

SULLE CONDIZIONI DI DICIBILITÀ DEL VANGELO IN UNA SOCIETÀ DEMOCRATICA

Severino DIANICH

I. PREMESSA

1. *Il carattere pubblico del vangelo*

Prima di ogni altra osservazione è necessario ribadire che l'atto dell'evangelizzazione vive nell'ambito delle relazioni interpersonali: sia il suo soggetto che il suo destinatario sono, prima di tutte, persone individuali singolarmente determinate e coinvolte in ciò che accade con la loro soggettività e la loro libertà.

Detto ciò, però, resta vero che l'atto dell'evangelizzazione presuppone e a sua volta produce un complesso comunitario: la *comunicazione della fede*, infatti, presuppone e produce una *fede comunicata*. L'atto linguistico dell'*euaggelion*, per natura sua, essendo frutto di una *paradosis*, si configura necessariamente come parte di una grande rete di comunicazione, che va dalla predicazione apostolica a quella di oggi e, potenzialmente, si estende a tutti gli uomini. Detto in altre parole, l'atto del vangelo è un atto della chiesa. Da questo punto di vista, allora, bisogna dire che soggetti in esso coinvolti sono anche soggetti collettivi: da una parte la comunità cristiana, dall'altra la popolazione o, se si vuole, la società civile nella quale la comunità cristiana vive ed opera.

È così che diventa necessario considerare il vangelo anche in questa sua dimensione collettiva, sociale e storica. Come si danno problemi di adeguamento della parola della fede al soggetto individuale che la pronuncia e al suo destinatario, inteso come una singola persona, ugualmente si danno problemi di adeguamento dell'annuncio al complesso di relazioni che collegano fra di loro la chiesa e la società civile.

2. Nel contesto di una cultura liberal-democratica

L'intento di questa relazione è quello di studiare le forme peculiari che il vangelo, inteso come atto linguistico che parte da un locutore e si dirige con una particolare forza performativa ad un determinato interlocutore, assume quando il locutore è una chiesa particolare vivente nel nostro contesto europeo-mediterraneo e l'interlocutore è la società civile di questo medesimo contesto. Dentro questo quadro complessivo vorrei considerare in particolare il fatto che la nostra società contemporanea è fortemente determinata dall'ideale, da nessuno contestato anche se più o meno realizzato, di una strutturazione della società secondo il modello democratico. Non c'è qui da noi chi non condivida la convinzione che lo stato debba porsi al servizio della persona umana, qualunque sia la sua condizione sociale e la sua visione del mondo, in modo tale che la dignità e la libertà di ogni singola persona umana venga al meglio rispettata e promossa.

Ora, per quanto la chiesa ormai abbia dato ampia adesione formale a questo medesimo ideale¹, non si può negare che nella coscienza ecclesiale persistano a questo proposito problemi ed incertezze, che hanno avuto la loro espressione più clamorosa nelle difficoltà incontrate dal concilio Vaticano II nella elaborazione della sua *Dichiarazione sulla Libertà Religiosa* e che riaffiorano continuamente ad ogni livello della operosità pastorale e dell'impegno di evangelizzazione delle comunità cristiane.

3. Un problema ecclesiologico

Non intendo impostare la nostra questione al modo di un problema giuridico-politico, quello cioè dei rapporti fra la chiesa e lo stato, che ha così ampiamente occupato l'interesse dei giuristi e dei teologi nel secolo scorso e nella prima metà del novecento. Il mio intento è quello di impostare un problema strettamente ecclesiologico.

Gli studiosi di scienze politiche sono soliti distinguere le questioni riguardanti le strutture dello stato democratico e le sue forme di governo da quella che Jacques Maritain chiama la «filosofia democratica». Questa implicherebbe una particolare condizione dello spirito ed una visione complessiva della vita e dell'azione politica². Si potrebbe dire che si tratta di una cultura complessiva

1. Si è soliti citare a questo proposito soprattutto il Radiomessaggio di Pio XII per il Natale del 1944, AAS 37 (1945) 10-23.

2. J. MARITAIN, *Christianisme et démocratie*, in J. et R. MARITAIN, *Oeuvres complètes VII*, Fribourg (Suisse) - Paris, Éditions Universitaires - Éditions St. Paul, 1988, pp. 697-762. Sartori preferisce distinguere

nella quale, respingendo qualsiasi proposta che pretendesse di imporsi come esclusiva, anche se valida e nobile, si elimina l'intolleranza e si preserva quella libertà e si promuove quella dignità della persona umana, che costituiscono una essenziale conquista della civiltà moderna³.

