Parole per una chiesa

Il progetto di studio si basa sul testo Gh. LAFONT, *Immaginare la Chiesa cattolica. Linee e approfondimenti per un nuovo dire e un nuovo fare della comunità cristiana* , San Paolo, 1998, lire 60.000.

I temi, da suddividere secondo la necessità di svolgimento, saranno:
- la figura della chiesa e la modernità (pp. 23-33);
- lo statuto della verità cristiana (pp. 79-86); anche con riferimento all'enciclica *Fides et Ratio* ;
- una comunione strutturata (pp. 105-108);
- una provvisoria conclusione (pp. 203-215).

Le date:

24 ottobre	16 gennaio	17 aprile
14 novembre	13 febbraio	15 maggio
12 dicembre	13 marzo	

LA MODERNITÀ: AVVENTO DI UNO SPAZIO CREATO IN POTERE DELL'UOMO

Pur in una relativamente grande pluralità di scuole, legate a spazi storicamente e geograficamente differenti, l'antichità cristiana è giunta, non senza lotte, a un certo equilibrio nell'articolazione delle realtà cristiane dell'alleanza, della creazione e del peccato, e tra queste e gli apporti della cultura ellenistica, nella sua duplice polarità Platone-Aristotele. La cosa si è verificata non solo sul piano strettamente teologico o ecclesiologico, ma anche in filosofia e in politica. Si può chiamare «parziale disincanto»[6] l'equilibrio così raggiunto, in realtà sempre precario. «Disincanto», nella misura in cui la rivelazione cristiana libera dal favoloso e dal mito la realtà, sia del divino che dell'umano e del cosmo; «parziale», in quanto tale ritorno al reale non fa scomparire ma piuttosto mette in luce la trascendenza, il cammino spirituale, il mistero. Questo parziale disincanto conduce a una visione e a una pratica del mondo che possiamo chiamare «gerarchica». Tuttavia rimane la tentazione – e vi si ricade continuamente – di rompere tale equilibrio troppo esclusivamente a favore di una mistica dell'Uno, cui corrisponde un'insistenza esclusiva sul peccato e sull'impotenza dell'uomo.

Come è possibile allora che questa visione e pratica del mondo, dominante durante il primo millennio dell'era cristiana, sia stata poco a poco contestata e sostituita da un'altra, durante il secondo?

Noi ipotizziamo che, al di là di certi momenti storici contingenti, vi sia stato un reale sviluppo nel processo di «disincanto», fondato sulla coscienza viva del mondo in quanto spazio di creazione, in sé buono, affidato all'uomo e animato da un dinamismo di progresso. In realtà, come si è visto, il tema della creazione fa parte fin dagli inizi del tesoro

[5] Questa ricostruirà più tardi il suo antico equilibrio intorno all'imperatore di Russia e al patriarca di Mosca (finché Pietro il Grande non sopprimerà il patriarcato, riservando a sé solo l'autorità suprema sulla Chiesa).

[6] Per l'uso di questo termine dipendo naturalmente da Max Weber e da Marcel Gauchet, del quale si veda *Il disincanto del mondo: una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992.

