

*Gruppo del Venerdì*

# IL CREDO

*- III -*



*L'Atrio dei Gentili*

# Riprendendo le conversazioni sul Credo....

## Credo la Chiesa (I)

Il discorso sulla Chiesa si fonda direttamente sulla questione del *Filioque*. Ricordiamo le due idee-chiave di Chiesa: se lo Spirito procede dal Padre ne discende, nell'impianto di riflessione orientale, una Chiesa che sta tutta dalla parte della storia e che quindi è implicata anche nelle strutture, nelle vicende concrete, mentre, paradossalmente, nella visione cattolica del *Filioque*, la Chiesa si pone comunque analogicamente al Figlio, quindi ha una parte storica ed una parte no.

Dico "paradossalmente" nel senso che noi, vivendo da latini nella Chiesa cattolica romana, abbiamo la sensazione di una Chiesa molto compromessa nelle cose della storia, il che è anche vero, ma di per sé ha una sua struttura, anche in questo suo modo di comprometersi, molto diversa perché consente quella che noi chiamiamo la laicità ecclesiale, cioè l'idea che la Chiesa è mescolata alla storia, ma con una sua autonomia. La storia e la Chiesa sono comunque due cose un po' diverse, con grandi punti di contatto, ma di volta in volta, si definisce qual'è la funzione dell'una rispetto all'altra (la Chiesa deve "battezzare" la storia oppure deve imparare dalla storia). Ma sono due soggetti molto chiari, due realtà che hanno in qualche modo pari dignità di soggetto con determinati periodi in cui si è detto, ad esempio, che l'una era il soggetto cattivo e l'altra il buono.

Detto ciò, questo riconosce comunque che sono due soggetti.

Nell'idea orientale c'è invece nella storia un unico soggetto che è la Chiesa. La storia è un puro contenitore, non ha soggettività, per cui non c'è il concetto di laicità che non è stato mai sviluppato. Non c'è un luogo fuori dalla Chiesa dove sia possibile misurare comunque il proprio cristianesimo in autonomia. Noi, nelle nostre categorie, la chiameremmo una Chiesa più clericale, anche se questa non sarebbe la definizione corretta.

Per esempio, l'idea che il sacerdozio in oriente non sia celibatario, anzi presso alcune chiese se uno vuol diventare vescovo deve essere sposato in quanto ciò sarebbe segno di maturità, di equilibrio, di stabilità umana, di una struttura di vita compiuta, quest'idea, che a noi pare molto progressista, positiva, moderna, in realtà è uno dei fattori che gioca nella clericalizzazione della Chiesa in un modo fortissimo perché funziona facendo in modo che tutto sia riassunto nel sacerdozio, anche lo stesso matrimonio. Quindi qualsiasi esperienza umana, l'amore umano, la politica, l'economia, viene riassunta nel sacerdozio e va tutto governato direttamente dal ministero del sacerdozio.

Dopo lo schema qui c'è un'altra pagina, tratta dal libro *Sono un teologo felice* di E. Schillebeeckx. È una specie di autobiografia, scritta sotto forma di conversazione con un giornalista, con una parte su temi teologici; il resto è la storia personale degli anni a cavallo del concilio e l'esperienza personale dell'autore.

Ho messo questo pezzo perché mi sembra che dica bene il versante su cui ci troviamo. Se abbiamo letto in questi giorni i commenti dei giornali sull'incontro del Papa con i giovani a Parigi e sul Congresso Eucaristico abbiamo certamente notato che era molto visibile una grande confusione, esattamente su questi termini: modernità, rievangelizzazione, primo e secondo millennio; invece mi

pare che Schillebeeckx, con cui si può essere o no d'accordo, non fa confusione ed usa i termini per bene.

Dice: c'è una cosa che si chiama modernità, che si può far partire da Cusano, Cartesio, Pascal ed altri, o si potrebbe far partire da Galileo o da altri, c'è una cosa, un movimento in occidente che per convenzione si chiama modernità, o postmodernità oggi, che ha in sé le sue ambiguità, non è una cosa bella, pulita, linda.

E aggiunge: ho tenuto un corso su Marx che è prodotto della modernità da una parte, e insieme critico della soggettività che è il nucleo della modernità, dall'altra. Il movimento della modernità, fenomeno tipico dell'occidente, non è né un feticcio, né un dato organico, perché ha comunque dentro di sé una serie di contraddizioni, di questioni, ma non si può dire che non esiste, perché sono seicento anni dell'occidente.

Di fronte a questo fatto l'ipotesi ecclesiale percorsa in questo momento è, secondo Schillebeeckx, quella del ritorno al primo millennio, alla cristianità precritica della campagna, a un modo di pensare la cristianità e di interpretare tutto il secondo millennio come una decadenza, pensando in qualche modo che le rotture, prima con l'Oriente, poi all'interno dell'Occidente con la Riforma, hanno generato come un frutto cattivo di un errore, un peccato che genera una storia di peccati, dunque una degenerazione, che è stata la modernità.

Rotta l'unità, si è sempre più decaduti e la questione è dunque recuperare il cristianesimo del primo millennio, ma recuperarlo, come dice benissimo Schillebeeckx, non semplicemente tornando indietro.

Tornare indietro è un progetto che potrebbe essere un modello di Chiesa su cui pensare, ma significherebbe assumere tutta quella Chiesa del primo millennio e, per esempio, la teologia del ministero che era una teologia molto diversa da quella odierna per via delle questioni giuridiche (ad esempio non era previsto il celibato obbligatorio), ma non solo per questo, ma proprio come modello di Chiesa, di cui le questioni giuridiche erano poi l'effetto, era tutto un altro modo di pensare.

Per esempio, il cristianesimo non era sostanzialmente territoriale; oggi saremmo praticamente incapaci di pensare un cristianesimo non territoriale, cioè non organizzato per diocesi, parrocchie, confini geografici, nazioni. Il cristianesimo del primo millennio era tutto personale, uno era cristiano per la relazione a coloro che lo avevano generato alla fede, che poi lui stesse a Palermo o a Trento non faceva differenza, era legato al vescovo che l'aveva battezzato o ai monasteri, che anche oggi non hanno una struttura di potere territoriale. L'idea è quella della generazione alla fede, non ancora della paternità che è successiva, quando c'è una maschilizzazione del linguaggio teologico. Prima, si usa il termine "generazione alla fede" che di per sé è un linguaggio femminile, perché chi genera è la donna e sarebbe quindi una "maternità nella fede".

Invece questa specie di progetto di rievangelizzazione, avendo una grande insistenza sulle radici dell'Europa cristiana (Cirillo, Metodio, Benedetto), rievangelizzare (si confronti il famoso discorso del papa a Parigi: Francia, che cosa hai fatto del tuo battesimo) è un progetto che assume le forme della modernità, ma con un sostanziale disprezzo, nel senso che non ama, non riconosce quelle forme, ma le assume strumentalmente perché, detto brutalmente, lo stesso cristianesimo acritico della campagna è il cristianesimo acritico dei massmedia e dei grandi raduni, perché lo stesso livello di acriticità e di mancanza di potere da parte della massa e della tradizionalità che passava attraverso il fatto "mia nonna mi ha insegnato a fare il segno di croce e dunque è così", non passa più per quei modelli che sono cambiati (è venuto meno il modello di autorità) ma è lo stesso tipo di contenuto nel modello ecclesiale, per cui i massmedia funzionano come veicolo di acriticità esattamente come il cristianesimo nella campagna.

E dunque, per esempio, questo papa ha dato un'importanza centrale ai massmedia, diventando un uomo visibile (viaggia, rilascia interviste, va in montagna, scia...) con una serie di immagini per cui ciascuno di noi, sia d'accordo oppure no, ha nella mente innumerevoli foto di Giovanni Paolo II apparse sui giornali e che associerà per tutta la vita a questo papato.

Quale modello di Chiesa viene veicolato, a prescindere da cosa può o non può cambiare nel cuore e nella vita della gente?

Rispetto all'autocomprensione il problema è che la Chiesa deve dire in qualche modo a se stessa quale modello di Chiesa sta veicolando con l'assunzione di questi mezzi che usa in modo sganciato dalla filosofia che li ha prodotti. Si può usare, ad esempio, un modello di analisi letteraria senza per questo assumerne la filosofia, ma, detto ciò, il problema è quale immagine (non solo quale singolo contenuto) trasmetto, corretto o scorretto, ma anche quale immagine dell'imparare, dello studio, del confronto, del dialogo, viene veicolato con questo metodo. E' lo stesso problema dell'insegnante che può usare qualsiasi metodo, assumendone totalmente o in parte la filosofia pedagogica, oppure usarlo solo come strumento dentro un'altra filosofia.

Ma poi c'è sempre un punto in cui l'insegnante deve chiedersi quale immagine di adulto sta veicolando con il metodo, lo stile, i contenuti che sta trasmettendo e che adulto è. Non tanto che cosa spiega, ma quale, tra gli adulti possibili, gli alunni si fissano in testa incontrandolo, oltre ai genitori e agli altri con i quali hanno a che fare.

Questo è il problema di questa Chiesa e, secondo me, ciò non è inconsapevole in questo papa, è molto cosciente ed è l'idea di un ritorno parziale ad un progetto sostanzialmente acritico, in senso strettamente filosofico, non politico, cioè precedente alla critica di Kant, al concetto che esista la possibilità di farsi una domanda su questi principi.

**Domanda:** Non è forse impossibile per qualunque Chiesa accettare lo spirito della modernità perché questa è relativista e quindi secolarizzata?

Questa affermazione è totalmente gratuita nel senso che questa cosa è già successa: è il caso dell'eresia, della separazione che si crea tra il cristianesimo e l'ebraismo. L'ebraismo ha funzionato come un rifiuto della critica ai principi primi ed il cristianesimo si è staccato dall'ebraismo in quanto Cristo, con il discorso che ha fatto sulla legge, in Matteo "Vi è stato detto, ma io vi dico....", fa un'operazione critica sui principi primi della legge.

O lo leggiamo con quelle letture un po' ingenuie, dicendo che Gesù è rivoluzionario, ma quando Gesù fa il discorso sul sabato, il suo problema non è il sabato, ma il dire che esiste una signoria superiore al sabato, cioè che quel preteso principio primo rimanda al Signore della vita, che è il Padre a cui non si giunge se non per mezzo suo, non attraverso la legge.

Allora, secondo me, la Chiesa oggi si trova nella stessa questione.

**Domanda:** la Chiesa, come struttura politica che è nella storia, ampiamente secolarizzata, non può farne a meno perché diversamente non può veicolare nulla se non della retorica e allora deve ritornare allo spirito iniziale, ne è costretta.

Alla Chiesa interessa principalmente l'unità e l'unità è quella antecedente al 1054. La rottura che le pesa di più è quella, non le altre che, in qualche modo, si ricongiungono.

Stiamo facendo due discorsi diversi su cui, secondo me, dobbiamo distinguere, altrimenti non ci capiamo. C'è un discorso sull'autocomprensione teologica della Chiesa, cioè sul riferimento al suo Credo, lavoro che stiamo facendo noi, e c'è un discorso di analisi storica sulla Chiesa.

Se si dici che Giovanni Paolo II in questo momento sta in un modo in cui non può far altro, come ad esempio Bertinotti in questi giorni, su questo stesso piano, più o meno posso essere d'accordo.

Il problema è che questa questione, mentre è risolutiva per me, per quanto riguarda Bertinotti, nel senso che lui non ha mai preteso di sopravvivere alla morte e quindi si pone unicamente come un dato intrastorico, in cui il criterio che vale è quello dell'analisi storica, per quanto riguarda la Chiesa è diverso perché, quanto a sè, essa non si pone come totalmente intrastorica, ma si pone come intrastorica e contemporaneamente con un'anima, con uno spirito. Non si può non fare anche un'analisi teologica della faccenda che non sia solo analisi storica.

Allora, che storicamente l'analisi di Schillebeeckx sia lucidissima, chiarisca un sacco di cose, è chiaro, ma, detto questo, mi pare che, dal punto di vista teologico, la Chiesa del Signore Gesù non ha alternative, cioè deve vincere questa tentazione, deve inventarsi il modo, come ha fatto per duemila anni, come nel 1200, di fronte alla crisi della rottura, sono nati i monaci.

Nasce da un'altra parte un percorso per cui si inventa un altro modello di Chiesa che, apparentemente perdente, minoritario, assume una cosa e dà di nuovo la sua anima alla Chiesa.

Mi sembra che questo sia il quadro su cui però bisogna avere realismo, nel senso che il realismo è verificare in quale modello di Chiesa si campa in questo momento. Allora, molta gente non religiosa che si incontra è entusiasta dei giorni di Parigi, del Congresso Eucaristico, perché dice: "questo papa sta ridando legittimità al nome cattolico. Vent'anni fa, in Italia, uno a dirsi cattolico si vergognava e oggi non è più così, grazie all'operazione di marketing di Giovanni Paolo II, per cui uno può dirsi cattolico esattamente come si può dire buddista". Ma appunto questo è il problema, perché nel momento in cui posso dirmi cattolico esattamente come posso dire sono astemio, con lo stesso livello di autodefinizione, ci siamo giocati la sostanza del cristianesimo che nella sua origine nasce dall'ebraismo non contestando la storicità, non contestando il Dio dei padri, non contestando la comune Scrittura, ma esattamente contestando l'acriticità alla legge, cioè la sterilizzazione intorno a un modello.

E dire che Gesù, Figlio di Dio, è il Messia, la grande affermazione che poi spacca il cristianesimo e l'ebraismo, non è tanto, come siamo abituati a pensare, un dato cronologico (gli ebrei aspettano ancora il Messia e noi sappiamo già che è arrivato), non è questa la questione.

Gesù è il Messia significa la buona notizia, la salvezza predicata, che è la buona notizia di un principio critico sui principi primi, così lo chiameremmo in termini moderni, di un signoria assoluta che non sta in mano nemmeno della stessa religione.

Questa faccenda è il cuore del modello della Chiesa cristiana e per questo la Chiesa cristiano-cattolica ha sempre avuto modelli che hanno proceduto per strappi, mai per evoluzione successiva: un modello è nato, si è espanso; quando è diventato significativo in termini di potere, cioè quando è diventato vincente, è stato spezzato dal suo interno da un modello concorrente, critico.

E' quello che viene chiamato, dai sociologi della religione, il teorema del successo. Per esempio, quando nel 1400 il modello monastico diventa dilagante e tutti assomigliano ai monaci, pregano come i monaci, vivono come i monaci, giustamente nascono i mistici come modello antagonista alla regola monastica. Allora, contro ogni regola, contro ogni scansione delle ore, contro ogni preghiera preconstituita, contro le parole scritte della preghiera, cioè come principio critico rispetto ad un modello che diventava vincente e che dunque aveva perso la sua capacità di essere principio critico, nasce il sentimento mistico.

Dopo di che la mistica evolve e diventa patrimonio comune per cui si arriva alla devozione: tutti hanno visioni, vedono ostie lievitare, miracoli, tutti hanno un cristianesimo sentimentale, molto

passionale, fino al 1700; è la grande devozione a causa della quale nasce il pietismo, e tutto il tema dell'intimità diventa disciplina, regola, non-sentimento, riposo in Dio, quiete, assenza di manifestazione, silenzio, come modello antagonista.

Nel passato, quando non c'era la modernità, quindi non c'era il senso dell'autonomia moderna, il mondo ha sempre applaudito ai modelli vincenti della Chiesa; ha sempre trovato comprensibile il modello quando era assestato e incomprensibile il principio critico.

Questa è una questione stabile e ripetitiva.

Mi pare però che la modernità inserisca alcuni elementi nuovi. Se questo è un dato ripetitivo, la modernità, e torniamo alla prima pagina, inserisce un dato nuovo che non si era mai verificato prima.

Mi riferisco al secondo schema, quello in basso: lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio; in questo schema se segnassimo dove c'è scritto Chiesa dalla croce, il punto ipotetico dove inizia la modernità, quello che viene segnalato da lì in poi, è una biforcazione di questa strada della storia, cioè è una esistenza, anche visibile, di due soggetti, di una storia intraecclesiale e di una storia extraecclesiale, o atea, o laica, che non si riconosce automaticamente nella Chiesa.

Questa è la grande innovazione della modernità, che cioè diventano visibile, esterna alla struttura ecclesiale, una serie di realtà, prima la filosofia, poi la politica, poi l'economia, che reclamano una loro autonomia di fini, di strumenti, di leggi. Di questo procedimento noi siamo al fondo.

Per noi è impensabile che non sia così.

Abbiamo assistito agli ultimi colpi di coda di questa dinamica, cioè abbiamo assistito, per dirla brutalmente, alla fine della DC, nel senso che dalle prime teorie del *Principe* di Machiavelli su un certo tipo di autonomia della politica, alla fine del partito dei cattolici in Italia c'è di mezzo la storia, ma noi siamo al fondo di questa storia

La cosa incomprensibile e spiazzante per molti, in questa analisi, è che oggi la Chiesa, in qualche modo, in Italia, ad esempio, non stia facendo una scelta plateale, aperta, di una o di un'altra parte; ma è molto chiaro che non la fa e non la farà, nel senso che non le interessa, che diventa soggetto politico a sè, che, semplicemente, è entrata in questo gioco delle parti e dunque funziona come una *lobby* guadagnando, di volta in volta, quello che le serve.

Questa è l'innovazione su cui ho fatto l'esempio della politica, ma se ne potrebbe fare uno più sottile, ma non meno importante, anzi, secondo me ben più importante, che è quello dell'economia.

Pensate ai monaci, che avevano ideato un modello di Chiesa come un'economia autarchica che aveva una dimensione totalmente di villaggio, per cui se si pensava ad una città di Dio regolata dalla campana, dai chiostri, dove lo spazio e il tempo erano organizzati secondo la logica di Dio, anche il lavoro, l'economia, il cibo, erano garantiti dentro questa logica.

Da lì l'economia, a mano a mano, con i mercanti, la nascita della borghesia, comincia, sui fatti, senza dettami filosofici, a proclamare la sua autonomia, fino ad oggi in cui noi siamo di fronte ad una Chiesa, per esempio in Italia, che gioca alcune cose della sua sostanza in cambio del denaro, cioè ha una servitù al discorso economico ormai molto forte.

Dal punto di vista dell'economia, va notato anche questo procedimento di scollamento, di autonomizzazione ed una Chiesa che fa il discorso teorico contro il capitalismo, però dopo, al di fuori di questa enunciazione di principi contro l'uno e l'altro, in cui dà sempre un colpo al cerchio ed

uno alla botte, in realtà si percepisce come libera, con la possibilità di esprimere le sue opinioni solo nei sistemi capitalisti.

Questa frattura inserita dalla modernità è un *primum*, non era mai successo prima nella storia, e noi siamo al compimento di questo procedimento.

Allora si capisce un po' meglio che il progetto di questo papa circa la rievangelizzazione dell'Europa a partire dal primo millennio è anche l'ipotesi di recuperare questi spazi di autonomia, di riacquistare, non più con la forza, ma con l'autorità morale, una parola vincolante, che abbia un peso sull'economia, sulla politica, sulle altre cose.

E in fondo noi chiediamo la stessa cosa perché, ad esempio, quando diciamo che la Chiesa dovrebbe pronunciarsi sulla pena di morte, chiediamo che la Chiesa riprenda parola autorevole su una serie di questioni che riteniamo lasciate troppo all'autonomia.

Qui ci sarebbe da fare un ragionamento su quali alternative, su quali possibilità di rispondere a questa sfida della modernità ed alla questione posta dal ritorno al primo millennio.

**Domande:** 1) penso che la richiesta di autonomia da parte di analisi storiche, economiche nei confronti della Chiesa, si traduca, di fatto, in un tentativo di supremazia, nel senso che, quando si fa un'analisi sulla situazione della Chiesa, il rischio è che questa analisi sia di tipo sociologico, storico, e la si ritenga come unica possibile, creando una grossa ambiguità perché non è possibile un'analisi della Chiesa al di fuori dell'impianto teologico. Se si fa un'analisi di questo tipo occorre dire esattamente dove ci si colloca e quale è la portata dell'analisi.

2) non penso che i modelli siano indifferenti rispetto ai risultati ottenuti. Il modello condiziona fortemente il comportamento. Attualmente una delle cose assai diffuse è il fatto che ciascuno si viva con un'identità soltanto attraverso i rapporti che riesce a stabilire. Mentre un tempo uno si formava un'identità di per sé, indipendentemente dai suoi rapporti con gli altri, adesso, i giovani in particolare, danno molta importanza all'ambiente e ciò genera un'etica di tipo relativista perché, se è vero questo, a seconda dell'ambiente in cui mi trovo, è giusto che mi comporti in modo diverso.

Questo forse deriva da tutta una rivoluzione che ha spostato l'attenzione nell'analisi scientifica dagli elementi all'interazione tra gli elementi, dall'individuo all'interazione con gli altri.

Non è vero che si possa usare qualsiasi metodo per far passare qualsiasi cosa; non è vero, ad esempio, che la Chiesa possa usare tutti i mass media e veicolare qualsiasi cosa perché, se sceglie di usare la televisione, veicola anche una parte che appartiene alla televisione e non può far diversamente.

Ho visto il concerto di Bologna come esperienza antropologica e alla fine, ciò che il papa ha detto, "Gesù Cristo è l'unico che meritava l'applauso", mi ha fatto molto pensare. Forse è venuto anche a lui il dubbio che ci fosse una certa confusione in tutta la faccenda.

Sul fatto che il modello prenda la mano, in una specie di delirio, per cui viene da pensare che noi lo governeremo sempre e poi ci si rende conto, invece che, almeno in una parte, è il modello che governa noi, non c'è dubbio ed io spero che si arrivi ad un'esasperazione per cui l'autocoscienza possa diventare plateale.

La questione da dibattere è proprio l'alternativa, perché la Chiesa cancella sé e l'eucaristia se non trova un'alternativa, non in un giorno, ma attraverso una progettazione.

Ma c'è modo e modo di pensare il progetto culturale che la Chiesa italiana ha assunto come idea per la rievangelizzazione dell'Europa. Si può assumerlo come missione alla città, con presidi di insegnanti e studenti cattolici che fanno una serie di iniziative aperte a tutti. E questo è un modello, un'ipotesi. Offrire l'occasione di un convegno, un dibattito, è di per sé buona cosa; ma il modello è che la Chiesa compie la sua missione nella misura in cui va in questi luoghi della modernità (come nel '500 andava verso l'America Latina ) e spiega agli altri come va il mondo.

L'altra ipotesi è organizzare dibattiti per il giubileo, dentro le strutture, ad esempio la scuola, perché i ragazzi abbiano gli strumenti per capire, ma non si fa in quanto cattolici, ma con i consigli di classe si lavora in una programmazione per cui si fa passare che, tra altri corsi, si fanno una serie di incontri con storici, con esponenti di altre religioni ed anche un esponente della commissione giubileo cattolica, per conoscere la storia dei giubilei e spiegare il senso di questo evento.

Certo questo non si può "targare" e poi ci vuole molto più tempo per l'organizzazione, ma in questo modo si fa un'operazione culturale dando strumenti di interpretazione di un fatto da cui non è esclusa l'interpretazione teologica e religiosa, ma che ha un suo posto, quello della propria autocomprensione dentro una struttura che è quella moderna e autonoma della scuola che viene mantenuta e rispettata in quanto tale.

Questi sono i due modi diversi di pensare.

Apparentemente non sono così diversi nel senso che il risultato è una conferenza in un'aula magna, sul giubileo, ma in cui la veicolazione è profondamente diversa perché si veicolano due modelli di Chiesa completamente diversi.

Cosa vuol dire accettare la modernità?

Non è una cosa che possiamo scegliere se tollerare o no, ma invece è un dato e basta.

D'ora in poi si troverà sempre di più nella scuola, come nella società, una serie di pluralità (mussulmani, testimoni di Geova, buddisti....) per cui non è più scontata la totalità cattolica, nemmeno anagrafica, non solo la comunanza di idee. Quale modello si può proporre in una realtà di questo genere?

Che tipo di possibilità di modelli diversi presuppone la Chiesa "una, santa, cattolica e apostolica"?

Bisogna capire che ci sono pluralità di modelli possibili e perché, e poi per quali motivi e con quali costi, dentro la storia, se ne sceglie uno o un altro sapendo che, dentro la storia, le cose passano e stabilendo, dal punto di vista dell'autocomprensione della fede cristiana, quali sono le cose che non passano, che devono restare solidamente centrate.

Anticipiamo la prossima lezione chiedendoci in che senso il Concilio Vaticano II ha affrontato la questione della modernità, quali punti ha lasciato aperti per cui poi si sono sviluppati alcuni modelli rispetto ad altri o in quali punti si può pensare che il Concilio Vaticano II ha lasciato aperte altre possibilità, interne, che forse non sono state percorse.

Vaticano II ha affrontato la questione modernità, in primo, luogo mettendo il dito sulla questione critica e questo, secondo me, sarebbe da riprendere, da custodire. Ha chiarito la domanda, non ce l'ha fatta a dare una totalità di risposte completa perché, in quel momento, mancava il materiale storico, ma ha messo ben in luce il punto di crisi e l'ha fatto con i suoi documenti, ma anche con i gesti che parallelamente la Chiesa nella sua ufficialità ha compiuto: il ritiro delle scomuniche con l'Oriente, l'abbraccio di Paolo VI con Atenagora, la restituzione delle reliquie di San Marco al patriarca di Costantinopoli, l'ecumenismo al centro, con il cardinale Bea, attraverso il dialogo.



Il papa attuale, apparentemente in continuità, ha riproposto l'ecumenismo al centro, realizzando il grande incontro di Assisi, in cui lui ha invitato, ma non ha più partecipato agli incontri successivi, non organizzati dal Vaticano, ed in cui si era insieme per pregare, ma ciascuno pregava per conto suo in un luogo di culto diverso. E si capisce che la continuità rischia di essere davvero solo apparente

I gesti intorno al Concilio hanno posto in chiaro le due questioni critiche.

a) Si passa struttura confessionalistica-controversistica alla domanda sulla verità della propria identità, cioè: se si accetta il principio critico, se si accetta Kant, il principio, la sfida della modernità, non si può ragionare solo nei termini di cercare chi ha ragione o chi ha torto, ma occorre mettersi a discutere sulle cose in sé, bisogna passare dalla logica confessionalistica-controversistica alla questione su quale qualità hanno le affermazioni che io stesso faccio.

Chiunque ha a che fare con l'educazione sa benissimo che c'è una fase relazionale dei bambini in cui tutto è giocato su giusto-sbagliato, torto-ragione, mio-tuo diritto, con appello e ricorso costante all'adulto come arbitro: "lui mi ha fatto, lui mi ha detto..." e che il salto di qualità è il primo passaggio dal narcisismo infantile all'inizio della crescita! E' quando si comincia a capire che il problema di "io ho ragione o io ho torto" non è sufficiente per dirimere un dato di realtà, nel senso che se l'altro ti ha picchiato e l'adulto dice che lui aveva torto, questo non toglie il male ed occorre rielaborare l'accaduto. Normalmente l'adulto, proponendo di fare la pace, sposta l'attenzione dal torto o ragione a come rielaborare il conflitto. Continuando semplicemente a mantenersi sulla questione "torto o ragione" non si cambia la realtà che è successa e soprattutto non la si rielabora.

La mentalità controversistica è quella che si occupa di stabilire chi ha torto o ragione ed è una mentalità precritica, precedente a Kant, con le sue tre grandi domande: che cosa posso conoscere, che cosa posso credere, che cosa posso sperare; con questo egli fa compiere il grande passaggio all'umanità dalla mentalità precritica, cioè cosa è giusto e cosa è sbagliato, alla questione "che cosa me ne faccio del giusto e dello sbagliato".

Questo È il principio del principio critico della modernità.

Allora, Vaticano II dice: da una mentalità confessionalistica-controversistica, da Concili che si sono espressi in canoni e condanne (anatema sia chi dice..... perché ha torto) ad una domanda sulla propria identità, Chiesa chi sei, cioè a dire "noi come rielaboriamo ciò che è accaduto, ciò che siamo, ciò che abbiamo ricevuto e che cosa vogliamo costruire".

In questo senso è un modo di accettare la sfida dello spostamento dall'elemento all'interazione, ma è anche un modo profetico, nel senso che non è semplicemente l'accettazione di questo metodo, l'importazione dalla scienza di questo metodo, ma è, a fronte del fatto che tutti incominciano a ragionare così, affermare che bisogna sempre chiedersi chi è il soggetto che sta in una relazione e noi, per primi, come Chiesa, ci chiediamo chi siamo, perché questa è l'anima della relazione possibile, la sua direzione etica e non relativistica.

b) Perciò si passa dalla logica della condanna alla logica della gerarchia della verità.

Vaticano II comincia a provare a dire che la verità non è tutta uguale, che non c'è solo il giusto o lo sbagliato, che la verità è, quanto meno, una gerarchia per cui ci sono verità importantissime e centrali, verità importanti, verità medie, verità marginali che non cessano di essere vere, ma che la verità non è semplicemente una sostanza immutabile, extrastorica, perché la verità è incarnata storicamente.