Orbene, non si può negare che l'incontro del vangelo e della chiesa con una società che respira una simile atmosfera spirituale genera un ben determinato problema ecclesiologico, giacché i caratteri della relazione del soggetto con il destinatario del vangelo non possono non determinare in qualche modo la conformazione del soggetto medesimo. Una chiesa che evangelizza in un certo determinato contesto culturale non può essere assolutamente identica a quella che lo fa in un contesto culturale diverso, sia perché il configurarsi dell'atto comunicativo al suo destinatario modifica per forza di cose anche la configurazione del soggetto, sia perché quando l'evangelizzazione determina l'ingresso di nuovi soggetti nella chiesa, questi vi apportano i loro caratteri propri e quindi ne modificano il volto.

È così che il problema del contesto socio-culturale coinvolge sia la qualità della proposizione con la quale il credente esprime e comunica la sua fede sia le forme che la chiesa stessa assume in se stessa a partire dalla forma del suo stesso annuncio.

fra la democrazia ideale e quella reale e sottolinea sia il pericolo di un realismo che ignori l'ideale sia quello di un perfezionismo che ignora quanto di fatto sia difficile il passaggio dall'ideale al reale (G. SARTORI, *Democrazia. Cosa è*, Milano, Rizzoli, 1993, p. 18).

3. N. MATTEUCCI, *Democrazia*, in *Enciclopedia Filosofica*, Firenze, Sansoni, 1957, pp. 1460-1469, vedi p. 1467. Assai efficacemente N. BOBBIO (*Democrazia*, in N. BOBBIO - N. MATTEUCCI, *Dizionario di Politica*, Torino, UTET, 1983, pp. 308-318), dopo avere osservato che spesso la definizione della democrazia tende a ridursi ad un elenco delle regole del gioco, scrive: «Queste regole stabiliscono come si debba arrivare alla decisione politica non che cosa si debba decidere. Dal punto di vista del che cosa l'insieme delle regole del gioco democratico non stabiliscono nulla salvo l'esclusione delle decisioni che in qualche modo contribuirebbero a rendere vane una o più regole del gioco» (p. 316). Diversa è la prospettiva - e non so quanto accettabile nel quadro di uno stato rigorosamente laico - di uno studioso cattolico come Pavan, secondo il quale il criterio della maggioranza non si dovrebbe poter applicare nel campo dei principi di ordine morale, che sono assoluti, universali, eterni. Il criterio di maggioranza, quindi, sarebbe legittimo solo nell'ambito della loro applicazione, dominato dal carattere della problematicità e dell'opinabile» (P. PAVAN, *La democrazia e le sue ragioni*, Roma, Studium, 1958, pp. 34s).

II. DUE ESPERIENZE STORICHE

1. *Chiesa perseguitata*

La prima esperienza di evangelizzazione si svolse all'interno di una società politica di tipo sacrale, nella quale il rifiuto dei cristiani di integrarsi in una struttura civile e religiosa che si impemava sul culto dell'imperatore non poteva non provocare la persecuzione. In questa situazione l'autocoscienza della chiesa, il suo atteggiamento interiore più profondo, restò determinato da due diverse tensioni: da un lato quella della sua aspirazione all'unificazione di tutti i popoli e di tutti gli uomini, attraverso l'evangelizzazione, nella condivisione della medesima fede, da un altro lato quella della sensazione di essere cacciata ai margini della società e, quindi, di non potersi integrare nella vita comune degli uomini. La conseguenza di questo atteggiamento interiore fu una specie di introversione della spiritualità dei cristiani: l'emergenza di una attitudine contemplativa produsse così un'ecclesiologia nella quale si sviluppò soprattutto la meditazione del mistero che la chiesa portava in se stessa e di fronte al mondo, e nella quale si accentuavano soprattutto le sue aspettative apocalittiche. Questo modo di porsi era stato anche favorito del fatto che il Nuovo Testamento non le offriva una prospettiva storica di grande dimensione, giacché restava in gran parte dominato da un'idea degli «ultimi tempi» segnata dall'aspettativa di una venuta prossima del Signore⁴.

2. *Chiesa egemonica*

Il raggiungimento della libertà non significò per il cristianesimo la fine delle persecuzioni ed il suo ingresso in una società diversamente impostata, cioè pluralista e libera. Il pensarlo costituirebbe un assai rozzo anacronismo. La struttura della società civile rimaneva la medesima, cioè quella di una società sacrale e monocratica, diretta e non partecipata. Ciò che cambiò fu solamente la posizione della chiesa all'interno della società, con la conseguenza che fu la chiesa cristiana, con le sue strutture ed i suoi apparati, ad occupare il posto della suprema istanza di legittimazione dello stato e del suo potere. In tal modo la chiesa, dalla condizione di comunità perseguitata, giunse ad esercitare una vera

4. Cf. S. DIANICH, *Iglesia en misión. Hacia una ecclesiología dinámica*, Salamanca, Sígueme, 1988, pp. 89-102.

e propria egemonia sui popoli, quando non si trasformò essa stessa da perseguitata a persecutrice dei pagani e degli eretici.

