

## CAPITOLO QUINTO LA CHIESA E LE CHIESE

### 1. *Strumenti*

§§ 2-3. Sul problema delle chiese cristiane nel mondo moderno vedi una serie di testimonianze come F.D.E. Schleiermacher, *Lo studio della teologia*, cit.; id., *La confessione di Augusta*, Padova 1983; A. Rosmini, *Le cinque piaghe della santa chiesa*, Cinisello Balsamo 1997; F.R. de Lamennais, *Scritti politici*, Torino 1964; A. Harnack, *L'essenza del cristianesimo*, Brescia 2003; Id., *Manuale di storia dei dogmi*, I-VII, Mendrisio 1912-1914; R. Seeberg, *Handbuch der Dogmengeschichte*, I-IV, Graz 1953-1954<sup>4-5</sup>; D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, Cinisello Balsamo 1996<sup>2</sup>; Giovanni XXIII, *Exultet mater ecclesia*, Discorso dell'11 ottobre 1962, in *Il Concilio Vaticano II*, Bologna 1966, pp. 990-999.

Tra le esposizioni generali e recenti della storia della teologia cristiana vedi R. Osculati, *La teologia cristiana nel suo sviluppo storico*, cit.; *Storia dei dogmi*, I-IV, Casale Monferrato 1996 -1998; *Storia della teologia*, Casale Monferrato 1993 ss.; *Storia della teologia*, I-III, Roma 1995-1996; E. Vilanova, *Storia della teologia cristiana*, I-III, Roma 1991-1995. In particolare per la teologia protestante tedesca recente vedi H. Fischer, *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2002; M. Klein, *Westdeutscher Protestantismus und politische Parteien*, Tübingen 2005; E. Lessing, *Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von A. Ritschl bis zur Gegenwart*, I-II, Göttingen 2000-2004; C. Nottmeier, *A.von Harnack und die deutsche Politik*, Tübingen 2004. Il cattolicesimo contemporaneo ha avuto nel Concilio Vaticano II il suo momento di maggiore vitalità. Vedi ad esempio, Y. Congar, *Diario del Concilio*, I-II, Cinisello Balsamo 2005; O. Pesch, *Il Concilio Vaticano II*, Brescia 2005; *Storia del Concilio Vaticano II*, I-V, Bologna 1995-2001. Per uno studio complessivo degli sviluppi novecenteschi cfr. R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Brescia 2004<sup>5</sup>. Importante lo studio critico delle istituzioni ecclesiastiche. Cfr. K. Bihlmeyer-H. Tüchle, *Storia della chiesa*, I-IV, Brescia 1983-1986<sup>3-10</sup>; K. Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte*, Tübingen 1991<sup>18</sup>; A. Fliche-V. Martin, *Storia della chiesa*, a cura di E. Guerriero, I-XXVI, Cinisello

Balsamo 1958-2006; *Storia del cristianesimo*, a cura di G. Filoromo e D. Menozzi, I-IV, Roma-Bari 2001-2006; *Storia del cristianesimo*, I-XIV, Roma 1997-2005. Per una presentazione encyclopedica cfr. *Il cristianesimo. Grande atlante*, I-III, Torino 2006; *Il cristianesimo. Grande dizionario*, I-II, Torino 2006. Sull'aspetto giuridico vedi J. Gaudemet, *Storia del diritto canonico*, Cinisello Balsamo 1998; P. Prodi, *Il sovrano pontefice*, Bologna 2006.

Il patrimonio storico-teologico fondamentale delle chiese cristiane è fissato nella loro Bibbia, quale canone della verità ecclesiastica. Cfr. cap. III § 1,2; Cap. VIII § 1, 3-6; Cap. X § 1. Sull'interpretazione recente delle Scritture ebraico-cristiane cfr. per il cattolicesimo ufficiale Pio XII, Enciclica *Divino afflante Spiritu*; Concilio Vaticano II, Costituzione *Dei verbum*. Inoltre L. Alonso Schökel, *La parola ispirata*, Brescia 1987<sup>2</sup>; A. Bea, *La parola di Dio l'umanità*, Assisi 1967; K. Berger, *Psicologia storica del Nuovo Testamento*, Cinisello Balsamo 1994; E. Drewermann, *Psicologia del profondo ed esegeti*, I-II, Brescia 1996; J. A. Fitzmyer, *The Biblical Commission's document The interpretation of the Bible in the church*, Roma 1995; Id., *La Scrittura anima della teologia*, Milano 1998; E. Fuchs, *Marburger Hermeneutik*, Tübingen 1968; *Problemi e prospettive di scienze bibliche*, Brescia 1981; J. Robinson-E. Fuchs, *La nuova ermeneutica*, Brescia 1967. Una spiegazione completa e recente della Bibbia cristiana è fornita dal *Nuovo grande commentario biblico*, Brescia 2002, mentre *Le immagini bibliche*, Cinisello Balsamo 2006 fornisce informazioni iconografiche ed estetiche.

§ 4. Vedi una serie di testimonianze come E. Troeltsch, *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, Firenze 1998<sup>3</sup>; D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, cit.; S. Weil, *Quaderni*, I-III, Milano 1985-1988; A. Bea, *La chiesa e l'umanità*, Brescia 1967; E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, Milano 1990; H. Küng, *Essere cristiani*, cit.; J. Moltmann, *Teologia della speranza*, Brescia 1989<sup>6</sup>; G. Gutiérrez, *Teologia della liberazione*, Brescia 1972; A. Pieris, *Una teologia asiatica di liberazione*, cit.; I. Ellacuría, *La conversione della chiesa al regno di Dio*, Brescia 1992; *Mysterium liberationis*, a cura di I. Ellacuría e J. Sobrino, Roma 1992; T. Balasuriya, *Teologia planetaria*, cit.; E. Drewermann, *Il vangelo di Marco*, Brescia 1994.

§ 5. Oltre ai documenti del cattolicesimo ufficiale come Pio XII, Encicliche *Mystici corporis* e *Haurietis aquas*; Paolo VI, Enciclica *Ecclesiam suam*; Concilio Vaticano II, Costituzioni *Sacrosanctum Concilium* e *Lumen gentium*, vedi Y. Congar, *Un popolo messianico*, Brescia 1976; A. Dulles, *Models of the church*, New York 1974; id., *The resilient church. The necessity and limits of adaptation*, New York 1977; id., *A church to believe in. Discipleship and the dynamics of freedom* 1982; id., *The catholicity of the church*, Oxford 1985; H. Küng, *La chiesa*, Brescia 1992<sup>5</sup>; K. Mehl, *La chiesa*, Cinisello Balsamo 1995; J. Moltmann, *La chiesa nella forza dello Spirito*, Brescia 1976; J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1971; E. Schillebeeckx, *Per una chiesa dal volto umano*, Brescia 1992; F. A. Sullivan, *The church we believe in*, New York 1988; Id., *Salvation outside the church*, New York 1992; J. M. R. Tillard, *Chiesa di chiese*, Brescia 2005<sup>2</sup>; J. Werbick, *La chiesa*, Brescia 1998.

§ 6. Questo aspetto tipicamente paolino della vita ecclesiale è sottolineato soprattutto nella teologia femminile. Cfr. Caterina da Siena, *Epistolario*, I-III, Alba 1966; Caterina da Genova, *Opere*, Roma 1958; Veronica Giuliani, *Il diario*, Siena 1990<sup>3</sup>; S. Weil, *Attesa di Dio*, Milano 1991; E. Hillesum, *Diario (1941-1943)*, Milano 1996.

§ 7. *Sacrum commercium sancti Francisci cum domina paupertate*, in *Fonti francescane*, Assisi 1978, pp. 1625-1666; *I fioretti di San Francesco*, ibid. pp. 1441-1624; Iacopone da Todi, *Laude*, Roma-Bari 1974; Dante, *Paradiso*; L. Giustiniani, *Condizione e governo dei vescovi*, Roma 1968; R. Bellarmino, *Scritti spirituali*, I-III, Capua 1997; M. Flick-Z. Alsزeghy, *Il mistero della croce*, Brescia 1990<sup>2</sup>. Vedi inoltre I. Silone, *L'avventura di un povero cristiano*; M. Pomilio, *Il quinto evangelio*.

TC II: chiesa, concilio, riforma della chiesa.

Letture consigliate: *Il matrimonio del beato Francesco con Madonna Povertà*; Dante, *Paradiso XI*; Giustiniani, *Condizione e governo dei vescovi*; Bellarmino, *Il gemito della colomba*; Spener, *Pia desideria*; Schleiermacher, *La confessione di Augusta*; Rosmini, *Le cinque piaghe*; Hillesum, *Diario*; Pio XII, Enciclica *Mystici corporis*.

