

Giovanni Miccoli, Felice Scalia
Rosanna Virgili, Armido Rizzi,
Roberto Fiorini

SERVIZIO E POTERE NELLA CHIESA

*"Non possiedo né argento né oro...
alzati e cammina" (Atti cap. 3,6)*



gabrielli EDITORI

"Vorrei una chiesa povera e per i poveri". Sono le parole che Francesco, vescovo di Roma, qualche giorno dopo la sua elezione, rivolse alla platea di giornalisti e operatori della comunicazione sociale, dinanzi quindi al mondo intero. Aggiungendo che la scelta del nome era correlata al poverello di Assisi, "all'uomo della povertà, l'uomo della pace e l'uomo che custodisce il creato". Era dal tempo di papa Giovanni XXIII che parole tanto semplici e chiare non si udivano dalla sede romana sulla povertà della chiesa.

I contributi raccolti in questo libro sono attraversati, anche se in modalità diverse, dalla speranza che nella chiesa cattolica si faccia strada una diversa coniugazione tra potere e servizio. Una tale attesa è alimentata dallo stesso messaggio evangelico dove si afferma che il potere affidato alla chiesa è il potere di servire. E' un'attesa che porta dentro di sé un'urgenza sempre più diffusa: di una vera riforma della chiesa cattolica nel senso di una sua rigenerazione sotto l'imperativo del servizio, come segnale da offrire a tutti i popoli e nazioni, alle diverse chiese e comunione cristiane, alle altre religioni, al mondo scolarizzato, dominato dalla finanza e dalla tecnica. In questo il ruolo del successore di Pietro è giunto a un momento di svolta epocale: ha la possibilità di comunicare a livello simbolico – nella somiglianza percepibile con l'unico Pastore – attivando un processo che non può esaurirsi nella povertà e nell'ascetismo personale, ma deve esprimere un'energia di trascinamento che coinvolga la chiesa anche nelle sue strutture organizzative e nei vari ministeri di direzione.

SERVIZIO E POTERE NELLA CHIESA

Giovanni Miccoli

Felice Scalia

Rosanna Virgili

Armido Rizzi

Roberto Fiorini



Il Segno dei Gabrielli editori, 2012
Via Cengia 67 – 37029 San Pietro in Cariano (Verona)
Tel. 045 7725543 – fax 045 6858595
mail info@gabriellieditori.it
www.gabriellieditori.it

ISBN 978-88-6099-

Stampa
Litografia de “Il Segno dei Gabrielli editori”,

Illustrazione di copertina:

Indice

Prefazione <i>di Roberto Fiorini</i>	7
Potere e servizio nella storia della chiesa Aspetto drammatico della questione <i>di Giovanni Miccoli</i>	19
Tra potere-dominio e potere-servizio A che serve una chiesa che ... non serve? <i>di Felice Scalia</i>	55
Il Figlio dell'uomo è venuto per servire (<i>Mc 10,45</i>) Permanenza ecclesiale del paradosso <i>di Rosanna Virgili</i>	83
Pensare dentro al Bibbia De-ellenizzare il cristianesimo per liberare il Kérima <i>di Armido Rizzi</i>	97
Il potere di servire Dallo stile imperiale alla diakonìa del vangelo <i>di Roberto Fiorini</i>	111
Postfazione <i>di Emilio Gabrielli</i>	149

PREFAZIONE

Roberto Fiorini

“Vorrei una chiesa povera e per i poveri”. Sono le parole che Francesco, vescovo di Roma, qualche giorno dopo la sua elezione, rivolse alla platea di giornalisti e operatori della comunicazione sociale, dinanzi quindi al mondo intero. Aggiungendo che la scelta del nome era correlata al poverello di Assisi, “all'uomo della povertà, l'uomo della pace e l'uomo che custodisce il creato”.

I segnali che arrivano da Roma vanno in questo senso. Anche l'anello piscatorio è d'argento, ma si è presentato anche con l'anello che portava da vescovo, mantenendo pure la croce pettorale di ferro. I momenti liturgici hanno assunto i sentieri della sobrietà e della riduzione all'essenziale. Particolari che sono stati immediatamente avvertiti dalla gente, praticante o meno. Ne trovo conferma in tante persone di varia estrazione e posizione religiosa. Un mio cugino nato e cresciuto a Roma mi ha chiamato al telefono per raccontarmi la sua percezione di un clima nuovo che si respira tra i romani, in riferimento agli ultimi eventi pervenuti come messaggi dal colle Vaticano.

Era dal tempo di papa Giovanni XXIII che parole tanto semplici e chiare non si udivano dalla sede romana sulla povertà della chiesa. E sono parole che colpiscono perché, nonostante tutto, permane l'istintiva intuizione che la chiesa non può, non deve, manifestarsi troppo diversa dallo stile di Gesù, come appare nei Vangeli, o troppo distante da Francesco d'Assisi, la figura che di più si è a Lui avvicinata.

Ecco, la prefazione che state leggendo viene alla luce in

questo nuovo contesto. Forse una nuova era si sta aprendo nella chiesa cattolica – almeno noi lo speriamo – e se è così, non sarà solo per essa. Avrà ricadute importanti, se non decisive, “ad intra” e “ad extra”.

Gli scritti che compongono questo libro risalgono ai mesi immediatamente precedenti, mentre un clima oscuro, confuso e drammatico gravava sulla chiesa, come pure sul nostro paese. Abbiamo assistito alle degenerazioni che poteri autoreferenziali, senza la bussola del servizio al Vangelo di Gesù, hanno prodotto proprio al centro visibile della chiesa. Provocando una situazione insostenibile persino per un papa. E contestualmente, in ambito nazionale, siamo ancora immersi in una devastazione sociale che si sta sempre più accentuando. Risultato a cui ha concorso l’ irresponsabilità politica, durata troppi anni, da parte di poteri privi di un benché minimo orientamento verso il bene comune, mentre era assordante il silenzio di quella parte di chiesa che accede ai mass-media.

“Servizio e potere nella chiesa” è il titolo che raccoglie i testi che compongono questo libro e che con molta libertà trattano di un tema attualissimo e di notevole urgenza. Anche papa Francesco agli inizi del suo nuovo ministero lo ha sottolineato dinanzi ai capi delle nazioni, affermando che “il vero potere è quello di servire i più deboli”.

Nei contributi non troverete riferimenti alla cronaca spicciola, ma approfondimenti e abbozzi di pensiero che affondano le radici nella storia della chiesa, nel messaggio evangelico, nell’evento del Vaticano II. Portano dentro di sé un “antico sogno nuovo”: quello di una vera riforma della chiesa cattolica nel senso di una sua rigenerazione sotto l’imperativo del servizio, come segnale da offrire a tutti i popoli e nazioni, alle diverse chiese e comunità cristiane, alle altre religioni, al mondo secolarizzato, dominato dalla finanza e dalla tecnica. Una riforma che se deve essere interiore, nel pensiero, nella spiritualità e nella parola liberata, deve incidere necessariamente e profondamente la dimensione strutturale della chiesa, pena l’inefficacia di ogni ten-

tativo, anche sincero. Per essere concreti, possiamo citare una recente parola di Severino Dianich, pubblicata durante il breve intervallo nel quale la sede romana è stata vacante:

”Se ascoltiamo le voci di molti fedeli, e soprattutto delle persone che non condividono la fede cattolica, i giudizi degli agnostici, degli ateti, dei molti «cristiani della soglia», siamo portati inevitabilmente a mettere in discussione alcuni aspetti eclatanti del volto pubblico della Chiesa, che rendono difficile per gli uomini scorgervi il volto dell’umiltà e della povertà di Cristo come, per esempio, la personalità giuridica internazionale della Santa Sede, l’esistenza di un stato della Chiesa, sia pure di dimensioni simboliche che la pongono sullo stesso piano degli altri importanti poteri del mondo. Per quanto pertinenti e rilevanti ragioni si possano addurre a giustificazione di questa, come di altre componenti di carattere «mondano» dell’attività ecclesiale, resta il fatto doloroso di dover constatare che coloro a cui desideriamo con tutto il cuore proporre la fede in Gesù, vi trovano di fatto un inciampo invece che un aiuto” (*Il Regno*. Supplemento 3/2013, 12).

Quello che in passato è stato strappato con la forza, i territori del vecchio stato pontificio, con un impoverimento che i papi stessi, a distanza di tempo, hanno valutato come una liberazione in funzione del ministero petrino universale, ora va applicato al resto del temporalismo imperiale ancora presente. Occorre trovare la forza di abbandonare per amore di Gesù Cristo che “da ricco che era si fece povero” (2 Cor, 8,9) quello che nessuna ragione umana mai consiglierebbe di lasciare.

Ormai l’equipaggiamento leggero che Gesù prescriveva a coloro che inviava in suo nome ad annunciare la parola, non riguarda più solo i singoli o le piccole comunità, ma la chiesa intera nella sua visibilità. Nessuno crede più a una povertà interiore che non si traduca anche in un volto esterno, visibile e constatabile, che diventi effettiva condivisione della condizione in cui vive la maggior parte dell’umanità e in particolare le masse dei più poveri.

La figura di Pietro, che nei secoli è stata caricata oltre misura di poteri e di forme visibili non riconducibili al servizio, per esprimere un simbolismo evangelico deve necessariamente sottoporsi a un processo di spoliazione, in analogia a quanto Paolo dice di Gesù Cristo nella lettera ai Filippi (2, 1-11). E questo non riguarda solo la persona del papa, ma il concetto di sovranità che l'accompagna, la forma giuridica assunta nel tempo, con tutto l'apparato di poteri cresciuto attorno, i potentati costituiti all'ombra di S. Pietro che si esprimono come dominio anche nei confronti delle chiese locali.

È sempre più necessaria l'attivazione di una collegialità episcopale reale, e non solo consultiva, quale espressione della chiesa universale, presente nei cinque continenti, con le pluralità che la connotano, come già era apparso nel Vaticano II.

Così pure, senza la promozione di processi sinodali autentici nelle chiese locali come comunione di persone diverse, e che tali rimangono e si riconoscono, perché l'unità avviene in Cristo e solo in Lui, di fatto rimarrebbe oscurata la relazione di fraternità, categoria fondamentale del Nuovo Testamento. Questo suppone che il secondo capitolo della *Lumen Gentium*, che fonda teologicamente la dignità dei cristiani, donne e uomini, trovi finalmente uno sviluppo reale e compiuto nel pensiero e nella prassi ecclesiale.

A tutt'oggi rimane ancora vero quanto scrive C. Théobald parlando della *forma politica* della chiesa : "A dispetto dei progressi del Vaticano II, la Chiesa è rimasta in una coscienza globale di se stessa come di una «società perfetta» o gerarchica, fondata su un diritto divino che regola la sua vita sacramentale, le sue istituzioni, le sue pratiche e i suoi precetti....Tuttavia, questo modello rischia di farci dimenticare che esso continua, oggi, a dire l'identità dei portatori della Rivelazione in termini *di potere*" (*La rivelazione*)

Contestualmente, anche il problema dell'unità della chiesa di Cristo, più che mai urgente in un mondo globalizzato e interreligioso, rischia di arenarsi nell'impossibilità di

orientarsi verso forme visibili e condivise.

