



CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI ROSMINIANI
SIMPOSI ROSMINIANI

Quattordicesimo Corso dei "Simposi Rosminiani":

Rosmini e Newman padri conciliari

Tradizionalismo, riformismo, pluralismo nel Concilio Vaticano II

Stresa, Colle Rosmini, 28-31 agosto 2013



"Povera, ma libera". La Chiesa e la profezia incompiuta del Concilio

LUIGI ALICI

[La presente bozza di relazione deve ancora essere rivista e corretta dall'Autore per gli Atti. NdR].



Questo intervento si colloca in una "terra di mezzo" complessa e difficile da esplorare, anche se è la terra che abitiamo e che come cristiani siamo chiamati ad abbracciare, nonostante resistenze e indifferenze, ben sapendo che non ci sono tempi e spazi "sfortunati" per la fede e che, come sempre, il *kairos* della testimonianza cristiana è qui e adesso. Collocandomi in tale prospettiva, posso soltanto offrire il contributo di una testimonianza personale, che non può vantare competenze specifiche di ordine storico, teologico o sociologico, tenendo altresì solo sullo sfondo il magistero esemplare di Antonio Rosmini, che ho incontrato proprio qui a Stresa, da giovane studente universitario al quale fu offerta l'opportunità di partecipare, per vari anni, alle iniziative della "Cattedra Rosmini".

La natura del mio contributo nasce dall'esperienza preziosa maturata nel servizio ecclesiale nell'Azione Cattolica, filtrato da una riflessione costante sul pensiero contemporaneo, che mi ha portato a interrogarmi sugli effetti generati dall'onda lunga dell'evento conciliare, sul piano della cultura e del costume. Spero che l'ottica indubbiamente limitata, nella sua portata storica e critica, di questa riflessione possa essere almeno in parte compensata dal desiderio di partecipazione appassionata a un esercizio di discernimento, personale e comunitario, che dovrebbe accompagnare ogni credente chiamato a rendere ragione della speranza che è in lui.

1. Miti del nostro tempo

Il primo capitolo dell'ormai celebre libro *L'epoca delle passioni tristi*, intitolato "La crisi nella crisi", segnala un radicale cambiamento di segno nel nostro tempo, di cui siamo testimoni spaesati e inermi: «La nostra epoca sarebbe passata dall'onnipotenza dell'uomo costruttore della storia a un altro mito simmetrico e speculare, quello della sua totale impotenza di fronte alla complessità del mondo»¹. Il mix di complessità e impotenza sembra ormai diventato una miscela micidiale: è come se, paragonando la nostra vita a una barca sballottata dai marosi, stia venendo meno la fiducia nell'esistenza di un porto dove dirigersi. Ecco la crisi nella crisi: non la minaccia di uno sbandamento provvisorio, ma una vita in stato di emergenza permanente, in cui non serve nemmeno gridare "Si salvi chi può!", perché non c'è un posto dove scappare. Mentre il progresso delle tecnologie continua a promettere una libertà fondata sul dominio, noi ci riconosciamo sempre più «incapaci di far fronte alle nostre infelicità e ai problemi che ci minacciano»².

La sbornia consumistica è arrivata al capolinea. Ormai la giostra non gira più e un luna park a luci spente è il luogo più triste del mondo, dove si stenta a ritrovare la via di casa. Forse abbiamo addirittura dimenticato di avere una casa. Alla fine, nello stallo della crisi, la difficoltà a portare da soli il peso dell'esistere, con il suo corredo a volte opprimente di conflittualità laceranti e di desideri umiliati, lascia campo libero al contagio distruttivo dell'aggregare, dell'umiliare, del violentare, del ferire, sino agli estremi del lasciar morire e del lasciarsi morire, dell'uccidere e dell'uccidersi. Dal cuore marcio della crisi emana un insopportabile odore di morte, che attraversa le logiche avide di una globalizzazione fatta a colpi di speculazione finanziaria, come pure l'abdicazione della politica e la resa delle istituzioni, la regressione lobbistica della cosiddetta società civile, l'imperialismo virtuale del sistema mediatico, la delegittimazione sistematica di ogni compito educativo, la sterilità rassegnata della scuola.

Per confermare la radicalità di questa sfida, vorrei limitarmi a segnalare tre miti, in qualche misura complementari in una medesima mitologia postmoderna, che i cristiani sono invitati a demitizzare e quindi a rileggere secondo l'ottica conciliare dei "segni dei tempi": indifferenza, simultaneità, autonomia. Il *mito dell'indifferenza* è un tratto fondamentale del congedo postmoderno dalla modernità e aiuta a metterne in luce una continuità nichilistica di fondo, al di sotto di una discontinuità apparente. Nella tradizione classica il passaggio dal propagarsi ripetitivo e deludente del *mythos* alla potenza dialettica del *logos* poteva contare sul riconoscimento di una costituzione teleologica del reale, capace di garantire il principio di analogia e l'intenzionalità metafisica dell'intelligenza. Nella modernità il mondo diventa invece improvvisamente muto e il pensiero filosofico si trova dinanzi al compito gigantesco di gestire le differenze, oscillando ben presto fra un'idea di razionalità in grado di fondare se stessa oppure irrimediabilmente squalificata dinanzi alla rivalsa insuperabile dei sensi. La gigantomachia moderna fra razionalismo ed empirismo è però diventata un'eredità troppo pesante per un'epoca come la nostra, che non sembra avere né la forza né la voglia di arbitrare tra metanarrazioni incommensurabili.

Come avverte anche Deleuze, «per liberare la differenza, occorre un pensiero senza contraddizione, senza dialettica, senza negazione: un pensiero che dica sì alla divergenza; un pensiero affermativo il cui strumento è la disgiunzione; un pensiero del molteplice – della molteplicità dispersa e nomade che non limiti né raggruppamenti nessuna delle costrizioni dello stesso»³. Rinunciando quindi all'illusione di dominare la differenza, assoggettandola al concetto, dobbiamo semplice-

1. M. BENASAYAG, G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, tr. it., Feltrinelli, Milano 20085, p. 22.

2. *Ivi*, p. 20.

3. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1971, p. XIII.

mente riconoscere che «al di sopra della specie, c'è tutto il brulichio degli individui: questa smisurata diversità che sfugge ad ogni specificazione, e cade al di fuori del concetto, altro non è se non la ripresa della ripetizione»⁴.

In queste tecnicità filosofiche non è difficile riconoscere una *koiné* tipicamente postmoderna, che sembra volersi smarcare da ogni forma di titanismo nichilista, riproponendolo però in una forma relativistica e indebolita, non per questo meno insidiosa. L'indifferenza alle differenze sembra essere, alla fine, l'anestetico con cui l'epoca contemporanea cerca di neutralizzare le conseguenze traumatiche del passaggio postmoderno da una ragione troppo "forte" a una ragione troppo "debole". Un'indifferenza condannata con parole di fuoco nel messaggio alla Chiesa di Laodicea, riportato nell'ultimo libro della Scrittura: «Conosco le tue opere: tu non sei né freddo né caldo. Magari tu fossi freddo o caldo! Ma poiché sei tiepido, non sei cioè né freddo né caldo, sto per vomitarti dalla mia bocca» (Ap 3,15-17).

Il *mito della simultaneità*, in stretto rapporto con l'illusione nell'indifferenza, si esprime nella forma di una idolatria dell'immediato, in cui convergono non solo la sfiducia nella capacità razionale di mediare le differenze, ma anche la celebrazione di un narcisismo viziato da un consumo ossessivo del virtuale. Nel passaggio dal paradigma antico del *carpe diem* al paradigma contemporaneo del *life is now* c'è qualcosa di più pervasivo e inquietante: oltre le promesse di un edonismo a buon mercato, che sogna di abolire l'ultimo diaframma sulla via della simultaneità, rappresentato dalla distanza spazio-temporale, l'onnipotenza virtuale rinforza il nichilismo. Torniamo all'*Epoca delle passioni tristi*: «Se tutto sembra possibile, allora più niente è reale»⁵. Lo afferma anche Borges con accenti analoghi: «Un attributo dell'infernale è l'irrealtà, attributo che sembra mitigare i suoi terrori e forse li aggrava»⁶.

Non è vero che alla contrazione delle distanze corrisponda automaticamente un avvicinamento delle persone: una dinamica sociale che sembra egemonica tende ad andare nella direzione opposta. Quanto si perde in profondità non sempre si recupera in estensione: aumentano i contatti, diminuiscono le relazioni, si sciolgono i legami. È la «trappola dell'antropocentrismo», secondo Taylor, che, «abolendo tutti gli orizzonti di significato, fa gravare su di noi la minaccia di una perdita di senso, e pertanto di una banalizzazione della nostra condizione. A un certo punto, la nostra situazione ci appare in termini di solenne tragedia: siamo soli in un universo muto, privo di qualunque significato intrinseco, e condannati a creare valori»⁷. L'amicizia, nell'era dei *social networks*, è fatta di profili (spesso anonimi) più che di volti, e si può accendere e spegnere a seconda di epidermiche reazioni occasionali. Secondo Sennett, che ha denunciato il "tramonto dell'uomo pubblico" come risultato di un assorbimento narcisistico in se stessi, all'origine di quella «ideologia intimista» che è «il tratto distintivo di una società incivile»⁸, il problema della società odierna è «il duro dato di fatto della divisione», a cui corrisponde un aumento del tribalismo, che «*abbina la solidarietà per l'altro simile a me con l'aggressività contro il diverso da me*»⁹. Anche secondo Baumann, se si dovesse riscrivere oggi *L'uomo senza qualità* di Musil, il titolo potrebbe suonare così: *L'uomo senza parentela*¹⁰.

Siamo infine rinvii al *mito dell'autonomia*, costruito attorno a un male inteso senso di autoaf-

4. *Ivi*, p. X.

5. *Ivi*, p. 23.

6. J. L. BORGES, *L'Aleph*, tr. it., Milano, Feltrinelli, 200837, p. 60

7. CH. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, tr. it., Laterza, Bari 1994, p. 80.

8. R. SENNETT, *Il declino dell'uomo pubblico*, tr. it., Bruno Mondadori, Milano 2006, p. 416.

9. *Ivi*, p. 14.

10. Cfr. Z. BAUMANN, *La società individualizzata: come cambia la nostra esperienza*, Il mulino, Bologna 2002.

fermazione, che vorrebbe sciogliersi da qualsiasi vincolo eteronomo; in questo modo la giusta rivendicazione di autonomia morale del soggetto, fondata sulla possibilità di una partecipazione responsabile all'ordine del bene, si assolutizza, trasformandosi in autonomia ontologica. Se il diritto di proprietà sul proprio corpo viene estremizzato in senso libertario, anche la dimensione politica decade da forma elettiva di promozione del bene comune a mera supervisione dei diritti individuali, atomisticamente intesi. Secondo Gauchet, «l'avvenimento più importante della nostra epoca» è «la contestuale relativizzazione delle figure dell'autonomia e dell'eteronomia», in cui «l'eteronomia non è più in grado di fornire un adeguato contenuto politico»¹¹, mentre l'ideale dell'autonomia s'impoverisce e si banalizza. Proprio questo fenomeno sarebbe all'origine della neutralizzazione dello Stato, per cui «da un lato, la sfera pubblica non ha altra consistenza se non quella fornita dagli individui [...]; dall'altro, però, la scelta di quale specifico contenuto darle non può che dividere gli individui»¹².