Sul piano dell'autocoscienza ecclesiale e della riflessione teologica questa nuova situazione spinse verso un consolidamento dell'idea che la chiesa era il regno di Dio in terra e che, di conseguenza, era la sua gerarchia a detenere il supremo potere sugli uomini e sulla società, sui re e sui popoli.

3. Una situazione nuova

Credo che molte delle difficoltà che oggi la chiesa incontra nei suoi rapporti con la società civile dipendano dal fatto che nell'Europa sud-occidentale, in queste nostre ultime generazioni, si è creata una situazione assolutamente inedita rispetto a tutta la nostra storia. L'ordinamento democratico degli stati garantisce libertà alla chiesa e alla sua missione, ma non le offre il diritto di determinare la vita della società più di quanto ne abbiano qualsiasi altra aggregazione religiosa, ideologica o politica o qualsiasi altra persona con la sua particolare visione dell'esistenza. Le due esperienze epocali, però, di cui abbiamo parlato, quella della persecuzione e quella della egemonia cristiana sulla società, l'hanno segnata così profondamente che, talvolta, essa sembra addirittura incapace di vivere ed operare in una situazione socio-politica nella quale non si danno né pericoli di persecuzione né possibilità di egemonia. Sembra impossibile che non si consideri propizia al vangelo della libertà una struttura sociale che fa della libertà la sua bandiera. Eppure, nonostante i due secoli trascorsi dalla rivoluzione dell'89, non si può certamente affermare che nella coscienza cattolica non si manifesti mai alcuna forma di rifiuto dei moderni ideali della società liberal-democratica⁵. Si tratta di passare da una affermazione dei *diritti della verità* alla considerazione dei *diritti della persona*, tenendo conto che in una situazione di pluralismo etnico, politico, religioso, ideologico, etico garantire la libertà e la dignità della persona significa dare ad ogni uomo, qualunque sia la sua visione della vita, i medesimi diritti. Per la chiesa si tratta, quindi, di abbandonare il quadro mentale nel quale solo la verità, non l'errore, poteva essere il principio legittimante della società, per accettare il principio maggioritario, pur con la chiara coscienza che la maggioranza non garantisce né la verità né la eticità di quanto viene deciso. In una società così ordinata la chiesa deve confrontarsi continuamente e alla pari con molte diverse visioni della vita, dell'uomo e del destino del

5. Sulla complessa vicenda degli atteggiamenti della chiesa di fronte alla democrazia vedi A. ACERBI, *Chiesa e democrazia*, Milano, Vita e pensiero, 1991; D. MENOZZI, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 1993.

mondo, nonché del giusto e dell'ingiusto, dell'onesto e del disonesto, senza pretendere che la sua proposta risulti decisiva in forza della certezza della fede e della sua intrinseca verità, poiché essa potrà assurgere a norma della vita sociale solo se sarà capace di raccogliere intorno a sé il consenso della maggioranza. Detto in poche parole, per la chiesa si tratta, dopo le due grandi stagioni della sua esperienza storica, di non giudicarsi perseguitata se non risulta egemone e di imparare a vivere in un regime di libertà.

III. UN «DISCORSO QUALSIASI»

Vivere gioiosamente in uno spazio di libertà sembrerebbe la cosa più ovvia per una aggregazione sociale come la chiesa che, alla sua origine, si è autoidentificata rispetto ad Israele proprio rinunciando a legittimarsi sulla base della «legge» per fondarsi solo sulla fede, nella libertà dello Spirito. Però di fatto non è così.

1. *Le contraddizioni*

La chiesa nella sua fede ha la coscienza di essere il corpo di Cristo, di quel Cristo che è il principio della creazione e il destino ultimo dell'universo: il mistero che le è stato rivelato è che tutta la realtà sarà «ricapitolata» in lui. Annunciando, quindi, che Gesù è risuscitato ed è il Signore, la chiesa sente come cosa ovvia che «non vi è altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che si possa essere salvati»⁶. Il suo annuncio, quindi, non può non essere radicalmente categorico. E in quanto a se stessa, la chiesa, essendo la portatrice di un tale messaggio, non può non ritenersi il necessario sacramento dell'opera divina della riconciliazione e della salvezza del mondo.

Dato questo punto di partenza, si pone la questione del senso che può avere l'atto del «vangelo», con la sua pretesa di essere una proposta di valore assoluto, che ogni uomo è chiamato ad accettare, quando viene posto all'interno di un sistema di convivenza sociale nel quale i criteri di strutturazione della società civile, della legittimazione del suo potere e delle sue leggi, dipendono esclusivamente dalla decisione della maggioranza dei cittadini, liberamente formata ed espressa. La questione riguarda l'atto dell'annuncio e, di riflesso, anche la natura del soggetto dell'annuncio, in quanto la chiesa che pronuncia il messaggio

6. Atti 4,12.

assoluto della salvezza si pone come rappresentante del divino e non può fare a meno di chiedersi come può porsi accanto agli altri soggetti in una società che accetta le proposte di ciascuno, fuorché di chi si pretendesse superiore agli altri. Come può la chiesa integrarsi in questo tipo di società, nel quale deve accettare di confrontarsi con qualunque altro soggetto dell'azione sociale e di essere giudicata da chiunque, se desidera entrare nel gioco della libera formazione del consenso?