In questo libro si potranno intravedere almeno alcune delle ragioni che rendono ardua l'impresa di immaginare una chiesa povera, una chiesa il cui potere coincida con il servizio e possa apparire effettivamente come “il potere di servire”, quello che in effetti Gesù le ha consegnato. Lo stesso Vaticano II ha rinunciato a proporre la chiesa come *societas perfecta* per presentarla come mistero, il cui volto è illuminato dall'unica luce che è il Cristo stesso, luce delle genti (*Lumen Gentium* 1). La rassomiglianza non è, né può essere, una variabile dipendente da altri fattori, ma è la stessa ragion d'essere della chiesa e quindi la sua norma suprema. È l'interpretazione di uno dei giovani biblisti che ha partecipato come esperto al Concilio:

“Questo modo di considerare il mistero della Chiesa partendo dal mistero di Cristo è uno dei tratti caratteristici della Costituzione; non c'era modo migliore, e più profondo, per affrontare il problema della povertà come si pone e deve essere posto alla Chiesa [...]. Rassomigliare a Cristo è, per la Chiesa, la norma suprema” (J. Dupont).

È questa la condizione per presentarsi dinanzi alle genti, e in particolare “in faccia ai paesi sottosviluppati”, per utilizzare le *ipsissima verba* pronunciate da papa Giovanni all'alba del Concilio, con un volto evangelicamente riconoscibile.

Su tale linea, possiamo collocare le recenti affermazioni di papa Francesco che vanno a completare e sviluppare quelle precedentemente citate del “potere come servizio”, sottolineando l'urgenza del momento.

“Custodia”, “custodire” sono espressioni da lui usate ben 28 volte, dinanzi ai potenti della terra presenti alla Messa inaugurale. Indicano la relazione da assumere in rapporto all'ambiente, agli altri e ai più deboli. Accentuazioni presenti in particolare nella spiritualità francescana. E vengono rivolte alle personalità presenti che esercitano il potere: “Vorrei chiedere, per favore, a tutti coloro che occupano ruoli di responsabilità in ambito economico, politico e

sociale, a tutti gli uomini e donne di buona volontà: siamo custodi della Creazione, del disegno di Dio iscritto nella natura, custodi dell'altro e dell'ambiente. Non lasciamo che segni di distruzione e di morte accompagnino il cammino di questo nostro mondo”.

Certamente quelli che arrivano sono segnali importanti. Ma è bene non illudersi. È la storia della chiesa che ci impone di non cadere in facili entusiasmi. Nelle pagine che seguono possiamo vedere con quale estensione e profondità le degenerazioni del potere e concezioni che nulla hanno a che vedere con la logica evangelica, si sono infiltrate ponendo radici nel tessuto profondo della chiesa. Già nei testi del Nuovo Testamento incontriamo le tentazioni del potere, come riproduzione dei costumi di dominio compiuti dai “governanti e capi delle nazioni” (*Mc 10, 42*). Un’ osmosi rovesciata, rispetto alla luminosità evangelica che deve riflettersi sul volto della chiesa.

Penso occorra ripartire da quel lavoro commissionato da Paolo VI, ma rimasto chiuso negli archivi, concretizzato nel dossier «Appunti sul tema della povertà nella Chiesa» che il card. Giacomo Lercaro nel novembre del 1964 aveva inoltrato al papa. Era il risultato di un impegno alacre di vescovi e teologi presenti al concilio che si incontravano regolarmente al Collegio belga sul tema della povertà della chiesa (la partecipazione era arrivata a più di 50 vescovi e 30 teologi esperti conciliari). Nella nota di presentazione il cardinale, esprimendo il pensiero del gruppo di lavoro sottolineava: “in quale misura il nostro pensiero, il nostro costume, le nostre istituzioni, tutto l’ambiente e la civiltà che pur si dice ispirata al cristianesimo, si sia per secoli e secoli allontanata dallo spirito evangelico e si sia consolidata e strutturata in forme concettuali e in modi di vita, che oggi costituiscono un grave ostacolo...” (G. Lercaro, *Per la forza dello Spirito*).

E si dovrebbe riprendere in mano anche il documento profetico, praticamente sconosciuto, del cosiddetto “Patto delle catacombe” sottoscritto da 40 vescovi che si ritrovarono insieme, nel novembre del 1965, a celebrare l’eucare-

stia nelle catacombe di S. Domitilla e a formalizzare il loro “voto” di condurre una vita povera e di porre i poveri al centro della loro attività pastorale. Presentato anche questo a Paolo VI dal card Lercaro, e successivamente sottoscritto da 500 vescovi padri conciliari, di fatto è scomparso dalla circolazione e affondato nel silenzio (È stato di nuovo pubblicato recentemente su *Il Regno Attualità* 2/2013).

Se davvero si vuole ripartire dal concilio, per svilupparne le potenzialità, non è possibile prescindere da queste riflessioni che propongono davvero un salto qualitativo nella ridefinizione in chiave evangelica del volto della chiesa da offrire al mondo.

Ora una breve presentazione dei capitoli del libro

Giovanni Miccoli, storico della chiesa, offre un denso profilo storico dell’articolazione dei due termini *potere/servizio* che nel linguaggio ecclesiastico si presentano come *diakonia/ministerium* e *potestas/auctoritas*. Nella chiesa occidentale la riflessione si addensa sul vescovo di Roma, sullo sviluppo della *plenitudo potestatis* e sulla coesistenza drammatica dei due termini – potere e servizio – soprattutto in riferimento al messaggio evangelico da portare e diffondere. Rimane di piena attualità la domanda posta a conclusione della riflessione: “Resta più che mai aperta la questione che la vicenda storica di cui ho proposto alcuni tratti ha lungamente deformato e rimosso: come trovare e realizzare un linguaggio, un modo di essere e di porsi delle strutture ecclesiastiche, che sia in sintonia, non in contraddizione, con il linguaggio e le prospettive del messaggio di cui si pretendono depositarie e portatrici”?

Segue l’intervento del gesuita Felice Scalia che riprende la tematica in chiave teologico-spirituale. Parlando del potere come problema afferma “C’è una grande verità nella vita: o creare un proprio sistema di vita e acconsentire alla vita con tutto noi stessi, o sottostare al sistema di un altro

e vivere gli interessi di chi ci domina”. Nella storia, con inquietante ricorrenza, appare che la paura della libertà induce ad affidarsi alle mani di potenti in cambio di protezione, minoranza che sfrutta questa autoconsegna per consolidare i propri privilegi. Il potere, nella sua ambiguità, è problema che tocca direttamente Gesù e la chiesa. Gesù lo ha esercitato esclusivamente come servizio anzi come unico esercizio legittimo (*Gv* 13). Ma qual’è il rapporto della chiesa col potere? E come si configura il potere dentro la chiesa? “Qualcuno pensa che dalla sopraffazione del ‘potere-dominio’ sul ‘potere-servizio’ non si possa uscire. Ma “vi sono uscite di sicurezza? E dopo 50 anni dal concilio: proposta di speranza o fallimento del cristianesimo?” Rimangono comunque dei sogni nel popolo di Dio che pongono al centro “la salvezza dell’uomo offerta dal vangelo”.

Rosanna Virgili, teologa biblista, concentra la riflessione a partire dal vangelo di Marco, in particolare soffermandosi sul testo 10, 42-45. Vi è netta contrapposizione tra il dominio esercitato da chi sta in su e l’*exusia* che Gesù esercita collocandosi in basso. Nella dialettica tra Gesù e i discepoli, catturati da un’ideologia messianica del trionfo, è già presente quello che si svilupperà nella successiva storia della chiesa. Gesù venuto per servire, e si presenta come diacono: perché ascolta, mettendosi su un piano orizzontale con gli altri trasformando le sue parole in parabole. Così pure deve fare la chiesa altrimenti diventa chiesa di potere, incapace di prendere su di sé il dolore del mondo, diventando fine a se stessa e autoreferenziale. È una tentazione permanente. Ritorna però insistente il richiamo di Gesù. No, “tra voi non è così. In questo modo no”.

La riflessione del teologo Armido Rizzi ci introduce nella sottile, ma necessaria, distinzione tra *Kérima* e dogma, sottolineando la necessità di de-ellenizzare il cristianesimo. Sviluppa l’argomentazione a partire dal discorso tenuto da Benedetto XVI all’università di Ratisbona il 12 settembre

2006, dove in sostanza si sostiene che “Il cristianesimo ha trovato la sua configurazione decisiva facendo la sintesi tra Atene e Roma. Atene per il pensiero teorico e Roma per il pensiero giuridico”. Ma allora: “il pensiero greco (quello in cui sono formulati i dogmi principali della fede cristiana) è soltanto *un* pensiero, oppure è *il* pensiero come tale? Cioè: il pensiero greco fa parte di una certa cultura, grande e nobile ma relativa, oppure ha un carattere – per così dire – di eternità”? La proposta che Rizzi chiama “teologia alternativa” è quella di “pensare dentro la bibbia” traducendo fedelmente in concetti il linguaggio simbolico della Bibbia. Dunque il pensiero greco, rispetto alla presentazione del *Kérima* da annunciare e al fare teologia è soltanto *un* pensiero, una possibilità, ma non una necessità. Le conseguenze sono rilevanti anche in considerazione dell’orizzonte multiculturale, oltre che multireligioso, nel quale siamo immersi.

Roberto Fiorini dagli inizi degli anni ’70 fa parte dei preti entrati *full time* nel mondo del lavoro. Il contributo parte da una domanda di fondo formulata da Congar al tempo del Vaticano II: “In qual misura la Chiesa stessa, la Chiesa come tale, deve e può applicare le norme evangeliche che si tende a riservare ai cristiani, in quanto individui?”. Dopo un breve richiamo biblico, il discorso si sofferma sulla pesante eredità storica in cui si è consolidata una concezione del potere distante dall’impostazione data da Gesù e penetrata in profondità a livello teologico, giuridico e conciliare. È significativo, In questo senso, il linguaggio utilizzato nel magistero dei concili, in gran parte derivato dallo stile imperiale ereditato dalla romanità. Il Vaticano II rappresenta un “evento linguistico” unico, per il genere letterario adottato e per il modo con cui si parla della rivelazione come amicizia di Dio verso l’umanità. In questo senso è una cesura rispetto al passato. La stretta correlazione tra Cristo e la chiesa stabilisce una dipendenza per la quale essa stessa, nel suo insieme e nel suo

strutturarsi deve assumere la forma storica che esprima e manifesti quel “potere di servire” che appare nella figura del Gesù dei vangeli. A partire dal ministero del successore di Pietro.

L'Editore Emilio Gabrielli chiude il volume con una postfazione. Le due figure geometriche della piramide e del cerchio vengono utilizzate per indicare modelli di rapporti e di comunicazione. La prima indica la forma imperiale dell'esercizio del potere, quella che crea dipendenza, mentre il cerchio rappresenta simbolicamente la circolarità della comunicazione e dell'esercizio dei poteri in termini comunitari. A questo aggiunge la necessaria riscoperta del Gesù laico, cioè del Figlio dell'uomo che penetra pienamente nella totalità dell'esistenza umana “donando dignità divina a tutta l'umanità intera”. Ne deriva un ruolo puramente ministeriale dei presbiteri, dei vescovi e del vescovo di Roma. Allora cerchio si combina con la piramide rovesciata.

Per concludere questa introduzione mi sembrano importanti tre sottolineature:

I contributi qui raccolti sono attraversati, anche se in modalità diverse, dalla speranza che nella chiesa cattolica, e questo vale anche per le altre chiese e comunità cristiane, si faccia strada una diversa coniugazione tra potere e servizio. Una tale attesa è alimentata dallo stesso messaggio evangelico dove si afferma che il potere affidato alla chiesa è il potere di servire. Sembra, peraltro, l'unica possibilità perché si possa ancora parlare in maniera seria di ecumenismo e quindi di testimonianza concorde da rendere al mondo.

