

DUILIO ALBARELLO

LA GRAZIA
SUPPONE LA CULTURA

Fede cristiana come agire nella storia

gdt

408

QUERINIANA

Introduzione

Ridare carne alla fede cristiana

Fare un passo indietro è sempre raccomandabile per riuscire a vedere meglio in avanti. Ecco perché inizio con il rievocare la denuncia avanzata da Emmanuel Mounier durante gli anni Quaranta del XX secolo nei confronti di quello che egli definisce il “pallore disincarnato” di un certo cattolicesimo dell’epoca. La denuncia di Mounier trova espressione in particolare nel saggio scritto tra il 1943 e il 1944, intitolato *Affrontement chrétien*. Mi sembra utile citare un passaggio di questo testo, che documenta la lucidità e la lungimiranza della critica formulata dall’intellettuale francese:

Il tipo medio di devoto di una delle nostre cittadine di provincia ha un universo tascabile. Andate a cercarvi il posto dei grandi drammi elementari dell’epoca. Delle forze stesse di cui ha paura, il socialismo, il comunismo, trovate in lui una sola immagine che non sia ignorante e sciocca da far piangere.

[...] Dalla vita passiamo ai libri. Apriamo un trattato spirituale e dottrinario destinato al gran pubblico. La carta non manca... Invece delle risposte che attendevamo, o almeno delle parole che cercavamo in mancanza delle risposte, vi troviamo, a pie-

ne mani, stanche osservazioni generiche, luoghi comuni sacri e inefficaci, un'incompetenza sentenziosa, goffaggini ridicole sul cuore dell'uomo e buffonesche su quello della donna: tutto ciò in un'apparente ignoranza del corso ordinario della vita, sottolineata da un dogmatismo sprezzante su certi problemi essenziali in se stessi, ma divenuti nella loro formulazione così radicalmente estranei al fedele che egli non se ne sente nemmeno irritato: dorme. Egli acconsente che una sorta di funzionari, di bonzi rispettati, assicurino, lontano dalla vita e dal mondo, la conservazione di costumi rituali e di una specie di lingua morta, purché lo lascino tranquillamente continuare nei suoi affari e nei suoi amori¹.

Queste affermazioni ci permettono di precisare il tiro della critica di Mounier: una critica diretta contro una figura di cattolicesimo, che si presenta lontano dalla vita quotidiana e dalle problematiche che la caratterizzano. Un cattolicesimo con “un universo tascabile”, ossia troppo sicuro della sua dottrina granitica per accorgersi della complessità culturale e sociale in cui abita, oltre che troppo ripiegato sull'intimismo spiritualistico di certe pratiche devozionali per accettare di mettersi alla prova con tale complessità. Insomma, l'oggetto della denuncia è un cattolicesimo “senza carne”, agli antipodi rispetto a quella spiritualità dell'*engagement* (impegno), promossa dal gruppo di autori che facevano capo alla rivista *Esprit*, fondata nel 1932 dallo stesso Mounier insieme ad altri. Dunque la denuncia intende stigmatizzare l'incapacità o addirittura il disinteresse di coniugare l'evangelo con

¹ E. MOUNIER, *L'avventura cristiana*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1951, 50ss.

il “corso ordinario della vita”, quindi un modo di essere credenti che ha perso l’orecchio per riuscire a percepire in quale maniera la fede possa essere determinante per “gli affari e per gli amori”, cioè per le condizioni comuni dell’esistere. La categoria dell’impegno è utilizzata non solo da Mounier, ma più in generale dal movimento del “cattolicesimo aperto”, che in quegli anni andava prendendo consistenza, proprio per sottolineare l’esigenza da parte del cristiano di riconoscere il corso ordinario della vita come spazio fondamentale, in cui rendere buona testimonianza dell’evangelo². Infatti nella misura in cui si presume di poter ignorare o di potersi immunizzare nei confronti della vita effettiva e delle sue questioni, succede che la parola dell’evangelo si ritrovi “senza carne” e perciò finisca di suonare come astratta e irrilevante per l’esistenza concreta.