Dunque c'è un nucleo centrale della verità, ben individuato, che è la Trinità, dunque la carità, per cui la comunione si fa intorno alla carità. Dio è amore, l'essenza è la carità, questa relazione amorosa di e in Dio è l'irrinunciabile, il radicalmente centrale. La visibilità di questo è l'eucaristia. Da lì in poi le verità sono sempre più progressivamente lontane da questo centro.

E Vaticano II dice, non nei documenti, ma nelle omelie che Paolo VI fa in una sessione, che il criterio di giudizio non è l'appartenenza, essere o no cattolici, ma la distanza o la vicinanza al centro della gerarchia della verità. Se sei distante dal punto centrale che è la carità, sei marginale, anche se appartieni e sei un bravo cattolico.

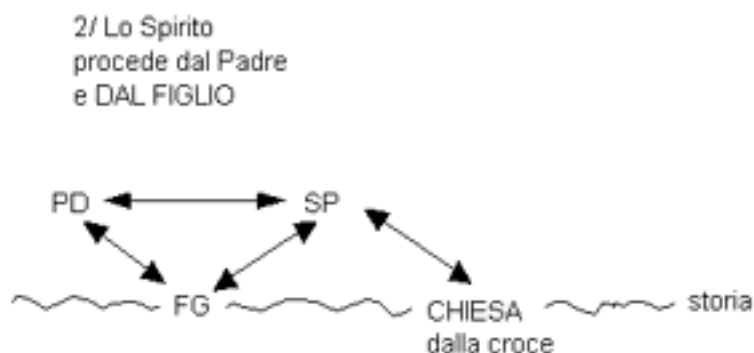
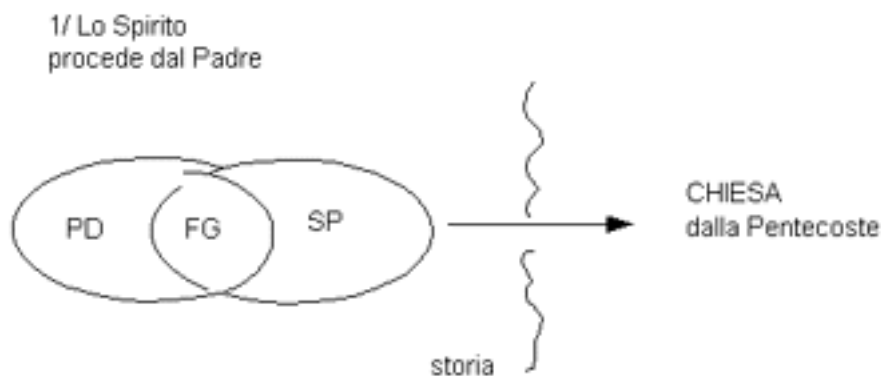
Queste due strutture, questi due cambiamenti, sono l'impostazione del problema della modernità, secondo il Concilio Vaticano II.

Gruppo del Venerdì  
Ottobre 1997



## Schema di lavoro

### \* Ricominciando dallo Spirito



## \* Riprendendo le questioni sulla Chiesa

"Ho analizzato la *modernità* a partire da Cusano fino a Cartesio, Leibniz, Pascal. Un anno ho tenuto un corso su Marx, prodotto della modernità, da una parte, e critico della soggettività che è il nucleo della modernità, dall'altra.

Adesso osservo che c'è la tendenza a porsi contro la modernità, ritenuta una specie di anticristo. Il papa attuale sembra negare la modernità con il suo progetto di rievangelizzare l'Europa. Bisogna - dice il papa - ritornare all'antica Europa di Cirillo e di Metodio, santi slavi, e di san Benedetto. Il ritorno al cattolicesimo è per Giovanni Paolo II la grande sfida. Poi seguono i secoli della rottura, prima con l'Oriente e quindi all'interno dell'Occidente cristiano. Nel secondo millennio l'Europa è decaduta e con essa è decaduta tutta la cultura occidentale. Per rievangelizzare l'Europa bisogna superare la modernità e tutti i valori moderni e rientrare nel primo millennio. Ritornare al cristianesimo della campagna, modello di tutta la cristianità. Allora - aggiungo io - bisognerebbe avere il coraggio di accettare anche la teologia del ministero del primo millennio. Ma questo il papa non lo dice. E' la cristianità premoderna, agricola, non critica, che nel pensiero del papa è il modello della cristianità.... Io critico questo ritorno perché i valori moderni della libertà di coscienza, di tolleranza, di religione non sono affatto i valori del primo millennio"

(E. SCHILLEBEECKX, *Sono un teologo felice*, EDB, 1993, p. 50-51)

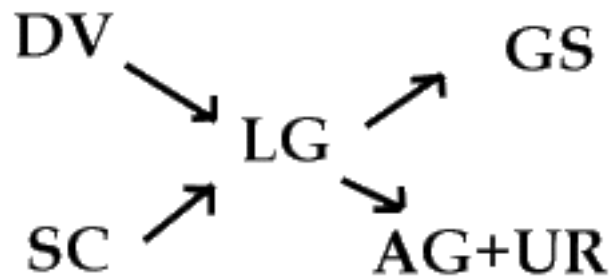
## \* In che senso Vaticano II affronta la questione della modernità

### \* Il punto di crisi

Dalla struttura confessionalista-controversistica, alla domanda sulla verità della propria identità; dalla logica della condanna alla logica della gerarchia delle verità. Perché?

### \* Lo schema teologico

- Costituzione dogmatica su la Chiesa (LG)  
Chiesa chi sei? Relazione al mistero trinitario, sacramento; immagine conseguente; diversità di ruoli interni; unico fine, la santità; verso l'escatologia; Maria.
- Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione (DV)  
Rapporto alla fonte "Parola di Dio", ricomprensione della Rivelazione e della dinamica della Tradizione; ispirazione; rapporto alla vita della Chiesa.
- Costituzione su la sacra liturgia (SC)  
Rapporto alla esperienza liturgica, ricomprensione del suo ruolo; la riforma; ristrutturazione "gerarchizzata".
- Costituzione pastorale " La Chiesa nel mondo contemporaneo" (GS)  
Ricentralizzazione dell'uomo e della sua esperienza mondana; relazione della Chiesa a questo (nn. 41-42).
- Decreto sulla attività missionaria della Chiesa (AG)  
La missione relazionata alla Trinità, prima che alla Chiesa.
- Decreto sull'ecumenismo (UR)  
Unità e unicità della Chiesa.



\* Alcune conseguenze

- Una nuova comprensione della fede e della salvezza, contro ogni moralismo e razionalismo.
- Un nuovo rapporto fede/vita, contro ogni "mondo raddoppiato".
- Un nuovo rapporto Chiesa/Regno, contro ogni appartenenza come divisione.

Alcune letture "divertenti"

----> G. DOSSETTI, Il Vaticano II. Frammenti di una riflessione , Il Mulino, 1996.

----> Discorso di Papa Giovanni XXIII nella solenne apertura del Concilio, 11 ottobre 1962, in: Enchiridion Vaticanum/I, nn. 26\*- 69\*.

----> Omelia di Paolo VI nella 9° Sessione del Concilio, 7 dicembre 1965, in: Enchiridion Vaticanum/I, nn. 448\*- 465\*.

----> Omelia di Paolo VI nella solenne chiusura del Concilio e Messaggi del Concilio all'umanità , 8 dicembre 1965, in: Enchiridion Vaticanum/I, nn. 466\*- 531\*.

----> Gaudium et Spes nn. 1-45.

## Credo la Chiesa (II)

Questa volta vorrei fare qualche riflessione sul Concilio Vaticano II, in modo da chiudere questa parte del discorso, in particolare sulle cosiddette "quattro note", "credo la chiesa una, santa, cattolica, apostolica", e sul fatto che tutti i cristiani attribuiscono queste quattro note alla propria chiesa; evangelici, ortodossi e cattolici dicono tutti e tre "credo la chiesa una" (e ognuna una.....).

La questione che volevo affrontare per prima è quella di Vaticano II che non è semplice da affrontare perché se si parla con i più giovani è parlare di una cosa che fa parte della storia, tipo il Concilio di Trento, è già un evento tutto nel passato; se se ne parla a chi ha più anni di me, si ha una percezione emotiva, nel senso che erano già in età di ragione quando è avvenuto, dunque ricordano, e ricordano anche tutta una serie di discussioni o di polemiche o di questioni. La mia generazione poi, quelli che hanno oggi quarant'anni, sono quelli nati con il Concilio e che sono dunque in una posizione intermedia.

Tutte queste generazioni, rispetto a questo evento, sono un po' confusi nella percezione di Vaticano II, perché nessuno di noi è abbastanza lontano da poter fare un discorso storico in senso stretto, pacato, e contemporaneamente nessuno di noi è così interno da averlo vissuto in prima persona (i teologi e i Vescovi che hanno fatto Vaticano II stanno morendo). Siamo, rispetto a questo evento, in un punto in cui è difficile capirlo.

Inoltre Vaticano II ha avuto una portata tale per la chiesa, ha talmente, per alcuni versi, cambiato e, per altri, non cambiato, che non si può non essere partigiani.

Vaticano II è il primo concilio nella storia, e l'unico fino ad ora, a mettere a tema la questione della chiesa stessa, la sua definizione e il suo senso; solo dal concilio Vaticano I, esisteva un trattato, un corso, dei manuali, dei libri, sulla chiesa; fino al Vaticano I, invece, di fatto, non c'era una riflessione teorica e tematica sulla chiesa.

L'esperienza cristiana funziona come nelle famiglie in cui alcune cose si pensano e si dicono solo quando fanno problema, mentre nella quotidianità non c'è l'esigenza di fare una teoria, semplicemente si vive nei fatti. E' abbastanza indicativo che nei primi diciotto secoli della vita della chiesa non si è rilevata l'esigenza di parlare della chiesa, si è dato per scontato che questa cosa andava liscia, era una delle cose scontate e funzionava. In realtà, dal punto di vista storico, il problema della chiesa si pone dalla riforma luterana in poi, anzi dal 1200 in poi, dalla cosiddetta crisi conciliatorista.

Per dieci secoli il cristianesimo riflette su Gesù Cristo, su Maria, sulla Trinità, su tutta una serie di problemi del come esprimere le verità. La chiesa diventa un problema in quanto tale solo dopo un lungo tempo di esistenza, verso il 1000: prima c'era e tanto bastava, sembrava fosse tutto chiaro.

Dopo sette secoli di cristianità, cioè dopo sette secoli da Costantino, la chiesa incomincia a diventare un problema: dall'eresia dei poverelli, dal francescanesimo, dai Catari, in poi si comincia a parlare della chiesa. Il tutto è sempre sotto lo stesso slogan: la necessità di una riforma della chiesa.

Il movimento dei poverelli, i francescani, così come i movimenti detti "spirituali", le riforme monastiche dopo il 1000, tutte queste esperienze vanno in due direzioni diverse: una legata al tema della povertà, del denaro, dell'uso delle cose; l'altra ai temi, che per noi sono più evidenti, dell'interiorità, dell'esperienza di fede come un'esperienza personale, profonda.

La questione della necessità della riforma della chiesa rispetto alle cose, al denaro ma anche al potere, ai rapporti con gli stati che incominciano a nascere, e al rispetto al singolo, è una riflessione che comincia dall'anno 1000 e che la chiesa romana tenta di evitare, usando scappatoie diverse in relazione alle singole proposte e richieste che le vengono presentate.

L'istanza dei francescani, per esempio, viene accolta ed inglobata; il conciliatorismo del 1200, sulla riforma del governo della chiesa, no. Il concilio di Basilea, di Colonia e di Firenze ed il Laterano IV, cioè tutti i concili del 1200-1300, hanno, nelle proposte di quelli che poi sono stati condannati, in qualche modo tesi analoghe a quelle che poi Vaticano II approverà circa le conferenze episcopali nazionali, la struttura sinodale della chiesa, ecc. Sarebbe interessante, per quanto la storia non si faccia con i se, cercare di capire cosa sarebbe successo se queste istanze fossero passate allora: probabilmente tutta una serie di tematiche, quelle che noi oggi chiamiamo legate ai diritti, le rivoluzioni riguardo al cittadino, la persona, sarebbero state molto diverse. Tra il 1000 ed il 1200 nasce dunque l'esigenza della riforma della chiesa.

Quando Giovanni XXIII dice che vuole indire un concilio, con il discorso del '59, che abbia come scopo la riforma della chiesa, praticamente, a tutti quelli che avevano studiato un po' di teologia, che allora erano pochi e preti, hanno immediatamente pensato di avere eletto papa un protestante. Per seicento anni questa parola era stata usata in un certo modo ed era stata poi utilizzata, soprattutto nella spiegazione domenicale, nella catechesi, come l'identificazione del protestantesimo e di tutte le eresie dal 1200 in poi. Questo dice anche il coraggio di Giovanni XXIII, che sceglie anche come nome il numero successivo a Giovanni XXII che era stato dichiarato un antipapa nell'epoca del conciliatorismo di cui sosteneva le tesi (maggior potere ai vescovi rispetto al potere centrale, potere dei sinodi...). Era stato considerato antipapa e per molti secoli nessuno si era più chiamato Giovanni per evitare di affrontare la questione se era XXII o XXIII .

Nel suo discorso, papa Giovanni XXIII commette anche un'ingenuità clamorosa dicendo che vuol fare tre cose: un concilio per la riforma della chiesa, il sinodo della diocesi di Roma, la riforma del codice di diritto canonico.

Di queste tre cose, il concilio, che pareva essere la più complicata, è stato fatto in tempi abbastanza rapidi ('59 discorso - '61 apertura - '63 chiusura); la riforma del codice diritto canonico ' stata fatta nell' '83, il sinodo della diocesi di Roma stato fatto l'anno scorso. La cosa più difficile è stata fatta più velocemente. E' indicativo che questo papa abbia messo queste tre cose insieme come se fossero state tutte della stessa portata.

Il concilio è esploso tra le mani dei padri conciliari. Tutta la curia romana, a causa del discorso che citavo prima del '59 ha cominciato a mettere in atto una serie di strategie per cui hanno ottenuto dal papa che le commissioni preparatorie dei documenti fossero composti solo da persone in curia ed hanno preparato i famosi tredici schemi preparatori che sono stati rifiutati in blocco nella prima seduta del concilio e da lì in poi è incominciata un'altra storia.

D'altra parte questo è stato il primo concilio cui hanno partecipato 2500 vescovi, numero che è aumentato progressivamente nel corso del concilio stesso, durante il quale sono state erette 80

nuove diocesi, cifra altissima, per vari territori di missione, perché improvvisamente ci si è resi conto di tutta una serie di realtà e problemi. Prima del concilio l'Italia aveva 486 diocesi ed ora sono 226, erano quasi il doppio per cui quasi ogni campanile era rappresentato; mentre l'Africa del sud era una diocesi sola, da un certo parallelo in giù era tutta una diocesi. Inoltre la partecipazione al concilio si è ulteriormente allargata con la scelta, dopo la terza sessione, di ammettere gli uditori, gli osservatori delle altre religioni e quindi alla fine erano presenti più di tremila persone.

Chi ha vissuto quegli anni ha un po' un'idea eroica del concilio, un'idea del concilio come uguale a modernità; in realtà il concilio, in qualche modo, risponde ad una domanda dietro di sé, non di fronte a sé, e questo ne è il grande limite; Vaticano II fa finalmente i conti con Trento, con la Controriforma, con il conciliatorismo, ma non riesce, se non molto parzialmente, a dare alcune prospettive in avanti. Tra l'altro in mezzo c'era stato Vaticano I, che sarà un problema, soprattutto per Vaticano II, perché Vaticano I era stato fatto in gran fretta, denominato come ecumenico, ma a cui in realtà hanno partecipato una minima parte di vescovi, un 10%, chiuso ancor più velocemente e sotto l'impressione che sarebbe stato l'ultimo momento possibile di libertà per la cristianità.

Dunque dalla convinzione che sarebbe stato l'ultimo concilio nasce la dichiarazione del dogma dell'infallibilità papale, legato all'idea che siccome si sarebbe andati tutti nelle catacombe era necessario che ci fosse qualcuno che potesse decidere da solo, non essendoci più modo di ritrovarsi.

Vaticano I non ha nessuna idea di chiesa, è l'espressione di una crisi di panico per cui è tutto teso a tappare buchi o cose che erano vissute come buchi.

Vaticano II fa un'operazione assolutamente incredibile, cioè, non riuscendo a districarsi, a rispondere ad alcune domande per i blocchi posti da Vaticano I, cambia la domanda, il che era effettivamente l'unico modo di uscire da questo impasse: se la discussione si fosse incentrata sul papa fallibile o infallibile ci sarebbe stato uno scisma e non si sarebbero risolti i problemi della riforma che erano altri dall'infallibilità. Vaticano II riesce in questa operazione spostando la domanda e dicendo: "se ci poniamo, rispetto alla esigenza della riforma della chiesa, in termini controversistici, cioè in quella struttura che si chiama confessionalista (io confesso la fede nel papa di Roma) ci si divide". E' necessario rifiutare proprio che la domanda fosse posta in questi termini e passare a quella che è stata definita la domanda sulla verità della propria identità, cioè dire: "chi è l'io che dice questa frase, qual è la chiesa che dice io?". Questa cosa è la grande eredità di Vaticano II, il colpo di genio o di Spirito Santo perché se la logica è controversistica, io penso così invece tu pensi così, per quanto si possa scegliere di farlo educatamente, senza parole cattive, l'unico esito che si può avere è chi sta con me ha ragione, chi sta contro di me ha torto e si arriva ad una logica di condanna.

Se invece si parte dalla domanda sull'identità, la logica che si assume è quella della gerarchia delle verità, cioè del dire che cos'è ciò su cui siamo tutti d'accordo. Questa cosa su cui siamo d'accordo è più importante o meno importante delle cose su cui non siamo d'accordo?

Facciamo un esempio: siamo tutti d'accordo sul modo di pensare la Trinità e sul fatto che l'essenza di Dio è l'amore; questa cosa è più importante o meno importante dell'infallibilità del papa? Se è più importante, siamo più uniti che non divisi. Questo rovescia tutta la questione ed è la famosa frase di Giovanni XXIII, "guardiamo ciò che ci unisce", che non è un atteggiamento ingenuo, ma molto sottile teologicamente, e significa riconoscere che non tutto ciò che penso ha lo stesso peso. Dunque ci sono delle cose che io credo e se mi vengono tolte, viene tolta la mia identità, poi ce ne

sono altre che io credo e che, però, forse se uno non le crede non cambia poi così tanto.

Certo cambiano delle cose, ma sono, tutto sommato, cose tollerabili e ciò è, tra l'altro, la logica vera della vita, nel senso che il problema di andar d'accordo con un altro, in qualsiasi relazione, di lavoro, affettiva, non è essere identici, anzi, ma è che ci sono due o tre questioni di fondo, che riguardano come uno ritiene si debba essere in una relazione corretta che sono intoccabili e poi ce ne sono altre su cui si può, e forse si deve, essere adattabili. Se, ad esempio, penso che una relazione corretta comprenda una sostanziale, non formale, verità, se l'altro, sistematicamente, non occasionalmente, non in modo strumentale, ma con precisa deliberazione non fa altro che mentirmi è chiaro che prima o poi la cosa non funziona più. Ma è vero che intorno a queste questioni che fondano la relazione ci sono innumerevoli cose che, di per sè, se l'altro fosse diverso mi sarebbe molto più piacevole, però sono sopportabili, e il gioco vale la candela.

**Intervento:** vale, questo passaggio logico, anche rispetto al monoteismo in genere? E' più importante il fatto che Dio c'è e sia uno o la presenza di Maometto o no?

Vaticano II tenta proprio di fare questa operazione, cioè di dire quali sono le cose fondamentali e quali sono quelle discutibili, ma non come un elenco, bensì mettendo ordine, poi si decide fin dove puoi tollerare la differenza, nel senso che il singolo credente deve decidere sulla propria coscienza se regge la differenza solo fino al terzo gradino o fino al quindicesimo gradino. E questo dipende da quanto la tua coscienza è formata.

**Intervento:** come primo effetto, si passa dalla controversia al dialogo?

Sì, ma occorre stare attenti all'uso della parola "dialogo" perché chiunque la usa, anche per dire tutto il contrario di Vaticano II. In Italia la gran moda negli ultimi cinque anni è l'ecclesiologia di comunione che, oltre ad essere teologicamente insostenibile, dice che se il dialogo funziona all'esterno deve funzionare anche all'interno; se funziona all'interno vuol dire che tra un prete ed un laico non ci deve essere differenza. Il che, secondo me, è un passaggio improprio.

Questo rovesciamento di logica, dovuto essenzialmente a De Lubac e a Rahner, sulla gerarchia delle verità, consente di uscire dall'empasse che va da Trento a Vaticano II.

Sul dialogo, quando Paolo VI diventa papa, fa un discorso bellissimo, in occasione dell'incontro con Atenagora, in cui spiega che cos'è il dialogo, dicendo che non è una cosa banale, se abbiamo buona volontà dialoghiamo. Questo lo dice incontrando Atenagora, patriarca di Costantinopoli; da 900 anni non c'erano rapporti tra le due chiese e 900 anni di storia diversa e divisa non si cancellano con due parole; bisogna costruire una controstoria, un'altra storia ed unilateralmente la parte cattolica annulla la scomunica e restituisce le reliquie di S. Marco, per ricominciare una storia comune.

Vaticano I aveva chiuso il cerchio della questione dell'appartenenza alla chiesa con il dogma dell'infallibilità, creando un recinto dentro cui stavano i buoni e fuori dal quale stavano i cattivi. Vaticano II fa esattamente l'operazione inversa, dice che il tema non è l'appartenenza, ma, ammesso che il tema sia appartenere, appartenere a che, cosa c'è dentro il recinto. Il piccolo particolare è che molti di noi, ancora oggi, ragionano con la versione moderna di Vaticano I, cioè abbiamo sostituito la soggettività all'autorità, ma senza cambiare il paradigma di ragionamento. Abbiamo preso il tema dell'appartenenza di Vaticano I (un'autorità mi dice che io sono dentro o fuori) ed abbiamo detto che la fede è una scelta (io sono l'autorità che sceglie se sto di qui o di là del recinto).



Vaticano II tenta di scardinare questa questione, ma c'è riuscito poco perché si è semplicemente sostituito l'autorità con la soggettività e la scelta con l'appartenenza: scelgo se credo o non credo e poi scelgo se sto o no nella chiesa e poi quali delle norme non violano la mia coscienza, con il risultato di un sovraccarico di coscienza da dare i numeri ed avere la guerra dentro senza una identificazione che sostenga. Questo tradisce in gran parte la novità di Vaticano II.

Qual è lo schema di Vaticano II, quale la domanda che si pone? Si chiede "Chiesa chi sei?", cioè il "dentro" cos'è?

Ponendosi questa domanda produce quattro costituzioni, nove decreti, quattordici dichiarazioni; anche questo va notato: è il primo concilio che produce dei documenti che sono gerarchizzati secondo l'importanza.

Tutti i concili ecumenici producevano non dei documenti, ma dei canoni, ad ognuno dei quali corrispondeva un anatema: ad esempio, canone uno: Gesù è vero Dio e vero uomo e anatema uno: chi non crede che Gesù è vero Dio e vero uomo sia condannato.

Dunque, avevano un elenco di articoli di legge con la pena prevista per la violazione di quell'articolo e perciò gli articoli erano tutti uguali, per cui ad esempio il concilio di Calcedonia ha un canone che dice che Gesù Cristo è vero Dio e vero uomo, una questione importante rispetto al cristianesimo, poi c'è anche un canone che stabilisce che alla domenica non bisogna inginocchiarsi e tutto è messo sullo stesso piano (non bisogna inginocchiarsi perché la domenica è il giorno dei figli, dei redenti, e dunque bisogna stare in piedi e non nella posizione dei servi; negli altri giorni no perché nella tradizione antica i sette giorni della settimana ripercorrevano in qualche modo tutto l'anno liturgico, per cui la domenica è la pasqua settimanale, il giovedì il giorno eucaristico, il mercoledì il giorno del digiuno, il venerdì il giorno penitenziale, eccetera).

Vaticano II è il primo che produce dei documenti già più articolati che non dei canoni, e gerarchizzati per cui ne chiama quattro costituzioni, mutuando il linguaggio dalla vita comune, poi nove decreti, come i decreti legge, e poi nove dichiarazioni, cioè "pareri su". Non solo, ma all'interno delle costituzioni, Vaticano II aggettiva le costituzioni, per cui abbiamo due costituzioni e basta (sulla liturgia e sulla parola di Dio), una costituzione dogmatica (quella sulla chiesa, la Lumen Gentium) ed una pastorale (sulla chiesa nel mondo contemporaneo, la Gaudium et Spes). Mettendo questi aggettivi fa già una costruzione: due costituzioni senza aggettivi (la liturgia e la parola di Dio non sono cose su cui io possa deliberare, non sono una scelta per la chiesa, sono il suo essere costitutivo; non posso spostare, ma solo capirle di più o di meno perché sono "i padri della patria"). Poi c'è una costituzione dogmatica sulla chiesa che è frutto del dogma, che è la riflessione e l'espressione di una verità, cioè le conseguenze che traggio da una verità, le conseguenze dette "di sistema", da cui non solo traggio scelte, atteggiamenti concreti, e inoltre un programma.

Poi c'è la costituzione pastorale: l'idea è che, rispetto al mondo contemporaneo, chi dovrebbe parlare non è solo la chiesa ma anche il mondo, non più semplicemente pensato come colui che deve ricevere; allora la chiesa non può da sola costruire tutto il sistema, può dire le sue preoccupazioni pastorali in quanto questo mondo le è stato affidato da Gesù, può dire quello che non funziona, che si potrebbe fare così, che dovremmo riflettere su questo problema, ma lasciando una costituzione assolutamente aperta perché è necessario interagire con l'interlocutore a cui viene riconosciuta una soggettività.

Pensando in questo modo, il problema dell'appartenenza o no alla chiesa diventa completamente diverso perché è chiaro che, ad esempio, se uno deve creare un buon testo e possiede tutti gli

strumenti più idonei per realizzarlo può lavorare con poca fatica, ma può anche farlo con mezzi meno adeguati attraverso altri percorsi, anche se il più economico è avere il migliore mezzo esistente.

Allora, la chiesa sarebbe il miglior programma esistente per scrivere un buon testo, il più pratico, il più economico, il più versatile; ma esistono altri programmi, e non tutti possono permettersi il migliore esistente, ma nonostante ciò riescono a scrivere un buon testo. E' una pluralità di percorsi, ma non nel senso che poi ognuno arriva come vuole e tutto va bene, il che sarebbe l'attuale perdita d'identità del cristianesimo: siamo tutti uguali e poi tutte le differenze sono a carico del singolo che sta sempre nei guai.

**Intervento:** il singolo starà pure sempre nei guai, però non succedono le guerre d'Irlanda, gli eccidi, i massacri, le contrapposizioni, quindi sicuramente è un passo in avanti. E' conflittuale, ma solo per il singolo.

Per me il problema è un altro: rispetto alla storia delle civiltà può essere un passo avanti, però qui a me importa la questione dell'essenza del cristianesimo, rispetto alla quale questo trend è molto pericoloso, perché rischia di uccidere il cristianesimo nella sua sostanza, non solo ma di dar voce alle parti più retrive che sembrano gli ultimi custodi del cuore della cristianità (a 30 anni dal Vaticano II ci troviamo con una chiesa estremamente burocratizzata ed in cui i grandi momenti di successo sono i movimenti vari, tutte esperienze a forte identità, ma tutt'altro che dialogiche, che però reggono il singolo, in cui il singolo non si sente abbandonato a se stesso). Tutta la parte più retriva ha avuto voce su questa svalutazione del cristianesimo e non aveva torto sull'oggettività del problema; tutta la parte più intelligente, più pensosa, è stata marginalizzata drasticamente, perché non è riuscita a dare costruttività all'intuizione di Vaticano II che non era un'intuizione a svendere il cristianesimo, ma anzi a ripensarlo. Le parti più pensose sono, in Italia, tendenzialmente elitarie e dunque hanno sottovalutato il fatto che non tutti i singoli sono in grado di reggere la conflittualità, si è sottovalutato per il singolo la fatica, l'aggravio di coscienza, per cui non si è tenuto conto che i singoli potevano, come poi di fatto hanno fatto, cercare soluzioni rassicuranti per non dover reggere tutta la conflittualità da soli, perché sono umani, non cattivi.

Il secondo dato che è stato sottovalutato è l'inerzia dell'istituzione, il fatto che un'istituzione come quella ecclesiastica, non si lasci abbattere come se niente fosse, resiste per il suo peso statico prima ancora che per la volontà di qualcuno.