Questo esito è denunciato anche nell'ultimo libro di Massimo Recalcati, dove si oppone alla figura psicanalitica di Edipo (che incarna la tragedia della trasgressione della Legge) e a quella di Narciso (in cui il figlio è sterilmente fissato sulla propria immagine, in un mondo che non riconosce la differenza tra le generazioni), la figura di Telemaco, che «si emancipa dalla violenza parricida di Edipo; egli cerca il padre non come un rivale, ma come un augurio, una speranza, come la possibilità di riportare la Legge della parola sulla propria terra»¹³. In altre parole, non si può neutralizzare la relazione, costituiva della nostra identità: «Ogni essere umano viene dall'Altro, abita il linguaggio, è in una relazione di debito simbolico con l'altro da cui proviene»¹⁴. Una tesi da cui discende un giudizio molto severo sulla nostra epoca: «La retorica del divenire genitori di se stessi di cui il nostro tempo è uno sponsor allucinato trascura che nessuna vita umana si costituisce da sé»¹⁵. L'autonomia che si autoafferma, affrancandosi dal riconoscimento e dall'attesa dell'Altro, misconosce la differenza e la distanza: in questo modo il cerchio si chiude.

2. *Un Concilio in "seconda lettura"*

Forse è ora di dire che siamo stanchi della stanchezza postmoderna e che dobbiamo tornare a guardare con occhi nuovi il tempo e lo spazio in cui ci è data la grazia di annunciare e testimoniare la Parola che rigenera la vita. Rispetto a questo scenario, il Concilio c'invita a percorrere un sentiero stretto, evitando una doppia tentazione: da un lato, la tentazione del catastrofismo, «in cui spesso si mescolano, per reazione contro il punto di vista contrario – ha scritto Mounier –, una concezione avara della storia e complessi disadattamenti personali»¹⁶, finendo per separare, si potrebbe aggiungere, teologia della redenzione e teologia della creazione, quasi che Cristo sia venuto a salvarci da un mondo "neutro" o peggio autocostruitosi *ab aeterno* come un "atomo opaco del male"; dall'altro, dobbiamo evitare però anche la tentazione della consuetudine e dell'indifferenza, guardando dall'alto in basso le vicende della storia "profana" in nome di un immobilismo che s'illude di autoimmunizzarsi nella celebrazione atemporale dei propri riti e delle proprie certezze. Queste due tentazioni hanno ricadute pastorali e culturali molto diverse, anche se sembrano nascere da un medesimo equivoco: l'equivoco – non nuovo, anzi insidiosamente ricorrente in ogni epoca di trasformazione – di una fede che per essere pura dev'essere disincarnata, quindi esonerata dai "peri-

11. M. GAUCHET, *La religione nella democrazia*, tr. it., Dedalo, Bari 2009, p. 89.

12. *Ivi*, p. 93.

13. M. RECALCATI, *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 12.

14. *Ivi*, pp. 135-136.

15. *Ivi*, p. 57.

16. E. MOUNIER, *La paura dell'artificiale. Progresso, catastrofe, angoscia*, tr. it., Città Aperta, Troina 2007, p. 81.

coli” di una incarnazione nella storia.

La denuncia angosciata dei “profeti di sventura” (ben rilevata da Giovanni XXIII) e l’apatice aggrapparsi a una *routine* abitudinaria possono essere due facce di una medesima reazione di fastidio nei confronti di ogni evento conciliare e, più in generale, della sinodalità come forma ecclesiale qualificante: ogni esercizio di discernimento comunitario, a qualsiasi livello, aprirebbe crepe pericolose nella compattezza monolitica del corpo ecclesiale, finendo per contaminarne la purezza. Allora possiamo diventare *laudatores temporis acti*, sognando una cristianità esemplare, forse mai esistita, oppure continuare a oliare e potenziare la macchina organizzativa (trasformando inavvertitamente la complessità culturale esterna in complessità pastorale interna), in nome di un rassicurante *anything goes*. La prima via è efficacemente descritta da Rosmini in una lettera al canonico Gatti: «Molti erompono in lamentazioni e guai sull’empietà dominante, sulla traboccante scostumatezza, ma non si curano poi d’investigarne le cause, di proporle i rimedi, e se voi ne fate il tentativo, quegli uomini zelanti, quei novelli Geremia, vi fanno il viso arcigno, e poco manca che non vi applichino a dirittura il titolo d’eretico, di novatore, o almeno di temerario»¹⁷. Ma potremmo indicare con le sue parole anche la seconda via: «Tutto va bene, a giudizio de’ prudenti di questo secolo»¹⁸.

Il Concilio ci chiama invece a riscoprire una fede capace di fare i conti con la storia, scrutando incessantemente i “segni dei tempi” per poterli interpretare alla luce del vangelo. Anche – e soprattutto – se questi segni sembrano molto diversi da quelli che i padri conciliari avevano davanti, espressioni di una società che, dopo la tragedia di due guerre mondiali, sperava di dar vita a un nuovo modello di convivenza e di sviluppo, semplicemente intercettando un umanesimo implicito e liberandolo dalla camicia di forza di ideologie contrapposte. Ma oggi, in un tempo in cui l’antropocentrismo ha svelato il volto nichilistico di una volontà di potenza astutamente brandita anche dai poteri forti, come passare da una mera ripetizione dell’impianto conciliare a una sua nuova attualizzazione? Può continuare a scorrere il fiume del Concilio in un letto così diverso da quello che i padri conciliari avevano immaginato?

Ecco il compito di fedeltà creativa che viene richiesto alla comunità ecclesiale tutta intera: assumere la metodologia di approccio alla storia alla luce della fede, delineata soprattutto in *Gaudium et spes*, provando a scorporarla dalla concreta applicazione che ne veniva fatta in quegli anni e mettendola alla prova delle nuove sfide. Su questo terreno si può misurare la profezia di un Concilio in “seconda lettura”, che deve prendere le distanze sia da quanti vorrebbero archivarne il messaggio, declassandolo come un ingenuo esercizio pastorale ormai datato, o al contrario assumendolo, in modo altrettanto unilaterale, come un atto di rottura profonda con la tradizione, da assumere solo nella sua interezza¹⁹.

