

Gruppo del Venerdì

IL SAPERE TEOLOGICO E IL SUO METODO



L'Atrio dei Gentili

Il sapere teologico e il suo metodo

Lettura e commento di:

Gh. LAFONT, *Verso un rinnovato orientamento eucaristico del linguaggio teologico*, in: *Il sapere teologico e il suo metodo*, (I. SANNA a cura di), Bologna, 1993, 257-270

La tesi di Lafont è che per uscire dagli impasse storici creati dalla modernità bisogna imparare a ripensare la teologia e la vita cristiana dal punto di vista dell'Eucarestia, cioè bisogna rimettere la struttura eucaristica, la dinamica dell'Eucarestia, al centro dell'esperienza cristiana, non come esperienza spirituale, personale, ma come "il modo" in cui il cristianesimo si capisce.

Rispetto alla modernità è questo che ci siamo persi. Infatti, nella percezione comune il nostro problema rispetto all'Eucarestia è: sto attento, sto disattento, ne sento l'esigenza, oppure no, a che cosa mi serve, perché devo andarci, ecc. E' tutta una famiglia di problemi, di ordine spirituale, che esprimono, come dice Lafont la "*distorsione del cristianesimo*". Il cristianesimo è diventato, nella nostra percezione, una pia pratica. Questo è il frutto della crisi della modernità, e snatura il cristianesimo. E questa è la tesi che l'Autore mette fin dal titolo.

Leggiamo questo testo per fare il punto della riflessione storica che andiamo conducendo ormai da due anni alla ricerca di una sorta di "essenza" del cristianesimo; cerchiamo con questo testo di riprendere la fila della riflessione dal punto di vista teologico.

"Oggi sentiamo spesso parlare di teologia dossologica (opposta talvolta a teologia analogica) o anche di teologia narrativa...Dossologia e narrazione sono, insieme con l'intercessione, le tre dimensioni linguistiche principali dell'eucarestia, articolate in un insieme di gesti e di simboli che, in un certo senso, danno consistenza alla parola.

Dossologia viene da doxa, e significa "di lode", "di gloria". Nella messa, la grande dossologia, è la lode "per Cristo, con Cristo e in Cristo" alla fine della consacrazione.

La teologia dossologica è opposta qui alla teologia analogica (quella che viene dalla analogia, cioè la teologia speculativa), e anche alla teologia narrativa (la teologia come racconto, forma di narrazione).

Oggi sentiamo spesso parlare di teologia dossologica: vi è compresa il 90 % dell'esperienza ecclesiale. Oggi spesso il ragionamento che si sente fare è: non tutti i problemi si possono risolvere; Dio è diverso da noi; l'importante è pregare e avere fede. Questa è la versione, per così dire, banale della teologia dossologica. Di fronte a queste affermazioni si prova disagio perché, se da una parte si crede che la fede è una cosa seria, dall'altra si ha la sensazione che si stia cercando di mettere dei bavagli.

Nel Medio Evo, prima della crisi moderna, la teologia come forma della vita credente era privilegiata, in quanto la vita ordinaria era tutta orchestrata sul religioso e c'era il culto dell'analogia. Gli scolastici organizzavano la loro riflessione per *quaestiones disputanda*, cioè si poneva un problema, si esaminavano tutte le soluzioni possibili, comprese quelle folli, e si faceva esercizio di ragione all'infinito.

Noi siamo all'opposto: paradossalmente siamo in un tempo in cui si è creato un totale discredito di qualsiasi attività di ragione, dell'esaminare *il possibile per scegliere il necessario* (come invitava a fare Paolo VI a proposito della politica).

Dossologia e narrazione sono, insieme con l'intercessione, le tre dimensioni linguistiche principali dell'Eucarestia.

L'Eucarestia è fatta di narrazione, lettura della Parola, dossologia (lode) e intercessione. Sono i tre

registri linguistici dell'Eucarestia, articolati in un insieme di gesti e di simboli che, in un certo senso, danno consistenza alla Parola.

“Ci si può allora chiedere: queste dimensioni del linguaggio, per quanto indiscutibili, sono veramente quelle del linguaggio teologico? Inoltre: se si fa'appello a queste dimensioni, non si trascura quella, più determinante, del “logos” che afferma e definisce, compone e divide, anche se in modo limitato, ciò di cui si sta trattando?”.