Lumen Gentium cita all'inizio un pezzo di un canone di Trento, in cui si dice: la chiesa cattolica romana è la chiesa di Cristo. Vaticano II cita Trento, ma sostituisce "est" con "subsistit in", fa una citazione correggendola che, dalla Bibbia in poi, è una cosa molto classica (quando Matteo cita Isaia a proposito di Giovanni Battista: "voce di colui che grida nel deserto", Isaia dice: "voce di colui che grida: nel deserto preparate le vie del Signore").

E' una reinterpretazione del testo precedente. Secondo la spiegazione teologica della chiesa ciò accade perché si può reinterpretare come una maggior comprensione, si sa meglio dei padri di Trento cosa loro stessi volevano dire.

Poi ci sono le due costituzioni sulla parola di Dio e sulla liturgia che sono poste veramente a fondamento, cioè ogni gerarchizzazione possibile delle verità della fede si misura con questi due parametri. Non c'è niente che possa essere gerarchizzato se non in relazione alla parola di Dio ed alla liturgia. Qui c'è un problema e non da poco.

La costituzione sulla parola di Dio era stata preparata da un lungo movimento di opinioni, di gente, di pensieri, di ricerca sulla Bibbia; c'era una grande attesa su questo tema perché da cento anni si era già cominciato a muovere le acque sulla questione, mentre non c'era praticamente attesa sulla questione liturgica, se non in termini concreti (il latino non si capisce, tutto il vecchiume, le devozioni da sfoltire).

Così le due costituzioni hanno avuto un peso diversissimo nella realtà ecclesiale e, mentre la questione sulla Bibbia è stata, bene o male, studiata, applicata, per cui noi, dopo trent'anni, abbiamo con la Bibbia una familiarità incomparabilmente maggiore rispetto a prima di Vaticano II, mentre circa la liturgia no.

La riforma liturgica ha cambiato la lingua, ha girato gli altari, ha sfoltito i riti, ma dopo ciò il cristiano normale va oggi alla messa oggi circa con lo stesso atteggiamento con cui andava prima del Concilio, in genere con un raddoppiamento di responsabilità sul singolo. Fino a Vaticano II per un cristiano andare a messa era un obbligo, dopo Vaticano II andare a messa non è più un obbligo, ne devi sentire l'esigenza e quindi hai due obblighi: andare a messa e sentirne l'esigenza. Su questo si è poi innestato il problema d'identità del clero: prima di Vaticano II il prete era un'autorità, quello che lui diceva essere vero era vero, giusto era giusto, non si discuteva; adesso il prete non è più un'autorità ed allora riversano la loro confusione d'identità sulla liturgia.

Sulla liturgia è avvenuta una semplice trasposizione di categorie, per cui l'autorità che non è più riconosciuta come autorità sacrale si è trasferita su un'altra cosa, la cosiddetta autorità pastorale, cosa che però non sta né in cielo né in terra. E questo è dovuto al fatto che le due costituzioni sono cadute in un terreno molto diverso: rispetto alla Bibbia c'era un'attesa reale e è cambiata la mentalità, sulla liturgia si sono solo spostati tutti i termini e in genere raddoppiati i doveri (devo far la cresima, devo prendere i sacramenti, ma devo farlo preparato, cosciente, come a valorizzare l'idea che le cose nella vita di fede siano delle scelte; il che in genere è poi irrilevante nella vita delle persone perché nonostante tutta la preparazione di catechismo non è successo niente, non c'è una svolta rispetto ad un tema di fede reale).

**Intervento:** ma questo dipende da cosa si fa nella preparazione.

Anche il migliore catechismo, in questa struttura, non riesce ad essere realmente significativo perché non scardina l'impianto che è quello di aver raddoppiato e quello di un filo spinato.

**Intervento:** qual è allora il percorso da fare?

Mi pare che la questione sia che bisognerebbe ricominciare a vivere la liturgia, a rendersi conto di che cosa la liturgia è, di come funziona. Bisogna fare per la liturgia quello che è stato fatto per la parola di Dio, che la gente abbia l'ansia di capirci qualcosa, Questa non è un'operazione da poco; per la Bibbia ci sono voluti un centinaio di anni.

Bisogna ricominciare a comprendere la liturgia. Poi, provocatoriamente, si può fare come gli ortodossi che ungono, battezzano, danno un goccio di vino, tutto insieme ai neonati, perché non c'è un problema di scelta, non sei tu che scegli, ma sei stato scelto, e vieni ammesso nella comunità dei credenti. Da lì in poi vedi un po' tu che cosa ti succede.

**Intervento:** sembra quasi di dover chiudere gli occhi e tirare avanti.

Quando uno si innamora non è che chiude gli occhi e va avanti, però non è nemmeno che il problema sia la consapevolezza, nel senso che c'è una consapevolezza progressiva che tu hai nel rapporto con l'altro, mano a mano lo conosci e conosci te in quel rapporto sempre di più, ma non è che cominci il rapporto sulla base della consapevolezza perché se no non incominceresti mai.

Le cose della vita funzionano in modo tale che uno le capisce solo se c'è dentro; il che ha un costo caro per la vita degli umani, perché uno può scoprire che è stato per molti anni dentro una cosa che non era quella che voleva, per vari motivi, per debolezza, per fragilità. Ma non è che questo lo si possa sapere prima. Le cose serie della vita non è che ci pensi bene prima, ma mentre le fai, e poi, a volte, dolorosamente puoi scoprire, mentre le fai, che devi cambiare strada, e assumi la fatica e la responsabilità di un cambiamento con tutte le conseguenze che ha nel reale.

Il cristianesimo funziona così: se tu stai dentro un rapporto, questo è normalmente il motivo per cui dei genitori credenti battezzano un figlio, ma non nella fede dei genitori, bensì nella fede della chiesa, cioè lo mettono dentro a un rapporto; dopo di che dentro a quel rapporto uno ci sta, non ci sta, capisce, non capisce, va avanti, va indietro, cioè succede quello che succede nella vita.

Il problema non è capire quello che uno fa; uno conosce standoci dentro tranquillo, arrabbiato, discutendo, brontolando, trovando luoghi e momenti che danno molta pace o tribolazioni. Le chiese funzionano allo stesso modo con luoghi e tempi, stati d'animo.

Sono diventato cattolico perché mi hanno battezzato da piccolo ma oggi sono ancora cattolico per una serie di motivi, alcuni in più, altri diversi, altri gli stessi, e non so se domani riuscirò ancora ad essere cattolico e perché. Ma il motivo per cui oggi sono cattolico non è solo che sono stata battezzato da piccolo, questo è il motivo per cui sono diventato cattolico, cioè è accaduto così nella mia storia.

Perché sei sposato con lei? Perché l'ho incontrata quel giorno. Ma oggi il motivo per cui uno sta ancora con quella persona non è per quell'incontro, ma perché oggi ci sono delle cose a cui non è estranea la memoria di quel giorno, ma non è l'unica ragione.

Io darei i sacramenti laddove c'è qualcuno che li chiede perché non ci sono più motivi ignobili per cui uno può chiedere i sacramenti; oggi chi li chiede, magari in modo confuso o distorto, ne ha un desiderio e dandoglieli io responsabilizzo la comunità ad accogliere la sua richiesta.

L'applicazione di Vaticano II sarebbe nel fatto che una comunità, dando un sacramento, non deve eleggersi difensore della purezza del sacramento, che non è proprietà sua, ma invece responsabile, come comunità cristiana, perché il sacramento si fa sulla fede della comunità, non di chi chiede il sacramento. E la comunità è fatta di tutte le persone, ma anche dall'Eucarestia intorno alla quale tutte le persone si trovano, perché altrimenti sarebbe solo un club.

Ogni volta che uno chiede un sacramento ad un prete, quel prete da quel momento fino alla sua morte, non dovrebbe più, nemmeno un giorno della propria vita, dimenticare di pregare per quelle persone a cui ha amministrato il sacramento, perché lui si fa carico della vita loro.

Il punto chiave a cui arriva Vaticano II è: la chiesa che cos'è e come si fa a renderla palpabile, come fa la gente a fare un'esperienza di chiesa, ad incontrare questa fantomatica comunità.

Questo è il problema.

Vaticano II ha dato una prima direzione con il discorso sulle aggregazioni laicali, sui gruppi, sui movimenti, cioè ha detto che bisogna lasciare che le comunità si organizzino secondo i carismi, i desideri, le volontà e non pensare di preordinare totalmente dall'alto. Le visibilità non possono essere astratte e se devono quindi essere concrete vanno legate a persone, passioni, cuori, desideri, stili e modi di vita, tempi per cui tutto ciò che avviene ha il suo elemento di garanzia intorno all'eucarestia. Ma occorre avere una grande chiarezza su che cosa significa Eucarestia, che ruolo ha e come va celebrata, perché diventa l'unico elemento di riconoscimento, la garanzia.

La forma delle aggregazioni eterodiretta, ancora una volta organizzata dall'alto, è il tradimento del tradimento di Vaticano II nel senso che dice che la visibilità della comunità starebbe nell'incontrarsi.

# L'eucaristia

Intervento di Manuela Terribile

Il cammino che state facendo sul Credo e come siete arrivati a riflettere sulla chiesa una, santa, cattolica e apostolica ha suscitato il tema dell'eucarestia. Suppongo che abbiate molto riflettuto sulla assoluta centralità della eucarestia e dunque quello che io posso fare, senza abusare troppo della vostra amicizia, è aprire una conversazione cercando di sciogliere due o tre nodi che normalmente sono quelli sui quali ci si va ad incagliare quando si parla di eucarestia.

L'ipotesi da cui comincio è questa: sull'eucarestia tutti noi abbiamo una certa formazione o informazione che ha molto di mistero, molto di appartenenza, che ha, per chi ha frequentato con più attenzione il post concilio, anche una grande cura, una grande vena biblica.

A me pare che, di fronte all'eucarestia, abbiamo molti elementi per le mani, ma la figura che riusciamo a disegnare non è mai quella che la chiesa ci propone o ci indica; abbiamo cioè molti pezzi, ma il collage ci sfugge, ci manca sempre il manico. Non ho nessuna intenzione di darvi questo manico, ma l'unica cosa che cercherei di fare è aprire una conversazione sul perché e sul come nel pensiero della chiesa questa eucarestia è così centrale.

Partiamo da quello che tutti sappiamo da sempre: l'eucarestia è un sacramento, affermazione che la chiesa fa con grande chiarezza come se fosse una cosa normale, ma tanto normale non è.

Perché è un sacramento e perché questo sacramento e non altri, gli altri sei o quanti ce ne potrebbero essere, non hanno questa centralità?

Se Stella è riuscita a farvi divertire a sufficienza sul credo che è difficile, credo che una cosa vi sia ormai familiare ed è che il credo, e dunque tutto il cristianesimo, sta o crolla su una sola cosa, e cioè che Gesù Cristo è vero uomo e vero Dio.

Tutto il resto, sia che parliamo delle madonne che piangono, sia che parliamo delle cosmogonie più azzardate o fedeli, tutto sta o cade attorno a questo unico punto, unico punto nella fede, unico punto nella storia, nella comprensione che noi abbiamo. E' un piccolo punto su cui e attorno al quale sta tutto.

Questo vero Dio e vero uomo non è soltanto, nel cristianesimo, un inizio, un punto zero, questo vero uomo e vero Dio di cui noi saremmo imitatori come se, consentitemi di essere un po' irriguardosa, come se noi fossimo una squadra di calcio con un ottimo allenatore e dunque tutti noi siamo molto umani e molto spirituali, siamo tutti e due meglio che ci riesce, mai tanto bene perché siamo nati storti (peccato originale).

Questo inizio che questo Gesù vero Dio e vero uomo è, rappresenta ben più che un inizio di umanità diversa, rappresenta invece un paradigma, la cifra totale, la forma di tutto quello che il cristianesimo e dunque i cristiani sono o non sono.

E questo non tanto come un'impronta, per cui ci assomigliamo tutti di padre in figlio, ma proprio come il modo in cui Dio ha inteso farsi carico della storia; dunque tutto quello che a causa di questo Gesù Cristo vero uomo e vero Dio accade, può essere scatenato, può essere amato, sperato, creduto

o odiato, bestemmiato, tutto quanto succede nello spazio e nel tempo, ha questa cifra, questa duplice struttura di vero uomo e vero Dio.

Detto nei termini nei quali si divertono i teologi questa faccenda si chiama "regime incarnatorio", cioè nella chiesa e, comunque, nella storia della salvezza in genere, e poi nella chiesa in particolare, questa struttura di vera umanità e di vera divinità tenute insieme, sono assolutamente la forma ineliminabile di ogni qualsivoglia vita, istante, pensiero, opera, omissione, peccato, che attorno alla vita di Gesù Cristo diffusa e trasmessa, accade.

Questa è la matrice della struttura sacramentale, di tutto quello che la chiesa è, fa, dice e pensa; cioè non c'è niente che, nella chiesa di Gesù Cristo evidentemente, non abbia questa doppia struttura, questo doppio rimando, questo essere da una parte totalmente incarnata in Dio, ed è quello che si chiama vita nello spirito, e totalmente incarnata nell'umanità dall'altra, e altrettanto si chiama vita nello spirito. E queste due parole possono essere usate con uguale dignità e quasi scambiate soltanto a partire da Gesù Cristo.

Nella migliore chiesa questo si traduce, ripeto nella chiesa di Cristo e questo è importante, si traduce in un andamento, e la liturgia è il momento più chiaro di questo, ma non c'è niente nella vita della chiesa che a questo non sia sottoposto; e l'andamento è questo: la chiesa è sempre con una parte che riguarda il divino ed una parte che riguarda l'umano, ma la grande salvezza è che queste due parti sono insieme, non si guardano in cagnesco nè si confondono così facilmente.

Questa è la struttura sacramentale. La chiesa non fa mai niente senza fare un gesto e dire una parola; non c'è nessun gesto che nella chiesa si possa fare senza che una parola sia detta, non si può dire una parola senza che un gesto sia fatto.

Pensate a "se uno dice Signore, Signore, e non fa la carità, è un mentitore" (Giovanni); cioè, se dice una parola che non è seguita da un'azione, un atto, un'opera, questo non funziona. Altrettanto avviene per il contrario: se uno fa una cosa e non ci mette una parola, una comunicazione, un affetto, un'umanità, un'individualità e tace, non fa la struttura sacramentale della chiesa. La chiesa ha da sempre questa struttura, perché l'una rimanda all'altra e l'altra rimanda all'una, perché dopo che Gesù Cristo vero uomo e vero Dio è nato nella carne, e muore e risorge nella gloria, abbiamo un uomo che nasce, che muore e un Dio che vive nella gloria e questo fa parte dell'unica vita di Gesù Cristo morto e risorto, e non è possibile avere una semplificazione. Per questo i cristiani sono sempre gente che dovrebbe guardarsi da una malattia molto diffusa che è l'equilibrio, o più tranquillamente non tutti gli equilibri sono compatibili con il cristianesimo.

**Intervento:** "se uno dice Signore, Signore e non fa la carità..." mi è più chiaro che non l'altra parte, "chi fa la carità....."

Chi fa la carità e non ci mette attorno una parola, che non necessariamente deve essere detta, non ci mette una comunicazione, non sta nella struttura sacramentale del cristianesimo (che poi il Signore gli voglia bene comunque questo è certo). Non sto parlando degli atti dei singoli, sto parlando di quello che la chiesa fa in quanto chiesa di Cristo, nel suo essere a sua volta sacramento di Dio, nell'essere segno di Dio, qualcosa che a Dio rimanda. Sperando di spiegarmi meglio: se la chiesa fa, come fa, tantissima carità non necessariamente rivela il volto di Cristo, se non ne mette l'intenzione e questa intenzione resta in qualche modo comunicata. Il momento chiaro è la struttura dei sacramenti: se io verso dell'acqua sulla testa di un bambino e, potendolo fare, non dico "io ti battezzo nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo", io gli lavo la testa; e se altrettanto

dico "io ti battezzo....." e non verso l'acqua, allora non c'è sacramento.

Ovviamente qui non si tratta di formalismo, non è l'aspetto canonico, ma è che qui l'aspetto canonico ridice questa doppia struttura. D'altra parte in questo è molto rispettata la struttura incarnatoria non solo di Gesù Cristo ma anche degli esseri umani. Gli esseri umani che vivono e non parlano sono in genere una piccola sofferenza, sono una lentezza nel vivere degli affetti ed una persona che parla tanto ma non è capace di vivere ciò che dice è un problema. Negli esseri umani in questa doppia struttura ce la caviamo come tutte le altre, la chiesa ha invece questa possibilità di espansione, addirittura di esibizione, di questa esattezza di Dio nell'esprimersi.

Questa doppia struttura, che è tipica della chiesa di Cristo, (senza questo la chiesa è una squadra di calcio, un club del golf, una società bancaria e, se volete, in alcuni casi anche una filodrammatica) senza questa connotazione (e questo non vuol dire senza peccati) la chiesa non è quello che l'autocomprensione della chiesa cattolica dice quando dice la chiesa di Cristo.

Dunque la struttura di tutta la chiesa è sacramentale in questo senso, questo insieme di parole e gesti che sono le parole ed i gesti di Gesù Cristo, è quella struttura che consente alla chiesa di essere una, santa, cattolica e apostolica perché senza questa faccenda saremmo bravini, ma non troppo. Non è un caso che queste cose si dicono nel Credo, si dicono nella fede, si dicono alla sequela di una intera vita.

Questa vicenda di quest'uomo-Dio è, per natura sua, fatta in modo tale da rimanere tanto attaccata alla terra quanto attaccata al cielo, altrimenti non festeggeremmo il Natale e non celebreremmo questo mistero di carne, non a caso è un bambino che non parla, e dall'altra parte una vita che va oltre il confine della vita non soltanto perché sopravvive, ma perché è un'altra vita. Perché in Gesù Cristo questo funziona: la sua obbedienza al progetto di Dio è totale, dunque tutta la vita di Dio che Lui possiede è quella che è necessaria per essere e parlare insieme senza problemi, riuscendo a dire e a fare efficacemente ciò che intendeva fare e cioè salvare il mondo.

Dunque questa vita è quella dell'unità, non soltanto la sua, ma tutta la vita, la sua e quella della Trinità, viene data perfettamente non soltanto perché ha sofferto tanto, ma perché è portata a compimento nella sua vicenda di parole ed opere rispetto al Padre e rispetto agli uomini, rispetto al cielo e rispetto alla terra.

Tutto questo è quello che Gesù Cristo fa per noi, lo fa nella sua passione e questo rimane perché Lui è tanto uomo quanto Dio e dunque tanto rimane nell'umanità quanto rimane in quello che religiosamente chiamiamo "nella gloria". Questo è quello che la chiesa non solo celebra, ma rinnova, rifà, fa di nuovo, un'altra volta, benché un'unica volta questo sia stato fatto esattamente rispetto al Padre; questa ripetizione è l'Eucarestia.

Questo è il motivo per cui l'Eucarestia è il centro di tutto, perché l'Eucarestia è la possibilità che noi abbiamo, perché è stata già compiuta, di essere totalmente in cielo e totalmente, felicemente nella terra, ma soltanto nella vita di uno al quale è stato possibile obbedire. Questo è in buona sostanza il motivo per cui dell'Eucarestia si dice fonte e culmine, perché se non ci fosse stata una vita, la vita totalmente felice di Gesù Cristo, che è stata data, noi non potremmo essere salvi, da una parte, ma anche se questa vita non fosse totalmente umana e donabile non saremmo salvi per nulla.

Dunque la struttura della chiesa è sacramentale per questo motivo, la centralità di questa struttura è l'Eucarestia perché è lì che viene data e celebrata questa vita che è tanto la vita di Dio e tanto la vita degli uomini nel tempo, quindi per noi non perfettamente. Per questo l'Eucarestia è centrale nella



vita cristiana. Se c'è una cosa che non è rapportabile all'Eucarestia bisogna star molto attenti perché molto probabilmente è un cristianesimo spurio.

**Intervento:** perché il pane ed il vino per l'Eucarestia?

Quello che la chiesa dice è una cosa molto semplice: il pane ed il vino sono gli alimenti più comuni del Mediterraneo. A me sembra che la cosa seria del pane e del vino sia che quello che il pane ed il vino implicano è il corpo e nel cristianesimo c'è un grande ossequio per il corpo, carne e sangue sono la vita e un corpo dato è quello che viene dato e mangiato, ma anche il corpo dei cristiani è dato, prima di tutto ad ognuno di noi, (nei funerali si incensa un corpo) e questo è dato comunque indipendentemente dai peccati, nessuno di noi sta senza corpo, neppure gli eremiti; dunque il corpo, che è un pezzo di pane, è onorato, è incensato e nel cristianesimo, nel cattolicesimo in particolare, l'Eucarestia è anche il grande ossequio alle cose della nostra vita, al fatto che abbiamo fame, che dobbiamo mangiare e, soprattutto, al grande ossequio che si dà al corpo nella vita cristiana.

Anche in questo senso la centralità eucaristica è legata al fatto che è l'unico sacramento dei sette su cui c'è l'invocazione dello Spirito su un corpo, cioè è l'espressione più pulita, senza mediazioni, della struttura dell'incarnazione. Da una parte c'è il corpo che è per noi tutto, tutto ciò che rappresenta la terra, la quotidianità, i bisogni, le leggi naturali, la parte terrestre, e c'è questa invocazione nel momento della consacrazione dello Spirito sul corpo, quindi è esattamente il movimento dell'incarnazione. Per questo l'Eucarestia è la cosa intorno a cui una chiesa sta o no, cioè o questa cosa definisce una chiesa o non c'è chiesa. Ci sono stupende aggregazioni educative, del tempo libero, che hanno magari la forma di una parrocchia, ma quando l'esperienza che un credente fa non è la centralità dell'Eucarestia, nell'esperienza della chiesa, tutto il discorso fatto o che faremo sulla chiesa, non sta in piedi.

Questo fondamento che l'Eucarestia è, con tutto quanto detto, è il fondamento della chiesa nella vita eterna, perché è la vita che ci è data, nella quale partecipiamo a quella di Gesù che vive alla destra del Padre nella gloria.

Uno si può industriare molto e cercare di perderla, ma ci deve mettere un impegno molto serio, ci si può riuscire, ma come uno che nasce Rockefeller e riesce a morire clochard. Si può fare, ovviamente, ma nella vita di Gesù Cristo noi nasciamo Rockefeller e dunque è molto difficile giocarsi questo.

**Intervento:** nelle normali omelie sentiamo dire che l'Eucarestia è il centro, ma non ci viene spiegato, forse loro stessi non lo sanno. L'importanza che si dà è sempre al battesimo che è il momento in cui si entra nella struttura del divino e dell'umano, è la fonte, il sacramento che immette nella chiesa, ma l'Eucarestia non è vissuta e sentita in questa dimensione così radicale.

In questo vostro gruppo avete visto, come simbolo dell'Eucarestia, "Il pranzo di Babette". In questo film è molto chiaro che cosa può succedere senza quello che la chiesa cattolica chiama Eucarestia, succede che una chiesa diventa memoria di un decano, cioè diventa la memoria di uno di cui si celebrano, con grande attenzione, con grande cuore, la vita, la morte, ma non succede nient'altro; perché succeda altro ci vuole uno che dà tutto quello che ha e allora si può ballare in una notte stellata intorno ad un pozzo. Spesso però il nostro modo di pensare l'Eucarestia nelle frasi comuni è, per esempio, "ho fatto la comunione e già ho trattato male mia moglie". Ma di questo uno non si deve preoccupare, non perché non fa niente, ma perché il problema non è fare la memoria del decano ma vivere. Il decano sta tranquillo e resta il Padre.

**Intervento:** se, pur frequentando il gruppo, la nostra vita non cambia, soprattutto nei confronti del prossimo, siamo come cembali sonanti. Però c'è anche il rischio che cadiamo nel moralismo, perché noi capiamo sempre la fede in funzione del comportamento che per coerenza dovrebbe sempre seguire ciò che ci viene detto in un'indicazione di fede.

A me pare che bisogna tenere distinti e congiunti i due aspetti, questo è il cristianesimo, un Dio morto e risorto mica si può pensare sia logico. Il cristianesimo ha in sé una illogicità, un dover tenere insieme cielo e terra, non possiamo pretendere che poi diventi un teorema per cui noi siamo desiderosi di essere buoni. Posto questo, la distinzione che credo vada fatta è quella di uno sguardo, di una preoccupazione, di una cura per la chiesa e di una cura per sé. E' chiaro che le due cose non sono disgiunte, ma è vero pure che non si ragiona esattamente allo stesso modo e nello stesso tempo.

E credo che questa distinzione vada fatta abbastanza seriamente perché altrimenti tutti si prendono la responsabilità, ma non si trova mai nessun colpevole.

Certo bisogna mettersi nell'ottica che noi non siamo Gesù Cristo e che la vita, quella eterna, per noi è già stata data, dunque quello che a noi è chiesto è di rimanere, per usare le parole di Giovanni, dentro questo bene che è dato. Il che non vuol dire che ognuno può fare quell'accidente che gli pare, e non perché Dio ne faccia un dramma, non mi pare che il Nuovo Testamento dica questo, ma perché evidentemente non sta bene. Se uno deve fare diecimila confusioni vuol dire che non sta bene e dunque c'è un altro problema.

Il problema non è più quello di fare il male o di fare il bene.

A me pare che il tema serio dell'Eucarestia, rispetto a questo, è che una delle uscite è la storia, a volte anche la politica, e che se non parte da lì, almeno per dei cattolici, non so bene da dove possa partire, poi diventa la carità, diventa l'etica sociale. Oppure può avere come sortita uno sguardo pietoso sull'umano genere e nell'umano genere me compreso, che a me non pare così poco.

Se qualcosa non cambia nella nostra vita, questo è la tradizionale e, secondo me stupenda, dottrina sui sacramenti, quella del Concilio di Trento che diceva che i sacramenti sono efficaci "ex opere operato", di loro funzionano, ma mica perché il prete ha fatto così, ma funzionano perché Dio funziona, perché Dio è fedele.

Noi possiamo mettere un ostacolo. Allora quello che va detto dell'Eucarestia sono due cose: una grazia è data, ed è data efficacemente e, secondo, noi possiamo ostacolare, ma non fermare, non è che se noi non facciamo niente qui non è successo niente. Questo significherebbe rendere vana la croce di Cristo.

Se Cristo è risorto è affermazione che ha senso, il mondo è salvato. Se è così, allora io posso impedire un pochino, io con tutte le mie cose piccole e grandi, posso mettere la mano sull'obiettivo mentre Gesù fa la fotografia, ma non posso rendere vano il tutto.

Non è che la nostra vita, le nostre azioni sono ininfluenti, questo sarebbe addirittura contro l'incarnazione, io posso frenare qualcosa che Dio ha messo all'opera e che è all'opera nell'Eucarestia.

**Interventi:**

\* In questa visione c'è una grande fatica per mettere la mano davanti all'obiettivo. Se uno invece se ne stesse tranquillo viene salvato automaticamente ed invece deve fare la fatica per non salvarsi.

\* Tutte le eresie più importanti erano già intorno a questo fatto del vero uomo-vero Dio. Il Concilio di Trento sull'Eucarestia, per fare chiarezza, aveva parlato di transustanziazione e consustanziazione, l'apparenza, la sostanza. Gli anglicani, ad esempio, fanno la comunione, ma come pura memoria. Si può chiarire qualcosa?

Il problema è che i credenti hanno sempre celebrato la frazione del pane. Battezzare e spezzare il pane sono stati sempre fatti. Che cosa abbiano poi mano a mano pensato che stavano facendo questa è un'altra cosa, ma questo accade in tutte le azioni umane: nella storia tutti si sono voluti bene, hanno fatto figli, non sempre questa cosa è stata compresa allo stesso modo, ha creato le stesse esigenze.

Dunque questa faccenda i cristiani l'hanno sempre celebrata, hanno spezzato il pane leggendo le storie degli apostoli.

Quando sono cominciati i guai? Verso la fine del '500, ed i guai sono arrivati, da lì, dall'Eucarestia e dalle parti di un certo signore che si chiamava Berengario sono nati i primi grossi problemi. Il problema era quello che ci poniamo anche noi ed è lo stesso che si pongono i piccolini quando gli si presenta la comunione.

Ma questa cosa che è?. E' vero, non è vero, che cosa è questo pezzo di pane?

La filosofia arrivava ed arriva sempre sul linguaggio, su che cosa diciamo quando diciamo che una cosa è vera e che è reale. Ci sono dei sentimenti che dentro di noi sono veri, ma che non sono reali, ci sono delle cose che non hanno una realtà esterna, in qualche modo sperimentale, ma sono vere. Nel momento in cui tutto questo pasticcio si mette in moto, il povero Berengario sosteneva quello che sosterranno noi spontaneamente se non avessimo una chiesa così, sosteneva che la consacrazione realizzava "spiritualmente" la faccenda e con "spiritualmente" lui diceva quello che oggi noi diremmo "astrattamente". Noi usiamo oggi la parola astratto più o meno nello stesso significato in cui Berengario all'alba del IX secolo la usava. Berengario fu per due volte costretto a ritrattare e ritrattò, ma rimase dello stesso parere.