Troviamo proprio qui un punto di contatto che ci consente di ripensare a Rosmini e Newman come “padri conciliari”, secondo la dizione coraggiosa di questo simposio, Tale nesso può essere individuato proprio nell’intenzione di tenere insieme fede e storia, come luogo di una testimonianza cristiana *semper reformanda*, che chiama in causa il soggetto ecclesiale, prima ancora che la

17. A. ROSMINI, *Lettera II al canonico Giuseppe Gatti* (21 ottobre 1848), in A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, a cura di A. Valle, “Opere di Antonio Rosmini”, 56, Città Nuova, Roma 1998, p. 291.

18. A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, cit., IV, 124, p. 218.

19. In tale prospettiva si potrebbe rileggere oggi l’invito di Benedetto XVI a superare la dicotomia tra ermeneutica della continuità e della discontinuità. Opponendo un’interpretazione del Concilio in chiave di «discontinuità», che «rischia di finire in una rottura tra Chiesa preconciliare e Chiesa postconciliare», papa Benedetto invitava a una più corretta «ermeneutica della riforma», che consiste in un «insieme di continuità e discontinuità a livelli diversi» (Benedetto XVI, *Discorso alla Curia romana*, 22 dicembre 2005).

responsabilità individuale di tutti i battezzati. Come non vedere, per limitarci alle *Cinque piaghe*, che l'intero progetto rosminiano di rigenerazione ecclesiale scaturisce da un'attenta e illuminata diagnosi storica, senza che essa possa essere confusa con un benché minimo cedimento storicistico? Quanto a Newman, si potrebbe ricordare il suo invito a riconoscere la vitalità dinamica della fede, capace di entrare in dialogo con la storia e illuminarla, come ci viene riproposto nell'enciclica *Lumen fidei*: «L'unità della fede è dunque quella di un organismo vivente, come ha ben rilevato il beato John Henry Newman quando enumerava la continuità della dottrina nel tempo, il suo potere di assimilare in sé tutto ciò che trova, nei doversi ambiti in cui si fa presente, nelle diverse culture che incontra²⁰, tutto purificando e portando alla sua migliore espressione» (*Lumen fidei*, 48).

La capacità di un ascolto creativo anche di questi "padri conciliari" ci riporta quindi, ancora una volta, a quella "terra di mezzo" in cui la testimonianza cristiana è chiamata a fare sintesi tra fede e storia, provando a scavare nel passato per riconoscere e rilanciare quegli addensamenti profetici che possono ancora liberare germi inespressi di fecondità. La memoria conciliare ci offre le coordinate di fondo, che interessano trasversalmente la vita personale, il costume sociale e la dinamica ecclesiale, entro le quali questo esercizio di discernimento può essere praticato, aggiornato e condiviso, coerentemente con l'invito a non pensare la comunità cristiana come un corpo impermeabile e separato: non la Chiesa e il mondo, ma la Chiesa nel mondo.

Per svolgere il proprio compito, che è quello di «continuare, sotto la guida dello Spirito consolatore, l'opera stessa di Cristo, il quale è venuto nel mondo a rendere testimonianza alla verità, a salvare e non a condannare, a servire e non ad essere servito» (GS, 3), secondo il Concilio «è dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del vangelo» (GS, 4). Questa figura evangelica dei "segni dei tempi" è al centro del messaggio conciliare (e non a caso dei due pontefici del Concilio, Giovanni XXIII e Paolo VI: basterebbe ricordare, rispettivamente, le encicliche *Pacem in terris* ed *Ecclesiam suam*). «Ascoltare attentamente, discernere e interpretare i vari linguaggi del nostro tempo, e saperli giudicare alla luce della parola di Dio» è, secondo *Gaudium et spes*, «dovere di tutto il popolo di Dio, soprattutto dei pastori e dei teologi» (GS, 44). Sempre secondo i padri conciliari, infatti, «il popolo di Dio, mosso dalla fede con cui crede di essere condotto dallo Spirito del Signore che riempie l'universo, cerca di discernere negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni, cui prende parte insieme con gli altri uomini del nostro tempo, quali siano i veri segni della presenza o del disegno di Dio» (GS, 11).

La presenza di Cristo nella Chiesa e nella storia è già di per sé un segno, anzi il segno, che dev'essere messo in dialogo con tutte quelle forme che cooperano o semplicemente aspirano alla edificazione di un mondo più umano, a partire dal riconoscimento della «legittima autonomia delle realtà terrene» (GS, 36)²¹. Solo su questa base si può instaurare «un dialogo che sia ispirato dal solo amore della verità e condotto con la opportuna prudenza»; un dialogo, quindi, che «non esclude nessuno: né coloro che hanno il culto di alti valori umani, benché non ne riconoscano ancora l'autore, né coloro che si oppongono alla Chiesa e la perseguitano in diverse maniere» (GS 92). «Leggere i "segni tempi" – secondo Theobald –, vuol quindi dire individuare e ammirare nell'altro, spesso in chi non si penserebbe, il segno messianico per eccellenza che è la "fede" come coraggio di pro-

20. Cfr. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Uniform Edition: Longmans, Green and Company, London 1868-1881, 185-189.

21. Un'affermazione ulteriormente esplicitata in *Apostolicam Actuositatem*: «Tutte le realtà che costituiscono l'ordine temporale, cioè i beni della vita, della famiglia, la cultura, l'economia, le arti e le professioni, le istituzioni della comunità politica, le relazioni internazionali e così via, come pure il loro evolversi e progredire, non soltanto sono mezzi con cui l'uomo può raggiungere il suo fine ultimo, ma hanno un 'valore' proprio, riposto in esse da Dio, sia considerate in se stesse, sia considerate come parti di tutto l'ordine temporale» (AA, 7).

gettare il futuro. Ogni volta che ciò avviene, è un “avvenimento” che si osserva a partire dal suo irraggiamento e dal “contagio” che provoca»²².