Al di là della teologia, questa domanda mi sembra epocale per questo secolo. Qual è il “logos” per questi tempi che stiamo vivendo? Un “logos” che afferma e definisce, compone e divide? E che consente di vivere responsabilmente, senza “dar di testa”, per stress o per depressione? Questa domanda, in particolare per il cristianesimo, è fondamentale.

Alla fine dell'800, dopo il dogma dell'infallibilità, il “logos” poteva essere la parola del Papa. Oggi, qual è il “logos”?

“Non c'è forse un rifiuto inconfessato dell'intelligenza nella funzione che le è propria? Per rispondere a tale interrogativo sarà forse il caso di porne un altro più decisivo: qual è, appunto, la funzione propria dell'intelligenza in teologia?”.

Come si fa a padroneggiare e percorrere qualcosa che ci consenta, come singoli e come comunità, di affermare e definire, di comporre e dividere? Dov'è questo principio? Lafont afferma che questo è ciò che ci siamo persi nella modernità. Dunque questo sarebbe il problema.

“Per soddisfare tale domanda, bisognerebbe percorrere un lungo cammino, di cui vorrei indicare almeno le tappe principali, a costo di sostare un po' più a lungo in una o nell'altra. Ci sarebbe prima di tutto la prospettiva “gnostica” della via cristiana nei secoli patristici, che ha posto l'accento sul vero, l'ortodosso, come tappa necessaria del progresso spirituale, e ha reso sempre più urgente la definizione “logica” della verità ed eventualmente la sua organizzazione “enciclopedica”. Ci sarebbero in seguito le tappe della modernità: essa è dominata, come la tappa precedente, dall'esigenza intellettuale, come si può vedere se si considerano le diverse tappe epistemologiche; in un primo tempo la conoscenza della verità nasce dalla razionalità (eventualmente alla luce determinante della fede) più che dall'illuminazione; successivamente la razionalità di carattere ontologico e oggettivo cede il posto alla razionalità di carattere matematico e soggettivo, talmente inglobante che non si può per definizione opporre una ragione che giustifichi che qualcosa sfugge alla sua influenza. E' normale a questo punto che nasca un certo sospetto che viene a urtare contro questa modernità conquistatrice, la quale, bisogna riconoscerlo per esperienza, non ha dato quei frutti di liberazione umana che ci si aspettava.”.

Lafont dice che bisognerebbe fare un percorso e, su di esso, vedere alcuni passaggi chiave, il cui primo è la prospettiva gnostica della via cristiana, nei secoli patristici.

I Padri, nella loro operazione di motivazione e traduzione, si trovano di fronte al problema del ritardo della *parusia* e sbattono contro il mondo greco, il quale è strutturato, fatto per durare: un mondo invecchiato, che non ha l'entusiasmo iniziale, ma ha una sapienza del vivere e si è organizzato un sistema. I Padri dunque saccheggiano la prospettiva del mondo greco, che è una prospettiva di sapere. Essi cominciano dunque a organizzare l'alfabeto della vita cristiana in prospettiva gnostica, di conoscenza, usando parole, logiche, linguaggi del mondo greco.

E questo va avanti, dice Lafont, con l'accento sul vero, come tappa necessaria di progresso spirituale e con la ricerca di definizioni logiche della verità ed eventualmente della sua organizzazione enciclopedica.

La razionalità scientifica, però, provoca un corto circuito. Tutto ciò che è conoscibile matematicamente, è scibile; il resto non conta, non ha dignità.

Questo meccanismo della scienza è interessante perché ci siamo tutti dentro. Pensiamo alle prime

critiche che si fanno a Freud: dove sta il super ego? Lo posso trovare sezionando il cadavere? No. Dunque non esiste. (Oggi il grande dibattito sullo studio tra mente e cervello è di questo tipo. Tutto è cervello, tutto ha una base neurologica, fisiologica, biopsichica, o c'è un dato che si chiama mente che ha un'altra logica?)