È vero che la pretesa della chiesa di essere rappresentante del divino di fronte alla società è nata e vissuta in un contesto nel quale era pacifico presupposto che la stessa struttura della società civile fosse fondata sull'assenso dato da tutti alla fede cristiana. Da questo punto di vista si dovrebbe dire che si tratta di un discorso che ha senso solo nel quadro di una fede condivisa e che, quindi, oggi non si propone al mondo ma solo all'interno della coscienza ecclesiale.

Però proprio a questo livello la questione si ripropone, perché non si potrebbe esigere dalla chiesa, senza forzare la sua autocoscienza, di rinunciare nei suoi rapporti con il mondo alle sue certezze intorno alla signoria di Gesù su tutto il reale, né di rinchiudersi in uno spazio suo proprio, quello della contemplazione e delle sue dossologie rese a Gesù, sul quale l'impostazione della vita civile non eserciterebbe alcun influsso. O ancora: come potrebbe la chiesa portare al mondo il suo messaggio convinta che si tratta della parola di Dio ed allo stesso tempo accettare che la sua missione non si sottragga al giudizio degli uomini come qualsiasi altra opera umana?

Mi sembra quindi che non si diano rapide vie d'uscita dalla questione, né soluzioni ovvie per il nostro problema. Pare infatti di trovarsi di fronte ad un'alternativa secca: o accettare come condizione insuperabile, per avere diritto di parola nella società, quella di proporre il proprio discorso come un «discorso qualsiasi», dal momento che la democrazia accetta qualsiasi discorso purché non pretenda di collocarsi ad un livello superiore a quello degli altri, o rinunciare a qualsiasi proposta del vangelo che pretenda di avere un senso per la «conversazione» della società civile⁷.

7. La Vulgata traduce con «conversatio» quel *politeuma* che Fil 3,20 dichiara trovarsi per noi credenti «nei cieli», così come aveva tradotto con «digne evangelio Christi conversamini» l'esortazione a comportarsi (*politeuomai*) in maniera degna del vangelo (Fil 1,27). È interessante osservare come nel testo greco il comportamento dei cristiani sembri avere a che fare con la città e la cittadinanza, cioè con il loro inserimento nella convivenza civile, nonostante si dichiarino che la cittadinanza dei cristiani è di natura «celeste».

2. Una possibile fuoriuscita dalla contraddizione

In una società democratica, come abbiamo visto, la proposta cristiana del vangelo ha un diritto di presenza solo alla condizione di porsi nell'insieme del libero dibattito nella stessa posizione delle altre proposte. E qui ci siamo imbattuti in una contraddizione che sembra insuperabile, giacché l'annuncio evangelico consiste in una chiamata a sottoporsi alla signoria di Cristo come all'unico valore assoluto dell'esistenza.

Allora c'è una sola via per uscire dalla contraddizione. Essa si apre a partire dalla considerazione che la proposizione con cui si proclama il *Kyrios* ha come soggetto non il nome di *Dio*, ma quello di *Gesù*, cioè un termine che designa un soggetto storico individuabile in precise coordinate spazio-temporali, la cui esistenza costituisce una fra le tante pagine della storia umana.

Così può avvenire che, da un lato, la chiesa proponga alla coscienza individuale l'affermazione del *Kyrios*, chiamando l'interlocutore a decidersi in maniera radicale per l'unico Signore, e da un altro lato essa proponga alla società forme di vita e modelli di esistenza che provengono dalla vicenda storica di Gesù di Nazaret e che appartengono non solo alla visione del mondo del credente ma anche al patrimonio storico dell'umanità. Tali proposte, data questa loro natura, per quanto aliene da molti schemi comuni ed a volte decisamente sovversive, possono essere avanzate sullo stesso piano di qualsiasi altra proposta che intenda influire sul complesso della vita sociale.

Tanto più vale questo discorso se si pensa che la chiesa nel comunicare la sua fede, oltre ad annunciare la signoria di Gesù e narrare la sua vicenda storica, non può non comunicare la propria esperienza di fede. Infatti solo in quanto credo posso, non solo informare l'interlocutore sul dato cristiano, ma realmente trasmettere la fede. Ora se la stessa narrazione dei fatti di Gesù di Nazaret può essere fatta come proposta di un «discorso qualsiasi», mille volte di più questo è vero quando nell'atto dell'annuncio evangelico si racconta la propria esperienza di fede, personale o collettiva e si propongono forme e modelli di vita attinti dalla propria storia di credenti e di chiesa⁸. Il carattere di assolutezza della fede, infatti, è proprio del Signore, non delle forme storiche nelle quali la chiesa ne vive e ne proclama la signoria. Queste appartengono al patrimonio dell'esperienza umana e possono affiancarsi alle molte altre forme nelle quali l'esperienza umana si è espressa. In questo senso la chiesa può presentare al mondo la proposta evangelica e farne penetrare alcune componenti anche nel contesto di una società