Mi pare che questa sana provocazione di Mounier non abbia perso affatto di attualità, anzi forse oggi si riveli ancora più puntuale e fondata, nonostante siano ormai trascorsi oltre cinquant’anni dalla celebrazione del concilio Vaticano II, che senza dubbio ha recepito in gran parte le istanze di rinnovamento, provenienti in particolare proprio dal contesto francese. Non è certamente un caso che la preoccupazione di scongiurare il rischio di un cristianesimo senza carne sia ciò che caratterizza in maniera più evidente lo stile e il messaggio di

² Si veda al riguardo G. ANGELINI – G. AMBROSIO, *Laico e cristiano*, Maffei, Mappano 1987, 61-101.

papa Francesco, il cui manifesto programmatico rimane a tutt'oggi l'Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*³. Il processo di riforma della chiesa cattolica, che egli si adopera di portare avanti tra non poche resistenze, incentrato sulla prospettiva di una «chiesa in uscita», va esattamente nella direzione di superare le derive del dottrinalismo, del moralismo e dello spiritualismo – già denunciate da Mounier – per ridare carne, ossia per restituire concretezza e forza di umanizzazione alla presenza storica della fede cristiana. La formula della «chiesa in uscita» rischia per altro di essere fraintesa come uno slogan di facile effetto, un'etichetta attraente da apporre su di un contenitore, senza cambiare in nulla il suo contenuto. Tuttavia, nell'utilizzo che ne fa papa Francesco, essa dovrebbe essere intesa piuttosto come una sollecitazione provocatoria, che indirizza verso un modo nuovo di vivere e pensare la fede.

Ciò costituisce lo sfondo da cui si stacca il tema di *questo* libro, dedicato appunto ad indagare la correlazione tra fede cristiana e agire nella storia. Si tratta di un aspetto del tutto centrale per comprendere autenticamente una prospettiva come quella dischiusa dalla fede cristiana e dall'iniziativa rivelatrice di Dio che la fonda, proprio in quanto essa trova nella storia non soltanto il suo «luogo» di manifestazione, bensì più radicalmente il suo

³ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (= EG) sull'annuncio del vangelo nel mondo attuale (24 novembre 2013), in *Enchiridion Vaticanum* 29, EDB, Bologna 2015, 2104-2396.

“atto” di realizzazione. In ciò si coglie l’istanza autentica sollevata dal movimento modernista tra la fine del XIX e l’inizio del XX secolo, il quale ha innescato una crisi nel cattolicesimo europeo dell’epoca, la cui virulenza denota – pur nell’ambiguità del fenomeno – la portata radicale della sfida che venne lanciata. Si trattò infatti di porre in discussione la “forma cattolica” affermata come quella usuale a partire dal modello gregoriano del X secolo, in particolare grazie alla geniale sistemazione teoretica successivamente elaborata da Tommaso d’Aquino e dalla tradizione ispirata al suo pensiero.

La centralità accordata in quella sistemazione ad una visione essenzialistica e gerarchizzata della realtà ha prodotto come conseguenza inevitabile l’assai difficile assunzione della dimensione storica entro il quadro fondamentale delineato. A onor del vero, in Tommaso l’impiego del dispositivo aristotelico della correlazione tra potenza e atto permette di tenere in conto a diversi livelli l’aspetto processuale/dinamico della realtà; al contrario, il tomismo successivo (segnatamente quello neoscolastico) accentuerà con più forza l’elemento della staticità, rendendo così sempre maggiore la resistenza a confrontarsi con il tema della storia. L’esito problematico di una tale impostazione emerse in tutta la sua portata proprio nel contesto della crisi modernista. Il rifiuto pregiudiziale di misurarsi con l’istanza sollevata dal Modernismo, sino ad alimentare un clima di pesante epurazione rispetto ad ogni voce appena sospettabile di cedimento, si spiega appunto con l’accettazione indi-

scussa della precisa visione ontologica sopra richiamata: nella misura in cui si proscrive dal quadro di fondo il dato della processualità temporale, tutti i cambiamenti sono interpretati come tradimenti, ogni mutamento della forma è destinato ad essere frainteso come corrompimento della sostanza⁴.