Non si tratta dunque di sovrapporre a una ricognizione “positiva” dei fatti storici (di per sé impossibile, senza un qualche orientamento interpretativo) una contro-ermeneutica, dominata da finalità edificanti che giustificano una lettura strumentale di tali fatti. Si tratta di qualcosa di diverso e molto più complesso: non un atto episodico e strumentale, né una competenza delegabile a qualche “agenzia specializzata”, ma un esercizio permanente di discernimento, capace di coniugare interpretazione e profezia, come forma costitutiva dell’essere Chiesa. Ecclesiologia di comunione, costituita intorno alla cifra teologica del “popolo di Dio” (al centro di *Lumen gentium*), e attenzione cordiale e dialogica della Chiesa alla condizione dell’uomo contemporaneo (al centro di *Gaudium et spes*) qui convergono con straordinaria coerenza.

In questo spazio d’interlocuzione e di cooperazione i credenti debbono non limitarsi a una funzione di retroguardia assistenziale, ma essere avanguardia profetica, in quanto capaci di intercettare le *res* umane, mostrando la possibilità di rileggerle come *signa* alla luce di una Parola di Dio restituita al suo primato nella celebrazione, nella formazione e nella capacità d’illuminare ogni passo della vita quotidiana. In un’ottica in cui anche questo tempo diventa messianico, l’annuncio di “cieli nuovi e terra nuova” assume non un carattere rassicurante ed evasivo, ma un potere di radicale contestazione nei confronti di tradimenti e promesse non mantenute, e quindi di potenziamento e radicalizzazione di ogni aspirazione autenticamente umana.

Rileggere i miti alienanti della nostra epoca in tale prospettiva significa quindi per noi, oggi, demitizzarne il carattere d’innocuo consumo estetico-emozionale e demistificarne la patologia nichilistica sottostante; occorre andare oltre queste vere e proprie sovrastrutture ideologiche, sottraendosi alla loro egemonia alienante e al pericolo di restarne prigionieri anche nella reazione, opponendo un’ideologia a un’altra. Discernere significa, prima di tutto, passare al setaccio l’intero volume di domande implicite, aspirazioni interrotte, speranze tradite, ma anche di testimonianze apprezzabili, risposte incoraggianti, buone pratiche di vita; riconoscendo in tutto questo il segno di una nostalgia di bene e di futuro che dev’essere liberata da ogni mistificazione, si possono sperimentare narrazioni alternative. Imparare a leggere per imparare a scrivere.

Dobbiamo però lasciarci interpellare dal deficit di discernimento che caratterizza la nostra epoca, come un fenomeno che trascende la prassi pastorale. I risultati deludenti del convegno ecclesiale nazionale di Palermo (1995), che aveva rilanciato in modo convinto la priorità del discernimento comunitario, dovrebbero pur dirci qualcosa, se non vogliamo avallare un consumismo semantico tipico di tanti progetti pastorali, che talvolta vivono di slogan effimeri, messi in campo e poco dopo cestinati per far posto ad altri. I decenni in cui si è rilanciata l’idea del discernimento comunitario non solo non hanno visto crescere significativamente l’esperienza dei consigli pastorali – diocesani e parrocchiali –, ma addirittura hanno coinciso con il loro progressivo svuotamento in senso burocratico.

Il discernimento comunitario si attua attraverso un processo complesso, di cui troviamo qualche indicazione suggestiva nello stesso Rosmini: «nel giudizio dei molti le propensioni individuali si elidono e distruggono scambievolmente, i particolari lumi e le speciali vedute si completano coll’unirsi, e resta netta e concorde la verità»²³; un processo difficile, che esige fiducia nella dinamica sinodale come pure umiltà, competenza e finezza nell’identificare il senso, il metodo e gli ambiti del “consigliare” nella Chiesa. La mancanza di questa sintesi, che rappresenta di per sé un’alterna-

22. C. THEOBALD, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, tr. it., EDB, Bologna 2010, p. 121.

23. A. ROSMINI, *Lettera III al canonico Giuseppe Gatti* (1 novembre 1848), cit., p. 295. Cfr. anche p. 294.

tiva comunitaria al verticismo e all'assemblearismo, ha di fatto prodotto una combinazione equivoca proprio di questi due atteggiamenti: un sostanziale verticismo decisionale, giustificato da un assemblearismo inconcludente.

Ma c'è forse anche un nodo antropologico ancora più radicale, che si riflette in una generale negligenza nei confronti di ogni esercizio di discernimento personale: ne sono sintomi preoccupanti la difficoltà a concepire e articolare l'esistenza come cammino e risposta a una vocazione, la sostanziale delegittimazione del compito educativo come missione e come accompagnamento, il tentativo di coprire il vuoto di ideali e di progettualità con un "pedagoghese" ridotto a un mix di retorica moralistica e di surrogati mediatici.

In questa prospettiva si apre il campo di una nuova demitizzazione e di una nuova semina. Anzitutto dobbiamo scongelare l'indifferenza contemporanea raccontando di un'eredità infinita che ci attende. La vera eredità, ci ricorda anche Recalcati, non è una rendita che consegue automaticamente dalla nascita biologica, come «Cristo prova a spiegare a un Nicodemo esterrefatto»: «la seconda nascita, quella che investe il problema dell'ereditare, è una conquista della soggettività. Questo significa che la prima nascita, quella della carne e del sangue, non è mai sufficiente a rendere una vita umana»²⁴. L'invito a rinascere dall'alto riguarda tutti, credenti e non credenti, che ritrovano su questo terreno il senso di una fraternità originaria; in particolare, è rivolta anche a noi, sicuri di possedere il *copyright* del vangelo e sempre pronti a chiedere: «Come può accadere questo?», la domanda severa di Gesù a Nicodemo: «Tu sei maestro d'Israele e non conosci queste cose?» (Gv 3,9-10). Morire per rinascere, dunque, come condizione per accreditare una narrazione alternativa all'odore di morte che ci assedia, resa possibile da un nuovo elogio della differenza: soprattutto la differenza fra finito e infinito, che non ci è esterna, ma ci costituisce come l'irriducibile enigma antropologico che noi siamo a noi stessi²⁵.