Perché questo possa avvenire è indispensabile imparare e praticare la lezione dell'onestà intellettuale, necessaria alla rilettura non ideologica della storia per una più profonda e vera conoscenza della chiesa, oltre che presupposto per aprirsi alla verità, anche teologale. Una parola di Bonhoeffer, in proposito, può essere illuminante. “L'onestà intellettuale in tutte le cose , anche nelle questioni di fede, fu il

patrimonio prezioso della *ratio* liberata e fa parte da allora in poi delle esigenze morali irrinunciabili dell'uomo occidentale. Il disprezzo per l'epoca del razionalismo è un segno sospetto di una mancanza di bisogno di veridicità. Il fatto che l'onestà intellettuale non sia l'ultima parola sulle cose, che la limpidezza della ragione vada spesso a spese della profondità della realtà non dispensa comunque più dal dovere interiore di fare un uso onesto e corretto della ragione” (*Etica*).

È necessario, infine, focalizzare la figura del successore Pietro, che nella storia dell'occidente ha avuto una grandissima rilevanza, nel bene e nel male, e che, a nostro parere, si trova a una svolta epocale. È arrivato il momento – è il suo *Kairòs* – di una spoliazione che riguarda la sua figura quale funzione interna alla chiesa, e di rappresentanza in ordine alla visibilità pubblica. Un processo che non può esaurirsi nella povertà e ascetismo personale, ma deve esprimere un'energia di trascinamento che coinvolga la chiesa anche nelle sue strutture organizzative e nei vari ministeri di direzione. Il ruolo di Pietro ha la possibilità di adempiersi e comunicare a livello simbolico molto più efficacemente che nell'ambito strettamente giuridico. A patto che il simbolo venga giocato sulla somiglianza percepibile con l'unico Pastore, rispetto al quale c'è la piena dipendenza, e che si dia l'avvio con atti precisi al processo di riforma della chiesa in coerenza con la necessaria spoliazione.

POTERE E SERVIZIO

NELLA STORIA DELLA CHIESA

Aspetto drammatico della questione

Giovanni Miccoli

Servizio e potere: vale a dire, per usare termini abituali nei documenti ecclesiastici, diakonia/ministerium e potestas/auctoritas. Sono due concetti, due funzioni, due prospettive di comportamento spesso compresenti ed insieme intrecciati nel percorso storico e nel magistero della Chiesa, quasi a segnare la specificità e il carattere del tutto speciale che, in fedeltà al modello offerto da Gesù Cristo e in vista della trasmissione del suo messaggio, l'esercizio dell'autorità assume, doveva assumere, avrebbe dovuto assumere nella prassi ecclesiastica, rispetto al modo di intenderla e praticarla nelle realtà profane.

Le cose tuttavia non sono così semplici come queste constatazioni sembrano suggerire. La relativa ripetitività con cui quei due termini vengono riproposti nasconde infatti sovente situazioni, modi di essere e prospettive assai variegate per non dire conflittuali, comporta declinazioni molto diverse del nesso che li unisce, e quindi incide sul significato stesso e la portata con cui si manifestano e si attuano nella storia.

È una storia complessa e tortuosa che prende le mosse, potremmo dire, dalla conversione di Costantino, quando la Chiesa si avvia a prendere un posto tra le istituzioni dell'Impero romano. È una storia tormentata, fitta di tensioni, nella quale l'influenza e i condizionamenti delle istituzioni politiche, della cultura e delle realtà profane si inseriscono pesantemente a dettarne caratteri e orientamenti. È una storia infine profondamente legata al progressivo affermarsi, con

specificazioni sempre più marcate, del primato del vescovo di Roma, e dell'estensione che esso di volta in volta è venuto rivendicando nella sua qualità di vicarius Petri, vicarius Christi, vicarius Dei: e già la varietà di questi appellativi, lo si vedrà più avanti, evidenzia la crescente ed esclusiva eccellenza della sua figura e la complessità e ricchezza dei poteri che via via gli sono pensati impliciti.

Credo che a questo riguardo si debba aggiungere anche un'altra osservazione. La forza condizionante che le realtà e le situazioni del proprio tempo esercitano sui comportamenti e la prassi dell'istituzione ecclesiastica e dei suoi responsabili spesso si configura come una componente costitutiva delle loro scelte. Ciò non manca di creare contestazioni e tentativi di risposte alternative nel corpo della Chiesa. Ed è questo, mi pare di poter dire, l'*aspetto drammatico* che la questione posta dal binomio potere/servizio rappresenta nello svolgersi della storia della Chiesa.

Di tale storia non potrò ovviamente tracciare il completo percorso. Attraverso l'illustrazione di alcuni momenti di essa, in una scelta non priva di una sua arbitrarietà, cercherò di metterne in luce la complessità e la varietà degli aspetti, frutto di volta in volta della riflessione ecclesiologica e della visione religiosa che li ispirano e dell'urgenza insieme di far fronte ai processi storici in atto nella società. Il mio campo di osservazione inoltre (ed è un'ulteriore carenza di questo mio intervento) sarà pressoché esclusivamente limitato alla Chiesa d'Occidente e alle condizioni formatesi intorno al vescovo di Roma.

Comincerò dall'esame di un testo relativamente recente, se si considerano i diciassette secoli almeno nel corso dei quali la nostra questione prende corpo, ossia dall'enciclica *Quas primas* con la quale, nel dicembre 1925, Pio XI istituì la festa liturgica di Cristo Re, un attributo questo denso di implicazioni e di sviluppi¹.

¹ Testo latino e traduzione italiana dell'enciclica in "La Civiltà Cattolica" (da cui cito – d'ora in poi CC), 77 (1926), vol. I, pp. 97-126. Sui suoi

L'illustrazione del fondamento e della portata del titolo di re attribuito al Cristo (re delle menti, delle volontà e dei cuori) è ampia e dettagliata, con riferimenti a testi sia dell'Antico sia del Nuovo Testamento che l'annuncerebbe-ro. Un punto nel discorso di Pio XI mi pare centrale: l'affermazione cioè che “tutti devono riconoscere che è necessario rivendicare a Cristo-Uomo nel vero senso della parola il nome e i poteri di Re. Infatti, soltanto in quanto è Uomo, si può dire che abbia ricevuto dal Padre la potestà, l'onore e il regno, perché, come Verbo di Dio, essendo della stessa sostanza del Padre, non può non avere in comune con il Padre ciò che è proprio della divinità, e per conseguenza Egli su tutte le cose create ha il sommo e assolutissimo impero”². È un punto ribadito con forza anche più avanti, a segnare l'importanza che Pio XI gli attribuisce: Cristo infatti “non solo deve essere adorato come Dio dagli angeli e dagli uomini”, ma “anche a Lui come Uomo (tutti) debbono essere soggetti ed obbedire”³. Da ciò, per il papa, consegue la ne-cessità che Cristo “regni finché riduca, alla fine dei secoli, ai piedi del trono di Dio tutti i suoi nemici”; così come consegue che “la Chiesa, regno di Cristo sulla terra, destinato na-turalmente ad estendersi a tutti gli uomini e a tutte le nazio-ni” ne proclami e ne esalti nel ciclo annuo della liturgia “il suo autore e fondatore quale Signore Sovrano e Re dei Re”⁴. Sovrano e Re, e dunque dotato della triplice potestà legisla-

presupposti e il contesto in cui nacque cfr. D. Menozzi, Liturgia e poli-tica: l'introduzione della festa di Cristo Re, in Cristianesimo nella storia, Saggi in onore di Giuseppe Alberigo, a cura di A. Melloni, D. Menozzi, G. Ruggieri, M. Toschi, il Mulino, Bologna 1996, pp. 609-656. Per i ca-ratteri della dottrina e gli orientamenti delle numerose associazioni sorte con riferimento alla regalità di Cristo cfr. sempre di Menozzi, La dot-trina del regno sociale di Cristo tra autoritarismo e totalitarismo, in D. Menozzi-R Moro (edd.), Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Spagna, Francia), Morcelliana, Brescia 2004, pp.17-55.

² CC, p. 101.

³ CC, p. 106.

⁴ CC, p. 105.

tiva, giudiziaria ed esecutiva, “poiché è necessario che tutti obbediscano al suo comando, e nessuno possa sfuggire ad esso e ai supplizi da lui stabiliti”⁵.

A questo punto forse è opportuno rimarcare un fatto che troveremo ripetersi più volte nel nostro percorso: l’impiego cioè da parte del papa di un vocabolario abitualmente in uso da parte dei poteri secolari. Il significato che si vuol dare a quei termini vorrebbe essere diverso, come generalmente il magistero e lo stesso Pio XI (lo si vedrà tra poco) non mancano di ricordare. Ma il vocabolario non è mai innocente. Non a torto il padre Chenu parlava di un “determinismo incosciente” delle parole che implicano comunque una direzione⁶. È la loro consistenza stessa che non sempre sopporta le limitazioni suggerite da chi le sta impiegando. In questo caso quelle parole (potestà legislativa, giudiziaria ed esecutiva) esprimono e segnano una tendenza: attestano quanto meno come la riflessione sul potere da parte dei vertici ecclesiastici resti influenzata dai modelli offerti dalle autorità secolari, non senza scontate ricadute sul modo di intendere e praticare il dovere del “servizio”.

È solo un cenno per ora di un discorso che andrà ampiamente ripreso più avanti.

Pio XI ovviamente non manca di riconoscere, con esplicati riferimenti scritturistici, come il Regno di Cristo “sia principalmente spirituale e attinente alle cose spirituali”: un Regno dunque che si oppone “unicamente al regno di Satana e alla potestà delle tenebre e richiede dai suoi suditi non solo l’animo distaccato dalle ricchezze e dalle cose terrene, la mitezza dei costumi e la fame e sete di giustizia, ma anche che essi rinneghino se stessi e prendano la loro Croce”⁷. Ma Pio XI aggiunge anche (come del resto già il “principalmente” di prima lasciava presagire) che “grave-

⁵ CC, p. 107 sg.

⁶ Cfr. M.-D. Chenu, *La fin de l’ère constantinienne*, in *Un concile pour notre temps, “Rencontres”* 62, Cerf, Paris 1961, p. 73.

⁷ CC, p. 108.

mente errerebbe chi togliesse a Cristo-Uomo il potere su tutte le cose temporali, dato che egli ha ricevuto dal Padre un diritto assoluto su tutte le cose create in modo che tutto soggiaccia al suo arbitrio”⁸. Il fatto, come Pio XI riconosce, che Cristo “finché fu sulla terra, si astenne totalmente dall’esercitare tale potere” non sembra preoccupare il papa né infirma in alcun modo la realtà e la necessità di esso. E a questo riguardo Pio XI cita, quasi a titolo di conferma, Leone XIII, che nell’enciclica *Annum sacrum* aveva ribadito come “l’impero di Cristo non si estende soltanto ai popoli cattolici, o a coloro che, rigenerati nel fonte battesimale, appartengono, a rigore di diritto, alla Chiesa, sebbene le errate opinioni ne li allontanino o il dissenso li divida dalla carità, ma abbraccia anche quanti sono privi della fede cristiana, di modo che tutto il genere umano è sotto la potestà di Gesù Cristo”⁹. Da qui il pressante invito di Pio XI: “Non rifiutino dunque i Capi delle Nazioni di prestare pubblica testimonianza di riverenza e di obbedienza all’impero di Cristo insieme ai loro popoli, se vogliono, con l’incolumità del loro potere, l’incremento e il progresso della patria”¹⁰.