## 2. Chiesa e storia

La cultura delle nazioni occidentali moderne ha assunto da secoli, e in modo sempre più accentuato, un carattere storico, empirico, immanente. Una visione gerarchica dell'universo fisico e sociale si è trasformata, prima, in un'evoluzione multiforme lungo una linea ideale del tempo, poi in un groviglio difficile da districarsi. Ciò che poteva essere pensato come un ordine di sfere concentriche viene visto piuttosto come una serie di onde che si accavallano all'infinito, come un'energia che assume innumerevoli volti, dà forma e distrugge in un processo senza una fine prevedibile. L'ordinamento della società ha subito per primo queste trasformazioni. Ha visto crollare una pratica del potere che si appellava ad un valore assoluto e poteva sembrare indiscutibile. Alla piramide che si elevava fino alla sovranità divina, attraverso una serie di strati ben collegati, ha sostituito l'autorità del singolo. Regolarmente l'individuo è chiamato a scegliere quei poteri che reputi più conformi ai propri interessi, alle proprie ideologie, alle proprie sensibilità.

La rivoluzione degli ordinamenti legali è stata accompagnata dalla trasformazione economica. Un tempo il possesso della terra e l'esercizio del lavoro agricolo, fissato dalle stagioni e dalle necessità più elementari, oltre che da duri rapporti di dipendenza giuridica, determinavano l'esistenza dei più. Lo sviluppo industriale e le corrispondenti iniziative del capitale finanziario hanno messo in mostra l'abilità umana nel manipolare, nel costruire, nel creare nuovi bisogni e nel rispondervi con le sue attività. La ricchezza si crea e si distrugge, i beni disponibili sono sempre più vari e complicati. Ognuno può scegliere, cambiare, godere e disperdere con una grande disponibilità. Le scienze della natura hanno fornito mezzi per intervenire nei processi più nascosti della materia e per subordinarli a scelte umane. La psicologia ha esplorato il labirinto della mente e ne ha rilevato la mobilità, la complessità, l'impossibilità di riferirla a dati stabili ed universali. Antropologia e sociologia, sia rivolgendosi ai relitti del passato, sia indagando il presente, hanno colto l'infinito crearsi e distruggersi di valori, di credenze e di ordinamenti. La filosofia è divenuta, nel corso del diciannovesimo secolo, analisi della storia e dell'esperienza, fenomenologia della soggettività. Si è tradotta poi in esperienza della puntualità esistenziale, delle crisi

dell'individuo umano sottoposto ad un carico sempre maggiore di responsabilità.

Il cristianesimo, nelle sue forme più comuni, soprattutto a partire dal quarto secolo, si era adagiato su uno schema di analisi dell'universo umano assai semplificata. Si era pure adeguato ad un ordinamento sociale gerarchico. I sussulti sociali e spirituali che ripetutamente si generavano non erano mai riusciti a mutare davvero le modalità di vita della maggioranza. Questa condizione ha dato al cristianesimo e alle sue organizzazioni ecclesiastiche un elevato senso di sicurezza, di superiorità, di stabilità. Solo un folle poteva pensare che il cielo fosse un vuoto incalcolabile, senza un creatore ed un giudice onnipotenti, con cui si sarebbero fatti inevitabilmente i conti. Pur violando ad ogni passo qualsiasi comandamento religioso e civile, era difficile immaginare questa licenza come una condizione che si potesse sostenere per sempre. Prima o poi ci si sarebbe dovuti sottoporre alla disciplina, quanto meno, della chiesa. Il corpo poteva apparire ribelle e lasciare ai suoi istinti una qualche libertà era una necessità oltre che un piacere. Ma prima o poi bisognava pure pensare anche alla salvezza dell'anima, se non si voleva finire con l'uno e l'altra nel più profondo dell'inferno.

La cultura più comune del mondo moderno ha ormai pressoché archiviato questi punti di riferimento, una volta inculcati nella mente dei più. Le autorità ecclesiastiche hanno levato le loro voci ammonitrici contro questa generale ribellione, accusando il secolarismo, l'immanenzismo, il laicismo dilaganti tra i popoli dell'occidente industrializzato e commerciale. Soprattutto la gerarchia cattolica molte volte vide nella rivolta religiosa del Cinquecento i prodromi di una sempre più vasta disarticolazione della società. Questo fenomeno si sarebbe poi sviluppato per il successivo mezzo millennio. Ci si deve domandare però, come fecero molti spiriti acuti, se il nesso tra pratica religiosa cristiana e visioni del mondo accettate come normali dovesse considerarsi essenziale ed eterno. Non si poteva pensare che, forse troppo facilmente, l'evangelo delle origini e dei testi esemplari si fosse sistemato in strutture sociali e culturali comode, in apparenza, ma in definitiva troppo limitate e non definitive?

In Italia nel secolo diciannovesimo molti lo pensarono, da Rosmini a Gioberti, da Manzoni a Fogazzaro. Aprendo il Concilio Vaticano II, Giovanni XXIII, l'11 ottobre 1962, lo disse apertamente. Il

cristianesimo, in particolare il cattolicesimo, nel lungo corso della storia, aveva rivestito abiti un tempo ritenuti normali ed utili. Ma questi rivestimenti non dovevano essere confusi con la realtà più profonda della fede cristiana. Forme culturali ed organizzative, per lungo tempo considerate venerabili, dovevano essere riesaminate, adattate o aggiornate. Nell'occasione più solenne del magistero cattolico Giovanni XXIII introduceva nell'esame delle dottrine e delle pratiche ecclesiastiche un principio storico. Le espressioni della fede non sono una realtà immobile, fissata nei minimi particolari, una volta per tutte, nella teologia, nella liturgia, nel diritto, nelle devozioni. Così poteva essere apparso anche in tempi recenti. Alla mutabilità spesso diabolica e distruttiva del mondo moderno, si era voluto opporre la maestà teorica e pratica della fede, sviluppata a sistema ecclesiastico compiuto. Il cattolicesimo di Pio XI e Pio XII aveva dato questa impressione, anche se al suo interno pulsavano forze più vicine alle convinzioni del loro successore sulla cattedra di Pietro.

La sua multiforme esperienza umana ed ecclesiastica lo invitava ad accettare una sfida da lungo tempo presente e temuta. Se la fede cristiana era veramente convinta della sua vitalità e della sua efficacia, non doveva soffrire alcunché da un mutamento di categorie culturali ed operative. Era un segno di debolezza rinchiudersi in un monumento certamente venerando ma artificioso, rigido e poco ospitale. L'abbandono di forme intellettuali e sociali isterilite avrebbe prodotto nuovo entusiasmo, avrebbe stimolato nuove energie, avrebbe creato nuove possibilità di incontro e di azione nella storia del genere umano. Del resto la coscienza storica, apparentemente ingenua ma sottile, del papa si rendeva conto che il maestoso edificio costruito dal cattolicesimo degli ultimi cento anni non era poi né tanto antico e garantito dalla tradizione, né tanto esclusivo da poter impedire la presenza di altre forme di cristianesimo, a partire da quelle dell'oriente, né tanto solido al suo interno e coerente con i suoi principi.

In maniera sintetica ed intuitiva Giovanni XXIII metteva in luce i risultati di un severo impegno culturale del cattolicesimo dei decenni precedenti. All'inizio del secolo era sembrato che il pensiero storico della cultura moderna minasse le fondamenta dogmatiche dell'edificio ecclesiastico. La più dura reazione aveva soffocato queste prime avvisaglie di un necessario mutamento culturale. Lo studio prudente e metodico condotto, soprattutto negli ordini religiosi, dopo il primo

conflitto mondiale metteva in luce una serie di problemi che non si potevano più evitare. L'esegesi biblica mostrava il progressivo sviluppo dei testi sacri, il loro carattere letterario complesso, le affinità con altre letterature e teologie. Non si poteva farne l'arsenale immobile e sacro di frasi utili a giustificare teorie e pratiche di un cristianesimo spesso astratto, formale, immobile. I valori più intensi della religiosità biblica erano andati costruendosi nel corso di un lungo itinerario storico e spirituale. Dovunque se ne trovavano le tracce letterarie. Gli stessi testi cristiani, pur sorti in modo più rigido ed unitario, erano sempre molto articolati e stratificati e non erano ingenuamente adattabili alle forme dogmatiche e giuridiche del cattolicesimo ufficiale. La fede nell'Iahweh ebraico era frutto di due millenni di storia tormentatissima. Anche la fede nel Cristo evangelico, riconosciuto come messia d'Israele, Signore delle genti, *lógos* e Figlio unigenito, fino ai dogmi di Nicea e di Calcedonia, costituiva uno sviluppo intenso, appassionato e multiforme della dottrina e dell'azione, difficilmente circoscrivibili, di Gesù di Nazaret. Anche qui il problema della storia avanzava i suoi diritti nei confronti delle formule della fede e delle dottrine più sacre delle chiese.