Per questo dobbiamo anche riconciliarci con la distanza, come forma costitutiva di una condizione umana che non diventa disumana quando ne riconosciamo la fragilità: nell'ordine dello spirito possiamo, abbracciandola, riscattare la nostra finitezza. Occorre per questo saper rileggere nel mito della simultaneità la ricerca di un modo altro di vivere la successione temporale, di cogliere un senso in pienezza che non si rassegna alla mortificazione della distanza e non si riconosce in un contenitore caotico di biografie spezzate. Non è questo, forse, un desiderio, sia pure ancora velleitario e pericolosamente narcisistico, di continuare a nominare l'eterno nell'uomo? Qui tocchiamo con mano un modo tipicamente postmoderno di sbarazzarsi dell'eredità dello storicismo moderno, al cui interno si poteva rintracciare il progetto ambizioso di dar vita a una escatologia storica dell'*Homo absconditus*; in realtà, abbiamo visto che semplicemente censurando l'escatologico, lo storico si sfalda in un pulviscolo indecifrabile, cui è impossibile reagire mettendo la vita in *standby* o aggrappandoci di volta in volta a emozioni effimere. Riconciliarci con la distanza significa reintrodurre nel lessico dell'immediatezza la sintassi alternativa del progettare, che passa attraverso la capacità di mediare dell'intelligenza, la pazienza di tessere relazioni, la fatica del cooperare in vista del bene comune, l'audacia di ripensare i modelli – culturali ed educativi, prima ancora che economici e politici – della convivenza.

Come condizione essenziale per mediare la distanza, infine, occorre tornare, in una società "scucita", a farci carico, tutti insieme, della manutenzione del pavimento etico della nostra società, che a volte sembra ridotto a un tappeto, nobile e glorioso, abbellito da ricami preziosi, sopra il qua-

24. RECALCATI, *Il complesso di Telemaco*, p. 122.

25. Questa singolare "anomalia antropologica" è posta al centro del mio libro *Cielo di plastica. L'eclisse dell'infinito nell'epoca delle idolatrie*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009.

le camminiamo tutti, di cui più nessuno però si prende cura, mentre singoli e gruppi cercano di accaparrarsene spazi sempre più ampi²⁶. Anche noi cristiani siamo toccati da questo fenomeno: non è forse vero che il tappeto della Chiesa postconciliare è stato talora occupato – in qualche caso addirittura lottizzato – da gruppi che, in nome della loro diversità («O Dio, ti ringrazio perché non sono come gli altri»: Lc 18,11), si sono interessati solo alla propria piccola porzione, trascurando la cura delle cuciture che accomunano? L'ammonimento rosminiano contro la disunione e contro la tentazione simoniaca di comperare posizioni di potere all'interno della Chiesa è sempre attuale, e offre anticorpi preziosi per lasciarci alle spalle ogni interpretazione federalistica della comunione.

Occorre insomma imparare a scucire per ricucire: avere il coraggio e la saggezza di tagliare, di liberarsi dalla zavorra che accompagna sempre, come un ineliminabile correlato parassitario, l'ambivalenza della storia personale e collettiva, per dar vita a nuove cuciture e nuove stagioni di semina. In un'epoca in cui si ha l'impressione che nessuno voglia più seminare se non è sicuro di mietere e che anzi aumenti costantemente, soprattutto nella politica, la pretesa di mietere là dove non si è nemmeno seminato, abbiamo tutti bisogno di ritrovare attitudini cooperative e generative. Nelle epoche di radicale transizione, i cattolici si sono ritrovati puntualmente dinanzi a un dilemma: o assecondare la tribalizzazione strisciante, che guarda alla storia di tutti come una terra di nessuno, oppure togliere la trave dal proprio occhio prima di concentrarsi sulla pagliuzza nell'occhio del fratello.

3. Tra miseria e misericordia

L'ultimo passo di questo cammino prova ad esplicitare una frase di Antonio Rosmini sulla Chiesa primitiva («povera, ma libera»²⁷), assumendola come linea direttrice per rilanciare quella che potrebbe chiamarsi “profezia incompiuta” del Concilio. Nell'anno della fede, in cui fare memoria dell'apertura del Vaticano II, non dobbiamo minimizzare la svolta che ha segnato la vita della Chiesa con la rinuncia di papa Benedetto e l'elezione di papa Francesco; tale svolta potrà sprigionare effetti straordinari quanto più ci troverà disponibili a una rigenerazione profonda dell'idea di Chiesa come popolo di Dio, aperta a un'immersione dialogica e profetica nella storia. A proposito del Concilio sono venute da papa Francesco parole inequivocabili: «Dopo cinquant'anni, abbiamo fatto tutto quello che ci ha detto lo Spirito Santo nel Concilio? No ... Non vogliamo cambiare. Di più: ci sono voci che vogliono andare indietro. Questo si chiama essere testardi, questo si chiama voler addomesticare lo Spirito Santo, questo si chiama diventare stolti e lenti di cuore» (16 aprile 2013).

