessore alla pasta deve squagliarsi dentro nel giusto dosaggio; oppure il paradosso del sale, che per dare sapore alla pasta deve sciogliersi dentro in modica quantità. La condizione di minoranza, insomma, non esautorava la presenza ecclesiale nella società. La quale non si risolve nell'occupare spazi di potere bensì nell'innescare processi di positivo cambiamento, come suggerisce papa Francesco in LS 178 e prima ancora in EG 223, dove non per niente invita tutti «ad assumere la tensione tra pienezza e limite» come pure noi stiamo tentando di fare qui.

Le tematiche politiche che si potrebbero trattare sono molte e molto attuali: per esempio il tema dell'ecologia integrale, o il tema

⁴⁷ G. La Pira, *La nostra vocazione sociale*, a cura di M. De Giuseppe, Ave, Roma 2004, 41.

dell'economia del dono. Qui basti sottolinearne tre a mio parere particolarmente interessanti.

La prima sottolineatura evidenzia quella che potremmo chiamare in causa come la concezione cristiana del mondo: un valido contributo che i cristiani possono dare al rinnovamento della politica è proprio quello di elaborare una loro visione del mondo. Torna utile ricordare la magistrale lezione di Romano Guardini, che nella prima metà del Novecento insisteva sul tema della *Weltanschauung*. Il teologo tedesco d'origine italiana considerava la *Weltanschauung* innanzitutto come un esercizio cristico (e proprio per questo veramente critico): in tanto ci può essere una visione cristiana della società in quanto è realizzata a partire dal punto di vista di Cristo Gesù⁴⁸, vale a dire dal di dentro della storia, come poi avrebbe ribadito il concilio nel già sopra citato n. 31 di LG parlando dell'indole secolare dei *christifideles laici*. Non, dunque, dall'esterno, ideologicamente, ma *ab intra*, dal di dentro, storicamente. Il di dentro della storia è il contesto in cui s'inoltra lo sguardo del Cristo, che è sguardo di compassione: «Li vide e ne ebbe compassione», si legge tante volte nei vangeli a proposito dell'atteggiamento di Gesù nei confronti delle persone che incontrava. Possiamo derivarne che il compatire, il condividere il disagio altrui, le altrui sofferenze, gli altrui patimenti, non si riduce a una mera postura emozionale, ma induce a una presa di posizione sociale: è un fattore politico, spinge alla commozione, ma anche provoca alla mozione, come si legge in Es 3 riguardo al rivelarsi di Jhwh presso il rovetto ardente e in Lc 10 riguardo al buon samaritano. Il cosiddetto miracolo della moltiplicazione dei pani e dei pesci è motivato proprio dalla commozione, dalla compassione, e consiste non in

⁴⁸ Cf. R. Guardini, *La visione cattolica del mondo*, a cura di S. Zucal, Morcelliana, Brescia 2005², 34.

un atto magico, men che meno in un gioco di prestigio, bensì nell'applicazione di un metodo di condivisione: la suddivisione della grande folla in gruppi di cinquanta persone, l'innescare di una catena solidale che stimola a condividere con gli altri il poco che si possiede, ricevendo ma pure dando, sino a far bastare per tutti le esigue risorse disponibili e, anzi, sino a farle abbondare. Non a caso, subito dopo quell'episodio di cui Gesù s'era reso protagonista, coloro che ne aveva beneficiato «volevano farlo re» (Gv 6,15): una riprova – a suo modo – della valenza politica della compassione, o – come papa Francesco ha scritto al n. 18 della lettera apostolica *Misericordia et misera* – dell'impatto sociale della misericordia stessa: «Essa infatti spinge a rimboccarsi le maniche per restituire dignità a milioni di persone che sono nostri fratelli e sorelle, chiamati con noi a costruire una “città affidabile”».