L'antica teologia cristiana successiva al Nuovo Testamento non poteva essere ridotta a citazioni staccate da ogni contesto, selezionate e adeguatamente usate come testimonianza delle dottrine vittoriose nelle dispute ecclesiastiche e riconosciute come ortodosse da una determinata gerarchia. Lo studio storico faceva emergere personalità, indirizzi, scuole ed esperienze che non era facile ridurre a schemi apologetici. Anche la figura del maggior teologo dell'occidente, Agostino, mostrava quante tensioni irrisolte si nascondessero nel suo pensiero. L'oriente poi indicava prospettive filologiche, sistematiche, organizzative ed ascetiche che apparivano dotate di un grande fascino rispetto a molte aridità del formalismo e del giuridismo autoritario dell'occidente.

Ci si era voluti affidare alla sistematicità del pensiero del tredicesimo secolo, in particolare a Tommaso d'Aquino. Ma egli stesso indicava come la teologia speculativa fosse una pura analogia, un esercizio metodico, che infine rifiutò. Occorreva piuttosto riferirsi alla ricchezza spirituale delle Scritture. Ma anche queste rinviavano all'opera misteriosa dello Spirito e al silenzio della mistica. Tommaso poi era circondato da altri eminenti pensatori, molto diversi da lui, che

testimoniavano una pluralità di opzioni metafisiche, logiche, affettive e giuridiche.

Si poteva elevare a canone della vita ecclesiastica la prospettiva antropologica del Concilio di Trento, accompagnata dai riti sacramentali, dalle devozioni e da un rigoroso sistema di controllo. Ma si poteva dire che questi canoni difensivi e aggressivi rappresentassero tutta la ricchezza dell’evangelo e della tradizione ecclesiastica? Le esigenze teoriche e pratiche della riforma nordica erano semplicemente frutto di cecità, di errori, di pretese ingiustificate? Il Concilio Vaticano I, contro le rivoluzioni culturali e sociali del mondo moderno, aveva elevato il supremo tribunale dell’infallibilità papale. Ma non si poteva ridurre tutta la vita della chiesa ad un criterio fondamentalmente giuridico, racchiuso nel ministero di un unico individuo. Dopo tutto, a norma del dogma, l’infallibilità papale esprimeva quella della chiesa. Ma quali erano i veri contenuti della fede e della morale che ne indicavano la natura? L’assalto della storicità dell’esistenza non veniva soltanto dall’esterno. Nasceva dall’interno e dalle strutture più caratteristiche del cattolicesimo.

Parallelamente le chiese protestanti più diffuse subirono analoghe vicende, che sembravano attaccare le loro basi dogmatiche e giuridiche. Non era facile capire, in una visione storica ed empirica dell’esistenza, che cosa desse alle Scritture il loro primato indiscusso, in che cosa consistesse l’attualità del loro messaggio. Apparivano come testi da sottoporre ad accurate indagini filologiche, senza che ne risultasse né un soccorso alle dogmatiche ecclesiastiche, né un sostegno immediato alla fede personale, né un criterio di azione in un mondo molto lontano da quello delle origini ebraiche e cristiane. Quella grazia trascendente cui si appellavano i riformatori non era facilmente comprensibile nel groviglio laborioso delle opere umane o nell’inferno in cui precipitavano. Quella fede, che superava ogni angoscia per adeguarsi ad una sublime azione divina, su che cosa poggiava e come poteva essere accolta da esseri umani alle prese con se stessi e le loro costruzioni mutevoli? Nello stesso tempo il contenitore giuridico dell’esperienza religiosa protestante più comune veniva molto spesso a mancare. Lo stato moderno infatti non aveva più bisogno di giustificazioni religiose né aveva più alcuna necessità di usare l’appartenenza ecclesiastica come strumento di governo dei popoli.

In una condizione più favorevole potevano trovarsi le piccole comunità ferventi, basate sull'immediatezza della loro devozione verso il Cristo presente ed operante. A loro poteva non interessare direttamente il cammino della storia. Esse pensavano di riviverne il senso nascosto, quale era stato presentato dalla fede degli apostoli e continuamente pulsava in una lettura devota delle Scritture, in una liturgia semplice ed appassionata, in una fedeltà morale rigorosa. Il piccolo gruppo mistico ed etico non aveva bisogno di usare gli strumenti del mondo, della sua cultura, della sua azione sociale. Né aveva bisogno di riesaminare se stesso con criteri che non provenissero dalla propria passione religiosa. Ma anche da questo punto di osservazione intenso e sociologicamente limitato si potevano osservare i fenomeni dell'umanità e bisognava pure fare delle scelte nella vita dei singoli e delle comunità.

In sintesi si può dire che, dopo molti secoli di conflitti interni ai gruppi di popoli considerati cristiani, si presentava sulla scena della storia pubblica e privata una completa alternativa a quella che appariva come la religione dogmatica, ritualistica, etica e sociale degli avi. Ma quali erano davvero i caratteri originari della fede cristiana? Da quale fonte proveniva mutuandone le aspirazioni? Da oltre un secolo queste domande hanno dominato la prospettiva delle teologie ecclesiastiche. Il mutare dei canoni culturali esigeva di mettere in discussione l'uso ingenuo di secolari categorie sacrali. Per affrontare il presente ed il futuro bisognava rinnovare la coscienza delle proprie origini e dei propri caratteri.

### 3. *Cristianesimo come storia*

Fin dal suo primo diffondersi tra i popoli di cultura ellenistica il cristianesimo dovette darsi un volto che lo distinguesse nei confronti delle scuole letterarie e filosofiche. Già il Nuovo Testamento presenta le tracce di questo sforzo culturale di definizione e di apologia. L'annuncio del regno con le opere e con le parole, la vicenda terrestre di Gesù dovevano essere spiegate in una visione complessiva dell'universo, quale la richiedevano gli ambienti colti di lingua greca. Le lettere *ai Colossei* e *agli Efesini* sono esempio di questa formulazione dotta dell'evangelo primitivo e il testo di Giovanni mostra il tentativo di unire gli eventi originari come una sapienza

universale ed eterna. Questo processo ebbe un grande sviluppo e diede al cristianesimo l'apparenza di una dottrina che coinvolge tutta la realtà, dal mistero divino alla materia più elementare. Lo stesso ebraismo alessandrino l'aveva preceduto su questa via missionaria. Alla dottrina speculativa seguiva l'etica, con l'aiuto del culto. Seguendo i dettami di questa sapienza ultimativa, l'essere umano era guidato all'incontro con la verità e il bene supremi, fonte della sua felicità.

Il cristianesimo assunse e sviluppò per secoli in modo sistematico un'esigenza di chiarezza speculativa, di coerenza morale, di ordine giuridico, di espressività estetica. Tutto doveva trovare il suo posto, la sua giustificazione, il suo compito, come in un grande mosaico o in un'opera encyclopedica. Alla grande massa delle persone apparve, sia pure in modo semplificato, con queste caratteristiche obiettive, autoritarie, sovrastoriche e definitive. Non si deve dimenticare però che, accanto e molto spesso all'interno di questo sforzo di sistemazione concettuale, etica e rappresentativa, esistettero altre forme di cristianesimo. Talvolta prevalse l'imitazione letterale dei canoni evangelici della povertà, dell'umiltà, dell'amore. Oppure si cercò la mistica unione affettiva con l'assoluto o il puro silenzio dell'uno. Altre volte sembrò essenziale l'estetica del rito liturgico e l'immedesimazione nei simboli, oppure prevalse l'esigenza del soccorso nei confronti delle necessità umane o ancora la protesta, il paradosso, la provocazione verso una cristianità deforme, oppure la fuga dalla società umana.

Il cristianesimo degli ultimi due secoli, pressato da molteplici sfide, cercò di presentarsi come una dottrina coerente dell'essere naturale e soprannaturale, un'etica di misura modesta e laboriosa, una politica di prudente avvicinamento alla democrazia. Nel cattolicesimo questo processo si fece forte di un centro autoritario molto efficiente e guardingo. Mise così in secondo piano molte esperienze caratteristiche della sua lunga storia. Questa concentrazione gli diede forse una maggiore chiarezza ed efficienza, ma lo impoverì sul piano della creatività e della fedeltà alle sue esperienze più intense. La sfida avanzata dalla dialettica degli eventi storici e dall'organizzazione della società moderna lo ha costretto a chiudersi spesso entro confini molto netti, ma anche molto spesso astratti, ideologici e burocratici. Questo processo di rivalità e di rispecchiamento, succeduto a secoli di istintiva commistione, ha forse creato un organismo efficiente in se

stesso, ma insieme fragile di fronte sia alla sua lunga storia, sia alla molteplicità e libertà delle esperienze dell'uomo moderno.