Ma qui vorrei lasciarmi interpellare soprattutto dal suo richiamo instancabile alla povertà, accreditato dalla coerenza e dalla forza testimoniale dei gesti, che non possono facilmente essere derubricati a una forma di simpatico folklore argentino. La capacità di riconoscere e lasciarsi interpellare dalla povertà, che affligge le periferie del mondo, va situato nella prospettiva più generale di un incontro tra miseria e misericordia. L'appello alla misericordia torna in papa Francesco con un'insistenza nella quale si può intuire una cifra dominante del suo magistero: «Serve ... una Chiesa capace di riscoprire le viscere materne della misericordia. Senza la misericordia c'è poco da fare oggi per inserirsi in un mondo di “feriti”, che hanno bisogno di comprensione, di perdono, di amore» (*Discorso all'Episcopato brasiliano*, 27 luglio 2013). Ed è altrettanto chiaro che il riconoscimento dell'amore misericordioso di Dio costituisce il cuore stesso dell'atto di fede, come si legge nell'enciclica *Lumen fidei*: «Credere significa affidarsi a un amore misericordioso che sempre accoglie e

26. Su quest'aspetto rimando al mio libro *I cattolici e il paese. Provocazioni per la politica*, La Scuola, Brescia 2013.

27. A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, cit., V,133, p. 229.

perdona, che sostiene e orienta l'esistenza, che si mostra potente nella sua capacità di raddrizzare le storture della nostra storia» (n. 14).

Si tratta di scavare in queste parole per ricavarne le più elementari conseguenze per la vita della Chiesa: l'incontro tra un Padre misericordioso e un figlio pentito non dev'essere ostacolato da un figlio maggiore preoccupato solo dei propri privilegi, che detta dall'alto le condizioni di tale incontro come un arcigno "doganiere della fede". Le parole pronunciate dal cardinale Bergoglio nelle congregazioni generali dei cardinali, prima del conclave, sono potentemente provocatorie: le parole di Gesù, «Ecco: sto alla porta e busso» (Ap 3,20), possono essere interpretate come un bussare da dentro, da parte di un Messia tenuto prigioniero da una Chiesa autoreferenziale²⁸. Come sgomberare il campo, allora, da tutti gli ostacoli impropri che mantengono lontana la misericordia dalla miseria?

Se oltrepassiamo un'ottica riduttivamente pauperistica, l'appello alla povertà nel senso della essenzialità evangelica suona come un invito rivolto tutta la Chiesa a ritrovare il senso della propria missione evangelizzatrice a partire da un'idea di comunione "ricucita" nell'essenziale, senza punti di sutura posticci e superficiali: «La comunione – secondo papa Francesco – è una tela da tessere con pazienza e perseveranza che va gradualmente "avvicinando i punti" per consentire una copertura sempre più estesa e densa. Una coperta con pochi fili di lana non riscalda» (*Incontro con l'Episcopato brasiliano*, 27 luglio 2013). Trasferire l'appello alla povertà dal piano di qualche gesto episodico, capace mediaticamente di "bucare lo schermo", al piano della *forma ecclesiae* significa scucire le maglie dall'appartenenza da ogni appesantimento improprio, risultato di sacralizzazioni indebite e di paludamenti anacronistici, ultimi residuati simbolici di un potere temporale ormai perduto, oppure frutto di sintesi storiche a volte dettate più da un soffocante manierismo moralistico che da un affidamento lieto e coraggioso alla profezia del vangelo.

Nella sintesi di verità e carità, che proprio la fedeltà al vangelo esige di sottoporre a un'opera instancabile di purificazione ermeneutica e di rigenerazione euristica, non possiamo dimenticare la persona e le relazioni tra le persone: è impossibile supplire con una proliferazione di schematismi dottrinali, di apparati burocratici e di eventi mediatici a un deficit di comunione e di evangelizzazione. Come può una comunità gelidamente abbarbicata a una tradizione inerte e irrigidita, in cui anche il negoziabile è diventato parte integrante di una compattezza dottrinale non negoziabile, immergersi generosamente nelle periferie dolenti della vita e del mondo, lasciandosene purificare da cima a fondo, fiduciosa che questo lavacro spirituale possa essere soltanto una liberazione e un guadagno?

Comunione ed evangelizzazione vanno di pari passo: è l'intera comunità cristiana, in quanto soggetto della evangelizzazione, che deve purificare e testimoniare incessantemente la qualità spirituale della comunione nella conformità a Cristo, secondo la misura smisurata del suo amore. Solo in quanto è «sacramento in Cristo» (LG, 1), la Chiesa, che «cammina insieme con l'umanità tutta e sperimenta assieme al mondo la medesima sorte terrena ... è come il fermento e quasi l'anima della società umana, destinata a rinnovarsi in Cristo e a trasformarsi in famiglia di Dio» (GS, 40). Il richiamo conciliare alla povertà si colloca precisamente a questo punto: «Come Cristo infatti – ci ricorda *Lumen gentium* – è stato inviato dal Padre "ad annunciare la buona novella ai poveri, a guarire quei che hanno il cuore contrito" (Lc 4,18), "a cercare e salvare ciò che era perduto" (Lc 19,10), così pure la Chiesa circonda d'affettuosa cura quanti sono afflitti dalla umana debolezza, anzi riconosce nei poveri e nei sofferenti l'immagine del suo fondatore, povero e sofferente, si fa premura

28. Il cardinale Jaime Lucas Ortega y Alamino, arcivescovo de L'Avana, ha reso noto il testo dell'intervento, consegnatogli personalmente dal papa su sua richiesta.

di sollevarne la indigenza e in loro cerca di servire il Cristo» (LG, 8).