Questa faccenda è andata abbastanza avanti per il povero Berengario e, facendola corta, si passa ad un altro momento piuttosto importante che è il 1415, concilio Lateranense IV, poi si arriva al concilio di Trento.

Il problema era: che cos'è reale, cosa significa?

Per noi reale, a occhio croce, è una cosa che si tocca o comunque di cui si può fare esperienza.

Per il medioevo, che è il grande padre di questo modo di ragionare e pensare, reale era esattamente il contrario, l'unico reale era Dio. Dunque quando il medioevo e Trento dicono "la presenza reale" dicono la presenza di Dio lì, cioè la presenza più presenza che si può. Non dicono la stessa cosa che diciamo noi quando diciamo presenza reale (non chiedetemi di cambiare parola perché anche quando Paolo VI ci ha provato gli è andata buca).

Il problema era che noi, quando diciamo di cosa è fatta una cosa, per esempio quando diciamo che quella è una sedia, lo diciamo perché ci sediamo sopra tenendo conto della funzione, non ci viene in mente di dire che è una sedia perché è di legno.

Il medioevo aveva tutto un altro modo di pensare alle cose e dunque quando voleva dire che una cosa era reale, cioè sussisteva, non gli importava niente della funzione, o perlomeno non inizialmente, si occupava invece di che cosa consentiva a quell'oggetto di essere ciò che era, cioè il legno, la sua sostanza.

Quando il medioevo vuol dire che Dio é realmente presente e funziona dice che c'è una presenza reale. Noi non diremmo mai così; per questo quando diciamo presenza reale ci pare una specie di non senso.

Questo modo di dire la fede, per altro dogmaticamente definito, è stato messo in crisi dai protestanti, per i quali il problema non era tanto e soltanto la questione della sostanza, quanto quella del ministero (chi aveva il copyright di far diventare reale quel pezzo di apparenza, di pane?).

Quando i protestanti cominciano a mettere in crisi questa faccenda, Trento da una parte dice "abbiamo ragione noi punto e basta", ribadisce la teoria precedente, dall'altra la cosiddetta pietà popolare, cioè quella grande cosa che si chiama "devotio moderna", comincia tutte le storie dei miracoli di ostie che si spezzano e di sangue, per dare realtà, per dire quello che stava capitando. La chiesa ha sempre avuto la preoccupazione di dire la realtà, ma anche la differenza, e ha sempre avuto una grossa attenzione a far sì che il pane eucaristico fosse un po' diverso dal pane normale, liturgicamente; c'è sempre stata questa indicazione di tenerli diversi affinché una realtà non diventi realismo.

Per esempio, alcuni sostenevano che se uno prendeva l'ostia c'era proprio la carne, il sangue e c'è un bellissimo testo di S. Tommaso che parla con un altro di suo pari grado e dice che questi pensano che Dio ci sia veramente dentro, speriamo che il volgo non senta. Dal punto di vista della storia delle religioni che sia un pasto sacro, che tutti mangino la carne del capo, è difficile negarlo, è come una specie di cannibalismo. E, comunque, è centrale anche quest'idea del corpo, del corpo reale, del corpo vero, del corpo nascosto, tutto il cristianesimo sta su un corpo sottratto, su una tomba vuota.

E poi c'è il corpo delle scritture e poi c'è la chiesa che è un corpo, poi c'è il corpo mistico cioè questa grande ombra di un corpo mancante, di un corpo presente: è una grande cifra nel cristianesimo, come in ognuno di noi. Il nostro corpo è quello che ci consente di stare: le corde vocali sono corpo, se non ci sono non si parla, tutto il nostro corpo è così fondamentale per la nostra vita, per stare dove stiamo, viene incensato il nostro corpo, il nostro corpo è polvere, siamo destinati alla polvere, veniamo dalla polvere, dunque anche in questo c'è un apparire ed uno scomparire.

**Intervento:** come rapportarsi allora al corpo, quanto da riprendersi dalla sfiducia estrema sul corpo che ci è stata insegnata?

Credo che non bisogna confondere, come spesso nel parlare di chiesa si fa, il corpo e la corporeità con le passioni che siano spostate sulla sessualità, sulla gola o su altre cose. La passione è sempre smodata. Certo che sì, è vero anche, è sempre stato vero, che la chiesa non ha mai detto, nella sua tradizione alta, che il corpo è un assoluto male. Che il corpo nel senso della vita corporea sia un rallentamento per il paradiso, questo sì fa parte del cristianesimo, perché il corpo rappresenta la nostra storia.

**Interventi:**

\* Credo che nella nostra epoca ci sia la difficoltà grossa di voler risolvere il problema anche dell'eucarestia a livello molto intellettuale nel senso che abbiamo il bisogno, che poi è anche naturale, di capire, di mettere dei paletti in modo da essere sicuri di definire con esattezza e chiarezza, a livello filosofico, come stanno le cose per essere tranquilli e rasserenati. Ma che cosa significa celebrare un mistero?

\* L'intelligenza vuole la sua parte, però se tu ti scervelli per capire, ad esempio, la Trinità cosa risolti, Dio è Dio, basta così. Lui ti conosce, sa come sei tu, sa che tu sbagli.

\* Se tu ti preoccupi tanto di capire la Trinità non hai ancora la fede, non credi ancora in Dio.

\* Ma il problema è che tu cerchi di capire che cosa è la Trinità non per capire Dio, ma che cosa è Dio per te, con quale conseguenza per te, come comunica con te.

\* Il problema è quello dell'intellettualismo, di farci un'idea cervellotica di Dio.

**Risposta:** mi pare che ci sono dei livelli che, come al solito, si mescolano e poi sembra che le posizioni siano tutte diverse o tutte uguali. Da una parte c'è un problema di ciò che è da capire, che non è tanto Dio in sé (certo, per definizione Dio non è capibile nel senso che se Dio è Dio, ammesso che sia Dio, non ci sta, c'è sempre una distanza), ma prima c'è un dato che è da capire che è la trasmissione oggettiva del cristianesimo, che non è uguale a Dio; nel Credo state studiando che cosa la tradizione oggettiva della chiesa insegna su Dio e questo è già un passaggio. Su questo, secondo me, l'esigenza di capire è molto importante perché bisogna capire correttamente qual è l'insegnamento nella sua oggettività e non una serie di cose più o meno orecchiate, cercando di riportare l'insegnamento della tradizione nella sua luce più originaria possibile. Su questa cosa la dimensione del capire è decisiva, proprio del conoscere, dell'avere gli elementi oggettivi di conoscenza.

Poi c'è una questione sulla vita che muove intorno a questo insegnamento. Sono assolutamente convinta che la vita non si capisce o conosce subito; il capire e il conoscere fanno parte della vita, sono una delle dimensioni, ma come in tutte le cose, nella professione, negli affetti, uno ha una dimensione di conoscenza, di comprensione, di razionalità, ma questa non è tutto. Quando si capisce una cosa in più, si vive una cosa in più e si chiarisce un altro pezzo e si va avanti così. Perciò in questo, secondo me, anche il discorso di dire "io mi fido" è teoricamente corretto perché il cercare di capire fuori da una vita è arido, non porta da nessuna parte, stai sempre sulla soglia ed alla fine sei un estraneo, ma un po' bisogna ribadire la novità del capire o comunque del faticare per capire, anche se poi uno non riesce a capire.

Se parliamo di intellettualismo, certo che è da evitare, ma se invece parliamo della misura, congrua a se stessi, di intelletto, personalmente penso che serve, il che non vuol dire che se uno capisce poi si "accalappa" Dio con la retina, questo evidentemente no, ma riesce a starci un po' più in piedi di fronte.

Diversamente credo che il rischio sia che o si è così santi che si ha una sorta di esperienza interiore, mistica e dunque è chiaro ciò che si pensa perché lo si vede, o, in una condizione più semplice, più normale, si ha un abbassamento del proprio desiderio di Dio.

Non abbiamo certo alcun bisogno di intellettualismi, ma va detto che i cattolici appartengono ad una tradizione complicatissima

Il Nuovo Testamento è molto chiaro circa che cosa significa conoscere Dio: vuol dire fare la carità. Il gioco della carità è dare la vita come l'ha data Gesù Cristo. Detto questo, colui che dà la vita o che intende darla è un essere storico. Allora se uno intende essere una persona che sta nella storia e se ne assume il peso, la cifra, allora ha bisogno di capire, capire anche la tradizione a cui appartiene, il Dio che gli è stato annunciato e predicato; in genere quando uno si mette a capire è perché le cose non funzionano (nei matrimoni funziona sempre così; se io devo capire mio marito vuol dire che c'è un problema; quando si va d'accordo non c'è bisogno di capirsi; tutte le volte che la chiesa ha cercato di comprendere si è cacciata in uno scisma). Allora uno intende capire perché assume di essere storico, se uno invece assume se stesso o comunque la fede, ed è una cosa che il cristianesimo conosce, come un impianto non storico, totalmente monastico, va benissimo. I Padri non hanno avuto questa cifra di impegno storico, di impegno mentale nella storia, ma nell'eremo. Allora che nessuno mi venga a dire cosa dice la chiesa sulla scuola, sulla famiglia, sulla sessualità, sul commercio equo solidale, sul consumo, ma tutti nell'eremo o in monastero. Per il resto c'è la storia che è fatta di distinzioni.

Il problema del Nuovo Testamento è la carità, non che noi conosciamo Dio. L'annuncio del Nuovo Testamento è che Dio conosce noi e questa è la buona notizia. La cosa su cui saremo giudicati è la carità e poi per la vita di fede ognuno si regola sulla misura che gli è congrua; congrua non vuol dire che gli è sufficiente ma, che gli appartiene.

## Credo la Chiesa: Una

Dietro a tutta la riflessione che siamo andati facendo circa la chiesa, ci sono sicuramente delle notizie storiche che ho cercato di darvi come chiarimento dei termini, ma c'è anche certamente una mia analisi personale, rispetto a quella che, secondo me, attualmente, è la questione del modo di sentire il problema della chiesa; e questa è, a differenza delle notizie storico-interpretative, è un'opinione, il modo in cui io capisco quello che accade e su cui prendo una posizione piuttosto che un'altra.

Siccome ogni tanto mi viene il dubbio che queste mie opinioni non siano chiarissime, come premessa vorrei chiarire qual è la parte della mia opinione, in modo che tutti abbiano chiara la differenza.

La mia personale opinione è che, dal punto di vista attuale, la percezione che si ha nei confronti della chiesa, è come stretta, schiacciata, tra due posizioni estreme:

---> da una parte una posizione di accettazione più o meno totale, che non esiste più in modo così assoluto, ma comunque è un'accettazione dell'appartenenza ecclesiale come un dato per cui uno sta lì e non potrebbe stare altrove per mille motivi, dai più seri ai più psicologici, di insicurezza, e, bene o male, poi finisce sempre di trovare una giustificazione al fatto che ci sta, per far tornare i conti;

---> all'altro estremo c'è una specie di modo di pensare la chiesa, comunque in sé, come una cosa non carina e da cui difendersi. Sono passati gli anni dell'anticlericalismo durissimo, c'è una serie di dati per cui non si è più alla fine degli anni sessanta, ma, detto questo, l'apriori è che chiesa uguale istituzione, istituzione uguale dato, tutto sommato, negativo, per cui uno deve stare un passo indietro.

Ci sono questi due estremi in mezzo ai quali, in genere, le persone che tentano di essere intelligenti e critiche, rischiano di essere schiacciate e di non sentirsi a proprio agio né da una parte né dall'altra.

Personalmente, rispetto a queste due ipotesi, sono molto perplessa e credo che le varie discussioni che si sono succedute nel corso del tempo abbiano dimostrato l'impossibilità della domanda. Da una parte non mi va bene chi dice "la chiesa è la gente, lasciamo perdere l'istituzione, la gerarchia", perché la chiesa non è la gente, ha anche una gerarchia, è anche un'istituzione, e, soprattutto, è intorno all'eucarestia. Si può pensare che è una brutta o una bella cosa, che si capisce o non si capisce, ma l'autocomprensione della chiesa dice che la chiesa si fa intorno all'eucarestia. E non si può essere considerati fascisti perché si difende l'istituzione o il papato. Uno può avere un senso ecclesiale e stare in qualche modo dentro, essere intelligente, e non aver venduto la testa all'ammasso.

Questa cosa era molto difficile da spiegare dieci, quindici anni fa; oggi è ancora più difficile, paradossalmente, perché in quell'ottica di idealismo generalizzato, ci si scontrava su delle cose e poi si avevano delle mediazioni standardizzate, ma erano comunque chiare le posizioni. Attualmente la mediazione non c'è più e c'è solo "io penso". Se si prendono le dichiarazioni dei vescovi sul problema dei cobas del latte, sui curdi, su tutto quello che succede, ognuno si esprime a ruota libera, per cui si ha la sensazione che esista una struttura impazzita in cui uno dice la prima cosa che gli

passa per la testa ed agisce di conseguenza. Succede di tutto e di più e l'immagine che si ha è che tutta questa faccenda sia un'opinione, che ognuno può avere il suo parere, che tutto sia uguale a tutto. Siccome siamo democratici, civili, cittadini, ogni opinione che abbiamo, compresa quella buttata totalmente per aria, ha diritto di cittadinanza.

Nel caso della medicina è per noi facile da capire che non ha senso: ci sono cose su cui si hanno prove scientifiche indipendentemente dall'opinione della gente. Paradossalmente la chiesa, in questo momento, è molto più vicina al pensiero scientifico che a quello comune, nel senso che, non su questioni di prova sperimentale, ma funziona un po' allo stesso modo.

Non è che uno ha un'opinione sulla chiesa cattolica, uno ha un'opinione su di sé in relazione alla chiesa cattolica (ci sono, non ci sono, mi riconosco, ho un problema); non si può avere un'opinione su cosa deve essere la chiesa cattolica, non si può decidere che cosa sia.

In questo disagio il problema è regolarmente che, se uno spiega ad esempio la tradizione, passa per l'ultimo tridentino rimasto, che difende l'infalibilità pontificia ed è veramente un conservatore e difensore dell'istituzione, ma, in altri ambienti, passa per un inguaribile sessantottardo che non ha ancora smesso di criticare le istituzioni. Tutto questo fa molto riflettere, e si è un po' stufo dei reazionari e dei progressisti.

Sul discorso della chiesa vorrei dire che la realtà esiste: capisco che è un dato impopolare in questo periodo, ma esistono dei dati su cui ognuno è liberissimo solo di scegliere dove lui stesso si mette rispetto a questi dati, come in tutta la nostra vita. Noi abbiamo delle cose che sono la realtà della nostra vita e di fronte a queste noi siamo liberi, non di scegliere la realtà della nostra vita, ma dove ci mettiamo rispetto a quella realtà e poi raccoglieremo i frutti del luogo dove ci mettiamo.

Questa era la premessa.

L'ultima cosa che ci restava da esaminare, come dato oggettivo rispetto al discorso della chiesa, era la parte delle quattro note: una, santa, cattolica, apostolica.

Sono quattro parole che dette così non fanno problema, solo se uno non ci pensa; se ci si pensa fanno problema alla grande.

Quale sarebbe la chiesa una? Anche solo nell'ambito cristiano ci sono più chiese. Rimaniamo nell'ambito di chi fa riferimento all'Antico e Nuovo Testamento, allo stesso Gesù Cristo morto e risorto. Tutte le chiese, diverse, vanno dicendo che la chiesa è una.

Santa: anche qui, che vuol dire? Nel senso che è genericamente santa nella sua globalità per degli uomini che sono peccatori?

Apostolica, cattolica: che vogliono dire? Mi pare che queste parole sono abbastanza problematiche.

Queste quattro parole stanno nel Credo dal tempo di Costantinopoli. Il Credo si chiama niceno-costantinopolitano nel senso che il grosso viene scritto a Nicea. A Costantinopoli si aggiungono alcune cose (Nicea 351 - Costantinopoli 381). Nel nono secolo si aggiunge il filioque e dopo non si tocca più nulla. C'è dunque un primo nucleo originario, quasi subito una serie di correzioni e poi questa piccola variazione. Le quattro note della chiesa fanno parte delle variazioni dei trent'anni dopo. Tenendo conto dei ritmi di divulgazione delle notizie, che non erano quelli attuali, trent'anni vuol dire che praticamente sono arrivate alle varie chiese, è arrivato il testo di Nicea, hanno discusso un po' e hanno rimandato a Costantinopoli le obiezioni. E' una spiegazione ulteriore, a partire dalle obiezioni, perché si sono resi conto che il primo testo fatto, su alcuni punti, non era sufficientemente chiaro e veniva discusso.



Il tema della chiesa è uno di quelli che ha suscitato subito problemi di interpretazione perché, per esempio, di tutta la prima parte, quella su Dio Padre, l'unica aggiunta fatta a Costantinopoli è "luce da luce" perché si doveva spiegare meglio con un'immagine, la luce, che cosa voleva dire, che cioè non c'era diminuzione (accendendo una candela da un'altra candela accesa si hanno due candele accese allo stesso modo e nessuna delle due diminuisce). Sulla parte del Figlio non si è aggiunto nulla a Calcedonia, perché era molto chiara l'immagine e non creava problema.

Per la chiesa, fin dall'inizio, c'è un problema a capire qual è l'essenziale della chiesa.

Questa cosa fa parte del Credo, dunque fa parte della rivelazione, per cui è una descrizione rivelativa e non storica ed è una cosa di cui discutiamo regolarmente.

Quando uno dice "Adamo, Eva e il peccato", ad esempio, non è una descrizione di ordine storico, ma rivelativo nel senso che ciò che ci viene detto è che l'atto creazionale di Dio sta comunque dentro/all'origine di qualsiasi processo si sia messo in atto e questo atto è in un certo modo, almeno secondo la Scrittura, con alcune caratteristiche: riconosce l'autonomia umana, ecc. La descrizione della Bibbia non è una descrizione storica, ma rivelativa. Il Credo è uguale, fa parte della Rivelazione come la Bibbia.

Quando si dice la chiesa "una, santa, cattolica, apostolica" non si sta facendo una descrizione storica, ma rivelativa, cioè si dice che la chiesa, comunque poi s'acconci nella storia, è stata voluta da Dio in un certo modo e che il fatto che nella storia possa essere più o meno conforme a questo modo in cui Dio l'ha voluta, questo fa parte del discernimento umano; dentro la storia noi avremo sempre da chiederci quanto la chiesa sia conforme alla chiesa che Dio ha voluto e come Dio l'ha voluta. E il Credo funziona da "regula".

Esempio: quando uno vede un bambino che subisce violenza o è denutrito, se è un credente, si chiede "come è possibile che in quella sofferenza ci sia l'immagine di Dio e che cosa posso fare per restaurare in questo bambino l'immagine di Dio, quali sono le responsabilità per cui l'immagine di Dio viene violentata? Ma questo lo fai perché viene detto che al di là di come poi nella storia tu sperimenti una serie di cose, ciò che Dio ha fatto creando l'uomo è stato dargli la sua immagine e quindi tu, come credente, tutte le volte che vedi un essere umano, cerchi l'immagine di Dio, cioè usi quello come criterio della realtà e non viceversa, non usi la realtà come prova o no della creazione di Dio. La descrizione rivelativa è un criterio per interpretare la realtà, non è che la storia, l'esperienza della realtà sia una prova che la descrizione rivelativa sia vera.

Il Credo fa parte della rivelazione come la Scrittura, quindi dire "la chiesa una, santa, cattolica, apostolica" è il criterio per l'esame della realtà della chiesa, e non, se la chiesa non è una, allora non è vero niente sulla chiesa.

Questa questione, comunque, va più o meno liscia dopo Costantinopoli. Cioè "credo la chiesa" senza specificazioni non si capisce, allora si chiarisce con "una, santa, cattolica, apostolica". Più o meno questi quattro termini hanno nell'antichità un significato comune, cioè quell'aggiunta fa dire "adesso si capisce". Da lì in poi per un bel po' di secoli va avanti liscia nel senso che capivano tutti qual era il criterio su cui esaminare le chiese. Nello Scisma d'Oriente del 1054 le chiese si dividono su questo, perché in Oriente la chiesa una, santa, cattolica, apostolica, vuol dire che storicamente doveva avere il padre ecumenico, non un primate, le chiese acefale, nessuna gerarchia ma tutte chiese sorelle, ecc., in Occidente no, nella chiesa c'è il primato di Pietro che deve essere visibile.

Ma nel 1054 nessuno ha avuto il problema che dividendosi in due la chiesa non era più una, perché era molto chiaro che non era descrittivo della realtà poiché la comprendevano correttamente cioè come criterio di interpretazione e non descrizione della realtà. Il fatto che nel frattempo le chiese erano diventate due non ha posto il problema sulla chiesa una perché ognuno riteneva che lui stava

servendo la chiesa una, ma non perché serviva la sua, bensì perché il modo storico in cui la chiamava era rispettoso di quel criterio.

Oggi noi facciamo il contrario. Fino alla controversia protestante, 1400-1500, si capisce bene che la descrizione rivelativa non è la descrizione storica, per cui il fatto che nel 1054 ci si divide fa problema su tanti aspetti ma non su questo, nel senso che l'obiettivo resta quello e il fatto che, nel frattempo, si sia divisi e l'uno proceda in un modo e l'altro in un altro non è altro che l'esperienza degli insegnanti in una classe divisa in gruppi di livello per un maggior rendimento dei vari componenti; non si discute l'obiettivo in sé, si discutono gli obiettivi intermedi, le procedure, le tappe, una serie di organizzazioni, ma non l'obiettivo generale.

Nel secolo XVI, con la confessionalizzazione, il problema della chiesa viene identificato, ed è esattamente il problema di adesso, quello dell'appartenenza, cioè con la confessio, col fatto che io confesso nelle mani di qualcuno, del principe elettore o del papa di Roma. Che io confessi lo stesso contenuto diventa secondario rispetto al fatto nelle mani di chi io lo confesso. Questa questione fa nascere per la prima volta la domanda (che poi è anche la nostra, anche se un po' variata) "ma se è così, qual è la vera chiesa?". Invece fino a quel punto non era mai nata, perché in una classe in cui si formano più gruppi con percorsi diversi non ci si chiede qual è la vera classe. Ma se si mettono i due gruppi in lotta fra di loro e si scatena un meccanismo competitivo, alla fine ci si deve chiedere qual è quello che è stato la vera classe.

A quel punto le quattro note vengono usate in modo apologetico per cui "noi siamo veri perché siamo più apostolici, più santi, più uniti, più cattolici di voi".

Allora una, per dare un'immagine all'esterno compatta, apostolici, per dimostrare la discendenza dalla fondazione degli apostoli e cattolici per espandersi. Così le chiese dal 1400 al 1500 subiscono un processo di accentramento nel senso di una struttura sempre più centralizzata per essere compatta, un processo di espansione missionaria, (più ne abbiamo e più siamo cattolici e quindi più veri) e di invenzione di reliquie, santi, ecc. per ricostruire materiali connessioni con gli apostoli. Ma si comincia a storpiare la comprensione delle quattro note: "se nella storia io sono più cattolico di te allora io sono la chiesa più vera.

Oggi abbiamo lo stesso uso dell'argomento, anche se rovesciato "poiché la chiesa non è abbastanza ecumenica, quindi non abbastanza cattolica, è molto improbabile che sia la vera chiesa". Usiamo lo stesso meccanismo: poiché ha fomentato le divisioni allora... sospetto!

Questa logica con le quattro note non c'entra niente. Ciascuno di noi può ritenere che una chiesa così poco ecumenica, così misogena, gli sta antipatica, ma questa è un'opinione, fa parte delle libere scelte. Ma, detto ciò, questo con le quattro note non c'entra niente, nè con l'autocomprensione che la chiesa ha di sé.

Inoltre c'è una questione: la domanda sulla vera chiesa sposta il problema sulla visibilità. Se è così, se quello che esiste nella realtà dimostra che noi siamo più veri, allora nella realtà si deve vedere il più possibile: vedere la cattolicità, vedere l'unità, vedere la santità. E si comincia a santificare con grandi cerimonie, con grande culto; si comincia ad espandersi con grande resa dei conti, cioè si tenta, in qualche modo, di rendere visibile la verità della chiesa attraverso l'abitazione delle sue quattro note.

Il problema resta invece lo stesso dei primi mille anni e cioè qual è l'essenziale della chiesa. Queste quattro note dicono ciò che fa una chiesa o no. E, se sì, in che modo. Dicono su come la chiesa è e funziona, fuori dalla logica di confessionarietà.

Inoltre queste quattro note, come tutta la Scrittura e tutta la Rivelazione, dicono comunque una cosa notevole, cioè che la differenza tra la storia e l'Eterno, tra le cose che si vedono adesso e qual è la verità delle cose nel cuore di Dio, questa differenza, nel caso del cristianesimo, non è occasionale, nè solo frutto del peccato.

Questa differenza, che è eccedenza, è l'eccedenza del mistero, è la salvezza.

Una chiesa che fosse davvero, nella storia, una chiesa una, santa, cattolica, apostolica, nella sua totalità, senza più eccedenza rispetto all'eschaton, sarebbe un'eresia. Tutte le volte che una parte di chiesa si è pensata come chiesa dei puri ha realizzato un'eresia.

Questo è un passaggio molto delicato, ma centrale. Tutte le volte che penso che posso esaurire dentro la storia la santità della chiesa, senza eccedenza per l'eschaton, o la sua unità, senza che manchi un pezzo che io comunque non ho raggiunto, realizzo un'eresia perché questa eccedenza non è solo dovuta alla peccaminosità, (adesso la chiesa è formata da peccatori, ma poi nel regno di Dio sarà tutta santa, senza macchia). Non è questo il problema. Il problema è che il contenuto del cristianesimo dice che l'Eterno, rispetto alla storia, ha sempre un'eccedenza e questa è la salvezza, perché questo ci dice che ciascuno di noi non è condannato ad essere e a stare solo lì dov'è e che c'è sempre un'eccedenza di mistero, per cui io ho sempre una vita in più, la vita eterna, per l'appunto. Avrò sempre uno spazio in più, un mistero in più.

Questa è una lettura che ha un rischio, che è quello di pensare che uno è sempre lì che fatica e basta; in realtà non è che io ho un obiettivo in più da raggiungere, come se gli esami non finissero mai, ma quello che ho è la vita in più che ho e sarebbe la vita eterna. Del meglio che posso fare comunque sperimento il limite; c'è sempre qualcosa, comunque, per cui io non ho la totalità di me nelle mie mani.

Ciò che dice il cristianesimo è che quello che mi manca io ce l'ho in Gesù Cristo. Tutte le volte che io sperimento il mio limite ciò che sperimento è che posso avere un altro pezzo di vita, che forse adesso non vedo, ma c'è perché mi è stata data in Cristo.

Quando vado a confessarmi quello che sperimento non è che non fa niente quello che ho fatto, ma che tutte le piaghe della mia vita, che ci sono e rimangono, possono esserci senza un dolore: l'immagine del risorto in cui Tommaso mette le dita nelle piaghe. Gesù risorto, che non è guarito dalle piaghe, le ha ancora, ma Tommaso può metterci le dita dentro e Lui non urla. L'esperienza della confessione è questa: portiamo le nostre piaghe che ci sono e rimangono, perché sono una cosa seria, sono la nostra vita, esistono ma non fanno più male perché abbiamo un'altra vita e non siamo condannati a rimanere appiccicati alle nostre piaghe, perché non siamo il nostro peccato. Abbiamo peccato, ma non siamo il nostro peccato.

Questa cosa che in principio era molto chiara è valida anche per la chiesa. Le note della chiesa, se fossero perfettamente compiute nella storia, vivrebbero di idolatria per cui, a differenza di quanto si pensava ai tempi della polemica protestante, una chiesa che storicamente incarnasse la santità sarebbe o la fine dei tempi o una forma di idolatria, perché la santità di Dio è sempre eccedente rispetto alla storia e fortunatamente la chiesa ha sempre una vita in più per essere ancora più santa.

Dico la chiesa, senza la distinzione tra l'istituzione e la gente, perché quando dico la chiesa qui dico la chiesa del Signore che non è identificabile in nessuna delle chiese.