della rivelazione cristiana ed è stato opposto all'emanazionismo del paganesimo; il realismo della creazione era inoltre sottolineato dalla verità umana dell'Incarnazione, unica mediazione autentica tra il mondo di quaggiù e la Dimora dell'Uno. In questo senso, fin dalle origini del cristianesimo, è stato operante il principio della «demitizzazione» del mondo. Tuttavia, in un primo momento, l'accento è stato posto maggiormente sulla creazione *vista dalla parte di Dio*, nella prospettiva gerarchica del rapporto «discendente» da Dio al mondo. Solo poco a poco sono state scoperte le conseguenze immanenti del tema della creazione, cioè la consistenza delle realtà e dei valori umani e, correlativamente, la capacità della ragione umana di pesare questi valori, di approfondirli, di definire a partire da essi una pratica e una tecnica. Un tal processo è legato, da una parte, all'influenza effettiva di quello che ho chiamato sopra il realismo del *Credo*, e, dall'altra, a una serie di circostanze storiche che a poco a poco hanno posto gli uomini di fronte al loro potere. Essi hanno scoperto di avere una reale autonomia di giudizio e di azione nei confronti sia delle cose che delle relazioni sociali; hanno preso coscienza del loro potere di trasformazione della realtà; in definitiva sia l'uomo che il mondo hanno cominciato a essere considerati in se stessi e quindi in una certa misura al di fuori della loro condizione di diretta oppressione o di riscatto, provocata dall'opposizione assoluta tra il Cristo trionfante e il Principe di questo mondo. Si potrebbe insomma dire che vi è «modernità» quando le coordinate del peccato e della salvezza, di Satana e di Cristo cessano di essere le sole che vengono prese in considerazione per definire l'esistenza umana, o anche quando si scopre che vi è una certa possibilità di gestire sé e gli altri, senza riferimenti immediati al dramma della salvezza. Questo vuol dire concretamente che la sessualità, il denaro, il potere, la tecnica conquistano una certa possibilità di esistenza autonoma, secondo leggi tratte dalla realtà stessa degli uomini e delle cose, in nome del valore stesso della creazione: la ragione umana, operando la scoperta e l'uso di tali valori, acquista un'importanza sino ad allora sconosciuta. Dietro la scoperta di tale autonomia si profilano l'autonomia della scienza e la realtà di una storia governata dalla libertà, la nascita delle forme politiche dette democratiche. Queste ultime sembrano più soddisfacenti, in quanto pongono come principio che la ragione possa indicare un cammino sociale, definire le forme di un governo, prevedere i mezzi di controllo ecc.: democrazia, separazione dei poteri.

Breve cronologia

Se si volesse stabilire una rapida cronologia dell'apparizione e dello sviluppo della modernità, si potrebbe dire che una prima tappa ha avu-

to luogo nel XIII secolo, quando la concettualità ricevuta da Aristotele ha fornito un linguaggio; si potrebbe chiamare *antropologica* questa tappa, nella misura in cui ricerca i meccanismi immanenti della conoscenza, comincia a scoprire la tecnica e la città (nei confronti di una civiltà più rurale e tradizionale), cioè la possibilità di nuovi rapporti dell'uomo con le cose e degli uomini tra loro. Una seconda tappa potrebbe essere chiamata *cosmologica*, quando, nel secolo XVI l'idea eliocentrica si sostituisce all'immagine classica del mondo, con le sue mediazioni ascendenti e discendenti che uniscono il cielo e la terra. La nuova idea rovescia questa mentalità di mediazioni e gerarchie e lascia aperta la possibilità di una diversa ricomposizione del reale. È qui decisivo l'elemento epistemologico: in positivo, l'avvento delle matematiche e dei princìpi di ragione; in negativo, la difficoltà di far spazio non solo alla rivelazione e alle Scritture, ma anche a tutto quanto appartiene alla sensibilità e al simbolico. Se la seconda tappa rovescia l'esperienza dello spazio, la seguente, a partire dal XVIII secolo, implica più profondamente il tempo nella misura in cui scopre campi di sviluppo e di *storia*, di libertà e di *politica*, sia sul piano cosmico che su quello umano. Per di più, in un mondo in origine perfetto, poi rovinato, riscattato e infine in attesa della propria perfetta ricostituzione, tenta di sostituire un mondo in divenire, un genere umano in via di educazione, una dialettica inglobante, cosa che porta con sé lo sviluppo di metodi diversi per una conoscenza ormai necessariamente legata a processi di interpretazione.

Il conflitto e la separazione

Se questi sono, in breve, i tratti principali della modernità e delle sue evoluzioni, la questione allora consiste nel sapere come l'immagine moderna del mondo, nata e sviluppatasi all'inizio in seno al mondo cristiano, gerarchicamente pensato e vissuto, si è articolata o meno con l'immagine del mondo definita dal conflitto tra le due sovranità, del Maligno e di Cristo, attraverso l'esercizio della penitenza e, nel migliore dei casi, attraverso il cammino mistico. Tutto questo all'interno di organizzazioni sociali e religiose in cui il potere viene dall'alto e ha carattere sacrale.