A tale proposito possiamo tornare a meditare la straordinaria attualità delle *Cinque piaghe*, dove si collega strettamente il virus della disunione alle infiltrazioni del potere: la povertà come condizione irrinunciabile di libertà, la libertà come condizione irrinunciabile di fedeltà della Chiesa alla propria missione. Quelle parole suonano oggi come un'anticipazione sorprendente del testo conciliare: «Cristo avea fondato l'apostolato sulla povertà e sull'abbandono alla provvidenza che avrebbe mossi i fedeli al sostentamento de' loro evangelizzatori»²⁹. Del resto, «la Chiesa è già ricca abbastanza, s'ella ha un tesoro di carità, e un esercizio amplissimo di beneficenza»³⁰. In particolare, citando Ambrogio e il suo rifiuto di eredità familiari che potevano danneggiare parenti poveri, Rosmini aggiunge: «il che la Chiesa potea fare allora, quando il suo spirito era libero, non legato da mille vincoli, e specialmente dalla protezione, come la chiamano, de' principi secolari»³¹. In senso ancor più radicale, è «la congiunzione indivisa dello spirituale e del temporale» la causa ultima della infiltrazione del potere temporale nella sfera spirituale, facendo sì che «l'usurparsi il temporale fu un medesimo che l'usurparsi anche lo spirituale»³².

Parole che possono aiutarci a rileggere la storia della Chiesa italiana di questi ultimi decenni, frenata “da mille vincoli”, forse all'origine anche di un'incomprensibile parzialità nel distribuire attenuanti e aggravanti nei confronti delle indecenze della politica. Al di là di questo, «bisogna onestamente riconoscere che in molte delle manifestazioni della Chiesa, e soprattutto in quelle diffuse attraverso i *media*, non brilla lo stile evangelico della modestia, della semplicità e della povertà», problemi che «poi, a livello locale, si miniaturizzano, ma non scompaiono»³³. L'indifferenza dell'uomo contemporaneo al messaggio cristiano non può trovare alibi di alcun genere nella vita della Chiesa, che non solo deve rendere sempre più trasparenti le proprie opacità, ma può essere una comunità meno “blindata” e più inclusiva nella misura in cui è capace di ridurre ogni distanza ingiustificata tra vescovi, presbiteri e laici, frutto un'incoerenza stridente fra retorica comunitaria e pratiche di vita gelosamente individualistiche.

È dopo aver scucito questa “congiunzione indivisa” che una Chiesa “povera, ma libera” si può ricucire nell'essenziale: ricordando a tutti gli uomini e le donne di buona volontà che il messaggio di salvezza è ultimamente affidato a una Parola semplicissima, incentrata sulla gratuità misericordiosa e salvifica dell'amore di Dio, che invita a una sequela fiduciosa e liberante. Gli eventi straordinari che hanno segnato la vita della Chiesa, nell'anno della fede, attestano che i tempi sono maturi per un cambiamento profondo, forse irreversibile (e per questo non indolore) in tale direzione, capace di riattivare la “profezia incompiuta” del Concilio e dar vita a una nuova primavera della fede; un cambiamento sostenuto dall'entusiasmo di Chiese più giovani, situate “alla fine del mondo”, dove la testimonianza cristiana è più generativa e contagiosa della nostra stanchezza.

Il paradosso del vangelo, ancora una volta, c'interpella: la comunione è più ricca quando i suoi fattori costitutivi sono poveri ed essenziali, quando cioè il servire è anteposto al potere, e l'unione con Cristo è depurata da ogni surrogato temporale estrinseco; la porta stretta diventa larga quando siamo capaci di ridiventare piccoli, ridimensionando ogni presunzione di compattezza rinforzata

29. *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, cit., V, 151, p. 240.

30. *Ivi*, V, 159, p. 248.

31. *Ivi*, V, 156, pp. 246. In tal senso, osserva Campanini, «la sua è una preoccupazione essenzialmente *ecclesiologica* più che organizzativa; ciò che lo inquieta non è soltanto la possibile indegnità dei pastori ma la perdita della pienezza della comunione fra laici, sacerdoti e pastori che viene evidenziata dall'esclusione dei fedeli dalla designazione dei loro futuri pastori» (G. CAMPANINI, *Rosmini politico*, Giuffrè, Milano 1990, p. 198).

32. *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, cit., IV, 87, p. 158.

33. S. DIANICH, in M. VERGOTTINI (a cura di), *Perle del Concilio. Dal tesoro del Vaticano II*, EDB, Bologna 2012, p. 277.

da tessiture artificiali inutili e dannose. Solo una Chiesa “povera, ma libera” può ritrovare una soggettività più autentica e “leggera”, articolandola non solo nei “fondamentali” di ordine kerygmatico, liturgico, catechetico e caritativo della propria missione, ma anche nell’esercizio di quel discernimento storico, di quella sapienza antropologica e di quella progettualità culturale che è parte essenziale della evangelizzazione, e non un ausilio strumentale e puramente propedeutico.

Possiamo allora tornare a coniugare fede e futuro secondo le parole profetiche e poco conosciute del teologo Ratzinger, che risalgono al 1969: «Anche questa volta dalla crisi di oggi verrà fuori domani una chiesa, che avrà perduto molto. Diventerà più piccola, dovrà ricominciare tutto da capo. [...] Sarà una chiesa interiorizzata, che non mena vanto del suo mandato politico e non flirta né con la sinistra né con la destra. Essa farà questo con fatica. Il processo infatti della cristallizzazione e della chiarificazione le costerà anche talune buone forze. La renderà povera, la farà diventare una chiesa dei piccoli. [...] A me sembra certo che si stanno preparando per la chiesa tempi molto difficili. La sua vera crisi è appena incominciata. Si deve fare i conti con grandi sommovimenti. Ma io sono anche certissimo di ciò che rimarrà alla fine: non la chiesa del culto politico [...], ma la chiesa della fede. Certo essa non sarà mai più la forza dominante della società, nella misura in cui lo era fino a poco tempo fa. Ma la chiesa conoscerà una nuova fioritura e apparirà agli uomini come la patria, che ad essi dà vita e speranza oltre la morte»³⁴.

34. J. RATZINGER, *Come si presenterà la Chiesa nel duemila?* (1969), in ID., *Fede e futuro*, tr. it., Queriniana, Brescia 20053, pp. 114-117.