Storicamente la chiesa del Signore non è esaurita in nessuna delle chiese. *Lumen Gentium* dice: "Ecclesia Christi subsistit in ecclesia catholica romana", cioè non la chiesa cattolica romana è la chiesa di Cristo. Siamo certi che nella chiesa cattolica romana non è assente la chiesa di Cristo. Alcuni padri hanno fatto un'obiezione dicendo che se si usava il verbo *subsistit* il rischio era che si

interpretasse nel senso della "sostanza" e giustamente si è fatto notare che, secondo il buon latino classico, se si fosse scritto che la chiesa romana cattolica "subsistit in ecclesia Christi" si sarebbe detto che la chiesa cattolica romana era la sostanza della chiesa di Cristo. La preposizione "in" vuol dire che è permanente nella chiesa cattolica perché il soggetto è la chiesa di Cristo. Nei documenti poi è scritto che altri elementi della chiesa di Cristo sussistono nelle chiese sue sorelle (riformate e ortodosse). E si aggiunge che lo Spirito di Dio suscita dove vuole, cioè di per sé la chiesa cattolica non ha il diritto di farne l'inventario completo. Con certezza, nella chiesa cattolica romana c'è una presenza, la continuità della chiesa di Cristo, sicuramente nelle chiese cristiane sorelle riformate e ortodosse ci sono chiari elementi della chiesa di Cristo, e poi lo Spirito di Dio fa quello che gli pare.

A questo punto bisognerebbe fare una piccola carrellata sulle quattro note, una per volta, perché su questo c'è un certo livello di confusione abbastanza grande.

La prima cosa a cui si riferisce la nota "una" è l'unità interna della chiesa, quindi non l'ecumenismo, ma la coerenza interna di una chiesa. La chiesa è, esiste, perché è una unità di proposta sulla vita della gente, è al servizio di questa unità interna, cioè deve pensare a costruire se stessa in una globalità che il Concilio definisce "di fede e sacramenti", parole e gesti di conversione e di realtà.

Quando il Concilio dice "fede e sacramenti" vuol dire "della dimensione personale interiore e di una dimensione strutturale visibile, che cambia la realtà, che costruisce cose". Quando uno dice chiesa non può continuare a pensare alla contrapposizione degli anni sessanta di chiesa-istituzione e chiesa-gente, perché, è vero che storicamente negli anni sessanta in Italia è stato utile fare la distinzione, che ha chiarito alcune questioni, ha agito su alcune rigidità, ma di per sé questa non è una contrapposizione, non esiste. I pastori da soli non fanno la chiesa. Attualmente sono molto di più i non credenti che usano questa definizione. Quando la gente esalta il Papa, che può essere la persona più saggia del mondo, per i suoi viaggi, i suoi discorsi, non deve dimenticare che il Papa da solo non fa la chiesa e se le sue stupende cose non fanno crescere le chiese in stili di vita non succede nulla, non cambia niente; e viceversa non è che la gente da sola, in gruppetti, elabora idee intelligenti e studia la Bibbia, fa qualcosa e nel frattempo i vescovi sono sempre più autoreferenziali, le conferenze episcopali vanno per conto loro, il divario aumenta. Lasciare o addirittura incrementare il divario tra quello che viene pensato come la chiesa-istituzione e come la chiesa-gente è una follia pura perché questo sì è contrario alla chiesa di Cristo, perché questo fa della chiesa non la chiesa una, ma la chiesa due, una chiesa che frammenta le persone. E questo è contrario alla chiesa di Cristo.

Se quello che l'esperienza dei credenti fa non interagisce con la visibilità della chiesa e se la visibilità della chiesa, poco, male, confusamente, con fatica, non trova delle parole significative per l'esperienza della gente, se non è così, si lavora contro la chiesa di Cristo, anche se uno è ortodossissimo. Perché uno non lavora per l'unità interna della chiesa, che non è l'uniformità del pensare tutti uguale, far tutte le cose uguali, ma è la circolazione di fede e sacramenti, cioè di visibilità e di conversioni personali: le conversioni personali mutano la visibilità, la visibilità favorisce le conversioni personali che a loro volta crescendo interpellano la visibilità che, a sua volta, convertendosi, aumenta le conversioni personali e così via.

Oggi molta gente che, a parole, non ci tiene molto a questi discorsi, compresi certi sacerdoti che hanno un ruolo istituzionale e poi fanno i progressisti, i libertari e snobbano le strutture, i consigli pastorali, lavora contro la chiesa di Cristo perché se tu fai parte del ministero, a maggior ragione devi essere uno che tesse questa comunicazione, non che la spezza, anche se tesserla è molto più costoso. Se ti aspetti che almeno una delle due parti ti pigli bene, o diventi un progressista o diventi un conservatore. Se sei un conservatore fai carriera, se progressista non farai mai carriera, ma hai il tuo giro di gente che ti ama. Se pensi di mettere in circolazione questa riflessione, carriera non la fai

e alla gente dai anche fastidio, perché sei sempre lì che dici che c'è una visibilità a cui fare riferimento.

Ma l'unità è innanzitutto l'unità all'interno, quella che si chiama in Lumen Gentium "unità di fede e sacramenti". Lumen Gentium individua quattro aspetti dell'unità interna:

- fede e sacramenti, quindi tradizione, conversione personale e visibilità;
- unità sotto lo stesso governo;
- unità nella carità;
- e nella comunione.

Sotto lo stesso governo: è da notare che non si usa la parola autorità, non sotto la stessa autorità che è un'altra cosa, si dice che la chiesa è una, in direzione dell'unità della chiesa di Cristo, nella misura in cui ha una capacità di avere una strada comune, cioè di organizzarsi verso un percorso, di avere un governo in comune, non è un arrembaggio dei singoli. Nessuno può andarsene per i fatti suoi, nessuno si salva da solo.

"Salvarsi da solo è egoismo, sortirne da soli è egoismo, sortirne insieme è la politica" (don Milani).

Questa è l'applicazione di cosa vuol dire sotto lo stesso governo, in questo caso. Vuol dire che nella vita credente e nella chiesa di Cristo sortirne da soli non si può. Sortirne da soli dalla vita, dalla totalità della fatica di esistere, non si può, è assolutamente contrario. L'unico modo è sortirne insieme, quello che si chiama "comunione dei santi", in una forma organizzata, comune, con dei tessuti di parole scambiate, di pensieri condivisi.

E poi la cosa interessante è che si distinguono carità e comunione, non si usa un termine solo, ma due: l'unità è nella carità, che è una questione; nella comunione c'è un'altra questione.

Nella carità vuol dir : nella sovrabbondanza di misericordia. La carità sarebbe lo sguardo che mi consente di vedere l'altro come un povero; quando io vedo me stesso, ma anche l'altro, come un povero, ne riconosco e ne accolgo i bisogni e dunque non lo tratto come uno che ha tutte le possibilità, non lo giudico perché ha diritto ad una giustificazione ed è debole.

La carità si fa a partire dalla proprie e dalle altrui debolezze.

La comunione si fa a partire dalla propria e dalla altrui forza. La comunione è lo sguardo che mette insieme, che condivide ciò che abbiamo.

La carità è lo sguardo che riconosce ciò che non abbiamo.

E' l'unità della debolezza e della forza. Non si fa l'unità solo perché uno non ce la fa, nè si fa l'unità soltanto per dire "io adesso vi spiego cosa c'è da capire e cosa si deve fare".

E poi c'è la questione che sta in Lumen Gentium 8, in cui si dice che la chiesa del Signore non è la chiesa ideale, non è una specie di astrazione, ma è la chiesa del Nuovo Testamento.

Come sempre nel cristianesimo, ciò che ci aspetta è ciò che ci sta alle spalle e questa è una delle cose più difficili da capire. Non è una proiezione del futuro; ciò che abbiamo davanti è ciò che ci ha fondato, è l'evento Cristo che storicamente è già lì, disponibile. La chiesa del Signore che sussiste nella chiesa cattolica romana non è tanto un ideale da raggiungere, quanto la spinta secondo cui siamo stati fondati da Cristo nel Nuovo Testamento, che da una parte ci lancia e dall'altra ci attende.

## Credo la Chiesa: Santa

Il discorso iniziale dell'altra volta era assolutamente centrale ed era che la differenza, l'eccedenza che c'è tra la descrizione della chiesa che sta nel Credo, dunque dalla parte di Dio, della rivelazione, e la realtà, l'esperienza concreta che nella storia uno fa di chiesa, questa differenza non è occasionale, cioè che a volte c'è e a volte non c'è, nè è semplicemente frutto del peccato; è anche frutto del peccato, certo, ma la sostanza è che quella differenza è in qualche modo ontologica, cioè è la differenza che c'è tra la chiesa vista dalla parte di Dio e la chiesa realizzata nella storia.

E' indice di quella realtà che Lumen Gentium indica dicendo "la chiesa è mistero", dove mistero non vuol dire una cosa che non si capisce, ma vuol dire qualcosa la cui verità sta nascosta da sempre in Dio e che dunque nel tempo della storia, dalla parte degli uomini, non sarà mai comunque totalmente svelata, totalmente visibile, totalmente sperimentabile.

Ho ridetto queste cose perché mi pare che siano decisive. La tendenza rispetto a questi discorsi sulla chiesa è quella di considerare da una parte un ideale, e si può discutere con quali criteri si dice questo ideale (alcuni dicono che l'ideale è quello della chiesa del Nuovo Testamento, altri fanno proiezioni di tipo culturale: l'ideale è quello che io penso, ecc.), poi si fa l'analisi del reale e si dice "nelle nostre parrocchie non è così, i nostri parroci, il papa di Roma, non funzionano così". Si fa, cioè, tutto un elenco di ciò che non funziona e questa lettura alla fine ha per risultato l'affermare che la chiesa non funziona, e questo accade perché questa è una lettura di tipo ideologico e non teologico.

Questo atteggiamento è, proprio come metodo, sbagliato, rispetto alla chiesa. Può piacere o non piacere, ma ciò che la chiesa dice di se stessa non è un dato ideologico, cioè un rapporto tra un ideale ed un reale, ma dice "c'è un mistero che è visto dalla parte di Dio". Dice la stessa cosa che dice per ogni persona: ognuno di noi contiene in sé l'immagine di Dio, ma non è detto che tutti quelli che si incontrano dal mattino alla sera facciano pensare immediatamente di essere l'immagine di Dio e neppure quando incontriamo noi stessi pensiamo di noi, nell'esperienza della nostra vita, di essere sempre, comunque e chiaramente l'immagine di Dio; spesso si vive come l'immagine di una confusione.

Ma la chiesa dice "ognuno di noi ha dentro di sé l'immagine di Dio e questo dentro di sé non è la profondità della sua psiche, ma piuttosto è il futuro che l'attira, è quella verità di sé, in Dio, che ci sarà comunque pienamente disponibile solo l'ultimo giorno". Ma, pur non essendoci oggi disponibile, è per noi già operativa; questo significa che noi possiamo desiderare di più, essere di più, un po' alla volta diventare, non tanto migliori nel senso etico, ma più vivi, più noi stessi perché c'è questa ipotesi che comunque funziona in modo già operativo, come se fosse già qui anche se ancora non c'è.

La chiesa funziona allo stesso modo: una, santa, cattolica, apostolica è la chiesa dalla parte di Dio. Il che però non vuol dire "laggiù" e allora qui facciamo tutto ciò che ci pare; ma invece la chiesa è tanto più vera quanto più è operativo questo principio: che comunque avrà sempre una eccedenza, una distanza perché questo è quella che Lumen Gentium chiama "l'indole misterica della chiesa"; non si può confrontare e valutare il cristianesimo senza questo principio per cui la verità di noi, della storia, del tempo, della chiesa, delle istituzioni, non è all'interno del soggetto, ma fuori di lui.

Questo sarebbe il principio creaturale. Quando diciamo che siamo creature diciamo che la verità di noi, di tutto ciò che desideriamo, speriamo, amiamo, dell'istituzione, della storia, ecc., non è interna al soggetto di cui si parla, ma è una referenza esterna. E questo è il principio misterico, è il fatto che la distanza che c'è tra me o l'esperienza che faccio o la chiesa che incontro o che vedo, a tutti i livelli, anche della storia che vivo, della politica che faccio, la distanza tra questo e il principio operativo di verità che è esterno a me è una distanza ontologica, strutturale, perché solo nel regno dei cieli questa verità esterna e il soggetto possono coincidere. Nella storia no, nella storia la verità è sempre esterna al soggetto.

Questa cosa, soprattutto parlando delle quattro note, è importante perché altrimenti l'unica cosa che si può fare è dire che la chiesa non è una, non è santa, non è cattolica e non è apostolica. Questa è la realtà. Allo stesso modo si può ragionare su "Gesù ha salvato il mondo con la sua resurrezione". Se questo è vero, allora io mi guardo intorno, il mondo non è salvato per niente, dunque la resurrezione non funziona. E' lo stesso tipo di principio.

Quello che fa la differenza tra un credente e un non credente non è l'accettazione più o meno critica di alcuni principi, o lo svendere la propria intelligenza per far finta di essere convinti che la chiesa sia una, santa, cattolica, apostolica; quello che fa la differenza tra un credente ed un non credente è l'accettazione del principio misterico, cioè l'accettazione del fatto che una cosa non è totalmente compiuta in ciò che in questo momento nella storia si vede di lei. La mia vita non è totalmente compiuta in ciò che io comprendo di lei, la chiesa non è totalmente definita dalle esperienze di chiesa che si fanno, e così via. Questo è veramente un principio fondamentale.

**Intervento:** frequentando più volte la messa ultimamente sono diventata più benevola, e mi sono accorta che ho visto le cose in modo diverso, al di là del sacerdote e del tipo di predica che fa.

Certo, si continua a rendersi conto se una predica non vale niente, ma è la reazione ad essere diversa, nel senso che l'unico criterio non è più solo quello se una predica vale o non vale, il criterio di giudizio sull'esperienza diventa un altro.

Questo è abbastanza definitorio e definitivo. Quante volte abbiamo discusso sul fatto che si sceglie o non si sceglie di credere, cosa sceglie veramente, ecc. Cominciamo a riuscire a dire bene quanto abbiamo detto tante volte: il problema non è che uno sceglie o non sceglie di essere credente, in base al fatto che decide di osservare tutte le regole. Altrimenti, da un certo punto di vista, saremmo rimasti all'ebraismo, nella Legge e nei suoi precetti. Ma il cristianesimo è tutta un'altra cosa, si muove in un'altra logica che è questa: uno si distingue se è credente o no se accetta il principio misterico, se ha un atteggiamento misterico di fronte alle cose che accadono a sé e agli altri oppure no. Che poi si dica cattolico romano e vada tutte le domeniche a messa, non fa molta differenza, nel senso che se non opera il principio misterico, dal punto di vista della configurazione teologica, non è credente.

L'altra volta avevamo parlato della chiesa una, adesso dovremmo parlare un po' della chiesa santa. Questo è un attributo su cui meno che sugli altri si discute, perché tra le quattro note è quella apparentemente meno foriera di polemiche, tranne che per il fatto che si dice santa, ma con molti peccati. Ma si aggiusta sempre dicendo "santa e peccatrice" e, tutto sommato, ciascuno di noi ha l'esperienza in se stesso della convivenza tra le sue parti buone e quelle meno buone. Chiunque abbia più di quindici anni sa che è abbastanza difficile anche di se stessi dire "tutto buono o tutto cattivo". Quindi su questa cosa si è abbastanza tolleranti nell'accettare che anche la chiesa abbia fatto dei pasticci, sia insensata e poi gli uomini sono peccatori...

Invece, rispetto alla definizione delle quattro note, questo è l'aggettivo più anticamente accoppiato a chiesa, molto precedentemente alla definizione delle quattro note tutte insieme. La chiesa santa è



definizione antichissima, già del I secolo, e tra le quattro note è forse la più definitoria, la più centrale.

Santo è sempre detto, sia nei testi rispetto alla chiesa che nel NT, come ciò che qualifica l'essenza di Dio. Noi siamo abituati a pensare che Dio è amore. Questa è una riflessione tarda, post-ottocentesca, nel senso che sta anche nel NT, che Dio sia amore, ma questa qualificazione per molti secoli è stata una qualificazione di qualità, non di identità, come noi oggi diremmo "Dio è buono". Era un aggettivo non un nome. L'identità di Dio è sempre stata che Dio è il Santo, per moltissimi secoli.

Questo, guarda caso, si è capovolto con la rivoluzione borghese, fine settecento-ottocento, quando le qualificazioni morali sono diventate qualificazioni di identità, cioè è stato qualcosa che è arrivata dalla cultura esterna, non originaria dal pensiero del NT, quando più importante di chi era uno, è diventato cosa faceva. La qualificazione morale come qualificazione di identità è diventata preminente sulla qualità dell'io, del soggetto. E il pensiero teologico ha semplicemente mutuato le categorie culturali di quel tempo e questo a noi funziona bene perché siamo ancora dentro a questa struttura un po' moralistica. Di per sé la qualificazione più classica e più duratura di Dio è che Dio è il Santo.

Santo è "separato", ma non dall'ordinario, come il sacro (tutte le culture hanno un tempo sacro, dei luoghi sacri in quanto non sono quelli ordinari; c'è il tempo del lavoro e poi il tempo sacro, cioè ci sono i luoghi di vita abituale e poi i luoghi sacri che in genere sono coperti da tabù). Sacro è costruito sul binomio: ordinario-separato dall'ordinario. Santo invece è costruito sul binomio: relazionato a Dio-non relazionato a Dio. Santo è ciò che è separato perché è in relazione a Dio e si separa da tutto ciò che non è in relazione diretta a Dio; è santo tutto ciò che attiene all'identità stessa di Dio che è il santo perché è totalmente in relazione a se stesso, perché tutto ciò che Lui è, fa e dice è perfettamente la sua identità.

Questo è molto importante perché rispetto a una-cattolica-apostolica, santa, dice dell'identità della chiesa e della sua radicale relazione a Dio. La chiesa santa non vuol dire un dato morale, contrario di peccatrice, ma la chiesa è separata perché totalmente in relazione a Dio, non dice direttamente delle sue qualità morali.

**Intervento:** santo, in quanto separato dal bene e dal male, rispetto all'assoluto che è separato dal contingente.

Questo è un ragionamento che con il discorso del Credo non c'entra niente, intanto perché parte dalla definizione di Dio come assoluto separato dal contingente, che è una definizione filosofica, non cristiana. Il Dio dei cristiani è un Dio incarnato. Io dicevo separato non dall'ordinario, dal contingente, non separato come l'assoluto è separato dal contingente, ma separato in quanto in relazione a Dio che è un Dio incarnato per i cristiani, dunque totalmente immesso nella realtà. Ma il problema è che la relazione che la chiesa ha con le cose, con quello che si chiama il contingente, passa per la mediazione di Dio. La chiesa ha una relazione alle cose solo perché Dio si è incarnato, perché lei di per sé ha solo una relazione a Dio; come se avesse una sola porta d'uscita, la sua porta è su Dio e poi poiché Dio è aperto a tutto, passa sempre da Dio per arrivare alla realtà. Questo vuol dire la chiesa santa.

Quindi non è immediatamente contrario all'essere peccatore, ma passa sempre da Dio e, quanto più passa da Dio tanto più è santa. E tutte le volte che non passa da Dio, ma va direttamente alle cose, in genere combina guai e si allontana dalla sua qualità di santità. La chiesa può rivolgersi direttamente alle cose anche senza passare da Dio, con un atto anche moralmente neutro o anche buono (ipotesi: supponiamo che l'umanità scopra che è un bene per tutti coltivare il mais verde in quanto può sfamare tutti e che la chiesa ne propagandi la coltivazione. Ciò è un'opera meritevole, ma la chiesa

fa questo attraverso la sua relazione a Dio, perché Dio si prende cura del suo popolo anche mediante le scoperte della scienza, perché questo salvaguarda i poveri, allora in forza di tutto questo la chiesa propaga il mais verde. Ma, nel momento in cui la chiesa fa propaganda solo perché è d'accordo con il mais verde, allora s'allontana dalla sua santità anche se questa non è un'azione in sé colpevole).

Questa cosa è molto importante, perché una delle cose su cui spesso si fanno polemiche è se la chiesa deve intervenire o no, se deve dare opinioni su questo e quello; in genere oggi l'idea più diffusa è, sostanzialmente, che la chiesa dovrebbe intervenire quando deve dire le cose che penso io ed astenersi quando deve dire le cose che non penso io (per esempio, siamo tutti incavolati perché la chiesa non prende una forte posizione contro la pena di morte, problema di civiltà, e siamo altrettanto indignati perché la chiesa parla molto di etica sessuale).

Di per sé che la chiesa parli o no della pena di morte può essere o no un problema a seconda di come e perché parla di queste cose in relazione a Dio. Che poi io, cittadino di questo secolo, pensi che è una barbarie, politicamente, educativamente inutile, non ho bisogno di essere cristiano per pensarlo né dà maggior forza a questo pensiero il fatto che io sia cristiano o no. Questa cosa resta vera di suo, ha una sua fondatezza su cui le persone civili dovrebbero poter trovare un consenso intorno ad alcune questioni.

**Commento:** basterebbe che la chiesa, passando dalla porta di Dio, negasse validità alla pena di morte e si interessasse meno della morale sessuale.

Il problema non è che la chiesa sceglie di suo se passare da quella porta o no; il problema è come si valuti oggettivamente che c'è una relazione di queste cose alla relazione con Dio. E, per esempio, per un motivo molto banale di tempi, sulla questione della sessualità umana i teologi hanno cominciato a riflettere più o meno dal tempo di Tommaso, quindi, la possibilità di riflessione di eventuali legami e implicanze con questo "passare dalla porta di Dio" ha una lunga storia ed è ampiamente valutato ed assodato questo passaggio, mentre sulla pena di morte si discute da meno di un secolo e dunque il problema ha, per ora, un peso diverso. Personalmente sono convinta che progressivamente si scopriranno una serie di metodologie generali rispetto a questo tema. La mia posizione teologica, quindi un'opinione assolutamente personale, è che oggi è molto più importante il problema delle questioni di metodo generale che non i singoli temi; è molto più grave che la chiesa non stia riflettendo sui suoi legami alla storia attraverso Dio in generale che non che non parli della pena di morte. Trovo più grave che da trent'anni non si scriva più un libro sul rapporto con la realtà secolare e che non si ragioni di più sul metodo.

**Intervento:** sono stato molto colpito, leggendo i giornali, dal fatto che il papa ha detto delle cose rivoluzionarie a Castro quando ha detto "né l'ateismo né la credenza in Dio dovrà essere alla base del governo di uno stato", cosa che i laici dicono da tanto tempo, ma che nella chiesa non si era mai sentita con questa nettezza. Questo è un tema metodologico.

Vorrei vedere il testo, non la traduzione o il riassunto giornalistico. Certamente questo pontefice, nell'ultimissimo scorcio del suo pontificato, secondo me, sta cominciando a porsi alcuni problemi di metodo, anche relativamente innovativi rispetto ai problemi di metodo che si sono posti in questo secolo, molto interessanti, ma si sta ponendo tutti problemi di metodo in relazione all'esterno; i veri problemi di metodo che non si pone sono quelli sulla gestione interna della chiesa. Indubbiamente la visita a Cuba è stata, per molti versi, da questo punto di vista, una grossa situazione da studiare perché anche la convinzione dei primi dieci anni di questo pontificato, che il grande male era il comunismo e basta e che, battuto questo, c'era la soluzione dei problemi, è del tutto passata e il discorso si è molto riequilibrato. Sono tutte cose su cui vale la pena di pensare, ma non basta che sia

solo il papa a dirle, morto un papa ne viene un altro, ma la chiesa di Dio resta e il problema è cosa di ciò che un papa ha detto è passato ed ha creato mentalità di chiesa.

Il problema comunque è che la chiesa ha da essere in relazione alle cose del tempo e della storia per questa sua relazione a Dio; che poi sia sempre facile discernere nel concreto, nella necessità di prendere decisioni immediate, questo no, anzi, in genere, questo si discerne solo con dei tempi abbastanza lunghi che non sono i tempi della storia perché nel frattempo si doveva decidere. Mi pare che nell'immediato postconcilio questa cosa, applicata in modi più o meno discutibili, con grandi discussioni sul discernimento, era più chiara; ad esempio l'opzione dei poveri era molto chiaramente centrata nella relazione a Dio. Nel grande uso che si è fatto dell'Esodo come testo di liberazione era molto chiaro che il discorso era in relazione a Dio e all'atto di liberazione di Dio, e che solo questo può diventare paradigma per la liberazione dei poveri. Mi pare che oggi questa faccenda sia un po' meno chiara, questa relazione un po' meno stretta e diventa invece il dire: circa questo tema cosa pensa la chiesa? E si invita l'esperto onnipotente, come se la chiesa dovesse avere competenze su qualsiasi cosa, dai cobas del latte alla fecondazione in vitro, alla bioetica.....

A proposito della questione sulla santità sono piuttosto indicativi due numeri della *Lumen Gentium* (48 e 39) dove si chiarisce bene, chiamandola con i termini tecnici come in tutti i documenti, "l'indole escatologica della chiesa peregrinante e la sua unione con la chiesa celeste". La chiesa peregrinante sarebbe la chiesa nel tempo della storia, non come eravamo stati abituati a pensarla come quelle persone che sono ancora nella storia e poi la chiesa celeste sarebbe quelli che sono già morti e sono nell'aldilà e farebbero la riproduzione di quello che è di qua, ma la chiesa peregrinante e la chiesa celeste sono la chiesa sotto il regime storico e la chiesa sotto il regime misterico, nel cuore di Dio che non è solo così come Dio la pensa e anche tutti quelli che come persona sono già nel cuore di Dio, ma non è solo l'insieme delle persone che sono già morte. E quello che qui si dice è "indole escatologica della chiesa peregrinante e il suo legame alla chiesa celeste", cioè la chiesa peregrinante ha un indice escatologico, finale ("non si è un buon pellegrino se non si ama insieme la terra e la meta". Bonhoeffer. Perché se non hai una meta non ti metti in cammino, ma se non hai una terra che ti porta, alla meta non arrivi). L'indole misterica della chiesa sta in questa logica: i due momenti del viaggio non sono identici, ma è anche vero che, come sa chi va in montagna, è difficile dire se è più bello arrivare o più bello camminare per arrivare; le due esperienze non sono sganciabili.

Come funziona che la chiesa sia santa, quali sono i criteri base di questo legame della chiesa a Dio? Ancora una volta la chiesa è santa per lo stesso motivo per cui è una, per la santità dei suoi elementi: la fede, i sacramenti, i doni carismatici e gerarchici, cioè i quattro elementi che costituiscono la chiesa nella storia sono contemporaneamente la sua visibilità concreta e la pienezza dell'indole escatologica. Cosa vuol dire che uno crede? Vuol dire che accetta questo sbilanciamento su una verità che è fuori di lui. Che cosa vuol dire partecipare ai sacramenti? Vuol dire accettare questa dinamica della liturgia che è sbilanciata ed è quell'esperienza di centratura in Dio che ancora non c'è. Che cosa vuol dire riconoscere i doni dello Spirito, la vita secondo lo Spirito e i doni gerarchici? Vuol dire ancora una volta essere sbilanciati in questa fondazione misterica. Questi quattro elementi costituiscono tanto la visibilità storica quanto, in modo inscindibile, l'indole escatologica, la santità propria della chiesa.

Il ragionamento è molto complesso, ma gli elementi sono sempre quelli. L'esperienza cristiana, in fondo, è fatta di quattro o cinque principi fondamentali che poi diventano una costruzione bellissima, ma gli elementi messi in gioco sono veramente pochissimi, sono operazioni e pochissime cifre: fede, sacramenti, parole di Dio, carità, vita nello Spirito, gerarchia. E poi ci sono: l'indole misterica, il principio dell'incarnazione, tre-quattro operazioni, e su questo si articola sui tempi, sulle culture, sui pensieri, sulle storie, sulle esistenze personali, collettive, sulle istituzioni, in un modo veramente incredibile.

Chiaramente il problema è che quando nelle parole della fede questi pochi elementi si distorcono, basta distorcene un paio e la costruzione è tutta diversa. Per questo è così grave che il popolo di Dio sia stato per alcuni versi, per alcuni tempi, privato della parola di Dio, perché essendo pochi, se ne viene distorto anche solo uno, la costruzione si sbilanca tutta e diventa piena di mostri, di idee strane, di pregiudizi.

Il secondo modo per cui la chiesa è santa è per il suo carattere sacerdotale, non dei sacerdoti ma del munus sacerdotale; per il battesimo tutti coloro che sono battezzati sono inseriti nei tre doni di Cristo: la profezia, la regalità e il sacerdozio. Per dirla in modo semplice tutti hanno il dono e il diritto della parola secondo Dio, passando dalla parte di Dio, tutti hanno il dono e il diritto della trasformazione delle cose secondo Dio, tutti hanno il dono e il diritto di una relazione qualificata sacrificale rispetto a Dio, di offrire a Dio le cose e alle cose Dio.

Per questo carattere sacerdotale la chiesa è santa, attraverso i sacramenti dell'iniziazione cristiana tutti noi, ma non per il nostro comportamento morale, non perché se siamo buoni, rendiamo la chiesa santa; rendiamo la chiesa santa per il fatto di essere battezzati, per il nostro esistere. La chiesa è santa attraverso il nostro carattere sacerdotale.