8. Sulla particolare natura della comunicazione della fede ho scritto in *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Cinisello B., Paoline, 1993, pp. 143-173.

pluralista e strutturata in forma liberal-democratica, in quanto proponibili al modo di un «discorso qualsiasi». La capacità di coagulare il consenso intorno ai suoi progetti dipenderà non tanto dal valore soprannaturale del suo discorso, ma dalla validità della sua testimonianza, che la chiesa dovrà sottoporre al giudizio degli uomini.

3. *L'assoluto e il relativo*

Dal quadro che abbiamo descritto deriva evidentemente la necessità per la chiesa di essere sempre capace di distinguere in se stessa gli apporti della sua vicenda storica e le forme empiriche della sua esperienza di fede dal contenuto altissimo e da nessuno giudicabile della sua professione di fede. Solo questo continuo sforzo di discernere nella sua missione l'assoluto dal relativo, il necessario dal contingente, il divino dall'umano le può permettere di collocarsi accanto agli uomini e di interloquire nella loro conversazione in modo libero ed efficace.

Dalla sua assimilazione a Cristo la chiesa non ricava solamente un aspetto divino, ma anche la sua partecipazione totale alla condizione umana: la *Gaudium et spes* afferma con decisione che la chiesa «cammina insieme con l'umanità tutta e sperimenta assieme al mondo la medesima sorte terrena»⁹.

Ciò non significa che la comunità cristiana debba o possa ridursi nella condizione di una aggregazione sociale privata. La sua missione è essenzialmente un compito pubblico. Però non ne deriva affatto che essa debba porsi di fronte allo stato in quel parallelismo caratteristico della teoria delle due «società perfette».

Nella società pluralista e democratica le chiese costituiscono necessariamente un subsistema, anche se nella loro autocoscienza la dimensione della loro missione è quella della totalità.

4. *Democrazia all'interno della chiesa?*

Le nostre generazioni, soprattutto nel periodo immediatamente successivo al concilio Vaticano II, hanno dibattuto con molto calore la questione della possibilità da parte della chiesa di assumere essa stessa una struttura democratica all'interno della sua organizzazione.

9. GS 40: *Enchiridion Vaticanum* 1, Bologna, Dehoniane, 1979, n. 1443.

Il fenomeno sta sulla linea di quella costante della storia della chiesa che è stata l'influenza dei modelli strutturali della società civile su di essa.

È evidente però che la struttura carismatica, tipica della chiesa, si distacca nettamente da quella democratica: il principio maggioritario vi sussiste, applicato in varie occasioni e in diverse forme, ma resta sempre governato dal superiore principio della peculiarità dei carismi. Si veda a questo proposito, per esempio, la prassi dei concili ecumenici, nei quali generalmente non ci si accontenta del consenso della maggioranza, ma si rielaborano i documenti alla ricerca del consenso più ampio possibile, se non unanime, e con il presupposto della indispensabilità del consenso del papa. Si veda anche quel correttivo al principio maggioritario puro che è il criterio della *sanior pars*, un elemento complesso e discutibile, ma classico nella prassi ecclesiastica¹⁰.

Nonostante tutto ciò, non credo che quella che Maritain chiama la *filosofia democratica* possa essere ritenuta aliena all'autentico spirito ecclesiale. Restano ovviamente fondamentali per la chiesa il rispetto della persona, il riconoscimento della fondamentale uguaglianza dei credenti¹¹ ed, inoltre, un'esigenza che Maritain sottolinea a proposito della società civile¹², ma che è importante anche per la chiesa, cioè che l'autorità regoli il suo esercizio del potere su di un chiaro e determinato fondamento giuridico. Penso che nessuno oserebbe affermare che nella chiesa l'autorità non ha limiti, però la questione dei limiti *dell'autorità*, salvo che nel tracciato di alcuni confini supremi e generalissimi, resta un problema ecclesiologico dei più gravi e tuttora in gran parte irrisolto.

5. Un discorso profetico e simbolico

Una volta appurate le diverse possibilità dell'annuncio evangelico di integrarsi nella conversazione civile di una società pluralista, è più facile metterne in luce la singolarità e la potenza innovativa che lo caratterizzano, soprattutto a partire dalla sua dimensione escatologica. Pur potendo essere detto accanto a tutte le altre cose che si dicono e si propongono, la sua prospettiva storica, che parte da un passato empiricamente determinato ma si apre verso il futuro di Dio, non può non costituirlo in una forma per certi aspetti atipica.