Si pensi a figure storiche paradigmatiche, come Gesù stesso, per quanto sia possibile conoscerlo, a Paolo, a Francesco, a Caterina da Siena, a Lutero, a Teresa d'Avila o a Giovanni della Croce. Quale posto si può pensare abbiano, presi nel loro realismo immediato, in un grande sistema ecclesiastico attuale? Se si percorre la storia delle chiese e delle teologie per coglierne i caratteri vivi e propri, si vede come ciò che si dice cristiano in tempi e culture diversi abbia aspetti molto differenti. Il prevalere di un orientamento di uniformità dottrinale, rituale e giuridica del cattolicesimo dell'ultimo secolo è uno dei tanti sviluppi di un cristianesimo che non si è mai lasciato ridurre a formule, a calcoli, a strutture definite una volta per tutte.

La molteplicità del protestantesimo mostra in modo ancora più evidente una simile ricchezza di scelte, di prospettive, di atteggiamenti. Né l'antica accusa cattolica al protestantesimo come dispersione settaria può oscurare la vitalità e l'impegno di tali forme di cristianesimo. Infine l'oriente ha sempre difeso i suoi caratteri nella loro molteplicità, considerata come caratteristica delle più venerate tradizioni.

Tuttavia per rendersi conto della natura storica della fede cristiana è necessario risalire al di là di essa. Bisogna osservare la sua nascita come quella di un ramo dal tronco antico dell'ebraismo, che presenta se stesso come una vicenda storica sempre in movimento. La religione d'Israele non possiede dottrine intellettualmente evolute intorno al divino, all'umano, all'universo naturale, alle società politiche. È piuttosto un accumularsi di esperienze storiche, che reagiscono l'una sull'altra, si spiegano e si ampliano a vicenda. Ad una visione ontologica e metafisica, formale od autoritaria, si preferisce l'interpretazione degli eventi, per scorgerne il disegno più profondo, la meta a cui volgono. Non si sa chi sia quel divino, di cui nessuno mai ha visto il volto. Si tratta di camminare di tappa in tappa, di scoprire sempre nuovi orizzonti, di non accontentarsi mai dei risultati raggiunti. La fedeltà consiste in tale disposizione a non arrestarsi ed è esemplificata con l'uscita di Abramo dalla Mesopotamia, di Mosè e del popolo dall'Egitto, degli esiliati da Babilonia, dei devoti d'ogni tempo da ogni sicurezza, stabilità e possesso. La verità religiosa è espressa con l'immagine del cammino. Gli orizzonti mutano sempre e si allargano, nessuno può dire di essere arrivato, di possedere la verità.

Piuttosto si è incitati alla ricerca e ad abbandonare le certezze disponibili, per cercarne una definitiva ma non afferrabile. L'immagine fisica del pellegrinaggio si traduce in una coscienza molto complessa di se stessi. L'essere umano non è un'entità definita, il suo cuore è insondabile: che cosa contenga si può sapere solo mettendolo di volta in volta alla prova. L'uomo e la donna si muovono infatti in un lungo percorso, che va dalla primordiale origine dal fango alla pienezza della vita. Il fango e lo spirito sono sempre mescolati, ma l'impegno del cuore e il soccorso della legge conducono ad una progressiva trasfigurazione.

Forse è proprio questa una delle nozioni fondamentali dell'etica e della religione ebraiche. La storia è vista come uno scenario mutevole, un continuo trasfigurarsi tra la morte e la vita, tra l'ingiustizia e la giustizia, tra la guerra e la pace, tra l'odio e l'amore, tra la schiavitù e la libertà. La fede è il processo che conduce alle condizioni positive, attraverso il dolore, l'oscurità, il sacrificio. Qui non esiste una dogmatica analoga a quella più tardi sviluppata dal cristianesimo. La religione prende soprattutto le vesti della psicologia e dell'etica, dell'autocritica, della distruzione degli idoli che ognuno si crea di volta in volta per giustificare la propria pigrizia o il proprio interesse. La storia umana, come susseguirsi di eventi, come coscienza e discussione relativa al loro procedere, è il luogo ideale della teologia e della religione. Gli accadimenti dell'esistenza individuale e collettiva sono inevitabilmente di un duplice carattere: vanno verso la vita o verso la morte. Nella storia, quale appare alla coscienza religiosa, si mostrano le polarità fondamentali dell'esistenza umana. Si cammina verso la comunione con il divino, quale origine di giustizia, di armonia e di pace, oppure si opera a favore della morte.

La critica cristiana nei confronti dell'ebraismo lo ha spesso confinato nella categoria della religione ipocrita, formalista, esteriore, materialista. L'ebraismo sarebbe cieco di fronte al divino rivelatosi in Gesù. Si deve però considerare che la legge ebraica, pur con tutte le sue sottigliezze, vuole esprimere l'esigenza della vita e della giustizia, nel mondo dell'arroganza, della violenza e della morte. La figura di Gesù e le origini cristiane sono comprensibili proprio nella prospettiva di questa religiosità etica, dinamica, dialettica e fortemente personale. L'annuncio del regno imminente, la proclamazione della paternità divina, l'ammissione al popolo eletto dei peccatori e dei malati, le opere prodigiose che restaurarono la creazione oppressa dalla

sofferenza e dalla morte, il dono di sé nell'amore supremo della croce e la vittoria sulla distruzione della tomba, l'effusione dello Spirito di vita sulla comunità si iscrivono in una concezione della storia caratteristica della fede ebraica. Si tratta precisamente di una trasfigurazione della realtà umana, che anticipa quella definitiva.

Attraverso l'opera del messia la polarità positiva della storia, il suo lato divino, si manifesta in modo inequivocabile e chiama alla conversione. Occorre trasfigurare se stessi dall'intimo di fronte agli eventi messianici ed adeguarsi a ciò che mostrano nel modo più consueto. Il luogo nativo della verità cristiana è questa interpretazione morale della storia umana. Ciò che appare nelle parole e nelle azioni di Gesù di Nazaret è il frutto di un percorso millenario, il quale a sua volta affonda le radici nelle antiche culture del vicino oriente. Soprattutto la profezia aveva assunto questo compito di un'intelligenza attiva delle vicende d'Israele, per scoprirvi una vocazione morale e universale di giustizia. La storia non appartiene ai grandi di questo mondo, ai loro eserciti, alle loro burocrazie, alle mitologie dietro cui si nascondono. Essa è un terreno che appartiene a tutti e in cui ognuno rischia se stesso di fronte alla vita e alla morte in tutti gli aspetti dell'esistenza: il cibo, la casa, il lavoro, la famiglia, la società, il popolo, la natura. L'esperienza etica dell'individuo e del popolo nella storia è rivelazione del suo significato ultimo. Il divino, senza volto e senza nome, appare come ideale morale di giustizia e di felicità, come parola che sollecita, guida e consola nei meandri della sofferenza e dell'oscurità, come speranza che sostiene l'animo e lo fa guardare sempre oltre le angustie del presente. Qui la fede religiosa assume le vesti più concrete e pratiche, più vicine alle esperienze della conoscenza di sé e della costruzione della propria vita e di quella comunitaria.

È impossibile introdursi alla verità effettiva del cristianesimo senza passare per la lunga pedagogia della storia d'Israele, quale è stata rivissuta e interpretata dai suoi saggi. Il Gesù trasfigurato degli evangeli appare ai discepoli prescelti tra Mosè ed Elia, ovvero tra la legge e i profeti. È il loro punto di convergenza e di compimento. Anche Paolo, alla fine delle sue lunghe diatribe nei confronti della legge, afferma che Gesù è il termine, la meta della legge d'Israele. Allo stesso modo sia il maestro che l'apostolo sostengono che il contenuto morale della legge d'Israele ha la loro piena approvazione.

È l'amore di Dio e del prossimo, senza che si possa distinguere l'uno dall'altro oppure una legge nuova da una antica e superata.

Il cristianesimo di ogni tempo ha sempre di nuovo trovato vita ed energia ripercorrendo le sue origini storiche, che sono insieme opzioni ideali e morali. Quando corre il rischio di rinchiudersi in formule dottrinali, in schemi filosofici, in affermazioni retoriche, in riti, in burocrazie e leggi, in ipocrisie ed abitudini, si volge sempre al linguaggio dell'esperienza, della storia, dell'etica, della vita umana compiuta, quale pulsò nelle sue fonti. Allo stesso modo, quando teme di essere emarginato da una cultura che richiede dinamismo, concretezza, esperienza storica, torna ad essere fedele alla sua natura primigenia nella sua completezza. Il linguaggio del soprannaturale, del trascendente, dell'anima, della legge morale, della devozione, in generale della fede, non trova ascolto quando dimentica la sua ricchezza, il suo dinamismo, la sua universalità. Soprattutto quando si fa schema astratto, lamento, accusa e non è messo in pratica nei fatti. Chi lo usa, in qualsiasi forma culturale si presenti, deve mostrare la realtà umana attuale con le sue azioni. Il vero della tradizione ebraico-cristiana è sempre un gesto intraumano. Tutto il Nuovo Testamento lo ripete ad ogni pagina: "ex fructibus eorum".