Ha ragione Lafont quando dice che la scienza non ha dato, dal punto di vista della totalizzazione dell'epistemologia, i risultati che sperava all'inizio dell'800. I fisici attualmente sono gli ultimi che si pongono delle questioni metafisiche.

“Da parte sua la chiesa cattolica sembra essersi tenuta spesso in disparte rispetto al movimento della modernità, assumendo, fin dalla sua affermazione, un atteggiamento sospettoso nei suoi confronti. A prescindere dalle considerazioni che si possono fare su tale atteggiamento, sul quale ritorneremo, la chiesa ha comunque conosciuto e difeso una sua propria razionalità, sia sul piano della struttura istituzionale, sia su quella di un certo corpo dottrinale. Non è un caso se, nel momento in cui nel mondo della cultura nascono le diverse forme di sospetto sulla modernità, anche nella chiesa inizia un movimento teologico multiforme che, a modo suo, è un sospetto nei confronti del regime allora in vigore dell'intellettualità cristiana. Oggi, forse, siamo a un punto di possibile convergenza tra il sospetto secolare e il sospetto cristiano, e bisognerebbe sforzarsi di delineare i contorni di tale incontro perché porti i suoi frutti. Può darsi che si giochi qui il problema del linguaggio teologico.”

Lafont dice che non è un caso che all'inizio del '900, quando dentro ad una modernità, per motivi propri, cominciano a nascere alcuni sospetti sul suo radioso avvenire, dentro alla chiesa nascono, allo stesso modo, delle critiche contro l'atteggiamento duro della chiesa nei confronti della modernità stessa. Forse c'è qualcosa che manda in crisi tutti e due i sistemi.

Nel momento in cui oggi si è tentati verso il razionalismo (vedi gli inviti del Papa), dall'altra parte, all'interno della chiesa, c'è gente che continua a pensarsi credente, ma non si è mai pensato antimodernista.

“Un cristianesimo in attesa escatologica”

In un primo momento, che ricopre grosso modo i primi due secoli di cristianesimo, i cristiani attendevano il ritorno del Cristo e vivevano in un certo senso sotto la categoria dell'imminenza, che poco a poco si trasformò in quella del ritardo: la loro mentalità inizialmente era dunque legata alla figura del tempo; si esprimeva nella meditazione delle antiche Scritture, che spiegavano loro il mistero del Cristo, nella celebrazione del memoriale lasciato dal Signore e nella cura della vita nello Spirito, segnata dall'obbedienza ai comandamenti di Gesù Signore.

A dire il vero, la lettura dei testi del Nuovo Testamento ci rivela che i cristiani si erano già confrontati con dati culturali: quelli derivanti dall'incontro tra le diverse correnti dell'ebraismo con le speculazioni dell'ellenismo o altre. Ma si può pensare che inizialmente questo confrontarsi restasse in certo senso sullo sfondo, nella misura in cui l'imminenza del ritorno del Cristo non permetteva né il desiderio né il tempo per un'inculturazione ulteriore.

Comunque sia, il cristianesimo in questo primo periodo che conserva un valore paradigmatico per tutti i successivi, si definisce (nel senso dinamico della parola) attraverso la dimensione escatologica, che passa per la narrazione e la sua interpretazione, la dimensione liturgica e la sua celebrazione, quella etica nella sua fedeltà.

Lafont fa un percorso sulle varie tappe che ricopre, grosso modo, i primi due secoli di cristianesimo. I cristiani attendevano il ritorno di Cristo e vivevano, in un certo senso, la categoria dell'imminenza, che si trasforma, poco a poco, in quella del ritardo. Il cristianesimo iniziale è tutto proiettato sul futuro, sull'imminenza di ciò che accadrà dopo.

Il tema qui è quello della riserva escatologica: quello che vedo, che vivo, che sento, è vero, però c'è un “pezzo”, che è la riserva escatologica, che mi dirà la verità di quello che ho vissuto, sentito, ecc. Noi che abbiamo acquisito la mentalità scientifica, abbiamo riacquisito fortissimamente la

domanda escatologica, non in senso temporale, ma in senso spaziale. Noi ci poniamo sempre il “perché” e vorremmo subito la risposta. Cerchiamo un “al di là”, non temporale, ma delle cose. Questo tema dell’“altro”, dell’al di là di quel che si vede, o si sente, o si sperimenta può essere un tema tipico dell’essenzialità del cristianesimo.