Questo, secondo me, è un tema dimenticatissimo. Cosa vuol dire che i cristiani sono un popolo sacerdotale, è la cosa più dimenticata; che cosa vuol dire l'offerta, che nell'800 si insegnava, a Dio della vita. Il carattere sacerdotale sarebbe la vita totalmente offerta che non passa solo attraverso l'offerta delle singole cose. E così come tra due persone, dato che se ne parla solo quando si è in crisi, è difficilissimo spiegare, esattamente allo stesso modo è difficilissimo spiegare che cosa è il carattere sacerdotale nella relazione con Dio perché sta esattamente da questa parte. Ma proprio per questo è la questione più grossa, più qualificante perché noi abbiamo tanti amici ma in genere abbiamo un marito, una moglie e tutto il resto viene poi configurato intorno a questo rapporto per cui è vero che la gente conserva i suoi amici oppure no o ne conserva alcuni a seconda del fatto che ha sposato uno anziché un altro partner.

Il carattere sacerdotale è questo, questa offerta della vita che riconfigura tutto e apparentemente non cambia più di tanto, ma in realtà cambia veramente tutto, e non è esauribile in nessuna cosa pur essendo esemplificabile con tante cose.

Si dice: il carattere sacerdotale è l'esperienza della preghiera, il che non è falso, offrire le proprie sofferenze, le proprie gioie a Dio, tutte queste cose sono vere, ma sono tutte contemporaneamente un elenco che dice qualcosa, ma non rende conto della relazione. Il carattere sacerdotale è il carattere per cui noi ci mettiamo con la chiesa, nel momento del nostro ingresso con il battesimo, dalla parte di Dio, dunque a riconfigurare tutta la nostra esistenza passando da Dio. Così come uno quando incomincia a dire "noi" in una relazione più o meno consciamente riconfigura tutta l'esistenza a partire da "noi" e non da "io o te".

A questo punto anche la chiesa è santa per la grazia e la virtù, cioè non è irrilevante il fatto che il passare per Dio è passare per la carità di Dio, dunque è chiaro che la grazia e la virtù rendono santi. Da questo punto di vista ci sono una serie di questioni: Lumen Gentium dice che chiunque vive secondo lo Spirito, è da intendersi santo". Che cosa è una vita secondo lo Spirito? Non a caso non dice "chiunque vive in Dio", ma "nello Spirito" che nella Scrittura è l'immagine del vento che soffia dove vuole, della somma libertà, della gratuità di Dio, assenza di qualsiasi definizione e appartenenza. E Lumen Gentium 14 dice ancor più gravemente "non si salva però, anche se incorporato alla chiesa, colui che, non perseverando nella carità, rimane sì nella chiesa con il corpo, ma non con il cuore". Questa è un'affermazione pesante nel senso che non si dice che non si salvano coloro che non sono nella chiesa, ma si dice con certezza che non si salva chi, anche se incorporato alla chiesa, non vive secondo la carità.

E' molto pesante come affermazione, perché il Concilio Vaticano II sulla salvezza, in genere dice che è nelle mani di Dio, ragiona sull'appartenenza alla chiesa, alla gerarchia delle verità con un discorso su ciò che attiene alla chiesa, lasciando a Dio il giudizio sulla salvezza; su questo invece dà una indicazione forte.

Noi abbiamo un'idea un po' magica del peccato contro lo Spirito, siamo abituati a pensare tradizionalmente quello che si è insegnato per molti anni prima del Concilio, che il peccato contro lo Spirito era la disperazione, che uno disperasse della possibilità della propria conversione, quindi disperasse della potenza di Dio nel convertirlo; questo è vero ma è l'ultimo anello di concretizzazione di un tema complesso e nel momento in cui poi si è via via esemplificato si è anche minimizzato.

Il peccato contro lo Spirito è il porre la propria esistenza fuori da una vita nello Spirito con tutte le caratteristiche che la vita secondo lo Spirito ha. La vita secondo lo Spirito è una vita fantasiosa, creatrice, giocata più sull'identità che sull'appartenenza, che non si qualifica per alcuna delle etichette, ma per la corrispondenza tra ciò che uno è, fa o dice di fare. La vita contro lo Spirito è non cercare più la verità fin dove ce l'hai, fin dove ti è disponibile, smettere di cercare la verità di sé.

**Domanda:** sarebbe un identificarsi con chi è mentitore per eccellenza, cioè con satana?

Esattamente, e per questo si dice tradizionalmente che il peccato contro lo Spirito è imperdonabile, cioè nel momento in cui tu entri nella logica della menzogna ti "satanifichi". Infatti il peccato contro lo Spirito per tutti i Padri è il contrario del "verbificarsi": un cristiano vive secondo lo Spirito perché si verbifica, si fa come il Verbo; un cristiano non vive secondo lo Spirito e non resta fermo. Se vive secondo lo Spirito diventa immagine del Figlio che è immagine del Padre, se non vive secondo lo Spirito diventa simile a satana facendo in sé la menzogna.

La chiesa viene detta indefettibilmente santa. Il termine "indefettibilità" viene spesso usato rispetto alla chiesa e vuol dire tutto il discorso fatto precedentemente sull'indole misterica, cioè non invariabilmente o infallibilmente santa, ma che non può deviare dalla santità così tanto da causare una confusione, una perdita per i discepoli; dunque che la possibilità di allontanarsi dalla santità esiste, che la chiesa non è sempre visibilmente santa, ma non può mai accadere che su cose che mettano in pericolo la fede dei credenti venga meno. Indefettibilmente è sempre in relazione alla cura pastorale, ai discepoli, non in quanto a sé.

**Commento:** forse è un po' glorificante? O è una garanzia?

Penso spesso che una delle tensioni della politica attuale dovrebbe essere quella di diventare in un certo senso indefettibile nel senso di una politica che non è perfetta, in quanto non esiste una politica perfetta, ma che abbia come criterio la garanzia dei cittadini, cioè che si strutturi sul criterio che i propri errori siano tollerabili fino al punto in cui non danneggino gravemente, che scattino i meccanismi di controllo.

**Intervento:** sapendo però che ci possono essere degli errori. Qui invece si dice che i meccanismi di controllo sono sempre efficaci e non permettono di deviare.

Ma il meccanismo di controllo per la chiesa è lo Spirito Santo. Per la politica lo scopo dovrebbe essere trovare, costruire progressivamente meccanismi di controllo che scattino sempre in modo da evitare il danno, non fare mai un fuoripista pur sapendo che ci possono essere una serie di deviazioni del sistema. La politica non può essere pensata sull'ipotesi di società di giusti, costruire le leggi a partire dal principio che gli uomini sono buoni, perché una società costruita così crolla nel giro di poco tempo.

Allora una politica va costruita sul principio che gli uomini devono essere messi nella condizione di essere controllati secondo la costruzione di un modello che sia il più possibile garantista, avendo come criterio il cittadino e questo sarebbe, in teologia, il principio di indefettibilità. Il problema è quale criterio si prende: si può avere come criterio un progetto politico, magari bellissimo, ma che fallisce perché c'è sempre un punto in cui il progetto stesso massacra la gente e non dipende dal progetto, ma dal fatto che se il criterio è il progetto esso diventa più importante di tutto. Allora la grande innovazione della modernità è il criterio sulla difesa del cittadino singolo e della collettività.

Dunque la definizione esatta in teologia, secondo *Lumen Gentium*, è la chiesa imperfettamente e indefettibilmente santa con i due avverbi messi sempre insieme perché questo dice la realtà della chiesa nel tempo.

*Lumen Gentium* dice: "Tra le tentazioni e le tribolazioni del cammino la chiesa è sostenuta dalla forza e dalla grazia di Dio promessa dal Signore affinché per l'umana debolezza non venga meno alla perfetta fedeltà ma permanga degna sposa del suo Signore e non cessi, con l'aiuto dello Spirito Santo, di rinnovare se stessa finché, attraverso la croce, giunga alla luce che non conosce tramonto".

## Credo la Chiesa: Cattolica

Dobbiamo ancora occuparci delle ultime due note, la chiesa cattolica e apostolica, che, secondo me, sono le più interessanti e presentano problemi non da poco. "Una e santa", in una lettura di tipo moralistico, come quella che facciamo di solito nel cristianesimo, sono quelle più problematiche, mentre le altre due, "cattolica e apostolica", sembrano più tecniche, quasi più interne. Su "una e santa" ci scandalizziamo, per la chiesa divisa, la chiesa peccatrice, ma in realtà, secondo me, se si esce da una lettura moralistica, si capisce abbastanza bene che cosa vuol dire che la chiesa è una anche se divisa o che è santa anche se peccatrice; si capisce invece molto meno bene cosa vuol dire che la chiesa è cattolica e apostolica.

La prima cosa che credo sia scontata, ma che vale la pena ripetere è che cattolicesimo è diverso da cattolicità. Cattolicesimo è il nome di una confessionalizzazione, come protestantesimo, ortodossia, ecc.; cattolicità è invece un attributo di tutte le chiese. Anche la chiesa ortodossa o quella evangelica si pensano cattoliche. Normalmente lo spieghiamo come universale, ma non è il significato esatto. Cattolico viene da due parole greche che vogliono dire: "secondo il tutto, secondo la totalità, conforme la totalità", cioè ordinato alla totalità, che non vuol dire in sé universale. Sarebbe come dire che gli esseri umani sono ordinati alla socialità, ma non necessariamente sono sociali; cioè sono nati per stare con gli altri, per avere comunicazioni, ma possono pure campare da soli su un'isola deserta o vivere come eremiti. Non per questo è meno vero che hanno un'ordinazione per cui, anche quando vivono come eremiti, hanno dentro di loro la relazione agli altri del passato, del futuro, del desiderio, dell'attesa, della mancanza, come una forma del loro essere.

Allora cattolica vuol dire ordinata alla totalità, cioè conformata all'universalità e quindi non necessariamente vuol dire universale. Qui c'è già un tema abbastanza importante che è quello dell'espansione della chiesa, del cattolicesimo il quale ha pensato che la realizzazione della cattolicità fosse la sua espansione geografica.

All'inizio, in una prima fase, cattolico, cioè ordinato alla totalità, viene usato in contrapposizione a "particolare". Ireneo dice che dove si mostra il vescovo, lì c'è la chiesa locale, come dove c'è Cristo c'è la chiesa cattolica, cioè il vescovo, con la celebrazione eucaristica, e le persone concrete che stanno intorno, è l'esperienza particolare della chiesa ordinata alla totalità che sta raccolta intorno a Cristo, di cui dunque non si fa esperienza storica concreta. Questo è il senso originario della parola; quindi la chiesa cattolica non deve "esistere concretamente", nel senso che laddove esiste, laddove si vede, è particolare, se no, se esiste la chiesa cattolica, cioè radunata intorno a Cristo è la parusia e Cristo è già tornato.

In una seconda fase, invece, si comincia ad usare cattolico come contrapposto a "eretico". Prima del mille, prima dello scisma con l'oriente, quando la chiesa cristiana è ancora formalmente una, ancora tutta unita, si contrappone cattolico alle sette scismatiche o eretiche, per dire la grande chiesa, la chiesa madre generatrice di tutte le chiese in confronto alle chiese che si sono staccate da questo ramo centrale, per definirle in qualche modo e non dare solo un nome agli eretici (Nestoriani, Ariani, non calcedonesi, ecc.); si dà dunque il nome di cattolica alla chiesa madre.

La terza fase è quella dell'espansione, dove cattolico viene detto in termini di appartenenza. Allora la chiesa è cattolica quando è universale e questo significa che tutti devono far parte di questa chiesa e da qui tutte le varie esperienze che possiamo citare, con varie polemiche su battesimi forzati ecc.

Il Concilio Vaticano II tenta di riportare in primo piano l'idea di cattolica nel suo senso originario, cioè la chiesa cattolica nel senso del destino cattolico della chiesa, della sua possibilità di mediare la salvezza per tutti. Quindi il destino cattolico della chiesa riguarda tutte le chiese cristiane perché la salvezza di Cristo è per tutti; quindi la chiesa evangelica è cattolica quanto la chiesa romana, quanto la chiesa ortodossa, perché tutte le chiese che discendono da Cristo hanno un destino, una conformazione ad essere per tutti senza preclusione e questo è esattamente il contrario del discorso dell'appartenenza. Dire che la chiesa ha un destino cattolico significa dire che "la chiesa di Cristo, la chiesa intorno a Cristo, media la salvezza per tutti". Questa particolare esperienza di chiesa è fedele alla mediazione della salvezza universale attraverso Cristo o no e, come chiesa particolare, è altro dalla chiesa cattolica o è conformata, ordinata alla chiesa cattolica?

L'altro aspetto abbastanza interessante è che la questione della cattolicità della chiesa è legata al suo essere la chiesa di Cristo, cioè la motivazione per cui la chiesa ha un destino, un ordinamento all'universalità è solo perché è la chiesa di Cristo, perché Cristo è il mediatore universale della salvezza. Se non è la chiesa di Cristo non fa nessuna differenza, è come appartenere al club del golf. Il dirsi credente non praticante, ad esempio, che sgancia queste due idee, la mediazione universale di Cristo e l'appartenenza alla chiesa (tutto questo non è senza motivo, ha delle motivazioni culturali, di esperienza, di modo in cui è stata presentata la chiesa) è assurdo, è come se si riconoscesse, con il negare, una soggettività alla chiesa che non ha il diritto di avere. Nel momento in cui distinguo i due aspetti, anche per rifiutare la chiesa, do alla chiesa una dignità di soggetto autonomo che non ha diritto di avere perché la chiesa esiste solo in relazione a Cristo e dunque è meno di un soggetto.

Ed è vero che questo tempo è un tempo di ecclesiologia, di idolatria della chiesa. E' un tempo in cui molto fortemente la chiesa, nell'esperienza concreta, rischia di essere autoreferenziale, di avere una finalizzazione a se stessa (nelle parrocchie si fanno riunioni per organizzare riunioni che servono a fissare delle riunioni che servono a preparare delle riunioni ed i gruppi servono a fare degli animatori che servono a fare dei gruppi che servono a fare degli animatori). Sembra polemico, ma tutti si agitano con infinite responsabilità, doveri, testimonianza, con grandi impegni ecclesiali ma non si sa più qual è il contenuto, se non quello di far sì che la gente vada in parrocchia, e diventa molto comune usare come criterio il successo.

Giustamente poi, come reazione a questo, nascono esperienze che hanno una loro motivazione in questa logica, neocatecumenali o altri movimenti, che finiscono per essere alternativi alla chiesa nel senso che, a torto o a ragione, con degli squilibri, almeno propongono un contenuto, sono un'esperienza in cui c'è una proposta di un contenuto qualcosa di reale che accade o che dovrebbe accadere. Questo fatto, che nasce in parte dalla struttura ecclesiale, nasce anche dal fatto che chi, dal di fuori, negli anni '60-'70, ha molto criticato il discorso della chiesa, ha dato con ciò ad essa una qualità di soggetto assoluto che non ha diritto di avere perché il soggetto assoluto è Cristo e questo nella tradizione è molto chiaro.

**Intervento:** cattolico dunque è una conseguenza del fatto che è la chiesa di Cristo?

Infatti; la descrizione della natura dice di un ordinamento, non di una realtà, dice non una cosa che io devo credere per poterci entrare, ma una cosa che la chiesa deve esaminare su di sé, è un esame di coscienza per la chiesa per valutare la propria conformità a Cristo. L'idea è che se una chiesa esclude qualcuno, non è chiesa di Cristo; se non è mediatrice della salvezza per tutti deve fare un esame di coscienza. Quindi il ragionamento è esattamente il contrario.

Nello stesso Credo c'è una distinzione: credo in Dio Padre onnipotente, credo la chiesa. Vi si distingue la qualità dei soggetti. Questo esattamente come nell'uso italiano: un conto è dire "credo in te" e un conto dire "ti credo". Quando dico "ti credo", vuol solo dire che credo alla verità della



tua affermazione, penso che non dici una bugia; quando dico "credo in te" dico un'altra cosa. Allora in Dio si crede, la chiesa viene creduta nel senso che crediamo che la chiesa non fa una falsa eucarestia, non amministra un falso battesimo. Non crediamo nella chiesa e non è mai stato richiesto neanche nei tempi più oscuri di credere nella chiesa. Non ci si affida alla chiesa, ci si affida a Dio.

In Lumen Gentium 13, circa la cattolicità, si dice una cosa che in genere non viene molto spiegata: la chiamata alla salvezza in Cristo è universale ed è universalmente per la mediazione della chiesa, ma questa chiamata universale stabilisce relazioni diverse alla chiesa. Questo significa che non necessariamente tutti noi, non essendo tutti uguali, ci mettiamo nello stesso posto rispetto a questa mediazione della chiesa, ma tutti siamo appartenenti o ordinati alla chiesa e si stabilisce una specie di graduatoria, non di merito, un elenco di possibilità che vanno dall'appartenenza cosciente, esplicita, totale, all'ordinamento più indiretto alla chiesa. Tutte queste possibilità sono in relazione alla cattolicità della chiesa.

Torniamo al tema di prima, al tentativo che Vaticano II fa di uscire dalla strettoia del tema dell'appartenenza che strangola il cristianesimo in generale ed il cattolicesimo in particolare. Tutti questi due ultimi secoli sono stati giocati, per una serie di motivi storici, sulla religione come appartenenza, come l'iscrizione ad un club, di fronte alla quale, dopo la rivoluzione francese, qualsiasi soggetto, percependosi come libero cittadino dotato di diritti civili dice "se il problema è di appartenenza allora decido se appartengo o non appartengo, mi pongo con una libera scelta di fronte a questa appartenenza". Ma questo uccide l'impostazione del cristianesimo nel senso che sposta tutta la relazione base del cristianesimo, che non è di appartenenza, ma, nel linguaggio teologico tradizionale, si dice di ordinazione, essere ordinati a, di essere in qualche modo rivolti da quella parte. Dopodiché uno con l'essere rivolto da quella parte, esattamente come succede quando due persone si conoscono provano una sorta di fascinazione e da lì possono succedere centomila cose diverse che dipendono da centomila situazioni diverse: da come queste due persone sono, da come stanno in quel momento, dalla storia passata di ciascuno, dal grado di energie psichiche, di ferite, di dolore, di coraggio, di capacità di rischio. La stessa qualità di rapporto dà origine a miliardi di storie possibili diverse, con esiti pratici molto diversi, ma che non dicono che l'uno allora era vero amore e l'altro no; dicono la somma di una serie di fattori molto complessi che sono la nostra vita.

L'ordinamento alla chiesa è questa cosa e viene detto che, per la mediazione di Cristo, noi abbiamo questa fascinazione; poi le storie che succedono sono tante, diverse, complicate perché dipendono da chi incontri, quando l'incontri, da cosa cerchi ed anche dalle opportunità concrete per cui, magari, per anni hai dentro una domanda, ma non c'è una realtà concreta che trovi parole per questa realtà; poi, ad un certo punto, si crea un'occasione, c'è una persona o una situazione e trovi le parole che senti importanti per quella domanda.

Questa sarebbe la scala delle ordinazioni possibili per cui, rispetto alla chiesa, non è che uno ci crede o non ci crede (crede che la chiesa non mente, se è cattolico); detto ciò, tra qui e quello che succede tra lui e la chiesa, nelle varie stagioni della sua vita, i tipi di ordinazione possibile, la concretizzazione, c'è ancora la distanza infinita della fantasia della vita. Tra l'altro, Vaticano II spiega che la piena ordinazione o appartenenza alla chiesa cattolica romana non è nell'accettazione di tutte le verità tradizionali, ma è nella partecipazione all'eucarestia che presuppone il battesimo, e nella carità. L'incorporazione non dipende dalla mia accettazione. Poi certamente la mia accettazione cosciente c'entra, così come il fatto che io sappia cosa sto cercando e capisca cosa succede; ci sono momenti in cui faccio scelte volontarie, però non è tutto lì, non è solo quel gesto.

**Intervento:** bisogna amare la chiesa, è indispensabile?

Faccio un esempio: i professori che si ricordano dopo molti anni dalla fine del liceo sono quelli che oltre ad essere stati creduti, perché non insegnavano scemenze, sono stati molto amati e molto odiati e verso i quali si sono nutrite forti passioni con cui non è stato implicato solo il cervello. E, in genere, molto amati e molto odiati non riguardano due tipi di professori diversi, in genere proprio i professori che si sono molto amati in certi momenti si sono molto odiati in altri; sono stati una realtà personale nella nostra esistenza dunque ci si è scontrati, misurati, si è fatto braccio di ferro.

La chiesa va amata in questo senso, nella misura in cui non si vive con essa solo un rapporto intellettuale, perché la chiesa (e in questo le metafore antiche sono giuste) è una casa, una madre. "Madre" mi pare una delle definizioni migliori che si possa dare di chiesa, nel senso che uno la madre non se la sceglie, normalmente uno dalla madre nasce e ci mette tutto il resto della vita a liberarsene (l'elaborazione del rapporto materno non è così banale) e, in genere, l'elaborazione da parte di un figlio del rapporto con la madre provoca nelle madri vari rimescolamenti. Ecco: la chiesa è una madre nel senso che non te la scegli, l'elaborazione del rapporto con lei è complessa, articolata e ci metti del tempo a "liberartene" per poi tornarci con varie andate e ritorni e, normalmente, dovrebbe funzionare che questa elaborazione di ogni credente dovrebbe far rigirare le viscere della chiesa mano a mano. In questo senso mi è difficile dire se si deve amare o non amare; credo che nella nostra vita non ci sia niente che, essendo importante, sia solo intellettuale e non implichi anche le nostre viscere.

**Intervento:** si può dunque avere con la chiesa anche un rapporto molto conflittuale, come con la madre?

Questo sì, la conflittualità non è un problema. Questo è stato un mito enorme. La conflittualità è normalmente espulsa dall'esperienza della comunità ecclesiale, se ne è terrorizzati, ma non è così. Credo che il problema peggiore, oggi, sia l'incapacità di sperimentare una gerarchia interna delle realtà, appunto di ordinazione all'interno della chiesa, per cui, ad esempio, la cosa meno importante nelle nostre vite comunitarie è l'eucarestia che è invece la cosa centrale. La carità e l'eucarestia sono i due ordinamenti chiave. Nelle nostre comunità uno viene interpretato come uno che ama la chiesa se fa tante riunioni. Queste distorsioni sono così abitudinarie che non le cogliamo più come distorsioni drammatiche.

L'ordinazione che fa Vaticano II dice che prima ci sono i fedeli cattolici, cioè chi ha ricevuto il battesimo nella chiesa romana e, all'interno di questo, ci sono diversi livelli, non tutti sono uguali. Il primo è il livello della carità, cioè l'incorporazione piena si ha in un fedele della chiesa cattolica romana con pienezza di carità. Poi c'è il vincolo della fede comune, il secondo livello, cioè il fatto di affermare di credere nelle stesse cose, nella dottrina. Poi ci sono il vincolo dei sacramenti e quello del regime ecclesiastico, cioè l'accettazione del ministero e della comunione. Questi vincoli sono considerati totalmente appartenenti alla chiesa. Il che dice che, di per sé, l'esame di coscienza che uno ha da fare è: mi hanno battezzato da piccolo, provo a vivere nella carità, basta. Questa è la cosa fondamentale, non ce n'è un'altra. Le cose da credere sono proprio poche. Dopodiché si dice che per quelli, tutti, che non riescono a vivere in pienezza la carità, ci sono ulteriori sponde, ma che, comunque, sono a scendere e la comunione è l'ultima delle sponde cattoliche, nel senso che il conflitto, per l'appunto, non è così ad alto livello rispetto all'appartenenza.

Dopo i fedeli cattolici vengono gli altri cristiani, più direttamente ordinati a questa universalità e che vengono chiamate chiese sorelle (evangelici e ortodossi) però con il problema, che non è solo giuridico ed è un motivo di scontro sull'ecumenismo, che è il riconoscimento reciproco della validità del battesimo. Il battesimo ortodosso ed evangelico non sono riconosciuti pienamente validi perché non sono celebrati nella successione apostolica. Secondo la chiesa romana la successione dagli apostoli agli attuali ministri di queste chiese è interrotta, è spezzata.

**Intervento:** ma ciò che non è possibile agli uomini è possibile a Dio.

Ma la vera domanda è: che cosa importa che siano per forza cattolici romani? Il principio della cattolicità non è quello che tutti devono tornare da qualche parte, ma è quello che la diversità delle chiese è tutta ordinata a Cristo. Quindi il fatto di essere diversi, con diverse tradizioni battesimali e di ministero, non importa; è importante che si legittimino a vicenda, per la comunione reciproca, e l'abolizione delle scomuniche è andata in questa direzione. D'altra parte il principio su cui si è mossa la questione dell'ecumenismo è quello del Nuovo Testamento: i quattro vangeli che stanno tutti nello stesso canone testimoniano la diversità delle chiese, non la loro unità. Sono la chiesa di Luca, la chiesa di Matteo, la Chiesa di Marco, la chiesa di Giovanni e questo sta tutta nell'unico canone, cioè è ordinata all'unica rivelazione.

Poi c'è un altro livello ancora: quelli che non hanno ancora ricevuto il Vangelo e dentro questi si riconosce un posto privilegiato agli ebrei, all'Islam come altra religione monoteista e poi a tutti gli altri, a scalare. Questa, che sembra una classificazione dei buoni e dei cattivi, è in realtà veramente una grande novità perché dice l'ordinazione di tutti: non è necessario che uno si sposti da dov'è, ognuno ha la sua storia e il luogo che uno ha e le diverse modalità entro cui la relazione può essere vissuta non negano la verità di quella relazione. Non dobbiamo più preoccuparci degli altri!

Questa ordinazione dice che l'unico problema che ognuno di noi ha è sé, non tutti quegli altri. Uno ha il problema di sapere dove è lui, di sapere cosa vuol dire vivere secondo la carità, non se i buddisti si salvano o no, perché che i buddisti si salvino è fuori discussione nel senso che sono misteriosamente ordinati a questa mediazione universale di salvezza e, comunque, resta un problema di Dio. Il problema mio è: a che punto di questa incorporazione, in quale tipo di storia, di relazione, mi trovo?

Allora le missioni cosa ci stanno a fare, cosa vuol dire "andate ed evangelizzate tutte le genti"? Questa cosa è stata molto sopravvalutata, nella logica dell'appartenenza come incorporazione di tutti; se cattolicità vuol dire espansione allora missione vuol dire che devo battezzare tutti alla chiesa cattolica romana per farli appartenere e convincerli che noi abbiamo ragione e loro hanno torto. Ma se la cattolicità non è giocata in termini di appartenenza, ma in termini di ordinazione alla totalità, allora il problema dell'evangelizzazione di tutti o della missione è quello del pronunciare la buona notizia sulle cose, sul tempo, sulle persone, cioè di diventare coloro che riconoscono la buona notizia dov'è, non coloro che la portano, ma piuttosto la incrementano, la nutrono, la allargano dando speranza, coraggio, durata, forza. E, nella presupposizione che ha la chiesa cattolica romana, chi sta nella chiesa cattolica romana ha tutti gli strumenti di mediazione, di traduzione, di norme, per facilitare questo riconoscimento, questo annuncio, questo svelamento della buona notizia e dunque ha questa possibilità di diventare interprete, ermeneuta, per gli altri delle cose, del tempo.

Ora queste cose, se interpretate in termini di appartenenza, vogliono dire: io ho ragione, tu hai torto e ti spiego come devi pensarla. I missionari oggi fanno tutto un certo lavoro che poi comporta anche l'annuncio dell'evangelo, il battesimo ed i sacramenti, ma è più una testimonianza, il riconoscimento e la tessitura di tutte le realtà possibili domandandosi, di fronte a quella cultura, quali sono le parole, i modi che possono essere riconosciuti, incoraggiati e fatti crescere. (vedere il materiale delle pontificie opere missionarie " Un dono per tutti", con il martirologio dei missionari uccisi nelle varie parti del mondo).

**Intervento:** questa visione dell'evangelizzazione mi sembra un po' diversa da quella di S. Paolo che mi pare fosse più propenso a fare proseliti, a convertire.

Forse il problema è capire qual è la differenza tra far proseliti e convertire. Quando dico le cose che dicevo prima, non è che sto dicendo cose all'acqua di rose; convertire è fare in modo che le persone abbiano una svolta nella loro vita, una conversione, una possibilità di ripensare alla loro storia sotto

un'altra luce, quella della buona notizia. Che al tempo di Paolo il problema di distinzione con l'ebraismo fosse così forte, così come nel '500 durante le polemiche con i protestanti, per cui tutto doveva essere letto in termini di schieramento, io mi metto di qua e tu di là, e che oggi questa forma culturale non sia più quella, dice una qualità diversa di conversione. Non penso, per esempio, che i discorsi che io faccio alle lectio, che non sono particolarmente manipolatori con specifiche finalità (ad esempio per far fare i sette primi venerdì del mese alla gente) non siano però discorsi che non puntano alla conversione, la quale peraltro non dipende da me.