Nella concretezza storica, tale scoperta di una dimensione del mondo che potremmo chiamare oggettiva, al di là o all'interno della duplice e conflittuale sovranità del Maligno e del *Pantocrátor*, sembra che sia avvenuta in una mentalità di « emancipazione». L'autonomia che andava nascendo ha spesso preso l'aspetto e ha condotto le battaglie dell'indipendenza, tanto più che le istituzioni nate dalla precedente immagine del mondo comprendevano con difficoltà l'evento di un'altra concezione e di una pratica diversa e perciò difendevano con accanimento la loro legittimità passata e accordavano solo con reticenza le autonomie che man mano venivano scoperte e richieste.

In altri termini, non si è scoperto subito che la nuova immagine del mondo valorizzava la creazione affermata dal *Credo*, pur non considerandola più soltanto dal punto di vista del Dio creatore, ma da quello della realtà esistente. Non si è saputo pensare l'autonomia della creazione nella dipendenza dal suo creatore e neppure valutare bene l'impatto sulla realtà effettiva e sullo sviluppo dei valori creati, da parte della rivelazione e dell'Alleanza, del peccato e della Redenzione. A dire il vero tale compito di ordinamento non è mai finito e continua a occupare l'uomo: è la necessità di intraprenderlo che non è stata percepita, né da parte degli innovatori né da parte delle gerarchie, quando la modernità si è manifestata. Sarebbe stato necessario poter definire rapidamente una certa linea di pensiero e di impegno che stabilisse per l'uomo e il mondo una misurata autonomia, mantenuta nell'Alleanza e cosciente dei rischi della colpa. Forse sta qui il dramma storico concreto dell'emergere della modernità, che è avvenuta e si è sviluppata senza essere veramente pensata.

In realtà la messa in opera di una modernità, in quanto nuova e difficile, richiedeva del tempo; si trattava infatti di articolare insieme l'affermazione positiva dell'essenza e dell'esistenza di valori creati e la definizione di interdetti che permettessero a questi valori di svilupparsi senza danneggiare l'uomo, la società o la natura, insieme al reperimento delle ferite che impedivano tale sviluppo. Con «interdetti» intendo i limiti che la valorizzazione del rapporto tra gli uomini porta al rapporto dell'uomo con la natura, e quelli che il rapporto dell'uomo con Dio porta al rapporto dell'uomo con la natura e dell'uomo con gli altri uomini. È quello che afferma san Paolo: «Tutto è vostro, ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio». In questo modo, invece di impedire l'armonia tra l'uomo, la creazione e la società, tali interdetti, permettendo di dare un ordine ai valori e ai loro rapporti, sono utili. Si può dire che, su di un piano ideale, l'uomo moderno avrebbe dovuto percepire la necessità organica di una giusta amministrazione del mondo, mentre si è lanciato sempre più in un'opera di sfruttamento, e le gerarchie si isolavano, in atteggiamenti di rifiuto e di condanna[7]. Ma se la società non trova i giusti interdetti che possano canalizzarla, si sviluppa in una smisurata

[7] L'*interdetto* esprime i limiti necessari per uno sviluppo equilibrato delle autonomie e l'apparente negatività è solo il rovescio della sua portata positiva di legge benefica per lo sviluppo; la *condanna* cade su opinioni o atteggiamenti ritenuti erronei: anche se giusta, non dice nulla sugli aspetti positivi di una nuova percezione e rischia perciò di inglobare anche il bene nel male. Talvolta poi essa non coglie il segno, quando giudica mediante criteri incompleti: si veda, nel cap. 3, il paragrafo *La legge*.

affermazione di sé, in un'illimitata estensione dei propri poteri, e questo genera uno squilibrio nei rapporti umani, poiché alcuni possiedono sempre di più e altri sempre meno. Quanto poi alla relazione con Dio, essa si attenua sino a sparire; la scienza non ha bisogno di Dio e alla storia basta la propria immanenza.