Uno degli elementi presenti fin dal I secolo, e che fa la differenza fra i cristiani e gli altri, è questo: aver sempre un’eccedenza, un di più. Non c’è nessuna realtà, nessuna realizzazione,, nessuna idea, non c’è niente, mai, che sia solo quello che è. Il cristianesimo ha proprio questo annuncio che, cioè, ogni cosa ha un suo di più.

Si dovrebbe ricominciare a spiegare questa peculiarità, in modo molto semplice: se vuoi essere cristiano, prendere sul serio il tuo battesimo, la prima cosa che devi fare è di esercitarti, nella tua vita, a chiederti, di qualsiasi cosa, qual è il suo “oltre”, qual è il suo “di più”, qual è “l’altro pezzo”. Il nostro esercizio normale di ateismo è, ad esempio, quando su un grande dolore noi diventiamo il nostro dolore e non c’è altro rispetto al nostro dolore, così anche di fronte ad una grande paura o ad una grande preoccupazione.

Ci incolliamo regolarmente a tutte le cose che ci accadono: questo è un grande esercizio di ateismo. Occorre fare un passo indietro e sapere, anche se non si crede ancora, che tu non sei tutto lì, occorre fare un atto di fiducia, di coraggio nel dire: “Io non sono tutto lì”.

Questo atto di fede, su qualsiasi cosa, questo non essere incollati a se stessi è cristiano.

Questa idea ce l’hanno comunque data quando ci hanno insegnato, seppure in modo molto moralistico, a non essere egoisti.

L’elemento costante è che il cristianesimo ti dà una distanza da te, anche se poi ci sono le legittime distinzioni. Per esempio, quando si dice che il cristianesimo non è una religione di autosalvazione si dice che questo distacco non è frutto della meditazione trascendentale, per esempio come nello Yoga; per il cristianesimo è risolutiva la salvezza ricevuta: non è uno sforzo nostro, non è una via di illuminazione.

E’ determinante il fatto che uno dei “fondamentali” del cristianesimo sia quello di scrollarsi dalla totalizzazione di sé. Non è lo staccarsi dalle cose, come insegnano le religioni orientali, ma è all’opposto: io non sono tutto lì, perché sono totalmente affidato, sono nelle mani di un Altro. Questo sta dalla parte degli amori, non delle indifferenze; non è andare fuori, ma stare dentro.

Il mio esame di coscienza, alla sera, verte su questo.

La Risurrezione è la figura massima di questa situazione: nel momento in cui Cristo è totalmente distaccato da sé, tanto da accettare la morte di croce, il Padre lo risuscita.

Se pensiamo a tutta la dinamica dei Vangeli, vediamo che, mentre si voleva fare di Cristo un capo politico, lo si identificava con la sua missione, ecc., Gesù si sposta sempre rispetto a queste richieste.

Per poter fare un passo indietro da te, devi essere un soggetto, devi esserci; per poter dire: “io non sono tutto lì” devi essere nella libertà di poter dire “io”. Non è il punto di partenza, ma di arrivo.

C’è un testo di un Padre che dice appunto, non con queste nostre parole del ‘900, ma nello stesso senso: il giorno in cui riesco veramente a dire “io non sono tutto lì” quel giorno morirò, perché avrò fatto tutto quello che dovevo fare, mi sarò totalmente conformato a Cristo.

Paradossalmente è la prima cosa da dire, ma è l’ultima che si riesce a fare.

Il sapere teologico e il suo metodo

Figure del cristianesimo occidentale

3.1 Simbolica dell'Uno e figura dell'uomo

Raramente si cerca di vedere il cristianesimo nel suo insieme, che sarebbe, di per sé, l'unico modo con cui un adulto può dare un giudizio (che non sia solo emotivo) della propria relazione al dato "cristianesimo". Infatti, se voglio dire come mi pongo rispetto al cristianesimo in occidente non posso fare una valutazione corretta se non mi pongo di fronte alla comprensione della figura globale del cristianesimo in occidente.