#### *4. Evangelo e modernità*

Lo studio storico delle origini ebraiche e cristiane ha messo in luce il carattere pragmatico, dialettico e interpersonale delle loro tradizioni più intense. Se si considera la religione in questa prospettiva esperienziale ed etica, si può osservare la sua vicinanza a molte forme della cultura moderna dell'occidente, in apparenza così lontana da preoccupazioni religiose. Anzi si può osservare come molti aspetti della coscienza umana sviluppatisi negli ultimi secoli abbiano solide radici religiose.

Spinoza, uno dei grandi profeti del mondo moderno come frutto dell'impegno morale dell'individuo nella comunità, aveva tratto le sue convinzioni da un'accurata esegeti delle Scritture ebraico-cristiane. Giustizia, carità e democrazia erano il messaggio davvero essenziale della religione d'Israele. In un periodo di grandi rivalità nazionali, sociali e dogmatiche, come il secolo diciassettesimo, il grande filosofo e teologo mostrava la via di una fedeltà religiosa che si impegnasse

nel compito della concordia, della pace e della collaborazione per il bene comune. Kant esaltò il primato della coscienza e dell'ideale morale di fronte alle strutture obiettive della scienza e delle gerarchie autoritarie della società. Anch'egli colse un aspetto essenziale dell'evangelo come convinzione soggettiva, primato dell'impegno morale e universalità delle leggi spirituali. Hegel pensò di dare alla fede puramente dottrinale un terreno storico e psicologico. La immise nel mondo dei fenomeni della società, della cultura e della coscienza, come sforzo inarrestabile per unire il relativo all'assoluto, per raggiungere la pienezza della vita spirituale nel culto della realtà suprema, inattinibile per se stessa, ma ovunque operante. Kierkegaard trasse dall'evangelo un'acutissima sensibilità relativa ai drammi dell'individuo, diviso in se stesso, multiforme e sfuggente. Su ogni essere umano incombe il peso della colpa, avvertita come superficialità, arroganza, ripetitività. Ma ognuno aspira alla sublime liberazione dell'io dal peccato. Il Cristo evangelico è traccia cui bisogna affidarsi in questo cammino difficile dell'autocoscienza morale.

Marx apparve spesso alle gerarchie ecclesiastiche come il teorico della ribellione più violenta contro le tradizioni religiose. In realtà la sua critica colpisce la religione del denaro, della violenza economica, dello sfruttamento della vita umana e, nello stesso tempo, una dogmatica ed un'etica ecclesiastiche che suggeriscono solo la sopportazione, a vantaggio di chi domina il mondo. Se la religione è un sogno, lo è nel senso più proprio. È un desiderio che esige di essere realizzato, non rinviato oltre i confini della storia. L'influenza del pensiero biblico sulle categorie più importanti del pensiero di Marx è evidente, anche se il suo linguaggio e le sue analisi si rivolgono soprattutto ai rapporti umani. Ma la legge ebraica, per ampia parte, ha proprio questo carattere. È percorsa da ideali di giustizia, di solidarietà, di uguaglianza, di libertà, che molto spesso si è preferito dimenticare o rinviare ad uno stato successivo alla morte. Il marxismo, quale è stato elaborato come sistema di potere, ha condotto spesso una dura lotta contro le istituzioni ecclesiastiche. Ma non bisogna confondere queste ideologie e queste pratiche con le analisi di Marx. Così come, per capire i problemi che hanno pesato per decenni sulla cultura europea, non si possono identificare sistemi ecclesiastici legati per secoli a società feudali con il puro evangelio. Del resto anche le chiese cristiane, sollecitate dal socialismo, dal comunismo e dai

problemi reali delle persone, hanno abbandonato antiche complicità e si sono date dottrine e pratiche capaci di rispondere ai problemi sollevati da Marx. Si pensi, per il cattolicesimo più ufficiale, alla *Rerum novarum* del 1891, alla *Pacem in terris* del 1963, alla *Populorum progressio* del 1967.

Negli ultimi decenni del secolo ventesimo in molte chiese cristiane si sviluppò un tipo di teologia capace di accettare le analisi sociologiche ed economiche del marxismo per individuare gli impegni etici dei cristiani. Il crollo delle strutture di potere che si professavano un marxismo autoritario e poliziesco, può aiutare ad eliminare molti equivoci e grandi diffidenze. Come anche può mettere in rilievo grandi affinità tra esigenze umane che sorgono da tradizioni comuni. Il marxismo originario, nella sua lotta contro i feticci della vita sociale, ha non poche analogie con la critica biblica degli idoli, dei poteri assoluti, del dominio del denaro, dell'indifferenza verso il corpo umano, individuale e collettivo, verso le sue esigenze concrete. Molto spesso il cristianesimo si era riservato il compito della misericordia di fronte alle ingiustizie, alle violenze, alle sofferenze. Ma, da secoli, spiriti avvertiti avevano colto una pericolosa contraddizione in questo atteggiamento, che non metteva in discussione le strutture portanti dell'economia e del diritto.

Lo sviluppo delle scienze sociali ed economiche poi si è ampliato dall'analisi del rapporto fra le classi alle relazioni tra i popoli. Anche qui il panorama dell'esistenza umana si è allargato in modo incomparabile rispetto a quanto avveniva solo pochi decenni addietro. Le dimensioni dell'impegno etico, sollecitate da questa nuova coscienza di sé, esigono risposte pratiche nel campo politico, industriale, commerciale e giuridico. L'etica cristiana è costretta a darsi un orizzonte mondiale. La sfida che viene da conoscenze ed operazioni tipiche del mondo contemporaneo deve condurla a dare un volto sempre nuovo ai suoi tradizionali imperativi dell'amore di Dio, come Padre di tutti, e dell'amore del prossimo, come criterio di uguaglianza. Il carattere etico e storico del cristianesimo acquista in questa prospettiva un vasto campo d'azione, dove può mostrare la sua attualità, la sua concretezza, la sua verità umana universale.

Un altro tipo di cultura moderna che è sembrato opporsi alla fede cristiana è costituito dalla psicoanalisi di Freud, divenuta intanto uno dei più diffusi criteri di conoscenza della soggettività. Per molto tempo lo scienziato ebreo poté apparire come il teorico di un

materialismo sessuale che riduceva tutto il mondo dello spirito e della religione a strutture secondarie in via di estinzione. Sarebbe però opportuno osservare quante eredità della cultura biblica sono presenti anche in questa forma della scienza europea moderna. La mobilità del soggetto, le sue maschere, l'importanza della coscienza di sé e la sua continua evoluzione, il carattere scenografico dell'io, l'importanza dei rapporti umani, il valore del linguaggio simbolico, i conflitti interni ed esterni, il peso della legge e le astuzie per sottrarvisi, il primato dell'amore che unisce e della sessualità come origine della vita, hanno una lunga storia nella cultura ebraica nutrita dai canoni biblici. Una religione delle obiettività fisse e indiscusse, degli obblighi imposti alla soggettività, delle strutture simboliche ed autoritarie sacralizzate può percepire il procedimento analitico come un subdolo attacco a tutte le sue verità. Ma questo atteggiamento può essere anche un segno di debolezza e di paura e finisce per dare ragione al presunto avversario, che vi vede confermate le sue diagnosi.

Anche qui si tratta di un problema di forme culturali, che in se stesse non hanno alcuna apoditticità. Servono, se veramente mostrano nella pratica la loro efficacia, e sono comunque sempre in evoluzione. Si tratta di strumenti di esplorazione e di azione, non di visioni essenziali della realtà. A queste la cultura moderna rinuncia volentieri, dal momento che si rende conto dell'infinita complessità dei problemi. D'altra parte, se l'evangelo cristiano, fiducioso della sua verità umana immediata ed universale, vuole rivolgersi ai soggetti umani nella loro dinamicità, dovrebbe accogliere anche le prospettive analitiche come un'occasione per mettere alla prova le proprie realtà. Anch'esso vuole essere una sapienza del soggetto umano posto di fronte alla coscienza di sé, alle tensioni e alla scelte dell'esistenza. Se ci si è illusi di avere a che fare con esseri umani semplificati, obbedienti e remissivi, misurati secondo schemi convenzionali, la cultura moderna, non meno dell'evangelo cristiano, impone di non adagiarsi in questa considerazione, di accettare le sue conoscenze come un richiamo alla realtà, alla responsabilità e all'azione.