Il problema non è mai battezzare in senso giuridico, cioè far andare la gente a messa, il problema è che il cuore delle persone cambi, che è questione ben più seria: che uno possa riprendere in mano la propria esistenza, essere toccato da questa buona notizia e pensare se la propria storia è sotto un altro punto di vista, questa è conversione. San Paolo mi sembra uno di quelli che usava tutti i mezzi, leciti, illeciti, opportuni, non opportuni, urlava, blandiva, faceva di tutto pur di toccare il cuore di qualcuno, per convertire, cioè per fare in modo che chiunque lo incontrasse avesse un altro punto di vista sulla propria e sull'altrui storia.

**Intervento:** negli Atti degli Apostoli c'è un atteggiamento per favorire i battesimi.

Non sto dicendo che non bisogna battezzare: sto dicendo che, mutate le condizioni culturali, o noi prendiamo sul serio l'inculturazione o non la prendiamo sul serio. Se la prendiamo sul serio il problema è: qual è il contenuto dell'operazione che fanno? Da una parte noi siamo terrorizzati dalla parola proselitismo, dall'altra abbiamo l'impressione che, negato il proselitismo, il resto è significa solo che ognuno pensa come vuole. Tutti i ragionamenti sul Credo, fino a provocare certe vostre reazioni, non sono uguali a che ognuno pensa come vuole, ma sono qualcosa di molto precisa ed anche duro. Il fatto che questa cosa non sia presentata con l'incubo di dire: dunque da domani andate tutti a messa, è un puro dato di forma culturale perché non necessariamente, oggi, il problema si pone in termini di appartenenza. Se io dico a chiunque: il problema è se vai a messa o no e se non ci vai finisci all'inferno, ho finito di parlare con quella persona, altro che evangelizzarla e non ho alcuna possibilità di farle vedere il cristianesimo come una buona notizia.

**Intervento:** il Credo è, dunque, più un momento di consolidamento di chi crede che non un momento di frattura con chi è contro il Credo?

Certamente, perché il Credo fa parte della Rivelazione, dunque è il punto di vista di Dio, questo lo abbiamo detto all'origine. Non è affatto una questione di frattura, non funziona mai come elemento di distinzione, non è un punto di vista tuo o mio né una descrizione fenomenologica di ciò che la chiesa è. Un'ultima cosa sulla questione della cattolicità: la chiamata alla chiesa e la chiamata alla salvezza non sono la stessa cosa, non si possono semplificare le due cose facendole uguali, nel senso che c'è comunque una distinzione e la chiamata alla salvezza è, nella sua realizzazione, più ampia della chiamata alla chiesa.

# Credo la Chiesa: Apostolica

Questa è una delle questioni piuttosto dibattute perché, ovviamente, la caratteristica dell'apostolicità è legata al problema del ministero, ai vescovi, ed è uno dei punti di discussione grande.

La questione comincia molto presto, perché comincia con la questione del significato che si dà al termine "credo la chiesa apostolica", perché apostolico e apostolo, nel Nuovo Testamento, hanno un'ampia gamma di significati, vicini, non completamente diversi, ma con sfumature diverse e quindi, a seconda che si sottolinei l'una o l'altra, cambiano le conseguenze che poi si traggono. Fin dall'inizio del II secolo si è dibattuto su questo tema, perché solo Luca usa apostolico nel senso in cui la chiesa cattolica romana lo usa oggi, vale a dire apostolico uguale a "i dodici apostoli, uguale alla successione apostolica, uguale ai vescovi ecc. Tutti gli altri evangelisti usano apostolico in senso molto più ampio e non identificano automaticamente apostolo con i dodici.

In tutto il primo secolo apostolo vuol dire semplicemente colui che fonda una chiesa, è un titolo molto generale, non è connesso al senso che noi oggi diamo di "ordinazione sacerdotale giuridicamente stabilita". La discussione su questo, cioè se apostolo, e dunque apostolico detto della chiesa, vada usato in senso stretto o in senso largo, inizia subito praticamente, perché se va usato in senso largo la chiesa è apostolica, cioè la chiesa nella sua totalità, nei battezzati, è una chiesa che si espande, che è missionaria, che coinvolge altri in questa buona notizia; se si usa in senso stretto, la chiesa è apostolica nel senso esattamente contrario, cioè la chiesa è qualificata dal fatto di essere radunata intorno ad un apostolo o ad un suo successore.

Quindi o in senso largo, che ha per soggetti tutti i credenti, è globalmente apostolica cioè missionaria, come diremmo oggi, oppure, al contrario, si ha chiesa solo là dove i credenti si radunano intorno a un apostolo. Tutto questo si è complicato variamente nei diversi secoli della storia

Tra il X ed il XII secolo, nel mondo latino è prevalsa l'idea più stretta e si è sviluppato, ad esempio, il commercio delle reliquie; infatti, era talmente stretta, materializzata, quest'idea che, per costruire una chiesa, bisognava costruirla su una reliquia di un apostolo. (questa lettura materiale era congrua alla lettura di quel tempo in cui tutta la cultura si esprimeva con una simbologia molto visiva, molto concreta per questo all'esterno ci sono i capitelli con demoni, mostri, simboli del peccato poi all'interno i finestroni su cui appaiono i simboli del lavoro, della terra, della produzione delle attività secolari che sono ai margini.

Noi oggi abbiamo in testa molto chiaramente e sappiamo distinguere se uno è o non è vescovo; prima del X secolo c'erano una serie di dati che definivano un vescovo ed erano molti (scambio di lettere sinodali, ricezione di un anello da un altro vescovo, ecc.) per questo, come in tutte le cose della chiesa, ma anche della società, c'era un'organizzazione abbastanza elastica.

Nella fase della materializzazione la discussione comincia a farsi molto pesante e la questione si radicalizza molto (se tu non stai sulla cattedra di un apostolo non sei un vescovo) e piglia la configurazione che abbiamo ancora oggi, anche giuridicamente, con la questione luterana. Questo è uno dei punti su cui Lutero insiste, perché la sua esigenza di tornare alle origini, anche a fronte della corruzione che rileva nei vescovi, è quella della diffusione del sacerdozio e dell'apostolicità, caratteristica di tutti i battezzati. Su questo, il concilio di Trento s'irrigidisce molto e dà una

strutturazione giuridica che è poi quella che abbiamo anche oggi in cui, anche come laici, abbiamo un ruolo molto stabilito, molto stretto.

La chiesa cattolica latina si struttura in senso stretto. La chiesa è apostolica nel senso che è costruita intorno alla comunione con i successori degli apostoli e gli apostoli sono i dodici più Paolo, cioè i testimoni oculari della risurrezione.

Già qui c'è tutta una polemica della teologia femminista la quale sostiene che le prime testimoni oculari della risurrezione sono le donne. Esse però non sono tra i dodici.

Il criterio è "i dodici" e l'elenco in tutti i sinottici è molto preciso; l'eccezione su Paolo è fatta per il duplice motivo dell'apparizione del risorto e del riconoscimento da parte di Pietro. Le donne non chiedono di essere riconosciute, dunque il criterio è applicato in modo molto chiaro. La questione che resta molto forte e che lascia uno spazio reale di ragionamento è quella poi riproposta da Vaticano II, e cioè se i vescovi sono successori degli apostoli o se sono successori agli apostoli. Questo fa differenza, nel senso che se i vescovi sono successori agli apostoli significa che sono successori in una funzione, ma non in un ruolo, quindi non sono come gli apostoli ma fanno le cose che gli apostoli facevano per le chiese; se sono successori degli apostoli invece vuol dire che succedono nella funzione e anche nel ruolo ed acquistano un valore fondante. Questa può sembrare una discussione teorica, mentre in realtà è molto concreta perché, per esempio, sposta il valore del magistero, dell'insegnamento episcopale. Se sono successori agli apostoli la loro qualità magisteriale è in ogni modo inferiore a quella degli apostoli, se sono successori degli apostoli è equivalente. Sono questioni non da poco.

Vaticano II dà abbastanza un taglio nelle conseguenze, non fa un'affermazione precisa su questo, però quando afferma che i vescovi sono servi della parola dice, di fatto, che sono successori agli apostoli, sono limitati dalla testimonianza fondativa che resta di qualità diversa. Questo è un tema della distinzione.

Collegato a questo c'è anche da dire che questa questione non è così importante come sembra, secondo me, nel senso che la vera questione importante è l'assoluta sopravvalutazione, rispettando la dottrina tradizionale cattolica, del ruolo del ministero, dell'apostolicità in senso stretto che va benissimo nella misura in cui è quella insegnata dalla tradizione della chiesa, Trento compreso che, per esempio dice che nessun vescovo ha il carisma dell'infalibilità, da solo, e che nessun vescovo ha un esercizio dell'attività pastorale da solo. Nei fatti questo viene regolarmente percorso (se un vescovo esprime una sua opinione personale ed io ne esprimo un'altra, ha lo stesso peso perché l'infalibilità e l'esercizio pastorale sono da sempre, nell'insegnamento tradizionale della chiesa cattolica, carismi che spettano solo al collegio episcopale).

Su questo c'è una grandissima confusione. E' vero che i vescovi garantiscono l'apostolicità perché sono successori agli apostoli, ma è altrettanto vero che i vescovi la garantiscono come collegio, non come singoli; come singoli la garantiscono solo nella presidenza liturgica, cioè nel fatto che la celebrazione eucaristica che compiono, non l'insegnamento catechetico, non l'omelia, ma la celebrazione in quanto consacrazione, è una celebrazione nella tradizione apostolica.

L'altra questione fondamentale è che da sempre il criterio fondamentale per dare la successione apostolica è quella che si chiama l'apostolicità di dottrina, cioè l'ortodossia dell'insegnamento, quindi, ancora una volta è stragarantista perché se un vescovo insegna diversamente dal collegio è lui che è fuori dalla tradizione (il collegio è l'insieme dei vescovi in comunione con il vescovo di Roma, non solo nel concilio formalmente convocato, ma anche nella prassi ordinaria. I pareri che i vescovi esprimono su tutto e di tutti i tipi hanno un valore spirituale se uno glielo vuole attribuire, di autorevolezza se sono autorevoli, ma non esprimono alcuna tradizione apostolica di dottrina nel senso che sono semplicemente opinioni. Vaticano II dice che i vescovi devono avere molta

prudenza nel parlare perché, per il ruolo che occupano, al di là delle loro intenzioni, finiscono per esprimere un parere che può essere interpretato come parere della chiesa).

La questione è quella della cosiddetta successione sulla cattedra; non a caso la sede del vescovo si chiama cattedra e la chiesa dove celebra cattedrale; cattedra nel senso d'insegnamento, magistero. La successione si chiama sulla cattedra nel senso che è successione in continuità di dottrina; quest'elemento della continuità di dottrina è decisivo. Continuità di dottrina vuol dire che l'insegnamento, la mediazione, è garantito da quello che nella chiesa si chiama il consenso, cioè se la maggioranza, non numerica, ma la buona sostanza del collegio episcopale, e dunque delle chiese che stanno dietro ai vescovi, sono d'accordo, in comunione, con il pontefice di Roma, su un certo tipo di cose, allora queste cose hanno buona probabilità di essere nella tradizione apostolica.

Infatti, per esempio, Häring, consulente conciliare, teologo moralista, nel suo libro "Il coraggio di una svolta nella chiesa" dice una serie di cose precise, fondate ed inattaccabili perché di insegnamento tradizionale, e fa il caso dell'*Humanae vitae* sostenendo che se questo documento non ha un consenso del collegio ha buone probabilità di non essere un'affermazione di tradizione apostolica e bene ha fatto Paolo VI a non dargli il carattere di infallibilità, è un consiglio anche autorevole, ma di per sé non ha il consenso del collegio.

Tutto questo per dire come la questione dell'apostolicità è molto discussa.

Vaticano II riapre il tema dell'apostolicità come caratteristica di tutta la chiesa, quindi del dovere missionario, in ogni caso un altro bel tema. Che cosa vuol dire che uno in quanto credente apostolico deve fondare altre comunità, convincere altri? Vaticano II apre questa questione in termini di riconciliazione con il mondo luterano. Una possibile lettura positiva è nel ripensare al concetto di autorità. Noi oggi pensiamo che poiché uno è vescovo può presiedere l'eucarestia; se uno è un laico non lo può. Di per sé bisognerebbe fare un ragionamento contrario: poiché uno presiede l'eucarestia è un vescovo, cioè è l'eucarestia che definisce il ministero apostolico e non viceversa; non è una prerogativa, un'abilitazione.

Concettualmente il problema è che il fatto che viene dall'eucarestia, cioè dal porsi nella tradizione, nella possibilità e nel dovere di dare il cibo al popolo credente, è quello che ti definisce in una funzione che è quella del pastore, del successore agli apostoli e non viceversa. Non è che, poiché hai avuto uno scatto di carriera allora hai l'abilitazione di fare una cosa che un altro, non avendo avuto un avanzamento di carriera, non è abilitato a fare, perché l'apostolicità deve essere letta secondo il modello eucaristico: è la struttura liturgica dell'eucarestia che definisce funzioni, compiti, modalità, peso della successione agli apostoli e non viceversa, non una figura giuridica che poi ha anche, tra le altre cose, l'abilitazione a fare queste cose.

**Domanda:** ma allora che differenza c'è tra un presbitero ed un vescovo?

Dal punto di vista dell'apostolicità un presbitero non esiste.

**Domanda:** non c'è la formula che dice che il vescovo ha la pienezza del sacramento dell'ordine ma allora il presbitero è un po' incompleto?

Rispetto all'apostolicità i vescovi sono successori degli apostoli, i presbiteri sono partecipi di questo ministero. Per ordinare un vescovo ci vogliono tre vescovi almeno e poi sono i vescovi che ordinano i presbiteri.

**Intervento:** ad un povero cristiano viene da pensare che l'eucarestia celebrata da un vescovo vale di più di quella celebrata da un presbitero

Originariamente celebravano solo i vescovi. Quella cosa strana che fanno i sacerdoti nella messa quando spezzano l'ostia e ne rompono un angolino che mettono nel calice, e che nella lettura devozionale dell'800 veniva spiegata come il segno della nostra partecipazione alla passione di Cristo, di per sé è l'ultimo ricordo del gesto di quel momento quando il vescovo consacrava poi spezzava ed affidava ai presbiteri o ai diaconi una parte di pane consacrato che veniva portato nelle comunità lontane dove la gente non consacrava ma dove c'era la liturgia della parola e poi la comunione al pane consacrato dal vescovo. La *fratio panis* è il ricordo di questa cosa e ciò avviene fino al VI secolo. I presbiteri c'erano, ma erano dei sovrintendenti, degli anziani della comunità e non c'era differenza tra un presbitero ed un diacono. Noi abbiamo in mente la struttura di chiesa che è quella in cui siamo cresciuti e che ha poco più di 150 anni, quindi è recentissima.

**Intervento:** con la crisi delle vocazioni cambierà nuovamente?

Non so, comunque è sicuro che questa questione del ministero, non dell'apostolicità, quindi del presbitero, del rapporto vescovo-presbitero, del collegio episcopale, è certamente la questione dei prossimi cento anni su cui si spaccherà e si trasformerà l'immagine di chiesa.

**Intervento:** in alcune zone di montagna dove non c'è più il prete suppliscono già le suore portando la comunione, facendo liturgia della parola e questa è una cosa diversa da quello che avveniva un tempo.

Certo e questo cambierà il volto delle chiese.

Slitterà sui laici, sui diaconi i quali non sono semplicemente quelli che non hanno ancora l'ordinazione, Vaticano II ha ristabilito i diaconi permanenti cioè quelli che diventano diaconi e fanno i diaconi; sposati, non sposati, ma non possono consacrare e confessare però i funerali, i matrimoni, i battesimi possono amministrarli.

Qui c'è un problema: se questo slittamento è solo sulla linea dei ministeri, dei diaconi per cui non ci sono più preti allora ci inventiamo un'altra formula che tappi i buchi, esempio le suore, i diaconi o i laici clericalizzati che alla fine funzionano come dei parroci, ma un po' peggio perché comunque non hanno il ruolo sociale o se invece la questione si sposta sui laici nel senso di tornare in qualche modo all'immagine appunto di episcopato molto più forte e di presbiterato molto più debole, meno funzionale, meno organizzativo e ci si ricentralizza intorno alla celebrazione eucaristica, cioè al grande momento qualificante del ministero uscendo da una mentalità giuridica.

Noi siamo di una mentalità in cui se uno è un pio cristiano deve andare a messa duemila volte e questo impone una struttura territoriale di servizio e di messe, di quantità mentre ovviamente questo cambierebbe di molto. Se l'unica trovata è che invece di far la messa si fa una paramessa senza consacrazione con un diacono, la mentalità non viene scalfita perché la gente borbotta un po' e poi invece di andare ad una messa va ad una paramessa. Non cambia niente.

Subito dopo Vaticano II si era un po' più imboccata questa linea dei ministeri.

**Intervento:** quello di andare a messa tutte le domeniche è un precetto?

Sì, però questo è molto antico; è uno dei pochissimi precetti molto antichi ed è una delle poche cose che la chiesa ha insegnato con continuità fin da subito però, per esempio, non c'è mai stato un insegnamento sulla messa quotidiana o feriale, cosa che invece, soprattutto nell'800 ed ancora oggi resiste per cui sembra che uno è più pio se va a messa più spesso; c'è una correlazione tra quantità e qualità. La chiesa ha sempre insegnato l'obbligo solo della messa domenicale, il che significa che non ha mai insegnato l'obbligo di altro.



Dopo Vaticano II c'è stata un po' di enfasi sui ministeri, adesso, secondo me si è un po' più calmi e penso sia una buona idea nel senso che il problema non è che se non ci sono più preti allora bisogna clericalizzare una serie di cose che uno può benissimo già fare perché è battezzato. C'è stata come una specie d'ansia di riconoscimento: se uno faceva un gruppo del Vangelo allora bisognava che qualcuno gli desse il ministero della parola. Nessuno mi deve autorizzare a niente, io sono un battezzato, se leggo la Parola e ne parlo con altri non ho bisogno di essere legittimato.

**Intervento:** adesso pensiamo che un vescovo è tale perché ha fatto carriera, nei primi secoli non era così?

Nei primi secoli non c'era questa idea "graduata", c'erano funzioni diverse, diaconato, presbiterato, episcopato ed era chiaro il primato dell'episcopato, primato teologico, non primato a "scalini", e quindi non c'era proprio il problema. Si veniva eletti vescovi per lo più dalle comunità, ma in genere c'era un senso del collegio molto più stretto. I capi di comunità si conoscevano, si vedevano, si sentivano con scambi di lettere; tutta l'antichità è strutturata con sinodi regionali che spiegano la misura in cui riuscivano a tenersi in contatto e di fatto nelle regioni diverse succedevano cose molto diverse perché c'era difficoltà a tenersi in contatto. Allora molto spesso il vescovo era mandato da un'altra comunità, l'insieme del collegio dei vescovi si preoccupava di una comunità che era senza pastore e gliene mandava uno.

Questa questione della struttura apostolica storicamente e giuridicamente è molto complessa, con tanti modelli. Il modello di episcopato così come noi oggi lo conosciamo è per alcuni aspetti antichissimo, cioè l'episcopato monarchico nel senso di uno solo, di un vescovo che presiede l'eucarestia, che ha il dovere di insegnare, questa cosa è molto antica ed ha una continuità. Invece una serie di altre cose amministrative, poteri connessi, carriere, questo no.

Allora, secondo me, quello che ha maggiore validità e gli elementi che vale la pena di tenere in forte centralità, sono quelli che se hanno diciotto, diciannove secoli di continuità nelle chiese hanno validità di per sé.

Un'altra cosa che ha una grande continuità è la questione con il vescovo di Roma. Fin da quasi subito, Roma come sede del martirio di Pietro e Paolo, diventa il centro dell'occidente e lo scambio di lettere qualificante è quello con il vescovo di Roma e questa forma particolare di privilegio, anche nella forma della successione del vescovo di Roma, è molto antica.

## La carità

In questo incontro, a conclusione del percorso di quest'anno, affrontiamo il tema della carità a cui avevo più volte fatto riferimento dicendo che la carità cristiana non è aiutare i poveri ma farsi poveri e questa cosa aveva suscitato richieste di spiegazione.

Il punto di partenza è sempre lo stesso ed in questi anni mi sono sforzata in più modi di ripeterlo perché, secondo me, questa questione è centrale e da essa dipendono tutte le questioni particolari.

Il problema fondamentale è sempre il cambiamento che, in termini tecnici, si chiama "cambiamento di paradigma".

Abbiamo fatto, soprattutto negli ultimi vent'anni, una serie di ragionamenti sulla fede, anche aperti, progressisti, postconciliari e così via, ma in fondo mantenendo un impianto di sottofondo, quello mai detto, che discendeva dal Concilio di Trento e poi veniva mediato con il linguaggio di Vaticano I.

La vera innovazione di Vaticano II è proprio il cambiamento di paradigma che, essendo così sostanziale, di quadro, non tanto sui singoli temi ma sulla sostanza, richiedendo un mutamento di mentalità radicatissime passate nella tradizione, nell'educazione, negli usi popolari, nel sentito dire, impiega, ovviamente, molto tempo a passare come cambiamento sostanziale. L'operazione che attualmente sta accadendo, sempre più evidentemente, è l'assunzione del linguaggio, delle parole, della vernice di Vaticano II mantenendo assolutamente fermo il quadro generale, per cui si hanno delle affermazioni che suonano benissimo, ad es. la centralità del laicato, del popolo di Dio, dentro ad un'ecclesiologia comunque pensata secondo Trento. Cosicché per alcuni la centralità del laicato, del popolo di Dio, ha certe conseguenze e per altri che, a livello di discussione sostengono la stessa cosa, ha conseguenze opposte. Questa questione è assolutamente centrale, sostanziale ed è ovvio che richiede una serie di operazioni abbastanza difficili e non solo mentali.

Anche la carità, che è una delle cose più concrete, non sta al di fuori di questo dibattito.

Tutti gli aspetti della vita cristiana si rovesciano. L'esempio classico del cambiamento di paradigma è quello della centralità della chiesa locale: oggi non c'è nessuno che neghi la centralità della chiesa locale, del vescovo e della porzione d'anime a lui sottoposte, con il piccolo problema che un conto è pensare che prima la chiesa era una "piramidona" universale in cui c'era il Papa, poi i cardinali, poi i vescovi e alla fine i battezzati e adesso, a causa della centralità della chiesa locale, la chiesa è un gran numero di "piramidine". La sostanza non è cambiata per niente, anzi il danno e la beffa nel senso che la chiesa universale aveva almeno il vantaggio di un referente, il pontefice con potere universale, a cui il singolo cristiano aveva il potere di appello se gli capitava un vescovo strano. Attualmente non è più così, tante "piramidine" fanno sì che il popolo cristiano sia in balia, anche nel caso di buona fede, degli umori di ogni singolo vescovo, unico referente.

E nella struttura e nel modo di pensare la chiesa, non è cambiato niente. A livello parrocchiale poi, questa cosa, si trasforma in una micropiramidina in cui si può avere al vertice pure un laico, non necessariamente il parroco, ma il laico che sta sempre in parrocchia, che ha tutto di sua proprietà e detiene ogni attività, non cambiando mai la logica sostanziale con cui si pensa la chiesa perché si sostituiscono unicamente i soggetti. E se si osa dire che questa è un'idea autoritaria e verticalistica della chiesa ci si sente obiettare che c'è la responsabilizzazione dei laici.

**Intervento:** si potrebbe parlare di clericalizzazione dei laici e di laicizzazione della figura del prete?

Questo è un dato molto vero nella realtà per cui, ad es., i preti considerano molto importanti tutta una serie di attività da fare, organizzare, gestire e celebrano la liturgia spesso in modo pessimo, incastrando la messa tra una cosa e l'altra in modo totalmente disattento alle necessità della comunità che hanno davanti, soprattutto nella messa feriale. Allora questo è una sorta di laicizzazione per cui il criterio di un bravo parroco è di uno che fa un sacco di cose, organizza un mucchio di attività ma laicizzando il suo potere sacrale.

Questi erano solo degli esempi, per dire cosa vuol dire cambiamento di paradigma e come diventa un dato molto concreto e, tra l'altro, diventa molto frustrante soprattutto per chi ha creduto in Vaticano II perché si ritrova dannato e beffato in quanto le idee di Vaticano II non sono passate; solo apparentemente, formalmente è avvenuto un cambiamento, ma nella sostanza non è cambiato per nulla il modo di pensare e di vivere la chiesa, anche se i laici fanno le letture e la messa è celebrata in italiano.

Rispetto alla fede il cambiamento di paradigma fondamentale è sintetizzabile nel passaggio dal paradigma della conoscenza al paradigma amoroso. Dalla fede come idee, verità a cui si dà un'adesione, alla fede come ingresso in una relazione con tutto ciò che una relazione comporta: passi in avanti, passi indietro, lo stare dentro, il decidere dal di dentro, tutto quello che significa la differenza tra studiare un libro di matematica o mettersi con uno.

Rispetto alla chiesa il cambiamento di paradigma è tra il pensare la chiesa in termini d'identità o d'appartenenza o il pensare alla chiesa in funzione di ciò che chiesa non è, cioè del regno di Dio.

Tutto questo è stato già detto molte volte nei nostri incontri, ma qui è come un riassunto.

Per i primi dieci secoli l'identità provocava l'appartenenza ecclesiale, in altre parole uno era discepolo del Signore, era cristiano e dunque faceva parte di una chiesa. Allora l'identità, ciò che uno era, era centrale e quindi grande catecumenato, tempi lunghi per arrivare al battesimo, decisione di adulti. Poi da lì, una volta che si entrava tra i discepoli si apparteneva automaticamente ad una chiesa che, fino all'VIII secolo, era una chiesa leggera, cioè strutturalmente molto poco costruita.

Fino alla fine del 1800, si rovescia la questione, cioè l'appartenenza significa identità: poiché io appartengo a questa chiesa, allora mi comporto in un certo modo, voto in un certo modo. Da questo punto di vista la crisi con i protestanti ha fatto esplodere veramente tutto nel senso che la confessione di appartenenza, cioè l'appartenere alla chiesa del papa piuttosto che alla chiesa evangelica, significava un'identità addirittura politica ed aveva una serie di conseguenze: poiché uno appartiene alla vera chiesa allora ha la vera fede e ciò è la cosa in cui, negli ultimi rimasugli di questa idea, noi siamo ancora cresciuti e che ci ha dato tanto fastidio.

A cavallo di Vaticano II rinasce il grande discorso sull'interiorità, la fede come scelta personale, la crescita interiore; è come una specie di nostalgia del tornare verso l'identità che provoca appartenenza e così uno partecipa alla chiesa quando è veramente convinto, con tutta quell'esagerazione con cui noi ora ci troviamo a combattere e che è quella dell'idea di scelta e della totale soggettivizzazione di questa questione. Ognuno sceglie se essere credente o non credente e poi se essere praticante o non praticante, con un sovraccarico di decisione del singolo molto forte e per di più decidendo tutto nell'intimo del proprio cuore come una cosa privatissima. Questa struttura di decisione ammazza il cristianesimo perché è di tipo borghese e non c'entra niente con il cristianesimo.

Vaticano II su questo ha un'intuizione veramente geniale, cioè dice: il problema non è tornare ai primi secoli dove l'identità genera appartenenza, anche se in parte bisogna comunque rievangelizzare i paesi cristiani e non dare più per scontato che tutti siano cristiani e quindi fare attenzione a che la fede abbia il giusto spazio rispetto all'appartenenza ecclesiale. Ma il problema non è né l'identità che genera appartenenza perché il rischio è la privatizzazione, almeno in epoca moderna, né l'appartenenza che genera identità perché il rischio è il formalismo.

Il problema è che la chiesa, in quanto tale, è strumento del regno, cioè strumento della salvezza del mondo. Quindi il problema non si gioca su identità del singolo ed appartenenza alla chiesa ma sulla collaborazione di ciascuno alla crescita del mondo verso il regno ed in questa collaborazione la chiesa ha un ruolo: quello che le è garantito dall'Eucaristia, non da una più o meno forte appartenenza dei credenti. Questa riflessione è veramente rivoluzionaria, è un cambiamento radicale di paradigma, di logica.

Questi sono i due cambiamenti fondamentali: la fede dal paradigma di conoscenza al discorso amoroso e la chiesa da questione tra identità ed appartenenza a luogo verso il regno.

Sono la grande intuizione di Vaticano II. Quando Vaticano II con linguaggio teologico dice: la chiesa è mistero dell'amore della Trinità, quasi sacramento, parti che noi in genere saltiamo come un po' spirituali, esprime la vera anima del cambiamento.

In questo, ovviamente, anche il modo di pensare la carità ha subito vari cambiamenti. In una prima fase, fino all'VIII - IX secolo, l'idea della carità è molto semplice, la carità è fare delle cose buone, laddove hai una scelta tra fare una cosa cattiva ed una buona, non ti chiedi quanto costa e fai la cosa buona. E' un'idea semplice, legata ad un mondo molto semplice, in cui fare una cosa buona si capisce abbastanza rapidamente o, comunque, con un minimo numero di variabili.