Sul piano politico, nella misura in cui tende a essere esclusiva e a favorire un razionalismo totale, la modernità autonoma implica in qualche modo un circolo vizioso, in quanto pretende di definire da sé le norme su cui si appoggia: tale autodefinizione potrebbe essere vista come la caratteristica principale del liberalismo. In particolare non si vede quale posto possa riservare all'elemento religioso: né come ambito particolare (con le proprie leggi e i propri sacerdoti) poiché per definizione ciò che è religioso supera la pura razionalità, a meno che non si tratti di una religione nei limiti della ragione, né come spazio articolato con quello politico, perché sarebbe necessario il previo riconoscimento di uno spazio proprio. Quando esiste, l'elemento religioso è perciò mantenuto nella sfera del «privato», cioè in un campo non reso comune dalla ragione individuale. In ogni caso la «modernità» sarebbe definita mediante l'accentuazione esclusiva di un polo strettamente razionale, di cui ci si può chiedere se sia ancora ragionevole. Dall'altro lato, le autorità ecclesiali, istituite per l'amministrazione di un mondo concepito in modo immediatamente religioso ed essenzialmente gerarchico, avrebbero dovuto saper riconoscere l'autonomia nascente, guidarla con discrezione, e, in una certa misura, ritirarsi per dar fiducia all'uomo. Al contrario, sembra che si siano riaffermate con forza, alimentando così inconsciamente nell'uomo in cerca di «modernità» un senso di rivolta, che ha provocato un accrescimento del disordine.

LE PROCLAMAZIONI DELLA «FINE»

Si può dunque dire che, storicamente, l'innesto della modernità sul mondo religioso definito dal conflitto tra il bene e il male non è veramente riuscito: il mondo del peccato e della grazia non ha saputo affrontare il mondo come natura e potere, e ha tentato di ignorarlo o di rigettarlo; quest'ultimo invece ha sviluppato in modo sempre più indipendente la propria autonomia contrassegnato da un'ideologia di razionalità e di progresso di cui non ha saputo percepire lo squilibrio[8]; la

[8] Tale fallimento è senza dubbio dovuto più a conflitti di potere che non all'incapacità intellettuale di situare queste due concezioni l'una in rapporto all'altra: nel mondo dell'esclusivo combattimento spirituale, l'uomo è subordinato e aiutato da autorità che in definitiva sono responsabili ultime del processo di conversione; tali autorità, in una concezione del mondo più liberale e

«modernità» che si è realizzata dal punto di vista storico, risulta senza dubbio dalla mescolanza di una percezione giusta e da uno sviluppo perverso dell'autonomia dei valori, sia della natura che dell'uomo. Poiché oggi vengono constatati i frutti amari della perversione (pur senza riuscire ad analizzarne esattamente le cause), si è tentati di mettere in discussione anche la percezione giusta: una «postmodernità» amaramente lucida, insieme disincantata e terrorizzata, indecisa e incerta, potrebbe allora raggiungere molto facilmente, anche se in modo secolarizzato, il mondo della colpa e della grazia, anch'esso tentato, a causa del fallimento circostante, di insistere più sulla colpa che sulla grazia. In ambedue i casi, vi sarebbe terreno favorevole per un certo clima «apocalittico».

Perciò negli ultimi anni sono entrate nel linguaggio culturale alcune formule che descrivono il tempo in cui ci troviamo come una *fine*. Ne cito le due principali: «fine della modernità»[9] e «chiusura della civiltà occidentale»[10]: se la prima mira a un certo tipo di società, la seconda si estende alla visione, alla storia e alla pratica del mondo. Quanto si parla di «fine» si vuole in realtà indicare il loro fallimento: benché abbiano messo in opera, spesso senza controlli o contropartite, le risorse che le caratterizzavano, questi differenti periodi non hanno saputo produrre ciò che l'uomo attende sempre, che gli antichi chiamavano felicità, e che le Chiese oggi amano denominare: «Giustizia, pace e salvaguardia del creato»; al contrario, si sono esauriti in se stessi, di modo che non vi sarebbe più nulla da aspettarsi da essi.

Fine della modernità

Nel primo caso, «fine della modernità», si pensa soprattutto alla situazione della cultura e della società che ho brevemente descritto e i cui inizi vengono posti nel Basso Medioevo, nel Rinascimento o all'inizio dei Tempi moderni; tale situazione si fonda sull'individuo, che si autoconcepisce come soggetto e si autodirige secondo un principio di ragione sufficiente, che a sua volta nutre la convinzione che l'economia di progresso sia irreversibile. I critici della modernità sono filosofi o so-

razionale, devono ridefinire il loro ruolo, mentre l'uomo «emancipato» deve percepire i limiti del proprio nuovo potere. Le forme sociali, nella Chiesa come nella società, e anche nella vita religiosa, in generale si sono male adattate alle nuove situazioni.