Pio XI, riprendendo concetti già ampiamente esposti nella *Ubi arcano* con cui aveva inaugurato il suo pontificato, si dilunga sui vantaggi che ne deriverebbero allo stesso potere politico e all’intero consorzio civile, in un quadro che vede un “uso santo e sapiente della loro autorità” da parte dei principi e dei magistrati, sanciti e nobilitati i doveri di obbedienza dei cittadini, dovunque un clima di “tranquilla disciplina e di pacifica convivenza”¹¹. La prospettiva che si

⁸ CC, p. 109.

⁹ CC, p. 109 sg. Sull’enciclica *Annum sacrum* cfr. D. Menozzi, Il primo riconoscimento pontificio della regalità di Cristo: l’enciclica “*Annum sacrum*” di Leone XIII, in Anima e paura. Studi in onore di Michele Ranchetti, Quodlibet, Macerata 1998, pp. 287-305.

¹⁰ CC, p. 110.

¹¹ CC, p. 11. Per i passi della *Ubi arcano* riguardanti lo stesso problema cfr. I. Giordani, Le encicliche sociali dei papi da Pio IX a Pio XII (1864-1956), Studium, Roma 1956, pp. 320 sgg.

delinea chiaramente, in una condizione di reciproco appoggio, se non di vera e propria alleanza, fra autorità religiosa e potere civile, è la restaurazione di qualcosa che il passato ha già conosciuto, come del resto è suggerito anche da una serie di termini ricorrenti (restaurazione, ripristino, riacquistare, ritorno, ricondurre, ristabilire). Con tutta evidenza vi è implicito il riferimento all'antico e sempre vagheggiato regime di cristianità¹², così come risulta evidente il ruolo tutto speciale che l'affermazione/restaurazione del Regno di Cristo riserva alla Chiesa cattolica e al suo magistero. Ne offrono piena conferma i caratteri di quella "peste che pernasse l'umana società" cui, nell'ottica di Pio XI, la celebrazione annuale della neo-istituita festa liturgica di Cristo-Re intende opporsi, grazie all'efficacia coinvolgente e mobilitante che è propria della liturgia. Si tratta del "cosiddetto laicismo", il cui lungo percorso Pio XI così descrive: "Si cominciò a negare l'impero di Cristo su tutte le genti; si negò alla Chiesa il diritto – che scaturisce dal diritto di Gesù Cristo – di ammaestrare cioè le genti, di dar leggi, di governare i popoli per condurli all'eterna felicità. E a poco a poco la religione cristiana fu uguagliata con altre religioni false e indecorosamente abbassata al livello di queste; quindi la si sottomise alla potestà civile e fu lasciata quasi all'arbitrio dei principi e dei magistrati; s'andò più innanzi ancora: vi furono quelli che pensarono di sostituire alla religione di Cristo, un certo sentimento religioso naturale. Né mancarono Stati i quali opinarono di poter far a meno di Dio e riposero la loro religione nell'irreligione e nel disprezzo di Dio stesso"¹³.

È un lungo percorso di storia che Pio XI con tutta evidenza contempla: situazioni già profilatesi nell'ambito dell'*ancien régime* all'indomani della ribellione protestante e nelle elaborazioni del pensiero illuminista; condizioni create dalla rivoluzione e dall'affermarsi di sistemi liberali;

¹² Pio XI ne tesse l'elogio già nella Ubi arcano, 18, ed. cit., p. 321.

¹³ CC, p. 116 sg.

fino al più recente avvento del comunismo in Russia¹⁴. Implicita ma evidente la piena riproposizione di un giudizio e di un atteggiamento derivati dalla cultura intransigente dell'Ottocento, di netto complessivo rifiuto dei diversi esiti della “civiltà moderna”, sostanzialmente sulla linea del *Sillabo* di Pio IX. Ne derivava la scontata apertura a quei regimi, che inevitabilmente non potevano non essere autoritari, disposti a riconoscere nuovamente alla Chiesa i suoi antichi diritti. Corrisponde a tale apertura la diffidenza manifestata da Pio XI fin dalla sua prima enciclica nei confronti dei “moderni ordini rappresentativi” in quanto “i più esposti al sovvertimento delle fazioni”¹⁵. Ed è pienamente in linea con quel rifiuto degli esiti della “civiltà moderna” la politica concordataria da lui rilanciata in grande stile, in vista appunto del superamento, sia pur parziale, di alcuni almeno dei guasti provocati dalla “rivoluzione” nella condizione sociale della Chiesa¹⁶. Così come corrisponde a tali prospettive, anche se più limitatamente per dir così, l’eventuale appoggio a quelle forze politiche disponibili ad offrire concessioni che andassero in questa direzione. Sono tendenze, mi pare di poter dire, di lunga durata, di cui non mancano esempi anche in anni recenti.

Ma ciò che ora mi preme sottolineare è quell’inciso del suo discorso appena citato per il quale il diritto della Chiesa “scaturisce dal diritto di Gesù Cristo”. Il nesso tra i due diritti è strettissimo. Se dunque la regalità di Cristo richiede “che la società intera si uniformi ai divini comandamenti e ai principii cristiani, sia nello stabilire le leggi, sia nell’amministrare la giustizia, sia finalmente nell’informare l’animo dei giovani alla sana dottrina e alla santità dei costumi”¹⁷, è

¹⁴ Cfr. al riguardo Menozzi, *La dottrina del regno sociale di Cristo* cit., p. 18.

¹⁵ Cfr. Ubi arcano, ed. cit., p. 310.

¹⁶ Per la politica concordataria di Pio XI un’analisi tuttora valida offre L. Salvatorelli, *Pio XI e la sua eredità pontificale*, Einaudi, Torino 1939.

¹⁷ CC, p. 124.

evidente che è la Chiesa, titolare dei diritti di Cristo, l'istituzione che nel corso della storia è chiamata a realizzarli. Il potere regale di Cristo passa in delega alla Chiesa, perché il suo messaggio di salvezza possa trovare attuazione. Il potere della Chiesa insomma è funzionale al “servizio” che essa è chiamata a svolgere per la salvezza di tutti, individuale e collettiva, non solo eterna ma anche temporale¹⁸. Ma è appunto potere: potere legislativo, giudiziario, esecutivo, cui nessuno, viste le sue finalità, può sottrarsi, dovrebbe potersi sottrarre.

La *Quas primas*, come Pio XI esplicitamente riconosce, è il frutto di iniziative e preghiere che, dal tardo Ottocento, intendevano diffondere e sostenere il culto di Cristo-Re e affermarne il regno universale¹⁹. Si tratta in realtà di formulazioni e attributi che avevano trovato fin dai decenni della Restaurazione post-rivoluzionaria una prima espressione, per rispondere appunto all'assalto portato dalla rivoluzione alle prerogative della Chiesa²⁰. Il riconoscimento della regalità di Cristo, del Regno sociale di Cristo, ne costituiva una riaffermazione solenne, in quanto quel riconoscimento veniva a rappresentare la premessa e la condizione di quel complesso di poteri di cui la Chiesa doveva disporre per poter svolgere la sua missione.

Quei titoli e quelle formulazioni nascono insomma dalle eccezionali circostanze storiche che il processo rivoluzionario aveva creato per la Chiesa. Ne fu un aspetto saliente anche il concilio Vaticano I con la proclamazione dell'infalibilità papale, punto d'arrivo e sanzione che si voleva definitiva dell'insieme di prerogative che il suo primato era venuto riconoscendo al pontefice romano. Ne usciva infatti

¹⁸ CC, pp. 110 sgg., e 117 sg.

¹⁹ CC, p. 118 sg.

²⁰ Cfr. ad es. F. de Lamennais, *De l'avenir de la société*, in L'Avenir 1830-1831, antologia ...a cura di Guido Verucci, Edizioni di Storia e Letteratura. Roma 1967, pp. 564 sgg. (devo la segnalazione a Daniele Menozzi, che ringrazio).

rafforzata quella netta contrapposizione alle società liberali del proprio tempo che, *almeno sul piano dei principi*, appare una caratteristica saliente del magistero della Chiesa di Roma in tutto il secondo Ottocento e, pur se con alcuni distinguo e concessioni tattiche, anche nella prima metà del Novecento, fino al concilio Vaticano II.

Ma la *Quas primas*, nei suoi principi di fondo e nelle sue rivendicazioni, è anche il punto d'arrivo di una storia ben più lunga, nel corso della quale i contenuti e le prospettive che Pio XI aveva voluto riproporre con quell'enciclica erano stati già pienamente affermati. Non a caso del resto quel titolo regale attribuito al Cristo intendeva essere uno strumento per la riaffermazione di diritti e prerogative che, anche se non senza scontri e difficoltà, erano stati riconosciuti da tempo alla Chiesa, e al papa di Roma in particolare, e che solo le condizioni e gli orientamenti del presente avevano voluto mettere radicalmente in discussione e cancellare. Di quella lunga storia e dei suoi caratteri resta dunque da mettere in luce alcuni tratti.

Ho detto all'inizio, con una determinazione di campo molto approssimativa, che abbiamo a che fare con una storia che si può fare iniziare con la conversione di Costantino, quando i responsabili delle comunità cristiane si trovarono a dover progressivamente sostituire quelle figure che, nella loro qualità di gestori del culto, svolgevano da secoli un ruolo importante nell'ambito dello Stato. Non mi pare un caso che il titolo di *pontifex, summus pontifex (pontifices)* che le designava, integrandosi nel vocabolario cristiano, venga talvolta impiegato per indicare i vescovi, divenendo poi, con sempre maggiore frequenza e alla fine esclusivamente, la qualifica che indicava il vescovo di Roma²¹: di quella Roma cristiana che si vantava orgogliosamente erede vincente della Roma pagana. Ne manifesta la piena consapevolezza la constatazione di papa Leone I secondo il quale, per quanto

²¹ Cfr. Y. Congar, *Titres donnés au Pape*, in "Concilium", 108 (1975), p. 63.

grandi fossero state le vittorie delle armi dell'antica Roma e numerosi i popoli da essa sottomessi, ben più numerosi erano quelli che la "pax christiana" le aveva assoggettato²². La Chiesa era divenuta un'istituzione *nell'Impero e dell'Impero*, entrando perciò nell'area dei detentori del potere.

D'altra parte il processo di articolazione e determinazione del potere ecclesiastico trovava un ulteriore incentivo nella tendenza a tradurre in formule dottrinali definite una volta per tutte, funzionali all'incontro con la cultura ellenistica, le ragioni del credere in Gesù Cristo e nel suo annuncio. L'affermazione e la custodia della dottrina, che tutti devono accettare, vengono a costituire così un elemento fondamentale per il rafforzamento dell'autorità delle gerarchie della Chiesa. La trasmissione e diffusione del messaggio cristiano costituisce l'ufficio e il compito di uomini e di strutture che fanno pienamente parte (e in una posizione di assoluta eminenza) del sistema di governo della società.