Si comprende allora il motivo per cui il concilio Vaticano II, riprendendo l'esito più avanzato della coscienza teologica del momento, ritenne di identificare proprio nella prospettiva data dalla *storia della salvezza* il quadro fondante del rinnovamento auspicato. La pertinenza della scelta di tale categoria trova la sua plausibilità nella ripresa esplicita della dimensione storica come elemento costitutivo della fede cristiana e della rivelazione di Dio che la rende possibile. Tuttavia, i cinquant'anni di recezione della lezione conciliare hanno evidenziato che il dispositivo concernente la «storia della salvezza», a motivo della sua tendenziale genericità, si è mostrato più efficace nel permettere la rimozione degli ostacoli piuttosto che nell'orientare una costruzione innovativa. Per evitare tale rischio legato all'impiego di una formula ancora troppo generica, mi pare occorra adottare un approccio di tipo fenomenologico, capace di mostrare che la fede cristiana agisce nella storia stabilendo un rapporto particolare con ciascuna delle dimensioni che

⁴ Per un approfondimento di tale problematica si legga l'illuminante saggio di S. MORRA, *Dio non si stanca. La misericordia come forma ecclesiale*, EDB, Bologna 2015.

scandiscono il movimento della storia stessa, ossia le dimensioni del passato, del presente e del futuro.

Anzitutto la fede cristiana prende seriamente in conto la questione della provenienza, cioè il da dove veniamo, quindi la memoria di ciò che ci precede. Tuttavia, non idealizza la tradizione, non si limita a considerarla come un deposito fisso e immutabile da conservare, ma la assume attraverso una *ripresa creativa*. Oggi spesso si dimostra parecchio laborioso il compito di attingere dal patrimonio delle risorse di senso che la tradizione cristiana mette a disposizione, in quanto queste risorse devono essere misurate su problematiche obiettivamente inedite, che perciò non consentono di limitarsi a ribadire posizioni passate o sorpassate. Non è scontato che tutti i punti che l'agenda della contemporaneità ci consegna possano trovare subito corrispondenza in una soluzione precostituita. C'è bisogno appunto di una ripresa creativa, in modo da evidenziare la dimensione dinamica della tradizione, intendendola come trasmissione attiva e non come semplice ripetizione dell'identico.

Infatti nel nostro tempo è necessario governare la transizione, anziché limitarsi a garantire la conservazione. Appunto perché – come ricordava papa Francesco nel suo discorso al Convegno nazionale della chiesa italiana a Firenze il 10 novembre 2015 – noi non abbiamo a che fare tanto con un'epoca di cambiamento, quanto piuttosto con un «cambiamento d'epoca»⁵. Di

⁵ SEGRETERIA GENERALE DELLA CEI, *Sognate anche voi questa Chiesa*, Mediagraf, Noventa Padovana 2016, 16.

fronte a questo, la reazione di molti è quella di impaurirsi, chiudersi, difendersi, alzare muri e stabilire confini invalicabili. È una reazione umana troppo umana, che la comunità ecclesiale può superare nella misura in cui diventa davvero consapevole che il Signore della storia è attivo e opera nel mondo: non solo nella chiesa, ma proprio nel mondo, proprio dentro e attraverso quel cambiamento d'epoca.

La fede cristiana infatti sa che la vita si gioca nel presente; un presente che è intessuto di relazioni, di rapporti concreti con le cose e con le persone. Non si tratta di accomodarsi nello *status quo*, ossia di omologarsi, di adattarsi passivamente alle convenzioni o alle aspettative del momento. Piuttosto si tratta di elaborare un *discernimento critico* per valutare la realtà alla luce della svolta inaugurata dalla novità di Cristo. Quindi la vocazione del cristiano non è fuggire dalle situazioni e dalle condizioni effettive della contemporaneità, ma è quella di interpretarle a partire da una prospettiva inedita, e di viverle con una coscienza diversa. Potremmo parlare a questo livello di uno sguardo agapico, ossia orientato dall'*agápē*, dalla dedizione. Tale sguardo agapico dovrebbe sollecitare chi crede in Cristo a non preoccuparsi subito e soltanto di come cambiare le cose; il punto è piuttosto comprenderle e gestirle in maniera che, dentro qualunque situazione o circostanza, anche la più negativa, si possano sempre scorgere le buone occasioni, che sono offerte, per realizzare il giusto senso del vivere, che Cristo ha attuato per primo e chiede ai suoi di testimoniare a favore di tutti.

Proprio a motivo di ciò che si è detto finora, la fede cristiana è capace di dare una forma originale anche al rapporto con il futuro. Chi cerca di vivere come Gesù Cristo sa che la qualità di un'esistenza si misura sulla qualità della propria speranza: il contrario di una vita buona non è immediatamente una vita cattiva, malvagia, bensì è una vita vana, vuota, che non ha prospettive o si limita ad aspettative di corto respiro. Quindi si tratta di maturare un'*attesa realistica*, che non ammette nessun catastrofismo ma neppure nessun provvidenzialismo consolatorio. Da questo punto di vista, il cristiano non ha il mito del progresso onnipotente; è consapevole che bisogna fare i conti con il limite, con il male, con le potenze negative che aggrediscono e minacciano la realtà personale, sociale, ambientale.