Che cos'è oggi, rispetto a tutta una serie di situazioni molto quotidiane, fare una cosa buona, per esempio nella gestione del denaro? Noi ci siamo confusi, tra l'altro con la questione borghese della centralità del soggetto di cui parlavo prima, nell'800-900 e la carità è diventata una cosa un po' più complicata, cioè è diventata l'atteggiamento del cuore con cui si fanno le cose, l'intenzione, perché, non riuscendo a districarsi sul reale, e non riuscendo il singolo, da solo, ogni volta a fare l'esame di quali erano le possibilità, si è fatto un passo indietro dicendo: il problema è con quale intenzione fai, non se sono buone le cose ma se è buona l'intenzione, fare da buoni delle cose.

Questa questione è stata l'inizio del caos perché da una parte ci si trova, ad esempio, nel dilemma se è buona cosa fare la carità ad un ubriacone che poi si beve tutto, ragionamento che un po' funziona come scusa, un po' è vero e quindi non abbiamo risolto il problema della complessità con questo passo indietro. Dall'altra chi può discutere dell'animo umano? Ci sono molte delle cose che faccio di cui non so esattamente con quale intenzione le ho fatte e se mi metto a ragionare sulle intenzioni non le faccio più perché nella vita quotidiana uno non ha questo ipercontrollo su ogni singola intenzione che ha su ogni singola azione. E non è detto, per esempio, che, se uno vive insieme quarant'anni, in ogni minuto ha perfettamente intenzione di vivere in totale comunione con l'altro in modo esplicito, pensato, però il fatto è che dopo tutto questo tempo è ancora insieme anche se forse non aveva tutta un'intenzione cosciente, scelta. In un rapporto ci sono tempi in cui uno rimane per fedeltà, ma non come gesto formale, ma perché è convinto che da qualche parte salterà fuori un nuovo aspetto positivo che per ora non si vede. Dunque rimane per vedere cosa succede, si dà del tempo, dà del tempo perché non tutto in un rapporto ha una totale contemporaneità a se stesso.

Allora questa faccenda ci ha messi in un gran caos anche rispetto alla carità, soprattutto perché il mondo si è complicato ed ogni nostro singolo gesto ha una potenza oggi molto più planetaria di quanto ne avesse cento anni fa, anche gesti molto banali (ad esempio il tipo di consumi che scelgo).

Molti credenti oggi si chiedono quale portata di carità ha l'attenzione ad un consumo di un certo genere mentre altri si chiedono quanto ciò sia ideologico o moda.

In tutto questo occorre chiedersi quali sono i soliti punti fermi della tradizione e cioè che cosa era una virtù, in particolare una virtù teologale e tra queste la carità. Abbiamo due sistemi di virtù nel cristianesimo: le virtù teologali (fede - speranza - carità) e le virtù cardinali (giustizia - prudenza - fortezza - temperanza), che attengono a due ambiti diversi della totalità di un rapporto. Noi diremmo che c'è ciò che io sono di fronte all'altro perché sono di fronte a quell'altro e che di mio da solo non sarei, e queste sarebbero le virtù teologali, ciò che l'altro tira fuori da me in un rapporto che quindi certo che è mio, ma è mio in qualche modo attivato dalla relazione con l'altro. Se io fossi in una relazione con un'altra persona da me verrebbe fuori un altro aspetto.

La virtù teologale sarebbe ciò che di me viene in qualche modo attivato nel rapporto dalla presenza dell'altro e da come quell'altro è fatto, mentre le virtù cardinali sarebbero ciò che io porto dentro il rapporto in quanto mio e che sarebbe comunque quello che io sarei in qualsiasi tipo di rapporto.

Ad esempio, se una persona strutturalmente ansiosa incontra una persona ansiogena, porta al massimo la sua ansia mentre con altre persone rassicuranti, pacate, la porta al minimo anche se questa non scompare perché, comunque, il soggetto in questione è ansioso e un po' si agita sempre.

Le virtù cardinali sarebbero la strutturazione che è data all'essere umano in qualsiasi rapporto mentre le virtù teologali sarebbero ciò che nel rapporto noi portiamo in quanto acceso, richiamato in vita da Dio. Certo Lui non lo potrebbe richiamare in vita se noi non lo avessimo per niente però magari sono quelle parti di noi più sopite che non siamo in grado di percorrere per forza nostra e che sono attivate dall'altro che abbiamo di fronte. I cristiani credono che l'incontro con Dio attiva in noi fede - speranza - carità, che comunque chiedono di essere nostre: se io non mi metto di fronte a Lui con la disponibilità che si muova in me la fede questa in me non si muoverà mai. Sarebbe la grande questione tra grazia e scelta.

Perché queste sette cose si chiamano virtù? Noi oggi le chiameremmo strutture di personalità, come siamo in un rapporto (possessivi, gelosi, oppure non siamo gelosi ma una certa situazione ci fa diventare così perché l'altro è talmente poco rassicurante, inaffidabile che provoca in me attacchi di gelosia). Le virtù sono, come le definisce S. Tommaso, la perfezione della potenza verso l'atto, cioè sono ciò che potenzialmente è una nostra capacità ma che nella virtù mano a mano si perfeziona verso il fatto di essere percorsa.

Tutti noi abbiamo una dimensione edipica, non tutti la percorriamo o non tutti la percorriamo nello stesso modo; tutti noi abbiamo nel subconscio una componente narcisistica ma c'è modo e modo nel percorrerla e se a tre anni e mezzo fa parte del normale sviluppo dell'età evolutiva per cui il bimbo che si copre gli occhi pensa di essere nascosto poiché, lui non vedendo, nessuno lo vede, quando uno a quarantacinque anni continua a muoversi secondo questa struttura narcisistica, c'è qualcosa che non funziona.

La virtù è questo fatto: ciascuno di noi ha una struttura narcisistica; la socializzazione, la crescita, la maturazione non la cancellano ma ci danno la misura di quanto è o non è percorribile, quanto serve a noi stessi, alla nostra felicità, al nostro benessere percorrerla e quanto ci serve invece tenerla a bada. E poi c'è la nostra scelta etica di quale spazio, quale peso diamo a questa pulsione che comunque abbiamo.

La virtù funziona esattamente come un percorso di psicanalisi, cioè prende atto delle sette strutture fondamentali nel rapporto con Dio e le definisce virtù in senso dinamico e cioè di percorso, come

abitus, abitudine nel senso positivo, automatismo buono con cui queste cose da struttura fondamentale, ma non necessariamente sempre percorse, diventano non solo percorse, ma costruzione e strutturazione di una vita. Il fatto di percorrerle come abitudinarie conforma la totalità della vita a loro.

Facciamo un esempio: un bambino amato, da bambino, percorre in ogni modo la fase narcisistica, ma impara, senza troppi traumi, in un rapporto amoroso corretto, non possessivo, che il narcisismo ha un limite e che il limite non è un vincolo della sua esistenza, ma anzi è la possibilità di essere amato. Se non esce un po' dal suo narcisismo nessuno può raggiungerlo per amarlo. Se il bambino fa la sua esperienza in modo rassicurante e la sua evoluzione psichica funziona tranquillamente, diventerà un adulto il cui controllo del narcisismo non è qualcosa di imposto dal di fuori, di nevrotico, ma è semplicemente il modo ordinario che ha di rapportarsi agli altri perché, volendo poter ricevere l'amore degli altri, sa che il suo narcisismo deve arrivare fino ad un certo punto e lo sa per averlo sperimentato nei suoi rapporti primari. E quest'abitudine all'esperienza del limite del narcisismo non come esperienza di morte, ma come esperienza di vita gli conforma tutta l'esistenza. E noi lo sappiamo bene perché quando uno incontra dei ragazzini di dieci-undici-dodici anni con certe aggressività, con certe incapacità di concentrazione, se un po' scava si rende conto che ci sono due o tre dimensioni strutturali della loro esistenza che probabilmente si sono distorte e che condizionano tutta la loro stessa esistenza e quindi si strutturano come aggressivi intorno a delle paure di abbandono.

Le virtù funzionano esattamente secondo questa logica, nel pensiero classico cristiano, sono il percorrere, dentro una relazione, le dimensioni fondanti di sé per conformare tutta l'esistenza ad un armonico sviluppo di queste dimensioni strutturali dell'esistenza.

In ultima analisi, per usare le parole di S. Tommaso, la virtù è la forza mediante la quale un essere è in grado di seguire con la sua piena capacità la sua spinta al divenire o, per dirla come la diremmo noi, la virtù è la coincidenza della totalità di sé con la verità del proprio desiderio.

Lasciamo da parte le virtù cardinali e ragioniamo su quelle teologali che dipendono dal posto che noi abbiamo in relazione a Dio e dunque dalla disponibilità che noi abbiamo nel rapporto a Dio a far sì che Egli tragga da noi alcune cose.

Ognuno di noi ha sperimentato nei rapporti umani che, nella misura in cui io ho rapporti stretti e consento agli altri di avvicinarsi, ho molti amici, molti affetti e, nella misura in cui sto perennemente sulla difensiva, ho meno amici e meno affetti. L'interazione tra me e gli altri dipende, non esclusivamente ma anche in gran parte, dal luogo in cui mi pongo di fronte agli altri, cosa che dà la possibilità che gli altri hanno di raggiungermi per tirare fuori da me cose che io nemmeno sapevo di avere.

Dunque ogni rapporto, non solo amoroso, è un perenne rischio di morte: uno sta sempre sospeso perché ha perennemente la sensazione che se si consegna agli altri è finito; gli altri lo invaderanno e non gli renderanno niente, non attiveranno in lui nulla ma semplicemente, come dei barbari, passeranno dentro di lui. Tutta la vita stiamo sempre in questo gioco di difesa e apertura, consegna e ritrazione. Anche di fronte a Dio funziona così.

Fede-speranza-carità configurano proprio il pericoloso equilibrio della totalità di una vita consegnata o no dentro la relazione con Dio: la fede riguarda l'atteggiamento fiduciale, la possibilità di credere in un altro, il desiderio che abbiamo di darci per ricevere, per essere chiamati in vita dallo sguardo amoroso dell'altro insieme al terrore di essere invasi.

La speranza riguarda la dimensione del tempo, la classica nostra domanda: ma mi amerà sempre, un giorno si stancherà, lo deluderò, mi stancherò, m'innamorerò di qualcun altro? Non è un caso che nei rapporti importanti della nostra vita ci facciamo sempre questo problema sul tempo. La speranza è ciò che Dio chiama a vita in noi della possibilità di un tempo che duri, di un futuro possibile.

A questo punto arriviamo al nostro dunque: la carità che è particolare anche all'interno delle virtù teologali. S. Paolo dice che in cielo non ci saranno più né fede, né speranza: in cielo vedremo, dunque non avremo più il rischio tra fidarci e morire perché sapremo che non moriremo più; non ci sarà più bisogno di speranza perché non avremo più il tempo; ma resterà la carità che è la forma stessa di Dio, il modo in cui Dio si relaziona a se stesso. Ciò che Dio chiama in vita in noi nel rapporto con Lui, attraverso la virtù della carità, è la conformazione alla vita stessa di Dio, l'essere come Dio è.

Questo è un problema perché ci sono due modi di essere come Dio è: secondo carità o secondo il peccato originale, (sarete come Dio).

Essendo il cuore del cuore è esattamente il dritto ed il rovescio, cioè è la possibilità del più grande peccato possibile come la possibilità del più grande amore possibile con Dio. E' la massimizzazione del bene come del male.

Se noi prendiamo come modello la Trinità, perché la carità è conformazione alla vita di Dio, abbiamo per tradizione la riflessione teologica pensata rispetto alla Trinità immanente e alla Trinità economica. Cioè: la Trinità in sé quanto sé nei rapporti tra le tre persone e il suo esistere al di là del mondo e la Trinità in quanto esiste per il mondo, nel suo manifestarsi. E' esattamente lo stesso dramma che poi c'è in un rapporto amoroso: io che sono persona, che devo esistere ed avere una mia autonomia ed io che sono in totale relazione con l'altro; cosa significa che io sono io anche senza l'altro però poi non posso vivere senza ed allora sono dipendente ma non lo voglio? A Dio questo viene benissimo: la Trinità immanente e la Trinità economica stanno in equilibrio perfetto.

Il problema è il rapporto tra essere e dare. Ci sono due modi di trovare un rapporto conformato a Dio tra il nostro essere e il nostro dare, proprio il darci agli altri.

Una cosa è alzare il livello del dare sperando che l'essere segua: do moltissimo sperando che il mio essere segua. In genere il risultato è un alto livello di nervosismo in cui uno ha sempre l'ululato che non ha tempo perché questo atteggiamento sta, tendenzialmente, dalla parte della generosità ma anche tendenzialmente dalla parte del peccato originale. E' la modalità della carità che ci distrugge e la dimostrazione è che, in genere, non siamo contenti e che, anzi, cominciamo a costruire delle strutture di sensi di colpa micidiali per cui se non tengo alto il livello del mio dare mi pare di non aver fatto abbastanza (non ho detto di sì, non sono capace di dire di no...).

Il problema è che la carità funziona al contrario, ammesso che ci siano fede e speranza; cioè bisogna ritrarre il livello di essere, come ha fatto Dio che si è fatto uomo, ha abbassato il livello del suo essere. Il massimo del suo dare, cioè suo Figlio in croce, è stato la ritrazione del suo essere: il farsi impotente, povero, umano e questo ha coinciso esattamente con il massimo del suo dare perché, e ce l'hanno insegnato al catechismo, su Gesù c'è stato lo Spirito Santo che poi Lui ha lasciato agli apostoli. Cioè la potenza di Dio conforma a sé fino a far risorgere il Figlio colmando con la sua potenza, non con la nostra se noi lasciamo uno spazio, se noi ritraiamo il nostro essere.

Per questo la carità cristiana non è aiutare i poveri ma farsi poveri.

**Intervento:** la vera generosità è l'umiltà, non sentirsi Dio.

Non è nemmeno l'umiltà, è qualcosa di ben più serio perché l'umiltà può diventare un compito. E' proprio la ritrazione del proprio essere che non è solo non sentirsi Dio, ma qualcosa di più. Per esempio è il riconoscimento dei propri bisogni: ogni volta che io spendo del tempo per me e per la mia possibile serenità e per essere contento, disinnesco la mia possibile nevrosi, dunque divento più caritatevole.

Intervento: potrebbe sembrare un discorso egoistico.

Per niente. Ribadisco: premesse le fede e la speranza, cioè premesso un rapporto con Dio, non fuori, perché funziona diversamente, ma all'interno di un rapporto con Dio in cui uno sta affidato alla vita di Dio e affidato nel tempo alla vita di Dio. Personalmente le volte in cui mi è capitato di fare più del bene ad un altro e di averne un riscontro, sono state quelle in cui non stavo affatto pensando di fare questa cosa, sono state quelle volte in cui avevo tale spazio interiore, tale mancanza di nervosismo, tale fiato dentro, da rispondere semplicemente al bisogno dell'altro. Poi Dio ti riempie la strada di queste occasioni, non te le fa mancare.

Se dentro ad un rapporto con Dio, dentro ad una sostanziale opzione per Dio, tu ritrai il tuo essere, cioè rimani presso te stesso conformando la tua vita alla verità del tuo desiderio, Dio cresce perché ha più spazio.

**Intervento:** si potrebbe tradurre dicendo che allora la carità è quel famoso punto di equilibrio tra vita contemplativa e vita attiva? Praticamente quando tu non fai benzina nella preghiera, nello star con Dio, ti diventa molto difficile la carità.

Sì e no: il problema non è solo il rapporto con Dio rispetto al tema specifico della carità, ma è proprio la qualità del proprio essere. Questo ti dà sì la parte contemplativa di te ma non solo per la preghiera o per la lettura della parola di Dio ma anche, per esempio, per una cura della propria vita.

La prima carità è cercare di essere contenti. Il mondo è pieno di scontenti ed i cristiani sono i primi; sono isterici, noiosi, sempre indaffarati. Già questo mondo ha dei livelli di stress altissimi, nel senso che la casa, i figli, la professione, già senza alcuna implicanza trascendentale, creano difficoltà di organizzazione vitale, ma i cristiani in questo, siccome hanno di più, in più il super-ego di essere buoni, oltre alla stress ordinario ne hanno uno aggiuntivo che è quello di impegnarsi, andare in parrocchia, occuparsi dei poveri, far volontariato.

Il risultato che hanno livelli di isteria terrificanti. Il che non vuol dire che uno nel tempo della sua vita non possa decidere di impegnarsi nel volontariato perché sente di avere uno spazio dentro di sé ed è giusto dedicarlo a ciò e che dunque nel quotidiano ci sono giorni in cui corre in quanto incastra gli impegni, però il problema è su quale criterio uno decide questa cosa.

**Intervento:** ci vuole allora l'atteggiamento di una spontaneità del tuo essere nel senso che non vai a cercarti dei modi di far valere il tuo essere, ma prendi coscienza e vivi il tuo essere nel modo più spontaneo.

Infatti, non è una spontaneità ma la ritrazione dell'essere: il paradigma fondamentale è il Figlio di Dio incarnato; è un arretramento.

Intervento: vedrei questo arretramento anche nella disponibilità a vivere, da un lato un tuo limite, la tua umanità che si avvicina e si apre all'umanità dell'altro.



Queste cose fanno sicuramente parte della questione. Ci sono vari aspetti ed ognuno sottolinea di più quelli che gli stanno più a cuore però il tema centrale è l'arretramento del proprio essere. Noi, con Dio, siamo di un narcisismo da bambini di tre anni, siamo in fondo ancora e sempre lì a fare i conti; ne abbiamo cambiato i contenuti per cui non sono più le benedizioni, i rosari, non facciamo più i conti su quelle cose però rischiamo di farli sugli extracomunitari, il volontariato, ecc. Cambiamo il contenuto senza cambiare la struttura con cui in realtà facciamo sempre i conti.

C'è chi dice di non essere capace di dire no. In fondo questo è un peccato di cui non ci pentiamo mai perché in fondo in fondo non pensiamo che sia un peccato ma pensiamo che sia una virtù.

Non sapere mai dire di no è un peccato perché ci si sente onnipotenti, capaci di dire sempre di sì e questo non è vero. Noi non siamo capaci di dire sempre di sì e quindi non dobbiamo mentire dicendo sempre di sì.

**Intervento:** se dico di no io mi sento egoista, ho sensi colpa.

Questo si chiama residuo del peccato originale e ci va una virtù per superarlo. E' vero, stiamo parlando di virtù cioè di esercizio di conformazione progressiva a Dio combattendo alcune tentazioni negative. Questo è assolutamente vero perché per la nostra struttura è molto più rassicurante avere le mani piene che le mani vuote, avere la coscienza tranquilla. Nell'800 era tipico il tema del merito, nel '900 è quello della correttezza. Noi cerchiamo sempre di essere corretti, cioè non presi in fallo, perché questo ci rassicura da morire. Questo è un problema nostro. Tra l'altro non esiste un rapporto che sia corretto: un amore corretto non dura due giorni. Il tema dell'amore non è la correttezza. Certo è il rispetto, è la sincerità; ci sono una serie di temi affini alla correttezza, ma un amore non campa sulla correttezza, vi campa un rapporto mercantile. Il rapporto amoroso è strascorretto in alcuni momenti perché funziona al 90% sui ricatti. Come si fa a sedurre uno se non lo si ricatta affettivamente ed è così anche con i figli. Però questo non è una garanzia sull'esito mentre a noi sembra che la correttezza ci dia una garanzia sull'esito.

Il paradigma è Gesù Cristo morto e risorto. Gesù non è stato corretto, è stato scorretto, arretrato, depotenziato. Infatti ha avuto una tale garanzia sugli esiti che è morto. E il Padre lo ha resuscitato. La sovrabbondanza dello Spirito ha mostrato la grandezza della carità.

Per questo, con uno slogan, la carità è farsi povero, è arretrare il proprio essere perché Dio possa dare.

**Intervento:** è una maschera quella di dire sempre di sì, ci piace tanto in fin dei conti apparire così.

Su questo, giustamente, non c'è un modo unico. Questo si articola solo con una verità della nostra vita, cioè ognuno di noi ha un suo sé il quale ha una serie di temi che magari, pur con le stesse parole, sono profondamente diversi. Non saper dire di no non è la stessa cosa per tutti, nasce da problemi completamente diversi. Però il problema della carità è comunque percorrere queste cose, imparare a smontare tutti gli inghippi perché ciascuno ha i suoi e sono pochissimo generalizzabili. Solo in grandi amicizie, in grandi confidenze durate una vita si riesce ad avere una comunicazione perché qui si parla della più profonda profondità di noi stessi, di percorsi interiori che hanno radici in tutta un'esistenza.

L'attitudine alla carità, l'arretramento, è l'esercizio di smontare questi meccanismi, di liberarsi dalla schiavitù che la propria storia impone a noi stessi. Tutte le storie dei santi parlano di questo tema dell'annullamento di sé, del lasciare, del separarsi. Il passaggio necessario nel rapporto con Dio è a poco a poco svuotarsi

**Intervento:** visto così diventa un'operazione molto complicata.

E' più complicata a spiegarla che a farla nel senso che per spiegarla bisogna usare parole complicate. Per farla, si devono affrontare le svolte che ad ognuno, per modi diversi, capitano nella vita, che ci fanno diventare adulti (morte di un genitore, problema grave di salute, problemi di soldi) che capitano in tutte le case e intorno alle quali si svolta. Su queste cose uno annusa se stesso e magari non lo saprebbe spiegare ma ad esempio scopre di sé un modo di prendere, di mordere certe questioni della sua vita o di non morderle che improvvisamente gli è chiaro. In genere, ha la sensazione di scegliere, di vivere tempi di mutazione che possono aiutarlo a fare dei ragionamenti su banali situazioni quotidiane per avere la gioia ed il piacere di fare la carità ma anche la libertà di non farla.

**Intervento:** tu hai detto che il primo stadio della carità è essere contenti e lo penso anch'io. Penso al mondo del lavoro, alla quantità di persone scontente, che dice banalità demotivanti per chi vive intorno (tutto va male, i giovani, ai nostri tempi) però penso che non è cosa da poco essere contenti e di conseguenza espandere a pioggia questa contentezza, ma è anche una cosa che o c'è o non c'è: Penso a persone che conosco, che sono naturalmente contente, che non hanno alcun merito perché sono così. Altre persone che dicono di aver scoperto Dio, dato un senso alla loro esistenza, sono felici, ma non è vero affatto.

Non sono d'accordo con la teoria che la contentezza c'è o non c'è. Trovo grande sapienza del cristianesimo aver definito questa cosa sempre una virtù o il frutto di un processo. Se penso a me non sono totalmente felice di me oggi ma sono molto più contenta di dieci anni fa, ma so anche che ho lavorato per questo e trovo che è complicatissimo raccontare le cose della vita perché sono piccoli gesti, sensazioni. Noi troviamo una grande difficoltà ad ascoltare la nostra contentezza, abbiamo bisogno di un certo esercizio per capire le nostre reazioni a certe situazioni quotidiane che ci irritano per affrontare ed elaborare ciò che ci fa problema perché la vita passa attraverso a cose molto banali e l'elaborazione delle cose serie non finisce mai ma passa attraverso le cose.

La logica delle virtù secondo il cristianesimo ci mostra che le cose non sono solo il luogo di visibilità, come se ci fosse un altro luogo interiore o mentale in cui accadono le cose vere, ma sono anche il luogo che conforma l'interiorità, cioè nella misura in cui riesco a conquistare una libertà su una piccola cosa (preparare o no il caffè ad un familiare) conquisto una libertà su un piano più profondo perché finché non avrò quella libertà più profonda non riesco nemmeno a fare quel gesto. La relazione non è solo che le cose che avvengono dentro sono più profonde e più grosse e poi tu le vedi o le noti e poi le misuri sulle cose, ma anche viceversa.

In questo la tradizione monastica è molto sapiente. C'è tanto spazio per l'interiorità ed altrettanto spazio per una regolamentazione di cose molto spicciole e concrete: orario, atteggiamento, abito, parlare sottovoce. Quanto più tu hai un'interiorità più profonda tanto più sono le cose che la conformano e viceversa; più hai spazio dentro più puoi fare le cose più banali con un cuore tale che quelle cose diventano trasparenti e viceversa. Noi siamo veramente un miscuglio da questo punto di vista; non bisogna presupporre, è molto rischioso, che ci sia un'interiorità più profonda dove le cose accadono, sono vere, sviluppano, crescono, si elaborano e poi delle cose che mostrano semplicemente quello che accade dentro. Invece il legame è in tutte e due le direzioni. La verifica, quindi, sta proprio nelle piccole cose.

Allora mi ritraggo, per tornare al discorso della carità, dal mio essere perché in piccole cose sperimento la non totalità di governo della mia vita, la docilità alla realtà.

**Intervento:** mi sembra che tutta la fase dell'ascesi è opposta, è la forzatura della realtà. Si è presentata la virtù come uno sforzo continuo di rinuncia, qualcosa da cui distaccarsi.

E' lo stesso discorso di prima. L'ascesi diceva: se tu sei uno caritatevole di cuore allora "devi". Le cose devono mostrare la tua carità. L'ascesi era l'esasperazione di quel concetto: la verità viene nel profondo e la realtà viene forzata a mostrare il profondo. L'aspetto mistico è esattamente l'opposto: tu arretri dentro e ti fai servo delle cose per come accadono. Il cristianesimo ha sempre tenuto strettamente insieme queste cose cioè ha sempre detto nella sua tradizione più sana che il rapporto è biunivoco: il cuore cambia la realtà ma la realtà cambia il cuore. Allora bisogna essere tanto docili quanto capaci di trasformare tutte e due le cose. E ogni volta che si è esagerato uno dei due aspetti a sfavore di quell'altro si sono provocati tanti guai.

La ritrazione è proprio in questa capacità: cambiare il proprio cuore perché cambi le cose e imparare dalle cose a cambiare il proprio cuore, mantenersi dentro questa circolazione. Ed è chiaro che questo è l'opera di una vita. Per questo non credo che esistano quelli contenti per carattere, personalmente non ne ho conosciuto nessuno. Ho conosciuto tanta gente che si atteggiava a superficiale, che raccontava storie, anche in buona fede, ma non ho conosciuto gente contenta senza una fatica dietro, cioè uno che di mestiere facesse se stesso e tu lo incontravi e pensavi: questo qua nella vita fa sé ed ha tutta la fatica e la gioia di essere sé.

Questo è sempre frutto di un percorso e di una volontà, non necessariamente ed intellettualmente spiegata e motivata, ma che è sempre una volontà precisa che ha messo da alcune parti piuttosto che da altre, che ha fatto alcune cose piuttosto che altre.

**Intervento:** io sono convinto che è molto difficile entrare nel nuovo nel senso che a livello intellettuale capisco cosa significa dopodiché se cerco di sostanziarlo in modo più chiaro ho una difficoltà enorme perché, ad esempio, se penso a questo ritrarsi alla fine mi vengono in mente tremila cose che in genere connoto come negative e mi torna difficilissimo prendere questa strada e farla mia. Per questo è un cambiamento di paradigma perché mi viene prospettato un modo di inquadrare la realtà che è completamente fuori da tutti i pilastri, per quanto traballanti, sui quali ho costruito la mia vita fino ad ora. Non è una cosa da niente. Se ci penso ricordo alcuni casi in cui effettivamente ho sperimentato queste cose e devo dire che in effetti funziona, però sono dei pezzetti.

Un mio amico psichiatra rigorosamente ateo, quando parliamo di queste cose, dice sempre che del cristianesimo lui non ha una grande competenza per dire se è vero o no rispetto alla tradizione cristiana, se è ortodosso o eterodosso, ma ha, comunque, la sensazione che abbasserebbe notevolmente il livello dello stress.

### **Interventi:**

\* ci sono gruppi che nel desiderio di rapportarsi con Dio dimostrano un eccesso di preoccupazione, di sforzo, di annichimento per raggiungere la perfezione forzando la realtà anche con chi sta intorno.

\* ho l'impressione che questo atteggiamento sia particolarmente difficile oggi perché è in antitesi con l'atteggiamento comune del mondo di fronte alle cose nel senso che a tutto quello che accade siamo portati a rispondere in termini operativi per cui la gente si mette a discutere per vedere cosa fare o non fare che poi porta al delirio della perfezione. Alla fine, con un po' di masochismo, si passa mezza vita a sbagliare e l'altra mezza a contare gli sbagli fatti.

C'è un analista americano che lavora su questo tema, sulla convivenza e l'elaborazione dell'imperfezione e sostiene che questa è la nevrosi del nostro secolo ed è vero perché se tutto è in termini operativi ogni errore ha un costo. E questa è una buona riflessione per le vacanze estive.