[9] Cfr. G. Vattimo, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna*, Garzanti, Milano 1985. Si mostra qui decisiva la critica di Heidegger al razionalismo hegeliano, trasformata a poco a poco in giudizio negativo sull'insieme della storia della filosofia. In margine a molti altri, l'ho trattato in *Dieu, le temps et l'être*, Cerf, Paris 1986, pp. 61-73. Si veda anche in G. Sasso, *Tramonto di un mito*, Il Mulino, Bologna 1988², pp. 321-359, l'ultimo capitolo intitolato: *Vergessenheit des Seins (intorno a Heidegger)*.

[10] Qui il riferimento è a J. Derrida, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 14-22. Cfr. anche G. Lafont, *Dieu, le temps et l'être*, *op. cit.*, pp. 73-87.

ciologi che ne sentono e ne constatano il fallimento, sia per la felicità dell'individuo che per il significato della società: la guerra rimane lo sfondo permanente dell'esistenza internazionale, la sessualità resta sottomessa al desiderio immediato e porta con sé ampie schiavitù, in senso proprio e figurato, la ricerca ossessiva del denaro definisce le strutture economiche, vi è un'ampia perdita di punti di riferimento personali e sociali, estetici e politici...

È vero che a molti livelli non mancano sforzi per lottare contro tale degenerazione, ma sembrano dei palliativi o indispensabili misure d'urgenza, più che un lavoro in profondità che possa rimettere in piedi, in qualche modo, la modernità; infatti responsabili della situazione sarebbero i princìpi di quest'ultima, e non una decadenza fattuale. Alla vista delle distruzioni operate, nella natura e nella società, da parte di una modernità smisurata, appoggiata sulla filosofia dell'Illuminismo o sull'ideologia ingenua del progresso, numerosi sono i pensatori di oggi che la rigettano, la considerano finita, morta; talvolta essi proclamano l'ingresso in una «postmodernità», anch'essa, a dire il vero, piuttosto ideologica, che tenderebbe a screditare ogni lavoro della ragione e ogni affermazione di libertà a profitto del silenzio, del sentimento, della rinascita di un sacro più o meno pensato. In seguito il discredito raggiunge ogni possibilità di crescita effettiva nel pianeta; infine si può notare una certa disperazione, che cerca vie d'uscita differenti o che, di fronte alla mancanza di realismo dei progetti, manifesta tendenze suicide.

Chiusura della civiltà occidentale

A dire il vero, la fine della modernità coinciderebbe cronologicamente con un'altra e più vasta fine, quella di tutta la civiltà occidentale; la modernità sarebbe destinata a scomparire in quanto la sua ineluttabile fine è già per così dire programmata in scelte e circostanze ben più lontane. Vorrei fermarmi un po' su tale «chiusura della civiltà occidentale», perché essa mostra le opzioni culturali essenziali, che in ultima analisi rendono conto della diagnosi della «fine».

Quando Heidegger ripercorre il cammino, per lui tragico, della filosofia occidentale, considera Platone come l'iniziatore di una decadenza irreversibile: con lui si sarebbe iniziato a perdere il senso preciso della verità, mentre sarebbe cominciata una risposta fallace alla questione dell'essere. Ora, Platone è il padre non solo dell'orientamento filosofico dominante nel mondo greco-latino e fino ai nostri giorni [11], ma anche

[11] Nell'introduzione agli atti del Convegno di Royaumont, *Le Néo-platonisme* (Paris 1971, 1), P. Hadot riprende l'osservazione di Whitehead, secondo la quale «la filosofia occidentale è solo un seguito di note a piè di pagina, aggiunte al testo di Platone».

di un umanesimo e di una pratica politica: perciò tutto l'insieme della civiltà occidentale sarebbe colpito dalla duplice ferita inferta alla verità e all'essere; i vari periodi della storia sarebbero allora le scansioni della tragica evoluzione dell'universo platonico, che oggi completa la sua lacerazione. Anche se l'analisi di Heidegger può sembrare unilaterale e irragionevolmente pessimista, è certamente il caso di porre a proposito della nostra civiltà una sorta di «questione platonica», e, come vedremo, in questo modo ci troviamo nel cuore della «questione della Chiesa».