A. Schweitzer, al termine della sua approfondita analisi di quella che era stata nell'700 e nell'800 la grande ricerca sulla vita di Gesù, condotta con rigoroso

10. E. RUFFINI, *Il principio maggioritario*, Milano, Adelphi, 1976, pp. 22-34.

11. LG 32: *Ench Vat* 365.

12. J. MARITAIN, *L'homme et l'état*, in J. et R. MARITAIN, *Oeuvres complètes IX*, Fribourg (Suisse) - Paris, Éditions Universitaires - Éditions St. Paul, 1990, pp. 471-736; *Christianisme et démocratie*, *ibidem* VII, 1988, pp. 697-762.

criterio razionalistico, sostiene che essa non avrebbe raggiunto affatto la meta a cui aspirava, cioè di poter scoprire, sotto le superfetazioni dogmatiche ed ecclesiastiche, il vero volto di Gesù il quale, solo se riletto al puro lume della ragione, sarebbe risultato realmente contemporaneo all'uomo moderno. Per Schweitzer infatti questo presupposto sarebbe totalmente falso. Al contrario ciò che rende il Cristo contemporaneo si può scoprire solo osservandolo nel suo tempo e nel suo ambiente spirituale. La sua predicazione del Regno, il suo annuncio apocalittico di una prossima fine di questo mondo e della instaurazione di un mondo nuovo, queste sarebbero le provocazioni che egli ha portato al mondo del suo tempo e che non perdono mai di attualità¹³. Non che Schweitzer fosse disponibile ad alcun *revival* dei toni apocalittici nella predicazione cristiana del nostro secolo, ma è che, secondo lui, il mondo moderno ha bisogno di una critica radicale, che il vangelo è in grado di operare, dei suoi modelli più diffusi di vita.

Analogamente vorrei dire che la chiesa, se da un lato deve essere in grado di proporre il vangelo alla società senza pretendere che esso si imponga in forza di ciò che essa crede, cioè che sia parola di Dio, da un altro lato non deve rinunciare a tutti gli elementi che non sono omologabili alle altre proposte nel quadro di una pura razionalità mondana. La sua ispirazione escatologica la mette in condizione di avanzare per il mondo non solo modelli di vita commensurabili a quelli proposti da altri, ma anche suggestioni radicalmente innovative, capaci di inscrivere in quell'orizzonte utopico dei progetti umani che è congeniale a chi annuncia agli uomini il futuro di Dio.

Il carattere escatologico del discorso cristiano, in quanto indirizzato dalla chiesa alla società, non gli dà affatto una posizione speciale nella conversazione umana. Anzi neppure lo costituisce ad oggetto di un facile consenso: da questo punto di vista potrebbe darsi che i cristiani fossero destinati soprattutto a formare quelle «minoranze profetiche» delle quali parla il già molto citato Maritain¹⁴.

Su questa linea l'impegno del discorso cristiano non sembra poter consistere in un tentativo di omologare a qualsiasi costo, in una specie di competizione, la narrazione della vicenda di Gesù e dell'esperienza storica dei credenti con le proposte di altri modelli di vita, in un confronto impostato sulla pura logica della razionalità. Si tratta piuttosto di creare nuove forme di linguaggio, di costruire simboli capaci di dire sempre qualcosa di ulteriore di ciò che esplicitamente viene detto. E che non è possibile liberarsi dalla necessità di dire sempre, al di là del messaggio proposto come un «discorso qualsiasi», anche il proprio convincimento di fede. Da qui viene un ineliminabile intreccio fra il carattere comune del

13. A. SCHWEITZER, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Brescia, Paideia, 1986, pp. 744-756.

14. J. MARITAIN, *L'homme et l'état* in J. et R. MARITAIN, *Oeuvres complètes IX*, Fribourg (Suisse) - Paris, Éditions Universitaires - Éditions St. Paul, 1990, pp. 471-736, vedi pp. 643-651.

discorso cristiano ed il suo carattere simbolico e profetico. Si prenda ad esempio la predicazione etica della chiesa. Nessuno potrebbe correttamente dubitare della necessità che la comunità cristiana e il suo magistero propongano al mondo imperativi etici razionalmente elaborati. Però non c'è da aspettarsi che tali proposte, avanzate in nome di una universale *lex naturae*, raccolgano su di sé un facile consenso. Non è escluso che risulti ben più efficace, come un qualcosa «qui donne à penser» (P. Ricoeur), l'imperativo etico profeticamente annunciato con linguaggio ricco di simboli, in un orizzonte utopico e trascendente, nel quale maggiormente potrà svelarsi il fascino del vangelo. È questa una considerazione tanto più importante quanto, data la dimensione escatologica della visione cristiana della storia, alla chiesa interessa assai di più la maturazione progressiva della coscienza che il raggiungimento di una vittoria parlamentare.