Lo sviluppo delle scienze matematiche, logiche ed elettroniche assieme a quello delle scienze della materia in tutte le sue forme ha accompagnato quello delle scienze filosofiche e storiche, sociologiche e psicologiche. Di fronte agli ideali caratteristici dell'evangelo esse presentano sempre gli stessi problemi. Non si elevano mai ad una sapienza definitiva che voglia rivaleggiare con altre. Questi conflitti

sembrano ormai tramontati, di fronte all'autocoscienza critica, metodica e sperimentale delle scienze. Esse allargano gli orizzonti teorici e pratici, forniscono possibilità, avanzano ipotesi, presentano strumenti. Tuttavia non danno mai risposte ultimative. È finito il conflitto tra una visione teologica ed ecclesiastica dell'universo contrapposta ad una scienziata ed immanentista. Il problema è piuttosto quello delle scelte, dei fini, dei significati. Le domande dell'uomo e della donna moderni riguardano quale tipo di mondo si vuole scegliere, quali valori sono più importanti, che cosa si vuole costruire e distruggere con le azioni umane che scienza e tecnica hanno reso così libere e varie.

Il compito della fede cristiana, come quello delle altre fedi filosofiche o religiose, comincia qui, come avevano capito Spinoza, Kant e Kierkegaard, oppure Dostoevskij e Tolstoj, oppure Barth, Bultmann, Bonhoeffer, Giovanni XXIII e Teresa di Calcutta, o Simone Weil e Etty Hillesum. La scelta morale implica un'intuizione sintetica, sapienziale, universale della realtà umana. Essa può esprimersi in parole e gesti semplicissimi e a tutti comprensibili, può nutrirsi anche di immagini e di leggende, di tradizioni e di riti, può amare il linguaggio delle esperienze più elementari, dell'emozione e dell'affetto, dell'effusione oratoria, della poesia non meno del rigore logico della scienza e dell'esercizio dell'intelligenza. Non ha bisogno di complesse giustificazioni metafisiche, logiche, metodologiche. Parla da sé, si propone da sé, si garantisce con la propria intensità e comunicabilità. Soprattutto si fonda sulla coerenza, sulla libertà, sul disinteresse, sul superamento dei calcoli, delle astuzie, degli egoismi, sul dono di sé stessi a valori che si ritengono essenziali per tutti.

Per quanto concerne la fede cristiana il criterio massimo di questa esperienza, il suo centro, è la figura del Gesù evangelico, nella sua intensità storica individuale e nella sua vita nella comunità delle origini e poi di ogni tempo e luogo. Come ricordava Paolo alla piccola chiesa di Corinto, in cerca di sapienza e di primati spirituali, la croce è il segno di questo evangelio, che non ha bisogno né di miracoli, né di filosofie. Esso infatti vive della propria dedizione ed in questa acquista le proprie caratteristiche più vere. Molti secoli dopo, uno dei più grandi pensatori cristiani, Bonaventura, presentava, nel suo *Itinerario della mente a Dio* il percorso della fede attraverso tutte le sfere delle intelligenze e delle sapienze. Occorreva arrivare al suo centro, esprimibile solo con le immagini e vissuto nella sua

immediatezza da Francesco d'Assisi. E Giovanni della Croce insegnava, nel suo commento al biblico *Cantico dei cantici*, ad abbandonare anche le speculazioni attorno al divino. Si doveva superare la scala esteriore dei concetti filosofici e scientifici, passare velocemente attraverso la foresta dei simboli naturali, per arrivare ad uno stato originario dell'io umano. Che cosa sia in realtà la fede cristiana deve risultare allora dalla sua storia, dalla sua esperienza, dalla sua vita. Chi vuole conoscerla deve accostarsi alle sue esperienze esemplari, sia a quelle ormai canonizzate dallo studio critico, dall'arte, dai testi letterari, dalle devozioni, sia a quelle che continuamente si manifestano nel mondo attuale e nelle loro forme spesso più nascoste e più sincere.

### *5. Il cattolicesimo odierno*

Qualora ci si avvicini alla fede cristiana attraverso un percorso storico e pragmatico, può sorgere ben presto la domanda: come si presenta il cristianesimo di oggi, che cosa afferma di sé e del mondo in cui opera? Per il cattolicesimo ci si può rifare ai documenti del Concilio Vaticano II, che hanno assunto questa prospettiva. Innanzitutto si è voluto sottolineare il carattere liturgico dell.evangelo cristiano. Esso mostra il suo volto caratteristico nell'assemblea che riunisce la varietà delle persone attorno alla parola delle Scritture. Vi sono raccolte, in modi molto diversi e secondo generi letterari differenziati, le esperienze originali della fede ebraica e della sua interpretazione cristiana. Innanzitutto la religiosità si costruisce come ascolto comune della storia paradigmatica, che sempre di nuovo opera come ammaestramento, sollecitazione, ricchezza spirituale comune. Ad una presentazione del cristianesimo mutuata da una mentalità logica o giuridica si sostituisce l'esperienza viva della comunità, che innanzitutto si istruisce sulle sue origini e sui suoi valori. In secondo luogo la comunità è invitata ad offrire se stessa a quel supremo principio di vita, che le si è manifestato nella scuola della parola biblica, e alle esigenze comuni, che sono rese note dal rapporto sociale. Una volta che si è creata questa prospettiva di illuminazione e di generosità, la comunità è chiamata a ripetere il gesto con cui il suo maestro ha riassunto il significato della sua esistenza. Ciò che egli ha vissuto nella sua umanità esemplare è nutrimento dei suoi, è segno di

un patto d'amore con il divino, che in lui si manifesta e mostra il suo volto benevolo e insieme esigente. Chi ha partecipato a questa scuola di intelligenza e di operosità è pronto ad assumerne i compiti nel mondo di tutti.

Nella varietà degli eventi individuali e collettivi il Concilio ha proposto un paradigma centrale dell'iniziazione alla fede, quello della comunità cultuale. Attorno al rito dell'eucaristia si dispongono tutti gli altri gesti pubblici della comunità, quali forme specifiche di introduzione ai suoi principi ed espressione di fedeltà pratica. Per il cattolicesimo si tratta anzitutto del rinnovamento battesimale, che deve segnare tutta l'esistenza, come passaggio dalla morte alla vita e come partecipazione alla forza dello Spirito divino. La prassi penitenziale indica lo sforzo individuale e comunitario per vincere la colpa, che sempre si annida nelle opere umane. L'ordine indica la varietà e la complementarità dei servizi resi al mistico corpo di Cristo. Il matrimonio esprime l'impegno della vita affettiva come fonte di esistenza per nuovi esseri umani. Infine l'unzione degli infermi prepara ad affrontare la lotta con la morte. Tutti questi aspetti differenziati della ritualità cristiana vogliono indicare una scelta personale, un'intelligenza delle condizioni della vita umana, una partecipazione attiva ad una realtà sociale, sia nella comunità, sia nel mondo di tutti gli esseri umani. Il rito liturgico, celebrato con intelligenza e dedizione personale, è la prima e fondamentale via d'accesso alla fede, che qui viene mostrata in modo emblematico.

La liturgia è opera della comunità e il secondo accento fondamentale del Concilio cade su questo aspetto. In particolare si vuole mettere in luce il carattere collettivo della vita ecclesiastica, dove ad ognuno spetta un compito nell'esercizio di un universale sacerdozio, a cui tutti sono chiamati e che opera anche oltre la sfera esteriore dell'organismo cattolico e di quello cristiano. D'altra parte la comunità universale dei cattolici si organizza in molteplici strutture complementari, adatte a dare consistenza alla sua vita.

La prospettiva ulteriore si apre alle tradizioni teologiche specifiche dell'oriente cristiano e infine alle chiese nella loro varietà. Sotto questo aspetto il Concilio vuole chiudere secoli di incomprensioni, di rivalità e di estraneazione. Riconosce come molti valori evangelici, sia pure interpretati secondo esigenze diverse, siano presenti nelle altre chiese cristiane e possano essere motivo di una comune fedeltà e di una comune testimonianza, in attesa di una generale riconciliazione di

tutti i cristiani, con l'obiettivo di una fraternità umana in cui sono comprese pure tutte le religioni. Fondamento deve esserne la conoscenza delle Scritture, che costituiscono il patrimonio unico di tutte le chiese e chiamano ad un continuo sforzo di intelligenza, di impegno morale e di attualizzazione. Ciò può avvenire solo nel contesto di una libertà religiosa, che consideri la fede come opzione personale, al di fuori di ogni obbligo non sorto dalla propria coscienza e dalle proprie convinzioni.