Questo è il problema per cui in Italia siamo tutti incapaci di laicità reale, oltre che di cattolicesimo reale: ci muoviamo cioè con giudizi critici, ma mai distanti dal fatto, perché non riusciamo ad avere una visione globale.

TESTO

“Quando si cerca di vedere il cristianesimo occidentale nel suo insieme, dalla sua origine con l'impero carolingio fino ai nostri giorni, si può dire che ha continuato a svilupparsi in una prospettiva dominata globalmente dalla simbolica dell'Uno;”

Noi diciamo di credere nel Dio Uno e Trino, in realtà il cristianesimo occidentale si è molto più preoccupato di credere in Dio Uno che non in Dio Uno e Trino, mentre la forma delle sinodalità delle chiese acefale d'oriente si è molto più sviluppata intorno al Dio Trino, piuttosto che non al Dio Uno.

Il problema è che l'occidente è stato culturalmente, e dunque poi religiosamente, ossessionato dal tema dell'uno, dell'unità; ha sempre considerato l'Uno come la perfezione. Anche noi, nel nostro cammino personale, abbiamo una nostra idea della unificazione, cioè viviamo ogni forma di pluralità con grande fatica.

TESTO

“..ma essa si è espressa in modo originale; infatti la riflessione si è sviluppata lungo i secoli centrandosi sul problema dell'uomo in se stesso; tale interesse ha provocato la distinzione, fra le mediazioni del destino dell'uomo, di due campi, paralleli e insieme in costante correlazione: il campo istituzionale (mediazione politica e/o sacerdotale) e il campo intellettuale (mediazione del pensiero e del simbolo).”

Il passaggio è piuttosto complicato. Lafont dice che l'apporto originale del cristianesimo rispetto all'ossessione occidentale per l'Uno è quello di aver spostato la riflessione, rispetto al mondo greco, dal campo delle idee a quello dell'uomo. Ha cercato, cioè, di pensare l'unità come problema dell'uomo e non come problema del puro intelletto, non come problema astratto, ma come problema reale. Ma se rispetto all'uomo concreto si ha il problema dell'uno immediatamente si pongono due questioni: come io mi relaziono agli altri (e, di conseguenza, il problema dell'autorità) e come io mi pongo a me stesso (dato che dovrei essere uno, ma non lo sono).

Su questo nascono le teologie, le ideologie politiche, i pensieri filosofici, ecc.

Il cristianesimo pone subito in evidenza questi due temi della mediazione: istituzionale,

e politica e/o sacerdotale, cioè la questione dell'autorità, e quella del campo intellettuale, cioè la mediazione del pensiero simbolico; e questo perché il rapporto si pone tra l'uno, desiderato e le pluralità sperimentate.

TESTO

“Nomino volutamente l'istituzionale prima dell'intellettuale, perché è proprio quello che, originato dalla volontà dei primi carolingi, ha dato forma a un mondo occidentale, mentre i dati più intellettuali si sono iscritti entro la cornice istituzionale tracciata.”

I carolingi avevano una ammirazione spropositata, rispetto alle loro cognizioni, per la cultura. Quando hanno preso mano alla questione della forma del cristianesimo hanno pensato che il problema era quello dell'organizzazione. Hanno perciò organizzato una cornice istituzionale riprendendo il mito dell'impero romano, con la relativa strutturazione territoriale all'interno della quale si svilupperà il pensiero intellettuale. Dunque la riflessione teologica del cristianesimo nasce dentro una situazione istituzionale data.

TESTO

“I due campi si sono sviluppati l'uno e l'altro in modo contrastato, secondo la logica di opposizione che attraversa la ricerca dell'Uno.”

Tutte le volte che si cerca l'Uno si ragiona a pendolo: siccome siamo in una realtà di pluralità, se cerco l'uno posso solo esagerare da una parte, e poi fino alla parte opposta, sperando di avvicinarmi.

TESTO

3.2 Strutture istituzionali e antistrutture

“A livello istituzionale ci si trova di fronte a delle “strutture di cristianesimo” nelle quali il religioso e il politico sono strettamente legati; ad esse si oppongono delle “antistrutture” che vorrebbero separarli totalmente”

Le strutture del cristianesimo hanno come caratteristica propria l'Incarnazione di Cristo e quindi in modo più o meno spurio, continuamente il religioso ha un volto politico e il politico ha un volto religioso. Così l'esagerazione da un lato tende a identificarli e dall'altro, per reazione, a separarli radicalmente.