Il di dentro del mondo è anche il rovescio della storia: Guardini avvertiva che vedere il mondo come lo ha visto Gesù significa vederlo all'incontrario, capovolto in una «inversione dei valori» analoga – potremmo dire – a quella cantata da Maria di Nazareth nel *Magnificat*, un «capovolgimento» che dovrebbe imporre ai credenti l'interrogativo formulato dallo stesso Guardini: «che cosa avverrà allora del mondo?»⁴⁹. Questa domanda ci aiuta a capire che la *Weltanschauung* è un atto performativo oltre che ermeneutico: certamente, guardando il mondo con gli occhi del Cristo e dal suo punto di vista, lo si interpreta in una ben precisa maniera (evangelicamente), ma l'interpretazione deve evolversi in trasformazione, poiché il mondo ha da essere pure trasformato e cambiato, oltre che contemplato e compreso.

Si potrebbero intrecciare, a questo punto, la riforma della Chiesa con la riforma della politica (o della società). Anche sullo scenario ecclesiale si colgono preoccupanti segnali di crisi. Uno di

⁴⁹ *Ivi*, 35.

questi attiene all'indebolimento della *governance* episcopale che si percepisce un po' ovunque, anche in Italia. La crisi, in questo caso, sta nel deficit di autorevolezza pastorale che non pochi vescovi palesano, di conseguenza sperimentando come improbabile – se non addirittura impossibile – il fruttuoso esercizio della loro autorità episcopale e scivolando verso una rovinosa deriva autoritaria: la mancanza di autorevolezza, la contestazione dell'autorità e il ricorso all'autoritarismo segnalano i livelli della crisi della *governance* episcopale. Anche questo è un problema di natura “politica” che invoca una decisa e decisiva soluzione, capace di riparare il cortocircuito tra autentica comunionalità e autorità gerarchica, per far sì cioè che l'atteggiamento gerarchico non ecceda rispetto all'attitudine paterna e che il pastore non si riveli semplicemente un superiore. Reputo tuttavia che il tema della riforma ecclesiale non sia riducibile – in realtà – ai provvedimenti di riforma sociale. Difatti, il termine “riforma” ha una delicata valenza teologica, ha a che fare con la forma ecclesiale intesa questa in senso radicale, quasi l'essenza della Chiesa, ragion per cui la riforma non può significare rivoluzionare la natura della Chiesa, semmai rinnovarne i connotati, per convertire sempre più la Chiesa stessa⁵⁰. È il motivo per cui sarebbe preferibile ormai parlare di conversione pastorale più che di riforma.

Il termine “riforma”, comunque, resta adatto per indicare il cambiamento effettivo della politica: occorre, dove sia necessario e opportuno per il bene comune, cambiare i connotati della politica, realizzare una politica-altra, per farle evitare il rischio di anchilosarsi in sistemi ideologici che le impediscono di vedere ciò che è altro e oltre rispetto a essa. La vera riforma della politica si attua allorché essa ha contezza dei suoi limiti, quando cioè

⁵⁰ Cf. S. Dianich, *La Chiesa cattolica verso la sua riforma*, Queriniana, Brescia 2014, 55-57.

matura il senso della trascendenza, in direzione di Dio e degli esseri umani, al di là del tornaconto, oltre gli interessi di parte e di partito. Mi pare questo, d'altronde, il vero significato del monito gesuano secondo cui occorre dare a Dio ciò che è di Dio e a Cesare ciò che è di Cesare, rimanendo consapevoli che solo Dio è Dio e che Cesare è soltanto Cesare. Il senso del limite (e della trascendenza) aiuta la politica a non ideologizzarsi, a non degenerare in regime, a relativizzarsi: come ha scritto Johann Baptist Metz – in un suo saggio sull'impegno sociale intitolato significativamente *Mistica degli occhi aperti* – tutto è politico, ma la politica non è tutto⁵¹.

La seconda sottolineatura rimarca la rilevanza politica dell'educazione e della formazione. Difatti, sussiste una certa polarità tra educazione e formazione in politica. Educare vuol dire letteralmente *e-ducere*, condurre fuori, far emergere dall'intimo delle persone la loro parte migliore, il loro più nobile ideale: aiutarle, così, a essere e a diventare ciò che devono essere, secondo la loro vocazione o la loro indole. Formare significa, invece, imprimere una forma, cioè proporre frontalmente un ideale alto alle persone, metterle davanti a un compito da accettare. La polarità tra educazione e formazione è la polarità fra la dimensione soggettiva e la dimensione oggettiva della politica, ossia la polarità che fa incontrare le idealità di una persona (i suoi progetti, i suoi programmi, i suoi talenti) con le necessità concrete degli altri. Educare e formare all'impegno socio-politico equivale a valorizzare entrambe queste due istanze.