Si tratta di una realtà che il notissimo passo di una lettera di papa Gelasio all'imperatore Anastasio (siamo alla fine del V secolo) esprime e articola con estrema chiarezza: "Due sono indubbiamente, imperatore augusto, coloro dai quali il mondo viene governato, la sacra autorità dei pontefici e la potestà regale ("auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas"): e tra le due tanto maggiore è il peso dei sacerdoti in quanto sono essi che nel divino esame saranno chiamati a rendere regione anche degli stessi re degli uomini. Tu sai infatti, figlio clementissimo, che, benché tu sia il primo per dignità tra il genere umano, tuttavia davanti ai presulì delle cose divine pieghi devoto il collo, da essi aspetti le cause della tua salvezza e conosci che i celesti sacramenti li devi ricevere da loro cui compete disporli; che, per l'ordine della religione, devi sottometterti ad essi piuttosto che co-

²² Cfr. Sermo 82, 1, in Migne, Patrologia latina (d'ora in poi PL), 54, c. 422 sg. (cit. in C. Mirbt- K. Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, Bd. I, J.C.B. Mohr, Tübingen 1967, p. 208).

mandare; e che in queste cose tu dipendi dal loro giudizio e non puoi pensare di ridurli alla tua volontà”²³. Gelasio certo non manca di riconoscere che anche i vescovi della religione (“religionis antistites”), ben sapendo che l’impero è dato ad Anastasio “superna dispositione” (per decisione divina) obbediscono alle leggi dell’imperatore in ciò che riguarda “l’ordine della pubblica disciplina”. Tutta la sua insistenza batte però sulla superiorità del potere religioso cui tutti i fedeli devono sottomettersi; e ciò vale particolarmente nei confronti del “presule di quella sede (il pontefice romano) cui la somma divinità diede la preminenza su tutti i sacerdoti”.

Sono rivendicazioni non meramente astratte (gli esempi al riguardo sarebbero molteplici) che trovarono inaspettatamente ulteriore sostegno e conferma nelle situazioni di rottura e di crisi che, con il susseguirsi di invasioni di popoli germanici, erano venute travolgendo la componente occidentale dell’Impero. Basti pensare al ruolo svolto da Gregorio Magno a cavallo tra il VI e il VII secolo²⁴: ruolo politico e di interlocutore politico rispetto a Bisanzio, che del potere imperiale era ormai l’unica sede; ruolo di soccorso e sostegno alle popolazioni minacciate (sua è l’opera di difesa di Roma dalla pressione longobarda); ruolo di diffusione e affermazione del cristianesimo (e di attento controllo delle sue gerarchie) nei rapporti con i diversi regni e potentati formatisi in Occidente in seguito al disfacimento del sistema imperiale. È una preminenza per molti aspetti di fatto, gravida tuttavia di conseguenze per il futuro; una preminenza, è opportuno aggiungere, che nell’ambito ecclesiastico, se ribadisce il primato della sede che era stata di Pietro, tuttavia ancora rifiuta per sé il titolo di “papa universale” in

²³ Epistola 12 (“Famuli vestrae pietatis”), in Mirbt-Aland, Quellen zur Geschichte des Papstums cit., p. 222 sg..

²⁴ Sono ancora da leggere le pagine su Gregorio Magno di O. Berolini, Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi, Cappelli editore, Bologna 1941, in particolare pp. 231 sgg.

quanto di pregiudizio all'onore dovuto alle chiese patriarcali di Oriente²⁵. L'auto-definizione di "servus servorum Dei" (servo dei servi di Dio), con cui pressoché costantemente Gregorio apre le sue lettere, sintetizza i termini con cui, quale titolare della "prima sedes", egli intende svolgere il suo "servizio" nei confronti dei confratelli e dell'intera Chiesa. Pochi secoli dopo sarà una formula consuetudinaria, del tutto priva di qualsiasi reale portata.

Non è certamente questione su cui posso diffondermi qui, ma merita quanto meno un cenno il fatto che largamente aperta è la domanda di ciò che significava in quei secoli, lontani ormai dal fervore delle origini, essere o divenire cristiani; e penso soprattutto alle grandi masse di uomini e donne che sempre più numerose venivano fregiandosi di quel titolo, attraverso passaggi in cui assai superficiale, per non dire largamente inesistente, come molti segni attestano, appare un'opera di reale evangelizzazione. È la scelta di un dio più potente degli altri che porta Clodoveo, vincitore in una decisiva battaglia contro gli Alamanni dopo aver pregato il Cristo, a credere in lui e a farsi battezzare insieme ai suoi Franchi²⁶: e resta davvero difficile stabilire ciò che in concreto tale scelta abbia potuto rappresentare, se e come abbia modificato la quotidianità della loro vita e la loro visione delle cose. Ricchi di sapienza pedagogica, ma anche rinunciatari ad incidere nel profondo, suonano i consigli che Gregorio Magno impartisce ai monaci incaricati della conversione degli Angli: non distruggere i loro templi ma solo purificarli, costruirvi altari e deporvi reliquie, perché i popoli continuino ad accorrervi come prima, ma questa volta per riconoscere il vero Dio; lasciare intatta la loro consuetudine di sacrificare ai demoni molti buoi, solo che invece di sacrificare le loro bestie al diavolo dovranno

²⁵ Cfr. Reg. VIII, 29 (luglio 598), in Mirbt-Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums cit., p. 245.

²⁶ Cfr. Gregorio di Tours, *Historia Francorum*, II, 29-30, ed. G. Guadet. Vol. I, Paris 1836, pp. 208-214.

ucciderle in lode di Dio; riservare loro in quella occasione alcuni piaceri materiali per renderli più disponibili all’edificazione spirituale²⁷.

È significativo, rispetto a tale realtà, che il monachesimo, fiorente nel corso dell’alto medioevo, pensi se stesso come una risposta alla denunciata rilassatezza dei cristiani comuni e delle stesse gerarchie, finendo col pretendere di far coincidere il cristianesimo autentico solo con la scelta monastica²⁸. Era una scelta che intendeva distinguersi per la rinuncia personale a beni e proprietà, messi in comune sull’esempio della primitiva comunità di Gerusalemme, ma che rivendicava però, in forza di questa stessa scelta, quella posizione di dominio per le istituzioni monastiche, solidamente fondate su ampi possessi, che costituisce un aspetto caratteristico dei secoli centrali del Medioevo.

Non è un caso che i protagonisti del grande risveglio evangelizzatore e missionario che si afferma lentamente tra X e XII secolo giudichino l’insieme della società che hanno davanti come una mera “umbra christianitatis”, estranea non soltanto ai valori ma alla conoscenza stessa del cristianesimo²⁹. Era la conseguenza ultima della progressiva trasformazione delle gerarchie ecclesiastiche in gelosi potentati locali, costantemente in lotta con altri potentati, in una sorta di intreccio perverso che la frammentazione della società occidentale, successiva al fallimento dell’effime-

²⁷ Cfr, Gregorio Magno, *Epidotae*, IX, 56, in MGH, *Epidotae*, II, ed. Ewald-Hartmann, Berlin 1899, p. 331.

²⁸ Ne ho illustrato radici e aspetti in I monaci, in L’uomo medievale, a cura di Jacques Le Goff, Laterza, Bari 1987, pp. 39-80. Un quadro articolato di tali posizioni offre Théologie de la vie monastique. Etudes sur la tradition patristique, “Théologie”, 49, Aubier, Ligugé (Vienne) 1961, pp. 571.

²⁹ Così Bruno di Querfurt, *Vita Sancti Adalberti*, cap. 16, MGH, SS, IV, p. 603. Ho trattato ampiamente di tali aspetti in “Ecclesiae primitivae forma”, in *Chiesa Gregoriana. Ricerche sulla Riforma del secolo XI*, La Nuova Italia, Firenze 1966, in particolare p. 244 sgg. (nuova edizione a cura di A. Tilatti, “Italia sacra”, 60), Herder, Roma 1999, pp. 406.

ra costruzione imperiale dei Carolingi, aveva ulteriormente accentuato. Ne fu pienamente coinvolto anche il papato, ridotto nel X secolo a effimera appendice degli appetiti di signorotti locali.

Ne sono esplicita e durissima espressione le parole e le immagini usate da Arnolfo, vescovo di Orléans, nel corso di una sinodo (siamo alla fine del X secolo) che doveva decidere della legittimità, in quelle circostanze, di un ricorso al papa: “Devi essere ben compianta, Roma, che ai nostri antichi hai offerto splendidi esempi di vescovi, mentre nei nostri tempi hai diffuso mostruose tenebre, che saranno famose nel tempo a venire. Un tempo ricevemmo i famosi Leonii, i grandi Gregori. E che dirò di Gelasio e di Innocenzo che con la loro sapienza ed eloquenza superano ogni filosofia mondana? Lunga sarebbe la serie di coloro che con la loro dottrina riempirono il mondo. Giustamente, dunque, la Chiesa universale fu affidata al governo di coloro che per il merito della vita e per la scienza, furono i primi tra tutti i mortali”. La miseria odierna non permette che sia più così. Arnolfo è implacabile nella sua requisitoria: “È mai possibile sia stato decretato che a tali uomini mostruosi, pieni di ignominia, privi di qualsiasi scienza divina e umana, debbano essere soggetti gli innumerevoli sacerdoti di Dio sparsi nel mondo [...]? A paragone del romano pontefice, negli altri sacerdoti l’ignoranza può essere anche tollerabile; ma nel vescovo di Roma, che deve giudicare della fede, dei costumi e della disciplina dei sacerdoti e dell’intera Chiesa cattolica, essa diventa veramente intollerabile”³⁰.

Alcuni punti fermi, lasciti del passato, non sembrano dimenticati: è il vescovo di Roma che dovrebbe giudicare della fede, dei costumi e della disciplina della Chiesa! Ma il degrado del presente non può non sospenderne l’attuazione. È una situazione di disordine diffuso, di largo e pressoché totale appannamento degli aspetti più elementari del

³⁰ In Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Firenze 1759 (poi 1901), t. XIX, col. 131.

costume ecclesiastico, di pieno inserimento dell'episcopato nell'organizzazione del potere feudale, fatto di dipendenze e obblighi che poco o nulla avevano a che fare con compiti religiosi, di radicale perdita di prestigio della sede romana. Ed è da questa situazione che nasce sempre più forte una domanda di riforma. Nata in periferia, ad opera soprattutto del monachesimo cluniacense, essa si afferma e investe l'intero Occidente quando arriva a Roma. Che l'imperatore di allora, Enrico III, vi abbia svolto inizialmente un ruolo decisivo³¹ attesta a sua volta lo strettissimo intreccio che univa i diversi poteri. Pur con alterne vicende esso continuerà ad unirli ancora a lungo.

La direzione che l'opera di riforma, arrivando a Roma, venne assumendo fu duplice. L'intento in primo luogo era di ristabilire un ordine, un costume e una funzione perduti, facendo ricorso ai decreti e alla dottrina dei "santi padri" del passato. Ne esprimono efficacemente l'urgenza e la portata le righe solenni con cui Gregorio VII illustrò all'imperatore Enrico IV le decisioni assunte dalla sinodo lateranense del marzo 1075 (fu allora che venne emanato il decreto contro l'investitura laica che aprì di fatto la cosiddetta lotta delle investiture): "Videntes ordinem christianaे religionis multis iam labefactum temporibus..."; "Vedendo l'ordine della religione cristiana ormai da molto tempo travolto, e abbandonata e disprezzata, per l'influenza del demonio, la primaria missione di guadagnare le anime (a Dio), angosciati per il pericolo della manifesta perdizione del gregge del Signore, siamo ricorsi ai decreti e alla dottrina dei santi padri, prendendo decisioni che non rappresentano nulla di nuovo né sono frutto di nostra invenzione, ma abbiamo deliberato che, abbandonando l'errore, doveva essere ripresa e seguita la prima e unica regola della disciplina ecclesiasti-

³¹ Ne ho tracciato un rapido profilo in *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, II, Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII, Einaudi, Torino 1974, pp. 480-516.

ca e la via già percorsa dai santi”³². Negli intenti di Gregorio la prospettiva di fondo è la piena restaurazione di un’autentica tradizione di magistero, come egli ribadirà più volte: “Ciò che a lungo nella Chiesa a causa dei peccati fu ed è negletto e corrotto da una nefanda consuetudine, noi, per l’onore di Dio e la salvezza di tutta la cristianità, vogliamo rinnovare e restaurare”³³.