TESTO

“La prima figura strutturale sarebbe quella dell'impero carolingio (Carlomagno, m. 814), sostituita prima dalla cristianità gregoriana (Gregorio VII, m. 1085), poi, man mano che la cristianità esplose sotto la pressione delle nazionalità, dalla chiesa cattolica, con il suo accento universale e una centralizzazione sempre più pronunciata; a riguardo si può riconoscere un'ispirazione affine nelle strutture di unità che tentano di affermarsi a partire dall'incoronazione di Carlomagno fino alla proclamazione solenne del primato di giurisdizione del papa nel concilio Vaticano I: è emblematico che il luogo sia lo stesso, San Pietro a Roma, e che nei due casi si tratti della funzione personale, unificatrice della struttura: l'imperatore per il mondo cristiano, il papa e il suo primato per la chiesa.”

La prima figura è quella dell'impero carolingio che oscilla con la struttura della cristianità gregoriana: il papa monaco che tenta di dare il primato spirituale rispetto a un troppo pesante primato politico da parte dell'imperatore. Ma se si toglie la figura unificatrice dal politico e la si sposta sul papa, scoppiano le nazionalità, l'impero si frammenta e i singoli stati si fanno interlocutori del papa; si arriva così alla figura della chiesa cattolica come potere sovranazionale e spirituale.

TESTO

“Lo strumento intellettuale di tali strutture è il diritto, dai primi monumenti del diritto carolingio fino al Codice di diritto canonico del 1917; ma il diritto poggia qui su un argomento di filosofia politica di impronta neoplatonica (Costantino, Giuliano l'Apostata) che, ripensato e organizzato sul piano del diritto cristiano,, costituisce un'interpretazione teorica e pratica del primato di Pietro e dell'esistenza di un sacerdozio cristiano.”

Oggi si pensa che il grande problema sia quello di pensare alla riforma del ministero e del papato. Questi mille anni di cristianesimo sono tutti fondati sul diritto, proprio perché i carolingi non erano dei teorici, ma avevano una mentalità concrete e organizzativa.

TESTO

“Dal 313/1074 ai nostri giorni, questa figura è stata costantemente rafforzata, e a partire dal concilio Vaticano II ci si interroga sulla sua possibile modifica.

A questa strutture unificate fanno riscontro delle “antistrutture” che si contrappongono con diversa efficacia, ottenendo risultati differenziati. D'altra parte, è lo stesso funzionamento delle strutture istituzionali che lascia a desiderare, suscitando nel corso del medioevo e dell'età moderna, delle reazioni in direzione di una riforma della chiesa, la quale necessita di un rinnovamento continuo.”

Le antistrutture nascono per un doppio motivo. Posso contrappormi all'idea in sé, oppure contrappormi al modo in cui l'idea è applicata, perché la considero un abuso. Ad es.: se uno dice: voglio essere democratico, l'altro, per contrapposizione, dice: voglio essere fascista, perciò ti lotto contro; oppure, sempre per contrapposizione, dice: tu dici di essere democratico, ma in realtà non lo sei, perché non ti comporti democraticamente.

Queste due risposte sono due forme di contrapposizione, di segno diverso. Le antistrutture ereticali, tipo Lutero, sono del secondo tipo, cioè sono d'accordo sul fine, ma dicono che il fine è male realizzato (bisogna trovare una più pura forma di annunciare il Vangelo, ecc.); combattono ciò che loro ritengono un abuso, ma concordano sul fine. L'ateismo invece (e questo è uno dei traumi della Chiesa rispetto alla modernità) non discute sull'uso o sull'abuso, ma non concorda sul fine. Questo è uno dei traumi perché la Chiesa, fino alla modernità ('700) ha avuto antistrutture solo circa gli abusi e dunque ha governato senza che fosse discusso l'orizzonte generale. Dal '700 in poi la Chiesa ha trovato antistrutture del primo tipo.