Non è possibile sviluppare qui gli aspetti filosofici e culturali della «civiltà occidentale» di impronta platonica [12]. Sul piano istituzionale, sia politico che religioso, si potrebbe dire che giungiamo alla «fine della civiltà occidentale», nella misura in cui abbiamo esaurito l'oscillazione tra le forme politiche e culturali emergenti dalla supremazia della Mistica e della Politica fondate sull'invisibile Uno al di là di tutto e quelle che derivano dalla supremazia di una Razionalità immanente, sempre più capace di cogliere ciò che è, di organizzare, di fare e perciò di possedere e dominare («modernità»). La prima supremazia opprime l'individualità e la creatività dell'uomo, sempre minacciato delle proprie divisioni interiori e invitato a rimettersi a un'Autorità che conosce e quindi può; la seconda occulta il desiderio religioso, esaurisce il pianeta e crea rapporti di dipendenza, fondati non più sulla contemplazione spirituale, ma sull'intelligenza e sulla ricchezza.

Una fine senza possibilità di un nuovo inizio?

Il concetto di fine che qui compare ha qualcosa di immensamente tragico: coloro che lo utilizzano non sanno che cosa si annunci al di là della fine stessa, perché sono figli di questi tempi mancati e non conoscono null'altro che possa permettere loro di orientarsi; per indicare la situazione paradossale di coloro che possono pensare solo con gli strumenti forniti da un'epoca di cui costatano l'esaurimento, i filosofi e i sociologi della fine si rifiutano in certo modo di parlarne e scrivono sotto il segno della «cancellatura» sbarrando effettivamente alcuni termini che usano, specie la parola «essere», per esprimere così nello stesso momento la loro non-pertinenza e l'impossibilità di evitarli, poiché non ve ne sono altri. D'altronde il proclama di questa tragica fine contiene l'implicita con-

[12] Ho trattato questo tema nel mio libro *Storia teologica della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1997, le cui ricerche formano il substrato culturale del presente lavoro. Ho cercato in particolare di valorizzare l'importanza, nella cultura occidentale, dei parametri «uno» ed «essere», soggiacenti a tutte le forme della nostra cultura, anche politico-sociali. Perciò ho designato tale cultura con l'espressione «cultura del *Parmenide*», facendo allusione al dialogo di Platone in cui sono diffusamente affrontati i paradossi di questi due parametri.

fessione che non vi è più un vero concetto di tempo, poiché gli unici tempi che si possano conoscere sono «mancati»: sono arrivati alla fine senza aver costruito nulla, rappresentano una sorta di attività inconcludente degli istanti che man mano si susseguono, se non una distruzione delle loro possibilità. In questo modo, quando si parla del tempo, difficilmente lo si può considerare un valore, ma piuttosto, al contrario, una forza negativa che lavora alla propria distruzione; in questo caso, si viene rimandati a una situazione anteriore, a un'origine prima del tempo oppure, se si rifiuta ogni idealizzazione mitologica del passato, a un altrove di cui non si conosce né il nome né il carattere.

Anche se vi è senza dubbio, come vedremo, qualche eccesso nella caratterizzazione del tutto tragica di queste presentazioni della fine, dell'essere e del tempo; anche se le diverse opzioni possono essere messe in discussione o affinate, nel loro complesso o singolarmente; anche se l'avvicinarsi dell'anno 2000 dà a questo tema della fine qualcosa di mitico o di fantastico, vi è tuttavia oggi una coscienza troppo unanime per essere solo frutto di un effetto ottico, vi è la coscienza dell'epoca moderna come «svolta», in cui finisce tutta un'epoca. Si può dire sinceramente che nulla di ciò che vediamo oggi intorno a noi gioca a favore di un prolungamento della dolorosa situazione mondiale in cui viviamo, e di cui è legittimo pensare che affondi le sue radici nel nostro tipo di civiltà. L'eccesso di tragicità sarebbe evitato se si potesse fare una cernita negli elementi della cultura che sembra giungere a termine, non rigettare tutto ma piuttosto valorizzare ciò che sarebbe davvero umano, e insieme presentire un qualche nuovo inizio e lavorare per il suo effettivo avvento, a meno che, evidentemente, la fine del mondo non sia davvero alle porte (ma cosa significa questa espressione?).