Secondo tale prospettiva prende corpo il secondo aspetto che caratterizza la direzione di marcia della riforma promossa da Roma e in particolare l’opera di Gregorio VII: l’affermazione cioè della piena e assoluta autorità del papa in primo luogo sull’intera Chiesa (è in quei decenni che avviene la rottura pressoché definitiva con la Chiesa d’Oriente³⁴), ma anche sui poteri pubblici e l’intera società. È quanto gli suggerivano più o meno esplicitamente alcuni testi del passato (non erano stati scritti a caso, nel contesto del declinante impero carolingio, i famosi falsi noti come *Decretali Pseudo-Isidoriane*, che miravano ad offrire supporti alle autorità esistenti). Ma soprattutto è quanto appariva reso necessario per poter fronteggiare e sconfiggere le opposizioni sempre più forti che le proposte e le iniziative riformatrici venivano incontrando. Il cosiddetto *Dictatus papae* che figura nel suo *Registro*³⁵, con le sue ventisette stringate proposizioni, secche come colpi di maglio, mostra in tutta la loro latitudine l’ampiezza di prerogative, diritti, privilegi che Gregorio VII rivendicava per il titolare della sede romana, il cui unico fondatore era per lui il Signore (“Quod Romana Ecclesia a solo Domino sit fundata”). Ne ricorderò qualcuna: “Solo il romano pontefice è detto universale”; “Egli solo può deporre i vescovi e riconciliarli”; “Egli solo può usare

³² Cfr. Gregorio VII, *Registrum III*, 10, ed. E: Caspar, Berlino 1955, p. 265 sg.

³³ *Registrum V*, 5, p. 353.

³⁴ Cfr. Y. Congar, *Neuf cents ans après. Notes sur le schisme oriental*, Editions de Chevetogne 1954, pp. 95.

³⁵ *Registrum II*, 55a, p. 202 sgg.

le insegne imperiali”; “Tutti i principi devono baciare i piedi del solo papa”; “Il suo nome è unico nel mondo”; “Le sentenze del papa non possono essere cassate da nessuno, mentre egli solo può cassare le sentenze di tutti”; “Egli non può essere giudicato da nessuno”; “Per suo ordine e con il suo permesso è lecito ai sudditi accusare i superiori”; “Non può essere considerato cattolico chi non concorda con la Chiesa romana”; “Egli può sciogliere i sudditi dal giuramento di fedeltà prestato ai malvagi”. Sono testi che non lasciano dubbi. “Per dirla in breve, come è stato scritto³⁶, il papa ha il diritto divino di esercitare sulla Chiesa e anche sulla cristianità laica un potere assoluto, senza limiti”.

Il potere del papa dunque diventa supremo, la sua autorità si configura come assoluta. Si tratta di un passaggio cruciale. Per liberare le gerarchie locali e il clero dai mille legami che li costringevano a svolgere ed esercitare poteri, compiti e funzioni secolari, per cambiare nel profondo i loro modi di essere e la loro vita, tutto il potere, il pieno potere è avocato al papa. La strada del futuro, per il papato, è così segnata: inevitabile, per poter esercitare una tale autorità, disporre di strumenti ausiliari adeguati e circondarsi di figure e simboli capaci di manifestarla pienamente; facile, nella volontà di affermarla e difenderla, dover ricorrere a mezzi estremi. Al di là della volontà e delle immediate finalità di Gregorio, l’uso della violenza, la condanna e la repressione dei dissidenti, la guerra entrano a pieno titolo nel circuito delle operazioni cui il papa è chiamato. Il suo dovere (potremmo dire il suo “servizio”) resta di portare i popoli alla salvezza. Ma i suoi modi di essere appaiono quelli di un potentato secolare, di un imperatore. Il *De consideratione* con cui Bernardo di Clairvaux intende consigliare il suo antico discepolo divenuto papa Eugenio III (siamo alla metà del XII secolo) non manca di rilevarlo: A vedere la pompa

³⁶ Cfr. Gustave Thils, *La primauté pontificale, la doctrine de Vatican I, les voies d'une révision*, Ed. J. Duculot, Gembloux 1972, p. 174.

e lo splendore delle tue vesti, e i corteggi di cavalieri e ministri che ti circondano, ti si direbbe successore di Costantino piuttosto che di Pietro. Ma Bernardo aggiunge anche: “Ti consiglio, nelle attuali circostanze, di tollerare tutto ciò, non di pretenderlo però come dovuto”³⁷.

Il consiglio è significativo: accanto all'accettazione di ciò che la situazione presente sembra imporre, già profila quella dissociazione tra modi di sentire e modi di essere che offrirà la chiave per superare e risolvere contraddizioni almeno apparentemente insolubili e che Bernardo del resto aveva ben presenti. Egli riconosce pienamente infatti che compete al vescovo di Roma, *vicarius Petri* ma anche, in qualche modo per ciò stesso, *vicarius Christi*, la *plenitudo potestatis*, il “dovere di comandare non a un solo popolo ma a tutti”³⁸. Ma nello stesso tempo egli non si stanca di ripetere che il suo è un servizio (*ministerium*) non un diritto di dominio (*dominium*)³⁹. Il profilo ideale del papa che chiude il *De consideratione* vuole essere un'eco fedele di tali esigenze: “Considera dunque che tu devi essere il modello della giustizia, lo specchio della santità, l'esempio della pietà, l'araldo della verità, il difensore della fede, il dottore delle nazioni, la guida dei cristiani, l'amico dello Sposo, il paraninfo della Sposa, l'ordinatore del clero, il pastore dei popoli, il maestro degli ignoranti, il rifugio degli oppressi, l'avvocato dei poveri, la speranza dei miseri, il tutore degli orfani, il protettore delle vedove, l'occhio dei ciechi, la lingua dei muti, il bastone dei vecchi, il vendicatore dei delitti, il terrore dei malvagi, la gloria dei buoni, la verga dei potenti, il martello dei tiranni, il padre dei re, il moderatore delle leggi, il dispensatore dei canoni, il sale della terra, la luce

³⁷ De consideratione, lib. IV, cap. III, 6, Migne, P. L. 182, c. 776 (in Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums cit., p. 302). Vedi anche B. Jacqueline, Papauté et épiscopat selon Bernard de Clairvaux, Ed. du Centurion, 1963, p. 70.

³⁸ De consideratione, lib. II, cap. VIII, 16, ed. cit., c. 752, cit. in Jacqueline, Papauté et épiscopat cit., p. 41.

³⁹ Cfr, Jacqueline, *Papauté et épiscopat*, cit., pp. 42 sgg.

del mondo, il sacerdote dell’Altissimo, il vicario di Cristo, il cristo del Signore, infine il dio del Faraone”⁴⁰ (riferimento quest’ultimo al titolo che il Signore aveva dato a Mosè in vista del suo compito di liberare gli ebrei dall’esilio di Egitto – Esodo 7, 1).

L’onniscrittività del quadro, così carico di compiti e doveri schiettamente religiosi, intrecciati a servizi di beneficenza, solidarietà, sollievo alle miserie della società, non evita, non può evitare però di introdurne altri in cui la prospettiva del dominio e dell’uso di apparati e strumenti propri del governo secolare si profila come inevitabile e necessaria: non era certo con le buone parole che si poteva essere il vendicatore dei delitti, il terrore dei malvagi o il martello dei tiranni!

Gregorio VII aveva voluto liberare i vescovi e l’insieme dell’istituzione ecclesiastica dai pesanti condizionamenti che le profonde saldature con sovrani e principi secolari comportavano, per ridare il primo posto ai doveri religiosi, ma già pochi decenni dopo nulla o quasi sembrava cambiato. Non era solo la realtà di fatto a mostrare resistenze tenaci. Troppo forte, troppo profondamente condizionante era stato l’intreccio tra poteri religiosi e poteri secolari perché quei legami potessero venir scolti con un atto d’imperio. Troppo i poteri secolari erano divenuti intrisici al potere stesso del papa, perché una tale situazione non incidesse profondamente sui suoi stessi modi di essere. Gli strumenti di governo secolare, di cui Gregorio aveva voluto dotare gli ampiissimi poteri avocati al papa per poter realizzare la riforma, si rivelavano più forti delle sue intenzioni: grande potentato tra altri potentati, il papato mostrava, vorrei dire inevitabilmente, modi di essere e comportamenti tributari di modelli ben lontani da quelli cui affermava di doversi ispirare.

Non era solo una malignità la battuta di quel “filosofo

⁴⁰ De consideratione, lib. IV, cap. VII, 23, ed. cit., c. 788, cit. in Jacqueline, Papauté et épiscopat cit., p. 61.

greco” che nel 1137, alla corte dell’imperatore Lotario, aveva osservato: “In Occidente vediamo realizzato ciò che il Signore preannunciò con il profeta: ‘Il sacerdote sarà come il popolo’. Infatti i pontefici si buttano nelle guerre, come fa il vostro papa Innocenzo, distribuiscono denaro, raccolgono eserciti, indossano abiti di porpora”⁴¹. Certamente non tutti i prelati potevano uguagliare Cristiano, arcivescovo di Magonza, che nel 1172, all’assedio di Bologna, con la sua clava “trinode” era riuscito ad abbattere 9 uomini e a spezzare con una pietra i denti a 28 dei “migliori”, celebrando trionfante il giorno dopo una solenne azione liturgica di grazie, come, forse non senza una qualche ammirata esagerazione, ci informa il solerte cronista⁴². Ma troppe sono le attestazioni di quei decenni per poter pensare il suo impegno guerresco come un’eccezione.

Terrificanti nella loro crudezza i giudizi sulla Chiesa di Roma circolanti in Occidente alla metà del secolo, secondo quanto Giovanni di Salisbury, che non era certo un rivoluzionario, riferisce in un colloquio con il papa Adriano IV: non madre, ma matrigna, sede di scribi e farisei, che impongono pesi insopportabili sulle spalle degli uomini; autoritari, i suoi prelati ammassano ricchezze, parchi solo in avarizia; il povero non vi è ammesso e chi entra per farvi parte non ha Cristo come guida ma la vanagloria. Opprimono le Chiese, taglieggiano clero e popolo, bussano sempre a denari chiamando ciò religione. “Palatia splendunt sacerdotum et in manibus eorum Christi sordidatur ecclesia”. Giovanni per parte sua non è da meno: Roma è sede di avarizia e perciò radice di tutti i mali; per dirla sinceramente, bisogna fare ciò che il papa ordina, anche se non tutte le sue opere vanno imitate. Infatti chi dissente dalla dottrina di Roma è eretico o scismatico: “Ma se Dio vuole ci sono di

⁴¹ Cfr. Pietro Diacono, *Chronica monasterii casinensis*, lib. IV, cap. 116, in MGH, SS, VII, p. 833.