⁵¹ «Gesù non fu sicuramente un politico. Ma chi potrebbe affermare che il suo messaggio non è politico? Certamente la politica non è tutto. Ma tutto può essere politico»: J.B. Metz, *Mistica degli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile*, Queriniana, Brescia 2013, 85.

Per la comunità ecclesiale non è un impegno da sottovalutare, men che meno da disattendere. Un contributo emblematico su questo versante l'ha dato un grande educatore di giovani, Lorenzo Milani, il parroco-maestro di Barbiana. Don Milani educava i suoi ragazzi alla parola: li allenava a capire le parole (nei giornali, nei libri, nelle tribune politiche trasmesse in televisione, nelle discussioni dentro i circoli dei partiti) e di conseguenza li preparava a prendere la parola, a usare correttamente le parole e a scegliere le parole giuste nel dialogo politico e nel confronto sociale⁵². Non per niente anche papa Francesco, parlando ai delegati delle Chiese italiane radunati nel Convegno ecclesiale nazionale di Firenze del novembre 2015, diede loro la consegna del dialogo a vasto raggio con i vari interlocutori presenti nel Paese: il dialogo politico, che per il pontefice non è un tornacontistico negoziato, porta a scavalcare i muri e a troncare il filo spinato che il diverbio interpone tra le parti, allorché le parole non sono più soglie di senso da frequentare pendolarmente divenendo semmai fossati profondi in cui si corre il pericolo d'impantanarsi.

L'ultima sottolineatura è per evidenziare quello che mi sembra un importante criterio teologico della politica: la reciprocità, la quale è da ricondurre al comandamento nuovo dell'*agápē* dato dal Maestro di Nazareth ai suoi discepoli in Gv 13,34 e rappresenta un'altra traduzione della *syntaxis* trinitaria in *synergia* ecclesiale. Se Dio è *agápē* (1Gv 4,8.16), vuol dire che è comunione e interazione di persone, per questo può essere considerato come il grande archetipo – *Urbild*, per usare un termine caro a Guardini⁵³ –

⁵² Cf. L. Milani, *Esperienze pastorali*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1958.

⁵³ Cf. R. Guardini, *Il significato del dogma del Dio trinitario per la vita etica della comunità*, in Id., *Scritti politici (Opera Omnia VI)*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2005, 89-98. Il titolo dell'articolo guardiniano palesa l'intenzione di confrontarsi criticamente con l'opinione di Immanuel Kant, il quale, nel 1798, aveva scritto: «Dalla dottrina della Trinità, presa alla lettera, non è assolutamente possibile trarre

dell'azione sociale e dell'impegno politico. Vari teologi hanno insistito su questo tema: per esempio uno dei maggiori esponenti della teologia della liberazione latino-americana, il brasiliano Leonardo Boff, in un suo volume sulla Trinità intesa come principio di liberazione; ma anche il teologo argentino Enrique Cambón, che ha inteso la Trinità come modello sociale⁵⁴.

Effettivamente la Trinità è un archetipo sociale (comunitario, anzi comunione, agapico, interrelazionale): viene da ricordare che Basilio Magno, il primo teorico della *śyntaxis* trinitaria, fu pure l'artefice della Basiliade, una vera e propria cittadella della carità in epoca patristica. Ma "sintassi agapico-trinitaria" significa anche, letteralmente, *com*-posizione, *posizione-con*, cioè posizionamento comune e comunitario, un posizionarsi assieme. Così è già nel crogiuolo eterno dei rapporti interpersonali tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, in cui la *táxis*, il posto, assume valore in virtù del prefisso *śyn*-con. Ma così è pure sul piano della convivenza umana vissuta all'insegna della mitezza, parola questa che in virtù del suo etimo sanscrito riecheggia nel tedesco *Mit* e nell'inglese *to meet* e *meeting*, tutti termini odierni per dire la forza pacificamente