Fine del cristianesimo occidentale?

Giunti a questo punto, occorre ricordare che, dopo il concilio Vaticano II e anche durante le sue sessioni, nella misura in cui si prendeva coscienza dell'orientamento dei lavori, anche i cattolici hanno parlato di una fine: in quel caso, si trattava della «fine dell'era costantiniana». Si credeva di poter proclamare la fine di una situazione politica di tipo molto gerarchizzato, in cui le norme della convivenza sono pensate e imposte dall'alto e in cui la reale autonomia degli individui o dei gruppi si trova estremamente ridotta, in quanto emergente da eventuali istanze intermediarie. Non è senza significato il fatto che siano stati i cattolici, dopo il Vaticano II, ad aver proclamato la fine di tale era; in questo modo volevano senza dubbio indicare la fine di un certo tipo di governo della Chiesa, su cui torneremo nel capitolo seguente. Infatti nel panorama propriamente politico-sociale pare che il periodo costantiniano sia terminato ben prima dell'epoca contemporanea, in quanto le rivoluzioni che si sono succedute dal 1789 al 1848 e gli sforzi di organizzazione mondiali successivi alle grandi guerre dalla prima metà del XX secolo hanno già largamente modificato la mentalità politica: in questo senso, l'era costantiniana ha iniziato a declinare nella coscienza moderna sin dagli inizi della modernità.

Quanto alla Chiesa, essa ha voluto conservare più a lungo le forme istituzionali che erano state sperimentate in un altro stadio di civiltà, e non si è lasciata penetrare dal razionalismo moderno se non in modo derivato, non molto cosciente o un po' vergognoso. In ogni caso, sia per la sua passata influenza sulle società antiche e medievali, sia per la sua polemica contro le società moderne (infatti la polemica inserisce in ciò stesso da cui ci si vuol difendere), il cristianesimo, o, per le società occidentali, il cattolicesimo, con le sue riforme, controriforme e opposizioni, fa parte integrante di ciò che oggi si dice di finire, in quanto si era integrato nel tessuto della cultura in modo tale da esserne diventato inseparabile e da esservi indissolubilmente legato. Bisogna dunque aggiungere un terzo termine all'enumerazione e parlare di una «fine del cristianesimo occidentale», e pensare così per il futuro a un altro cristianesimo (ma quale?) o a qualcos'altro rispetto al cristianesimo (ma che cosa?). Data infatti la stretta e reciproca implicazione tra il cristianesimo e la civiltà occidentale, quello non può pensare a «salvare la propria posta», se questa crolla.

Mi pare che il problema appena posto sia fondato e per il credente piuttosto terribile, se non destabilizzante. Non sono certo che un teologo possa oggi rischiare una parola valida per tutti gli uomini, ma anche solo per la propria Chiesa, se prima non ha accettato di veder vacillare il proprio universo; e la stessa cosa si può dire di ogni responsabile della gerarchia. È certo che la Chiesa ha parole di vita eterna, ma non ogni forma di Chiesa. E se è possibile «immaginare la Chiesa», non è proprio perché le forme della Chiesa cattolica, e forse di tutte le Chiese, sono oggi troppo tributarie di ciò che sta morendo, in una civiltà che esse hanno contribuito a edificare, certo in altri tempi a giusto titolo? Solo se non ci si copre la faccia davanti al fatto che la mareggiata che oggi trascina via la civiltà occidentale porta con sé anche la Chiesa, si potrà essere capaci di immaginare altre forme che a loro volta possano permettere alla Chiesa di sopravvivere e di contribuire alla necessaria nascita di un altro mondo. Ma se al contrario cediamo alla rassicurante considerazione che la crisi attuale non riguarda la Chiesa ma solo il mondo, noi ci priviamo dei mezzi per fare anche solo lo stretto necessario in favore del mondo e della Chiesa.

Premesso ciò che si è detto, penso che sia necessario sfumare un po' il giudizio di «fine di epoca» emesso sull'attuale rapporto mondo-Chiesa, perché vi si possono trovare elementi che permettano di fondare una speranza, e perciò un'azione.