⁴² Cfr. Alberto di Stade, *Annales Stadenses*, in MGH, SS, XVI, p. 347. Su questo aspetti vedi La storia religiosa cit., pp. 602 sgg.

quelli che non imiteranno le opere di tutti voi". La moria dei prelati romani è molto forte, certo perché Dio vuole evitare che corrompano tutta la Chiesa⁴³.

Sono solo pochi cenni di un discorso critico ben altrimenti ampio e articolato; che peraltro si placa di fronte alla risposta di Adriano che gli oppone l'apologo dello stomaco e delle membra, ribelli prima alla sua apparente ignavia, ma divenute consapevoli poi del suo ruolo quando, per essersi rifiutate di servirlo, si sentono anch'esse morire. Il fatto che Adriano, traendone la morale, possa stabilire un'analogia con "il corpo dello Stato", "dove moltissimo vuole il magistrato", accumulando "non tanto per sé quanto per gli altri", dà la piena misura di quanto forme di governo e comportamenti usuali nei poteri secolari fossero ormai tranquillamente fatti propri dai dirigenti della Chiesa⁴⁴.

D'altra parte, chiudendo così precedenti dibattiti e discussioni e smentendo non poche speranze, Pasquale II, intervenendo al concilio lateranense del 1116 e facendo eco a considerazioni già presenti nelle decretali pseudo-isidoriane, aveva fissato alcuni principi e criteri di giudizio che affossavano definitivamente ogni problema di povertà per l'istituzione Chiesa: "La Chiesa primitiva, al tempo dei martiri, fiorì presso Dio ma non presso gli uomini. In seguito i re, gli imperatori romani e i principi si sono convertiti alla fede, e come buoni figli hanno onorato la Chiesa loro madre, conferendo alla Chiesa di Dio possessi e proprietà, onori e dignità secolari, diritti e insegne regali, come fecero Costantino e altri fedeli. E la Chiesa cominciò a fiorire tanto presso gli uomini che presso Dio. Abbia dunque la Chiesa, madre e signora nostra, le cose che le sono state date dai re e dai principi; le disponga e le distri-

⁴³ Cfr. Giovanni di Salisbury, *Polycraticus*, lib. IV, cap. 24, in PL, 199, cc. 623 sgg.

⁴⁴ Ivi, c. 626.

buisca ai propri figli come sa e come vuole”⁴⁵.

È l’insieme di tale situazione, per tanti aspetti non solo contraddittoria e conflittuale ma anche profondamente deludente rispetto alle attese che avevano animato le domande di riforma, a costituire la ragione prima di una crescente contestazione pubblica nei confronti delle gerarchie e dello stesso papa. I temi che intessevano la predicazione romana di Arnaldo, già canonico a Brescia, rendevano pubblico ciò che nella conversazione di Giovanni di Salisbury con Adriano IV era recriminazione privata. Arnaldo dunque “criticava apertamente i cardinali, dicendo che il loro consesso, per la superbia e l’avarizia, per l’ipocrisia e le molte nefandezze che lo macchiavano, non era la Chiesa di Dio ma un mercato e una spelonca di ladri: tra il popolo cristiano essi avevano la funzione degli scribi e dei farisei. Nemmeno il papa era ciò che si professava, uomo apostolico e pastore delle anime, ma uomo sanguinario, che fondava la sua autorità su incendi e omicidi, torturatore delle Chiese, persecutore dell’innocenza: la sola cosa che faceva al mondo era di vessare la gente, riempiendo i propri forzieri e svuotando gli altri”⁴⁶.

Non è un caso che i temi più consueti di una contestazione che tra XII e XIII secolo si diffuse ampiamente, divenendo minacciosa per l’ordine costituito, battessero in particolare sull’avarizia e le ricchezze del clero e delle gerarchie, e sul loro abituale ricorso alla violenza e al “sangue”, ossia a strumenti coercitivi propri dei poteri secolari; ben presto sarà anche la denuncia della repressione violenta di cui tale contestazione era divenuta oggetto. Pressoché da subito infatti il magistero romano, contando generalmente sull’appoggio dei poteri pubblici, l’aveva condannata come

⁴⁵ Cfr. Ekkehardo, *Chronicon*, A. 1116, in MGH, SS, VI, p. 251. Vedi al riguardo per il contesto “Ecclesiae primitivae forma” cit., in particolare pp. 273 sgg.

⁴⁶ Così riassume la predicazione romana di Arnaldo Giovanni di Salisbury, *Historia pontificalis*, cap. 31, in MGH, SS, XX, p. 537 sg.

eretica, forte del principio sancito dalla tradizione, che individuava nella discordanza da Roma uno dei principali criteri di eresia. Con la fine del XII secolo la *Vergentis in senium* di Innocenzo III equiparò l'eresia al *crimen lesae maiestatis* del diritto romano introducendo così la pena di morte per i colpevoli⁴⁷. Quando non bastavano i tribunali inquisitoriali, che affidavano i condannati al braccio secolare e al rogo, si ricorse alla crociata, già collaudata contro gli “infedeli”. Resta tristemente famosa quella contro gli Albigesi, bandita da Innocenzo III. Gli accenti con cui il papa la indisse suonano inequivocabili: “Orsù, soldati di Cristo, orsù valorosi cavalieri della milizia cristiana. Vi muova il generale gemito della santa Chiesa, vi accenda il pio zelo di punire una così grande ingiuria recata al vostro Dio! [...] affrettatevi ad abolire, nei modi in cui Dio vi rivelerà, la perfidia eretica, attaccando i suoi seguaci con maggiore sicurezza che i saraceni, perché sono peggiori di essi”⁴⁸. E resta famosa, a segnare la ferocia dell’impresa, la risposta del legato papale Arnaldo Amalrico ai capi crociati, che gli chiedevano cosa fare degli abitanti di Béziers una volta conquistata, perché i cattolici vi erano mescolati agli eretici: “Uccideteli tutti, Dio riconoscerà i suoi”⁴⁹.

La contrapposizione alla Chiesa di Roma che si fa strada nei movimenti e nelle Chiese ereticali, al di là dei loro diversi caratteri su cui non posso soffermarmi qui, è frontale, oppone condanne a condanne, talvolta violenza a violenza, senza rifuggire da mobilitazioni di massa. Arnaldo sollecita il popolo romano alla ribellione contro il potere del papa. Dolcino, capo del gruppo detto degli apostolici, guida i suoi seguaci alla lotta armata. Anche quando, come il più

⁴⁷ Cfr. *La storia religiosa*, cit., p. 677 sg.

⁴⁸ Innocenzo III, *Epistolae*, XI, 29, in PL, 215, c. 1359 sg. Sui caratteri della repressione antiereticale promossa da Innocenzo III vedi *La storia religiosa* cit., in particolare pp. 689 sgg.

⁴⁹ Cfr. Cesario di Eisterbach, *Dialogus miraculorum*, ed. J. Strange, Dist. V, cap. 21, vol. I, Coloniae, Bonnae, Bruxellis 1851, p. 302.

sovente accade, l'approccio dei predicatori “eretici” risulta pacifico, la contestazione delle gerarchie ecclesiastiche, almeno da un certo momento in poi, resta diretta e radicale. Nonostante le differenze profonde, entrambi i fronti in lotta presentano sottilmente, a ben guardare, nei loro aspetti di punta, un comune elemento di fondo, ossia l'intrinseca necessità per entrambi di poter mantenere (o guadagnare) una posizione egemonica nella società.

Ma anche un'altra strada, del tutto alternativa ai modi di essere prevalenti nell'istituzione ecclesiastica pur senza essere di ribellione e di rifiuto, si profila in quei decenni: ed è l'esperienza evangelica di Francesco d'Assisi e del gruppo dei suoi primi seguaci⁵⁰. I suoi modi di essere sono il risultato della riflessione condotta sul significato dell'incarnazione di Cristo e sui caratteri del modello di vita da lui offerto: Cristo, “che essendo ricco (dives) sopra ogni cosa, volle, con la beatissima vergine madre sua, scegliere nel mondo la povertà”, come, con parziale calco paolino (II Cor, 8, 9), Francesco scrive nella *Lettera ai fedeli*⁵¹. Per Francesco la scelta della povertà è l'espressione di quel rovesciamento dei modi di essere e di pensare, abituali nella società, di cui la vita di Cristo è il modello. Per questo la povertà costituisce la componente essenziale della *sequela Christi*. È una strada che Francesco batte con totale coerenza, povero tra i poveri, in umile sottomissione, perché elemento intrinseco della condizione dei poveri del suo tempo, vivendo del lavoro delle proprie mani, alieno da ogni ricerca di successo e di potere. Ne offre uno splendido apolofo la parabola della

⁵⁰ Ne ho illustrato I tratti principali in La proposta cristiana di Francesco d'Assisi, in Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana, Einaudi, Torino 1991, pp. 33-97. Per la storia delle origini francescane e lo sviluppo successivo dell'ordine vedi G.G. Merlo, Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo, Editrici Francescane, Padova 2003, pp. XX-521.

⁵¹ Lettera ai fedeli II, in Francesco d'Assisi, Scritti, Testo latino e traduzione italiana, a cura di Aristide Cabassi, Editrici Francescane, Padova 2002, p. 474.

*vera laetitia*⁵². Vera letizia non è l'entrata nell'ordine di tutti i maestri di Parigi, di tutti i prelati oltremontani, vescovi e arcivescovi, o dei re di Francia e d'Inghilterra. Vera letizia non è nemmeno la conversione alla fede di tutti gli infedeli, grazie all'opera dei frati, o la capacità di fare miracoli. “Ma cos’è la vera letizia? Torno da Perugia e in piena notte arrivo qui e il tempo è invernale, fangoso e molto freddo, al punto che all'estremità della mia tunica si formano ghiaccioli d’acqua che battono sulla pelle, e sangue emana dalle ferite. E infangato e pieno di freddo vengo alla porta e dopo che ho bussato e chiamato a lungo arriva un frate e chiede: Chi sei? E io rispondo: Sono frate Francesco. E lui dice: Vattene, questa non è un’ora decente per andare in giro, qui non entrerai. E a me che insisto di nuovo risponde: Vattene, tu sei un uomo semplice e senza cultura, non ha senso che tu venga da noi. Noi siamo di ben altro livello (*tot et tales*) e non abbiamo bisogno di te. Ed io ancora me ne sto alla porta e prego: Per amore di Dio, accoglietemi per questa notte. E ancora egli risponde: Non lo farò. Vai all’ospizio dei Crociferi e domanda là”. Questa la conclusione di Francesco “Io ti dico che se avrò avuto pazienza e non mi inquieterò, in questo sta la vera letizia e la virtù e la salute dell’anima”.

La scelta evangelica si attua al di fuori di ogni criterio corrente di buon senso, prescindendo dalle logiche offerte dalla storia, dalla tradizione, dalle saggezze della società, priva di attese che non siano di continuare ad essere così. Non per questo è una scelta individualistica o astratta, uno strano sogno fuori del tempo. È la via della testimonianza, lo sforzo di rivelare agli altri il mistero del Cristo, incarnandolo nella quotidianità di un amore fraterno, umile e sottomesso, la cui sola volontà è di restare fedeli alla *sequela Christi*. Per questo Francesco non può essere un ribelle: il divenirlo avrebbe smentito il senso profondo della sua testimonianza. Non è il “buon esempio nel suo un po’ corto

⁵² De vera letitia, in “Francesco d’Assisi”, Scritti cit., pp. 538 sgg.

moralismo clericale” – lo ha osservato il padre Chenu⁵³ –, ma un modo di essere diverso, alternativo ai binari correnti, un richiamo costante ad altri valori, negati o assenti nel contesto sociale e politico del proprio tempo: “Quei nuovi segni del cielo e della terra che sono grandi ed eccellenzissimi agli occhi di Dio, e che da molti religiosi e dagli altri uomini sono reputati un niente”⁵⁴.