Il cattolicesimo è spinto ad assumere così sempre più il carattere della missione e della testimonianza di fronte a tutti i problemi umani. Esso è un ideale ed una pratica della vita storica, che deve mostrare la sua efficacia in tutti i settori della società, dalla cultura all'economia, dalla scienza agli ordinamenti giuridici, dalla giustizia ai rapporti tra i popoli. Liturgia, comunità, Scrittura, libertà, ecumenismo religioso ed etico, giustizia e pace tra i popoli sono le linee di una reinterpretazione che il cattolicesimo ha dato di se stesso, proponendosi un programma di vasto respiro e correggendo non pochi atteggiamenti del passato. Poteva essere sembrato a molti una forma religiosa colma di astrazioni dottrinali, di obblighi morali impersonali, di riti incomprensibili e privi di contenuto, di esigenze sociali e politiche rivolte piuttosto al passato che al futuro. Il Concilio ha mostrato, quale istanza dottrinale più elevata del cattolicesimo, il senso storico e pratico della fede, che trova la sua vitalità nell'umano e nei suoi problemi universali. Ha proposto di accettare la sfida della storia moderna e dei suoi rivolgimenti, mostrando nella pratica la forza della propria fede di fronte ai bisogni umani fondamentali. Allo stesso modo chiede a chi vuole conoscerlo e valutarlo di misurarla secondo questi canoni universalmente comprensibili. Il linguaggio delle Scritture, gli arcani sublimi della dogmatica antica, i tormenti della lotta tra la colpa e la grazia, i riti e le devozioni accettano di essere messi alla prova nell'incontro umano.

La teologia pratica del buon samaritano evangelico sembra aver preso il sopravvento sulla difesa della cittadella ecclesiastica, chiusa nelle sue mura dogmatiche e giuridiche. Un atteggiamento pragmatico che sta alla base della visione religiosa ebraico-cristiana torna d'attualità di fronte alla prassi storica dell'umanità attuale e propone molte convergenze al di fuori di ogni monopolio o rivalità. Un orientamento analogo si può osservare nel protestantesimo, sottoposto alle medesime sfide e desideroso di mostrare l'incidenza della sua

dottrina sulla vita delle persone e sugli eventi della società. Anche il misticismo caratteristico dell'oriente cristiano si mostra come educazione dello spirito e capacità di ispirare l'azione morale attraverso il simbolo liturgico e l'elevazione dei sentimenti. Le diverse chiese cristiane, sollecitate dal loro stesso patrimonio spirituale, sono invitate a mettere da parte le loro dispute e a rispondere alle esigenze universali dell'umanità.

#### 6. *"In vasis fictilibus"*

Gli ideali di amore, di giustizia e di pace, caratteristici dell.evangelo profetico ebraico e cristiano, si distanziano dalle grandi costruzioni sociali del mondo. Soprattutto la chiesa cattolica dei secoli passati poté apparire come un sistema dottrinale, rituale ed economico molto potente. La città di Dio tra gli uomini, nei suoi avamposti ecclesiastici, si era data un'organizzazione che nulla aveva da invidiare alle più robuste strutture mondane. Anzi rivaleggiava con loro e ne imitava il comportamento. Il diritto, il denaro, l'arte contribuivano a dare alla chiesa un volto poderoso e onnipresente tra i popoli divenuti cristiani. Era sembrato molto spesso che l.evangelo avesse bisogno di questi strumenti mondani e potesse usarli con larghezza. D'altra parte le chiese cristiane presenti tra popoli in cui predominavano altre forme religiose o non avevano avuto questo apparato o ne erano state private. Si pensi al cristianesimo dei paesi islamici, dell'India, della Cina o del Giappone, confrontato con quello latino, germanico o slavo.

Tuttavia questo cristianesimo coinvolto nella gestione imperiale, regale o feudale dei popoli aveva anch'esso dietro di sé origini ben diverse. Il profetismo biblico non si appella ad un ordinamento statale, a eserciti e burocrazie, non ama i templi fastosi, il denaro, le gerarchie, le città regali, nemmeno quelle del piccolo Israele. Ancor meno si lasciò affascinare dalla potenza e dalla scienza dell'Egitto e di Babilonia. La dimensione naturale della religione profetica è la coscienza, il cuore, la parola, il grido. Dove l'essere umano è schiacciato dalle sue stesse opere, si alza la voce dell'ammonimento, della protesta. Molto spesso questa ribellione morale è causa di sofferenza. Lo insegnarono Elia, Isaia, Geremia, il salmista. La giustizia vera e perfetta, quella divina, non appare se non nelle vesti

del perseguitato, dell’umiliato, dell’esule. Solo questa condizione lo libera dalle complicità con i poteri che stravolgono la vita umana. Il libro di Isaia dipinge con parole appassionate la figura ideale del giusto respinto e perseguitato. Nell’epoca neotestamentaria la voce profetica riappare con Giovanni il Battista, l’uomo della penitenza, dell’austerità, della protesta che conduce al martirio. Anche le figure della madre di lui, vecchia e sterile, della madre del messia, giovane ed umile, fanno risuonare questo tema caratteristico. Gesù se ne appropria e lo conduce all’estremo nell’obbrobrio della croce. Le beatitudini evangeliche vanno a rovescio rispetto ai desideri più istintivi e vengono proclamati felici i sofferenti, gli umili, i perseguitati. A tutti i discepoli del regno viene proposta la via della povertà, del dono di sé, della croce. Paolo si immedesima in questa funzione e considera il suo corpo abbattuto, accecato, lacerato e perseguitato come stigmate viventi del messia d’Israele e del salvatore delle genti.

Tutta la storia delle chiese cristiane è segnata da questo difficile sigillo rappresentato dalla croce. Francesco ha voluto recitare nel modo più intenso questo dramma essenziale della fede cristiana. Infiniti esseri umani di ogni tempo, luogo e razza lo hanno vissuto. Attorno a questo centro, facile da esaltarsi con parole appassionate, ma difficile da accettare, le chiese cristiane hanno costruito una selva di adattamenti, di mediazioni, di interpretazioni. Tuttavia l’esperienza più vera della fede cristiana non può essere sostituita da alcuna costruzione secondaria. La legge più profonda e più esigente che le chiese hanno scelto per se stesse è quella. Nel corso della loro storia hanno assunto e dimesso molte forme secondarie di carattere ideologico, economico, giuridico e rituale. Di fronte a simili mutamenti, che spesso hanno sollevato lamenti e deprecazioni, sono costrette a ricordarsi delle loro stesse parole, della verità delle loro Scritture, del senso più profondo dei loro riti. La loro umanità storica è un fragile vaso diversamente foggiato nelle varie epoche, non il contenuto di valore essenziale e perenne. Non devono confondere il loro messaggio di giustizia, di amore, di grazia con la difesa del loro volto esteriore.

Il dinamismo e la passionalità del linguaggio biblico vogliono fare della carne umana vivente un segno di dedizione, di amore, di libertà e di innocenza. Nella prospettiva del Nuovo Testamento la carne stessa del *lógos* divino ha voluto subire questo processo di comunicazione,

di effusione e di trasformazione. Il divino, dal volto nascosto, manifesta la sua massima energia in questo annullamento della sua potenza cosmica nell'innocenza e nella dedizione dell'amore. La chiesa cristiana è sorta da questa intuizione, che trasformava la morte del messia nella sua vittoria, che passava dai segni esteriori alla liberazione dell'animo, che rinunciava alle sicure forme della legge per accettare la sfida della grazia. In base a queste categorie, volutamente dialettiche, emotive e personali, è difficile dare un volto preciso alle chiese secondo i criteri dell'amministrazione del mondo. La fede è sempre frutto di un rovesciamento, di una conversione, di un cambio di prospettiva. È entusiasmo, dono di sé, fedeltà amorosa e non si fa racchiudere nei confini delle pratiche adatte a governare i popoli. Essa è lo Spirito divino che anima e travolge la debolezza della carne umana. Il Nuovo Testamento ne descrive il formarsi come un contagio, come un'esplosione psicologica ed etica.

Il pericolo dell'esibizionismo, dell'arbitrio, della faziosità era ben noto fin dai primi passi della vita ecclesiale. Proprio per questo volle raccogliersi attorno alle memorie di Gesù e degli apostoli per rivivere la loro esperienza e riproporla nel mondo delle genti, che si apriva dinnanzi a loro. La fragilità della carne umana poteva sempre elevare se stessa al posto dello Spirito creatore e redentore. Ma esistevano pure esperienze esemplari: potevano essere accolte come misura e guida di una vita che doveva nascere sempre di nuovo. La coscienza della debolezza umana e insieme dell'inevitabile passaggio attraverso la contraddizione toglie alle chiese cristiane ogni arroganza, ogni autosufficienza ed albagia nei confronti di se stesse, delle altre chiese e religioni, dell'umanità. La fede nasce da un conflitto, da una lotta, da un contrasto che percorre la coscienza di se stessi e tutte le strutture dell'esistenza. Non è affermazione apodittica di una verità concettuale, non è difesa di diritti sacrali, non è giudizio di condanna verso altri. È intelligenza della fragilità umana, messa a confronto con il desiderio di giustizia che sempre rinasce in ogni persona. È il buon annuncio di una vita che supera le angosce e ristrettezze dell'individuo e della società.