6. *Rappresentanza del divino e fede trinitaria*

Dopo un'esperienza storica così lunga e complessa, nella quale la chiesa ha inteso proporsi di fronte al mondo come la rappresentante di Dio, e non solo del Dio della rivelazione, ma anche di quello della ragione e della coscienza umana universale, la novità del nostro contemporaneo contesto spirituale, sociale e politico le consiglia, a dir poco, un attento e fedele ritorno al Dio di Gesù Cristo, visto che è dalla rivelazione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo che la chiesa trae la sua ragion d'essere.

La chiesa ricava tutta la legittimazione della sua esistenza e della sua missione dalla incarnazione di Dio: però la sua posizione di fronte al mondo potrebbe risultare gravemente deformata se ci si dimenticasse che chi si è incarnato non è semplicemente il Dio dei filosofi, né semplicemente il Dio di Abramo di Isacco e di Giacobbe, ma il Figlio di Dio.

Ora la incarnazione di Dio, la sua presenza di autentico soggetto storico all'interno della vicenda degli uomini, la stessa deputazione della comunità dei credenti a continuarne la missione, non compromettono l'ulteriorità e la trascendenza del divino rispetto alla storia solo se il Dio incarnato è mandato dal Padre e vive la sua storia in mezzo a noi nella totale obbedienza a lui.

Ed è ovvio che non si potrebbe concepire un'incarnazione che cancellasse l'ulteriorità del divino senza cadere nell'idolatria o nell'ateismo. Un uomo-Dio, che non potesse percepire in se stesso Dio Padre come un *alius*, se non come un *aliud*¹⁵ e non potesse far sua l'esperienza di un rimando ad un altro da sé,

15. «Licet igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamen aliud...» (*Concilio Lateranense IV*, cap. II, Dz. 805).

difficilmente sfuggirebbe al rischio di apparire come un idolo. È solo la fede trinitaria quella che permette una dottrina dell'incarnazione che non risolva in mitologia e non produca idolatria.

Non per nulla molto forte è la testimonianza del Nuovo Testamento sull'atteggiamento di Gesù che si pone costantemente, orante e adorante, di fronte al Padre, in costante dialogo con lui, nella professione e nella pratica di quell'obbedienza di cui si nutre tutta la sua vita e la sua missione, fino alla morte, nella quale egli riconsegna al Padre, come una perfetta oblazione, tutta la sua esistenza. Le testimonianze neotestamentarie sono senza numero: qui basti ricordare il detto: «Mio cibo è fare la volontà del Padre.»¹⁶

La stessa relazione, poi, della chiesa con Cristo non ha carattere di immediatezza, quasi che essa per sua forza e per sua natura potesse identificarsi con Cristo o farsene sua vicaria. Il suo compito di rappresentare Cristo di fronte agli uomini non trae la sua origine da una investitura giuridica o da una derivazione storica, bensì dalla missione e dall'azione dello Spirito Santo. Gesù stesso sembra volerlo suggerire quando dice agli apostoli: «È bene per voi che me ne vada»¹⁷, quasi volesse affermare che il loro rapporto con lui dovrà passare attraverso una interruzione per realizzarsi con un salto di qualità. Essi, nella loro relazione con lui, dovranno sperimentare l'ulteriorità del divino non solo per il rimando al Padre, a cui il Cristo li obbliga, ma anche perché il Cristo stesso ad un certo punto «se ne va», si sposta per così dire al di là della loro esperienza storica: «Se abbiamo conosciuto il Cristo secondo la carne, ora non lo conosciamo più così»¹⁸. Il Cristo stesso è contemplato nella ulteriorità di Dio e si entra in rapporto con lui solo attraverso quell'altra ulteriorità di Dio dalla quale irrompe lo Spirito Santo. Ora la ulteriorità dello Spirito, per quanto egli agisca nella nostra interiorità, appare con evidenza, fra l'altro, nel fatto che egli non si è incarnato: è sua la caratteristica del vento e del vento non si sa da dove viene né dove va¹⁹.

Da questi dati deriva senza dubbio la illegittimità della chiesa che volesse vedersi in una derivazione priva di soluzione di continuità, come una specie di delegata plenipotenziaria del Figlio il quale a sua volta lo è del Padre e, quindi, in conclusione come una rappresentante di Dio che ne riprodurrebbe la stessa autorità in mezzo agli uomini. Essa deve invece continuamente confrontarsi con la insuperabile trascendenza del Padre e con la inconfinevole presenza ed azione dello Spirito. Da qui la impossibilità per la chiesa di avere quasi in suo possesso il Cristo e di esercitarne il potere allo stesso suo livello, perché il divino resta sempre al di là, immensamente trascendente la chiesa stessa. Ne abbiamo la

16. Gv 4,34.

17. Gv 16,7.

18. 2Cor 5,16.