Nello stesso tempo, la sfida della fede è affrontare tutto questo condividendo la medesima fiducia di Gesù nell'affidabilità di Dio, nella fedeltà di Dio alla sua promessa di bene, di compimento, di riscatto. A questo proposito, sembra sorprendente che il vocabolo greco usato per dire la speranza – *elpís* – non compaia in nessuna delle parole di Gesù, che ci sono state trasmesse dai vangeli. In realtà, da questa circostanza testuale si può ricavare una lezione significativa: chi genera la speranza non è colui che ne pronuncia il nome più frequentemente, ma è piuttosto chi la testimonia con la forza di una vita davvero segnata dalla capacità di sperare. La speranza si irrobustisce solo se la si mette alla prova, solo se non ci si limita a “dirla” ma si è disposti ad “agirla”

effettivamente. Qui si coglie tutta la tensione tra il già e il non ancora: soltanto la salvezza già sperimentata permette di sperare ancora la salvezza, e sperare per tutti, a beneficio di tutti.

Dunque, una ripresa creativa del passato, uno sguardo agapico sul presente, un'attesa realistica del futuro: ecco le condizioni fondamentali affinché la fede cristiana possa continuare a ritrovare nell'azione storica la sua "carne" visibile e vivibile. Proprio nell'intento di proseguire e approfondire la riflessione sulla prospettiva appena delineata, la nostra attenzione si dirigerà anzitutto verso la ricostruzione sintetica del progetto di "teologia politica" elaborato dal gesuita Johann Baptist Metz: appunto in vista di coniugare esperienza cristiana ed efficacia sociale, egli elabora un dispositivo di pensiero, che intende provocare e sostenere una prassi di con-passione e di emancipazione, basandosi su di una ragione anamnesticamente fondata sull'«a priori della sofferenza» (cap. 1).

L'evidenziazione dei guadagni, ma pure delle criticità riscontrate nella proposta di Metz, orienterà la nostra indagine a confrontarsi con l'interessante ripensamento della problematica legata all'ambito del «teologico-politico», fornito dal dibattito tra Slavoj Žižek e John Milbank. Si tratta del "divergente accordo" tra il filosofo sloveno e il teologo inglese, riguardante l'implicazione culturale e politica dell'originario nocciolo agapico del cristianesimo, a partire da un'interpretazione attualizzante della posizione sostenuta al riguardo da Paolo di Tarso (cap. 2).

Alla luce di tale dibattito, riprenderemo e svilupperemo l'intuizione di *EG* circa la correlazione interiore tra ordine culturale e fede cristiana, chiarendo in primo luogo quale visione di "cultura" emerga dal testo dell'Esortazione apostolica e più in generale dal magistero di papa Francesco. Si tratterà poi di precisare come in tale lezione magisteriale si venga a configurare la mediazione ecclesiale del senso cristologico in vista di ricercare una nuova sintesi tra evangelo e cultura secolare (cap. 3).

Infine, si tenterà una ripresa sistematica delle questioni sin qui affrontate, tramite la focalizzazione di alcuni aspetti fondamentali: il riferimento strategico alla fenomenologia da parte della teologia, in vista di elaborare un modo nuovo di pensare l'esperienza cristiana; la cultura come implicazione costitutiva dell'attuazione della fede; il superamento del dualismo tra credere e conoscere; la forza di umanizzazione in quanto "condizione di realtà" della verità evangelica; la sfida complessa del dialogo interreligioso (cap. 4).

È evidente che il percorso riflessivo proposto non ha alcuna pretesa di svolgere in maniera analitica i numerosi risvolti implicati nella tematica indagata. L'intento è piuttosto quello di dischiudere un ventaglio di piste di lavoro che raccomandano di essere riprese e proseguite. D'altro canto, una ricerca dedicata alla *dimensione storica* della fede cristiana, a motivo dell'oggetto stesso, non potrebbe presumere di approdare a una sistemazione chiusa senza auto-contraddirsi. Occorre al contrario che

la presa del concetto – per quanto necessaria e insostituibile – senza ostinazione e senza rimpianti al momento opportuno ceda la parola alla vita.