Noi oggi, anche qui, abbiamo fatto il giro a 180 gradi. Da coloro che condividevano il fine e criticavano l'abuso, a coloro che discutevano il fine, noi siamo a chi cancella il fine e elogia l'uso. Che è il massimo del disorientamento per il mondo cristiano.

TESTO

“O emerge l'istanza di un decentramento e si tenta di dar vita a forme ecclesiali che tengano conto delle particolarità che possiamo dire nazionali, si tratti di stati o di chiese; oppure, con eventuali riferimenti millenaristi o escatologici,, si accentua con radicalismo la tensione sempre necessaria

verso un "al di là" assoluto che caratterizza anche la mentalità dell'Uno: Umiliati, Poveri di Cristo, Spirituali, Ussiti, Riformati, Giansenisti; tale radicalismo si esprime sotto forma di esaltazione della gerarchia di santità, in opposizione alla gerarchia sacerdotale e di un rinvio alla Scrittura, piuttosto che ai sacramenti. Paradossalmente tali tentativi radicali potranno capovolgersi completamente e sfociare, col tempo, in una o più società interamente secolarizzate.

Noi siamo nel punto in cui l'oscillazione ha perso la sua forza e si è fermata. Abbiamo consumato tutte le riforme possibili. C'è un senso di crescente irrilevanza che si cerca, in tutti i modi, di contrastare e siamo ormai al narcisismo per il quale le chiese sono un sistema autoreferenziale. Per spezzare questa situazione, per la legge del pendolo, occorrerebbe una spinta da fuori, una forza esterna: un "segno dei tempi".

C'è un dato estremamente evangelico: "il giorno verrà come un ladro". Come è accaduto altre volte nella storia del Cristianesimo si ha la sensazione che questa forza esterna verrà come un "ladro". (Possiamo immaginarla: un nuovo concilio?)

La secolarizzazione che ci ha messo in mano il desiderio di una fede più nuda, non incrostata da cose che non c'entrano, ci ha lasciato con il problema di quale "vestitino" le metteremo. E' stato buono l'aver buttato via (con il Vaticano II) una serie di cose, o ci ha confuso di più? Secondo me il dato buono è quello di aver spostato la discussione da una somma di fatti personali, e per di più letti in termini moralistici, a un dato di problema di cristianità sul quale nessuno, in questo momento, ha la soluzione certa. Bisogna rimboccarsi le maniche e, per i prossimi 200 anni, la questione sarà: che "vestitino" mettiamo alla fede nuda, tenendo ben presente di: a) non ripetere gli errori del passato, non usare una copertura di incrostazione; b) fare tesoro della riflessione sull'Incarnazione; c) sapere che è un "vestitino" temporaneo, cioè non mitizzarne la forma, sapendo che le forme servono ai tempi. In questo momento manca il governo di questa cosa. Ognuno, secondo la propria sensibilità, coltiva il suo orticello personale. Bisogna avere il coraggio di non mettersi in questa situazione, ma di trovare un sistema per richiedere, in quanto laici, un governo delle chiese.

Il rapporto tra cattolicesimo e modernità

Vi è stato, dapprima, un irrigidimento del cristianesimo rispetto al mutare dei tempi. La teologia, cercando un'espressione culturalmente "esatta" della fede cristiana e provocata dalle questioni poste dagli uomini e dalle donne della modernità, ha avuto il coraggio di mettersi in gioco, fino in un certo senso a far vacillare lo stesso edificio istituzionale della chiesa, e condurla così alla riforma di Vaticano II.

Il peso sulla coscienza dell'individuo, segnato solo dal senso del peccato originale e dall'ossessione del tema della salvezza, aveva determinato un orizzonte triste. Da questo era nata la rigidità di verità da credere e di doveri da praticare.

Il cristiano era stato inoltre privato nei secoli della consolazione delle Scritture che avrebbero mitigato il quadro complessivo" dominato da un mondo sacerdotale la cui autorità veniva dal fatto che era il solo capace di perdonare i peccati e garantire così la salvezza, il solo a dire il vero con autorità. In questa cornice, l'unica sorgente vitale era la tenerezza dei santi ancora viventi e l'intercessione di quelli che erano morti.

Non ci si è più chiesto come il cristianesimo potesse "mutare" per adeguarsi al mutamento. Infatti non c'è in assoluto una forma giusta e permanente, le verità eterne di Dio hanno nella storia le forme che quella storia richiede.