19. Gv 3,8.

verifica concreta nella dottrina cattolica sulla trascendenza della Parola, alla quale il magistero ecclesiastico ha assoluto obbligo di obbedienza e quella sulla trascendenza dei sacramenti sui quali il potere della disciplina ecclesiastica è minimo, la cui celebrazione in certi casi essa può rendere illecita, ma non può rendere invalida.

Le osservazioni fatte sin qui si collocano piuttosto sul piano ontologico, ma anche la vicenda stessa di Gesù, questa volta sul piano pragmatico, ha molto da dire a questo proposito. Episodio fondamentale è quello del battesimo, durante il quale nella grande teofania ci si rivela il rapporto di Gesù con il Padre e lo Spirito. Ebbene, in quell'episodio Gesù ci si manifesta nella sua fondamentale intenzione di collocarsi, per fare la volontà del Padre²⁰, allo stesso livello dei peccatori, resistendo al rifiuto che Giovanni, ritenendo assurdo che egli compisse il rito penitenziale del battesimo, gli oppone. Ritroviamo poi questo medesimo atteggiamento di solidarietà con i peccatori alla fine della sua vita, quando crocifisso ed ormai morente, grida verso Dio: «Padre perché mi hai abbandonato?»²¹. Bisogna pur dire che, paradossalmente Gesù qui si identifica con l'uomo che si sente lontano da Dio, cioè con il peccatore e con il non credente. Anche per lui Dio è al di là e può essere percepito come talmente irraggiungibile da poter essere sentito dall'uomo come l'assente o il non esistente.

Ora, se Gesù stesso, si è collocato piuttosto dalla parte degli uomini di fronte a Dio che dalla parte di Dio di fronte agli uomini, non si vede come la chiesa possa pretendere ad una posizione diversa, quasi che essa potesse ergersi al di sopra del giudizio degli uomini come portatrice di un mandato totalmente divino.

Se il «Chi ascolta voi ascolta me» rappresenta un vero mandato di Cristo alla sua chiesa di parlare a suo nome, questo non potrà avvenire attraverso una specie di identificazione della comunità cristiana o dei suoi pastori con Dio stesso, ma sempre e solo, alla maniera di Cristo, attraverso la permanenza solidale fra gli uomini e con gli uomini, di fronte a Dio che è sempre al di là.

7. Conclusione

Non è mio compito, né sarebbe possibile condurre la riflessione fino alle sue conseguenze di carattere applicativo riguardo al comportamento della chiesa di fronte agli innumerevoli specifici problemi che la testimonianza cristiana incontra nelle vicissitudini della vita sociale e politica. Qui si trattava di impostare la questione al suo livello teologico e questo abbiamo cercato di fare.

20. Vedi in Mt 3,15 l'espressione: «Conviene che così adempiamo ogni giustizia.»

21. Mt 27,46.

Si potrebbe dire solamente che, senza dubbio, nei paesi che hanno avuto una tradizione di indiscussa egemonia cattolica oggi si impone alla chiesa la ricerca di atteggiamenti radicalmente nuovi. Basterebbe qui ricordare come i Padri del Vaticano II fossero ben consapevoli che coloro i quali «si dedicano al ministero della parola di Dio, bisogna che utilizzino le vie e i mezzi propri del vangelo, che, in molti punti, differiscono dai mezzi propri della città terrestre». Non che si ritenga il cammino della chiesa parallelo a quello della società civile, come se il vangelo dovesse raggiungere l'uomo solo su di un piano diverso ed isolato da quello sul quale si svolge la sua vita sociale: la missione della chiesa è totalmente intrecciata alla storia degli uomini. Il problema è quello del mondo nel quale essa intende restare profondamente inserita: è qui che il concilio prevede la necessità di una svolta radicale rispetto al passato, quando dichiara che la chiesa «non pone la sua speranza nei privilegi offertile dall'autorità civile. Anzi essa rinuncerà all'esercizio di certi diritti legittimamente acquisiti, ove constataste che il loro uso potesse far dubitare della sincerità della sua testimonianza o nuove circostanze esigessero altre disposizioni»²². Nel messaggio finale indirizzato dai Padri conciliari ai governanti di tutto il mondo, essi si domanderanno: «Che cosa chiede da voi questa chiesa, dopo duemila anni di vicissitudini di ogni genere nelle sue relazioni con voi, le potenze della terra; che cosa vi chiede oggi?» La risposta è sommamente eloquente: «Essa vi chiede soltanto la libertà. La libertà di credere e di predicare la sua fede, la libertà di amare il suo Dio e di servirlo, la libertà di vivere e di portare agli uomini il suo messaggio di vita... In questo giorno solenne in cui essa chiude le assisi del suo XXI concilio ecumenico, la chiesa vi offre con la nostra voce la sua amicizia, i suoi servizi, le sue energie spirituali e morali.»²³

Severino DIANICH
Studio Teologico Fiorentino
Via Santa Giulia, 5
I-56010 CAPRONA (Italia)

22. GS 76: *Ench Vat* 1583.

23. *Ench Vat* 484.