## 7. Una, santa, cattolica, apostolica

Le chiese cristiane, pur nella loro varietà, hanno un centro comune. Sul piano storico è costituito dalla figura di Gesù e dalla presentazione fattane dalle più antiche comunità. Nel corso dei secoli secondo, terzo e quarto, la raccolta dei testi letterari canonici ha ricevuto il suo volto definitivo, accettato con differenze marginali da tutte le chiese cristiane. Il fondamento dell'unità spirituale del cristianesimo ha assunto questa forma letteraria per impedire trasformazioni che sembrarono distruggerne i caratteri. Il canone biblico, almeno sul piano esteriore, delimita i principi più tradizionali dell'evangelo cristiano e costituisce la fonte in cui l'unità del cristianesimo e delle chiese cristiane trova le sue ragioni. Occorre però osservare che tale collezione letteraria è volutamente multiforme.

I quattro evangeli delineano interpretazioni assai vivide ed originali della figura di Gesù e della fede di comunità sollecitate da interessi e problemi differenti. Le lettere di Paolo risalenti alla sua attività personale vedono sviluppi molto rilevanti e sono accompagnate da testi di cui è difficile la collocazione storica. La lettera di Giacomo esprime una forma di fede cristiana molto vicina all'etica ebraica e rifugge da ogni esaltazione della figura di Gesù e dei carismi soggettivi. Gli *Atti* e l'*Apocalisse* interpretano a loro modo il diffondersi dell'evangelo tra le genti, fuori dai contorni ufficiali dell'ebraismo e a contatto con la società ellenistico-romana. Anche sotto questo aspetto la fede cristiana appare caratterizzata in modo molto vivace e dotata di strutture dinamiche. È molto difficile fare risalire formule dottrinali, organizzazione pratica, riti caratteristici di tempi successivi ai fermenti missionari testimoniati dalla letteratura neotestamentaria. La figura stessa di Gesù è sempre velata e comunicata attraverso una continua ermeneutica ideale e operativa. Nelle sue fonti più antiche il cristianesimo è presentato come un'effusione spirituale, un sorgere di carismi, un impegno di comunicazione. L'unità vi è vista come frutto di uno sforzo continuo e come rispetto di differenze molto profonde. È difficile tracciare confini netti oltre il desiderio di essere fedeli ad un messaggio di giustizia e di grazia offerto a tutti e pronto ad assumere volti differenti.

L'unità del cristianesimo è stata messa ripetutamente alla prova nel corso dei secoli. La sua fusione con strutture politiche nazionali e con

interessi di parte ha creato fratture secolari e delineazioni apologetiche, accompagnate dalla denigrazione dell'avversario. Un grande ideale di verità del genere umano ha assunto spesso i caratteri per nulla evangelici della lotta condotta con tutti i mezzi. Le chiese cristiane di oggi hanno visto quali ostacoli abbiano posto alla loro azione i dissidi reciproci, manifesto segno della scarsità di coerenza e dell'intromissione di interessi egoistici. D'altra parte le loro origini e la loro storia non permettono di progettare una forma suprema di cristianesimo, uguale per tutti e da tutti accettata. La varietà e il dinamismo delle origini non segnalano crisi di giovinezza, ma un carattere permanente. Unità e varietà devono essere accolte simultaneamente, in una diversità di culture storiche, di atteggiamenti comunitari, di carismi individuali. L'unità cristiana richiede un grande sforzo intellettuale ed emotivo di coerenza personale, di autocritica, di informazione. Il desiderio di universalità e di comunicazione mette sempre la teoria e la pratica del cristianesimo di fronte a molte tensioni. È più facile raccogliersi intorno a schemi ben definiti, a riti fissati una volta per tutte, a prescrizioni morali esatte ed impersonali. E questa tentazione rinasce continuamente. Tuttavia la fede cristiana è nata nel modo esattamente opposto ed è carica di ideali, di emozioni, di empiti carismatici, che non possono essere rinchiusi in schemi impersonali. Gesù stesso ne è l'esempio primo e il suo Spirito ne è la testimonianza conseguente.

La costituzione della chiesa è sempre il risultato di uno sforzo di fedeltà alla grazia evangelica e al suo continuo dinamismo. Ciò vale per le singole comunità, dalle loro strutture più elementari a quelle più generali, come nei rapporti tra le diverse chiese cristiane. L'unità deve essere apostolica, ma non nel senso di una legalizzazione autoritaria che voglia ricoprirsi di una garanzia sacrale. Ciò assomiglierebbe di più ai criteri dell'antico potere imperiale, che non ai canoni dell'evangelo. L'apostolicità vuole piuttosto indicare il difficile processo di comprensione della vita di Cristo prodottosi nei dodici, scelti a rappresentare il vero Israele, nei settantadue, che ne ampliarono la missione e in tutti coloro che in seguito portarono alle genti il messaggio, soprattutto in Paolo. L'evangelo di Marco mostra nel modo più vivido a quale severa iniziazione saranno introdotti coloro che diffonderanno con le parole e le opere il messaggio di Gesù. Dovranno affrontare prove assai dure. Il primo e l'ultimo di loro tradiranno il maestro per paura e per calcolo. La povertà è la loro

condizione di vita, assieme alla rinuncia alla patria, al lavoro, alla vita familiare, alle tradizioni religiose. Li aspettano le vie del mondo, l'incontro con popoli, lingue e costumi diversi. Si creeranno nuovi legami, si incontreranno pericoli, persecuzioni e morte. In loro rivivrà l'esistenza paradossale di colui che riconobbero come segno ultimo del Dio d'Israele, salvatore e giudice dell'umanità. Il tormentato autobiografismo di Paolo espone in modo appassionato i caratteri della vita apostolica e la loro esemplarità per le chiese d'ogni tempo. Lo ricorderanno i monaci ad una chiesa affascinata dalle sicurezze mondane, lo metteranno in mostra i movimenti pauperistici e Dante, soprattutto nel *Paradiso*, esalterà la vita apostolica contro l'assimilazione ai poteri mondani. Ripetutamente nella storia cristiana moderna questa pratica di vita ecclesiastica si ripresenterà come ricerca sincera della verità evangelica.

L'apostolicità delle chiese cristiane non è una garanzia giuridica dei loro costumi o delle loro pretese reciproche. È piuttosto un richiamo continuo e un motivo di continua autocritica, umiltà e conversione. Come bene hanno visto molti animi preoccupati di ogni tempo, le figure di Pietro e Paolo possono essere un rimprovero alle chiese che proclamano la loro autorità. Negli scritti del Nuovo Testamento Giovanni è già presentato in queste vesti nelle sette missive dell'*Apocalisse*. L'apostolicità, non meno dell'unità, è un dovere, non un diritto acquisito, è una scelta morale difficile, un carisma personale e comunitario costoso. L'apostolo è imitazione del messia, nelle sue parole e nelle sue azioni deve apparire il marchio delle origini e della fedeltà.

Così si delinea la santità della chiesa. Non è un possesso acquisito una volta per sempre, una garanzia che assicuri il valore degli atti rituali e amministrativi. La santità di Gesù e dei suoi primi compagni si manifestò piuttosto di fronte a chi era oppresso dal male fisico e spirituale, a chi era escluso da ogni speranza, a chi si sentiva incatenato da un destino cupo e insensato. La santità apostolica, attraverso la sua libertà e la sua concretezza, fa emergere i caratteri essenziali dell'esistenza umana liberata dal male. È operosità, solidarietà, soccorso, accoglienza reciproca, risposta efficace alle esigenze del corpo e dello spirito. Non richiede particolari forme di ascesi, azioni meravigliose. Vuole solo ristabilire le condizioni della vita umana, quali sono immaginate dal racconto esemplare delle loro origini e sono sempre di nuovo prospettate dalla profezia. I criteri di

santità proposti dalla chiesa apostolica sono fondati sull'appartenenza di tutti all'unico corpo di Cristo, alimentato ed articolato dall'impegno comune nel produrre condizioni di un'esistenza semplice, operosa, generosa, tollerante e fiduciosa. Chiunque può riconoscerne i caratteri ed apprezzarli. Su questo sono d'accordo Pietro e Paolo, Giacomo e Giovanni, che vedono compiersi nella comunità fedele le opere dei giusti di ogni tempo, riconoscibili per il loro stesso valore.