La grande questione che la modernità ha insegnato al cristianesimo è che il problema della inculturazione della fede in un tempo è questione tutta interna, altrimenti nella staticità si genera un universo teologico triste.

Un possibile riassunto di temi per costruire una uscita da questa situazione:

a) riaprire la teologia cristiana al campo del simbolico. In tale dimensione i due momenti più significanti diventano il nascere ed il morire, momenti che l'individuo non può controllare. Proprio su questo terreno si desidera la trasgressione. Il nascere, aspetto del creare; il morire, aspetto della distruzione: amore e violenza, con il sesso come momento simbolico privilegiato. Il simbolo valorizza e privilegia la dimensione evocativa del linguaggio attraverso l'uso dei gesti, rispetto al linguaggio della definizione.

La liturgia è il campo della relazione simbolica con Dio. Si potrebbe dire semplicemente "della relazione", perché, quando si parla di Dio, l'espressione e, in generale la religione, possono essere altro che simboliche? C'è prima di tutto una coscienza nuova del soggetto autentico della liturgia: una comunità (strutturata certamente) in stato d'invocazione, cioè di slancio simbolico verso Dio, dal quale riceve (o in vista del quale pratica) uno slancio simbolico fra i suoi membri. All'interno di questa comunità simbolica fondamentale che è la chiesa, le parole ed i gesti, che hanno prima di tutto valore verso Dio e verso gli uomini, hanno anche valore evocativo, cioè suggeriscono, riproducono, la grande simbolica di Dio con gli uomini in Gesù Cristo, oggetto non anzitutto di conoscenza dottrinale, ma di racconto, di testimonianza e di fede; hanno infine valore di impulso etico nella misura in cui celebrano la morte e la risurrezione del Cristo in favore di tutti gli uomini.

b) riaprire la teologia cristiana alla dimensione storica della fede, ossia alla dimensione sia della realtà storica, sia della conoscenza del tempo, ossia ancora rafforzare la riscoperta del simbolo con quella della storia. Predicare, scoprire l'uomo servendo la verità.

“Ciò vale prima di tutto per la Sacra Scrittura; la grande questione qui è il riconoscimento di diverse storicità: quella dei cammini umani attraverso e lungo i quali si è manifestato ed attuato il disegno di salvezza di Dio; quella della vita autenticamente umana di Gesù di Nazareth, nella sua relazione con Dio Padre, con se stesso e con gli uomini che veniva a evangelizzare; quella della chiesa, essenzialmente articolata con la storia umana, distinta da essa, ma non separata, e alla quale è dato il tempo senza dubbio per predicare il Vangelo ovunque ci siano degli uomini, ma anche per scoprire l'uomo e la comunità nella loro verità immanente e di fronte a Dio e servirli”.

c) ambientare le forme istituzionali, sia a livello di pensiero, sia nella pratica, entro le forme istituzionali che le comunità umane hanno elaborato, compreso l'orizzonte democratico che negli ultimi due secoli ha avuto un'importanza crescente sul palcoscenico della storia.

La questione è quindi quella della piena comprensione del fenomeno storico, di come si formano le volontà collettive, soprattutto sul terreno delle organizzazioni sopranazionali in vista di un governo del mondo nella sua complessità.

Rispetto alla vita interna della chiesa, il rapporto con la democrazia fa rileggere la storia superando la visione pessimistica che si è avuta da Gregorio VII in poi. Il pessimismo nei confronti della salvezza non corrisponde più alla visione dell'uomo moderno. Il Concilio Vaticano II ha dato inizio al lavoro di revisione; sul piano canonico si registra ancora un ritardo che potrebbe manifestarsi pericoloso.

d) introdurre nei rapporti tra ragione e fede il rispetto della competenza dell'una e della trascendenza dell'altra, ristabilire un equilibrio creativo e reciproco tra le due, uscendo dalla ossessione della razionalizzazione e guardandosi dal rischio dello spiritualismo, evitare gli estrinsecismi, ridare misura, luogo e ruolo all'uso di ragione e all'affidamento al mistero che oggi rischiamo di vivere come giustapposti.