nulla per la pratica, anche se si credesse di comprenderla, tanto meno poi se ci si accorge che essa supera ogni nostro concetto» (*Il conflitto delle facoltà*, a cura di A. Poggi, Istituto Universitario di Magistero, Genova 1953, 47). Guardini, dal canto suo, osservava: «Alcune verità parlano facilmente al cuore e alla volontà [...]. Altre sembrano più difficilmente accessibili. Ad esse appartiene anzitutto il fondamento della nostra fede, la dottrina del Dio trinitario. Non è raro imbattersi nella convinzione secondo cui tale dottrina è un principio astratto, lontano e distante dalla terra, al quale ci si deve senz'altro attenere, ma privo di molto significato per la vita reale» (*Il significato del dogma del Dio trinitario per la vita etica della comunità*, 90). Perciò egli si proponeva di «mostrare [...] quanto viva sia la relazione tra il più inavvicinabile di tutti i misteri e la nostra vita quotidiana: *il dogma della Trinità come Magna Charta del dovere e della dignità di ogni comunità umana*» (*ivi*, 91).

⁵⁴ Cf. L. Boff, *Trinità e società*, Cittadella, Assisi 1992; E. Cambón, *Trinità modello sociale*, Città Nuova, Roma 1999.

aggregante del *con*⁵⁵. È l'eco che del messaggio ecclesiale può e deve ancora risuonare nell'impegno sociale e politico. Non per salvaguardare una qualche "rilevanza" della Chiesa nella società, ma per esprimere una presenza testimoniale – potremmo anche dire martiriale – dentro la storia. E, in riferimento all'Europa e in genere all'Occidente di antica ma ormai logorata tradizione cristiana, per superare un certo senso di spaesamento che la Chiesa mi pare stia provando. Per gettare uno sguardo sulla situazione italiana, per esempio, mi sembra che la Chiesa si ritrovi – letteralmente – fuori dal Paese, sia divenuta cioè così marginale, o più precisamente così poco presente, da sentirsi di conseguenza fuori posto, o da non riconoscere più l'Italia come il suo campo di azione pastorale, o da non esser più riconosciuta dal Paese stesso come una presenza significativa e/o utile al bene di tutti.

Riacquisire una peculiare postura ecclesiale anche in ambito sociale implica lo sforzo di smarcarsi dal mero opinionismo, mediante l'elaborazione e l'argomentazione di una chiaroveggente ermeneutica degli accadimenti storici, si tratti della pandemia o della guerra o della crisi ecologica o della depressione economico-finanziaria. Questo non significa contrapporsi a quanto viene osservato e compreso dagli "altri": lo *Scritto a Diogneto*, che anche a questo riguardo resta attualissimo, nel quinto e sesto capitolo insegnava che i cristiani sono in tutto e per tutto come gli "altri" nella società di cui anche loro sono membri; eppure i credenti in Cristo vivono diversamente. Si vestono come gli tutti gli altri, rispettano le leggi vigenti per tutti, parlano le stesse lingue e gli stessi linguaggi degli altri abitanti delle città in cui essi dimorano e operano. Il che significa, oggi, che consultano le medesime statistiche, fruiscono delle medesime informazioni scientifiche, usano i medesi strumenti mediatici e tecnologici, si misurano con

⁵⁵ Cf. A. Matteo, *La Chiesa che verrà*, 159.

la stessa condizione di vita in cui anche gli altri sono immersi, con le stesse urgenze esistenziali, con le stesse sporgenze etiche, con le medesime difficoltà economiche, con un analogo disagio esistenziale. Eppure, ricorrono (dovrebbero ricorrere, dovranno tornare a ricorrere) alla luce del vangelo per *ri*-vedere con sguardo peculiare la realtà tutta quanta e per usare in maniera “altra”, specifica, gli strumenti che anche gli altri, nel nostro tempo, usano. Il Vaticano II ha suggerito, specialmente in GS 46, il metodo per una tale ermeneutica: concentrare seriamente l'attenzione sui problemi più urgenti, considerandoli «alla luce del Vangelo e dell'esperienza umana». Se non fa ricorso alla logica evangelica, come chiave di interpretazione del reale, e se non si fa carico del vissuto concreto della gente, la Chiesa non asseconda la sua vocazione di presenza nella storia e nel mondo, nella società.