In questi termini l’esperienza di Francesco e della *fraternitas* cui aveva dato vita fu di breve durata. Pienamente assorbita nell’istituzione ecclesiastica, assunse la forma di un ordine religioso (l’ordine dei frati minori), nuovo per tanti aspetti, ma nel quale la libertà evangelica delle origini, sottomessa e non dominatrice, lasciò il posto a funzioni pastorali di governo e di disciplinamento sociale. Non erano passati quarant’anni dalla morte di Francesco che anche compiti inquisitoriali e di repressione antiereticale furono affidati ai Minori. E tuttavia, non si può non ricordarlo, il significato di quell’esperienza non andò cancellato del tutto. Nell’ordine e fuori dell’ordine l’esigenza di forme di presenza cristiana diverse da quelle prevalenti nel circuito ufficiale, restò viva e periodicamente riproposta fino ai nostri giorni. Non c’è dubbio che l’esperienza di Charles de Foucault e dei “Piccoli fratelli”, che a lui si richiamano, si ispira anche a Francesco e al suo modello evangelico. La stessa esperienza dei preti operai quale si era venuta proponendo negli anni del dopoguerra, sembra ricongiungersi ad alcuni aspetti essenziali del primitivo francescanesimo: perché anche in essi la presenza cristiana, spoglia di ogni sacralità, si incarna nell’umanità sfruttata e sofferente delle fabbriche degli anni Quaranta e Cinquanta, rimanendo priva di ogni prospettiva che vada al di là di se stessa, che non sia di continuare come tale: essendo il resto – lavoro, sindacalizzazione, lotte, ecc. – conseguenza e frutto della loro incorpora-

⁵³ Cfr. M.D. Chenu, *L’expérience des Spirituels au XIII^e siècle*, in “La Parole de Dieu”, II: L’évangile dans le temps, Paris 1964, p. 65.

⁵⁴ Così Francesco nella Lettera ai custodi, in Scritti cit., p. 330.

zione a quel mondo di sfruttamento al quale hanno scelto di appartenere.

Non so quanto tale nesso tra preti operai e francescanesimo delle origini sia fondato se si guarda alla consapevolezza dei protagonisti: che d'altra parte si muovevano in un contesto complessivo, sociale e di Chiesa, ben diverso da quello del passato, e dove altri dunque, e molteplici, erano i problemi cui la loro scelta intendeva far fronte. Ma già il fatto che l'accostamento e l'analogia siano possibili attesta la ricorrente riproposizione di domande di presenza cristiana capaci di recuperare concretamente aspetti e modi di essere del messaggio cui si richiamavano e di rompere insieme quella sorta di intreccio (ora mescolanza ora alleanza) tra potere religioso e potere politico (con una tendenziale subalternità di principio del secondo dal primo); un intreccio che, al di là dei termini del suo effettivo realizzarsi, si configura come una nota saliente delle rivendicazioni e del percorso storico della Chiesa di Roma.

Le grandi contestazioni, come anche la proposta di una strada alternativa, che tra XII e XIV secolo misero direttamente o indirettamente in discussione quelle rivendicazioni e quel percorso storico, risultarono dunque perdenti. La posizione dominante delle strutture ecclesiastiche nella società restò quella che nel corso dei secoli si era venuta definendo. I poteri del papa, e conseguentemente anche gli strumenti di governo di cui egli poteva disporre, restarono sostanzialmente quelli che nelle loro grandi linee Gregorio VII aveva stabilito. I solenni pronunciamenti teocratici dei secoli successivi ad opera di un Innocenzo III o di un Bonifacio VIII si mossero sostanzialmente nel solco tracciato da Gregorio. I principi e i criteri da osservare nei confronti del papa di Roma risultarono così definitivamente fissati. Talvolta, ma non fu solo allora come si vedrà più avanti, si andò anche oltre. Non si esitò a definirlo *vicarius Dei*, a parlare di lui come di un “*quasi Deus in terris*”, ad affermare che nell'esercizio delle sue funzioni il papa “*non est homo sed Dei vicarius*”, e per questo “regola vivente della

fede”⁵⁵. Su questa base i grandi teorici del potere papale, come Giovanni di Torquemada e Bellarmino, non esitarono a giudicare una “impropria lucutio” il titolo per il papa di “vicarius Petri” dal momento che egli è “vicarius solius Dei, cuius vices gerit in terris” (di cui svolge in terra l’ufficio)⁵⁶.

Sono principi e riconoscimenti rimasti sostanzialmente inalterati nei secoli successivi: poterono apparire talvolta come annebbiati o di fatto ridimensionati, nella Chiesa stessa per non dire nella società e nell’ambito delle grandi monarchie cattoliche, ma mai vennero smentiti dalla teologia romana. Non credo che la lapidaria affermazione conclusiva dell’*Unam sanctam* di Bonifacio VIII (“Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus omnino esse de necessitate salutis”) possa essere considerata, nonostante tutto, superata o accantonata dal magistero ufficiale. Ne offre una riprova il Denzinger-Schoemetzer che la dichiara l’unica definizione dogmatica della bolla (anche se con la prudente precisazione: “da restringere al regime spirituale”)⁵⁷.

La latitudinaria estensione rivendicata per il potere del papa non mancò di esprimersi con manifestazioni eclatanti, come avvenne, tra XV e XVI secolo, con la solenne distribuzione tra i re cattolici, quale alto proprietario in quanto viceré del Cristo, dei continenti recentemente scoperti⁵⁸. Ma nulla di effettivo si aggiunse a quanto in linea di principio era già stato rivendicato. Né la ribellione protestante bastò a metterne in discussione i termini.

Fu l’Ottocento, in risposta all’assalto della rivoluzione,

⁵⁵ Cfr. J.M.R. Tillard, *L’évêque de Rome*, Cerf, Paris 1982, p. 81 sg. Vedi anche, per i testi offerti anche se minimizzante nell’interpretazione, J. Rivière, Le pape est-il “un Dieu” pour Innocent III?, in “Revue de Sciences religieuses”, 2 (1922), pp. 447-451

⁵⁶ Cfr. Congar, *Titres donnés au pape*, cit., p. 61.

⁵⁷ Cfr. Denzinger/Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Editio XXXII, Herder 1963, p. 279 e nr. 675.

⁵⁸ Cfr. Chenu, *La fin de l’ère constantinienne*, cit., p. 69.

a rilanciare su larga scala, coinvolgendo profondamente il popolo cattolico, la dottrina dei poteri assoluti del papa sulla Chiesa, sugli Stati e sull'intera società, destinata a immancabile rovina se sorda ai suoi insegnamenti. Non era nulla di sostanzialmente nuovo se non forse l'estrema, vorrei dire violenta determinazione con cui si pretese affermare quei poteri assoluti su vescovi, clero e fedeli. Era la conseguenza, da una parte, della scomparsa delle grandi monarchie cattoliche e delle prerogative che avevano goduto in riferimento alle chiese dei loro domini, con le limitazioni che ne derivavano agli interventi diretti della Santa Sede⁵⁹; ma era anche come una sorta di risposta e risarcimento, dall'altra, del fatto che Stati e società da quei poteri si erano sottratti. "Il cristianesimo riposa interamente sul Sovrano Pontefice", scrisse Joseph de Maistre nel *Du Pape*⁶⁰, ribadendo un concetto già ampiamente espresso nella famosa sequenza di una sua lettera a Pierre, conte di Blacas: "niente morale pubblica né carattere nazionale senza religione, niente religione europea senza cristianesimo, niente cristianesimo senza cattolicesimo, niente cattolicesimo senza il papa, niente papa senza la supremazia che gli appartiene"⁶¹.

Nel corso del secolo, con il concilio Vaticano I, la proclamazione dell'infallibilità personale del papa e la tendenza ad offrirne una lettura massimalistica, si realizza il trionfo di quella "mistica dell'oltremontanismo" come l'ha definita il padre Tillard, che fa costantemente della figura del papa "più che un papa"⁶². Tipico a questo riguardo l'entusiastico commento di mons. Pie, uno dei campioni dell'intransigentismo, all'indomani della proclamazione conciliare: "Ormai è di fede che vi è un solo potere sovrano nella Chie-

⁵⁹ Cfr. a questo riguardo le considerazioni di Claude Gerest, *Le pape au XIXe siècle: histoire d'une inflation*, in "Lumière et Vie", 26, n° 133 (1977), p. 71 sg.

⁶⁰ Cfr. J. de Maistre, *Du Pape, Edition critique avec une Introduction par J. Lovie e J. Chetail*, Droz, Genève 1966, p. 24.

⁶¹ Cit. in Tillard, *L'évêque de Rome*, cit., p. 36.

⁶² Tillard, *L'évêque de Rome*, cit., p. 33 e passim.

sa e che questa sovranità risiede tutta intera nel vicario di Gesù Cristo”⁶³. La sprezzante violenza con cui Pio IX parlò dei padri della minoranza conciliare, avversi a quella proclamazione, è largamente espressiva dell’ottica con cui egli guardava ormai a quanti dissentissero da lui, fossero pure vescovi: “(sono) pieni di audacia, follia, irragionevolezza, impudenza, odio, violenza, si servono per stimolare i loro aderenti dei mezzi soliti ad usarsi nelle assemblee popolari per estorcerne i voti”⁶⁴. E il cardinale Giuseppe Sarto, patriarca di Venezia, in occasione del giubileo pontificale di Leone XIII, non esitò a presentare la figura del papa come “il vicario di Gesù Cristo in terra, anzi lo stesso Gesù Cristo vivente nella sua Chiesa, incaricato di conservare la sua divina legge, di interpretarla e di applicarla ai costumi privati e pubblici degli uomini”⁶⁵.

Penso sia inutile insistere sul fatto che le possibili citazioni di testi papali che ribadiscono rivendicazioni di obbedienza sempre più ampia sono in quei decenni legione. Quanto più lontano ormai appariva il modello del regime di cristianità e inesigibili le rivendicazioni per l’autorità papale su Stati e società che l’avevano caratterizzato, tanto più, quasi a salvaguardarne il principio, si pretese di riaffermare e rafforzare l’assoluta autorità del papa sulla Chiesa. Pio X, dopo aver parlato del papa come di colui che “rappresenta Dio stesso” e che dunque si deve amare, ne aveva tratto le scontate conseguenze: perciò “non si fanno discussioni intorno a quello che esso dispone od esige, o fin dove debba giungere l’obbedienza ed in quali cose si debba obbedire, [...] non si limita il campo in cui egli possa o debba esercitare la sua autorità”⁶⁶. Con altro approccio Pio XII nella

⁶³ Cit. in Tillard, *L’évêque de Rome*, cit., p. 42 sg.

⁶⁴ Cit. in G. Martina, *La personalità di Pio IX*, in R. Aubert, Il pontificato di Pio IX (1846-1878), edizione riveduta a cura di G. Martina SI, Editrice S.A.I.E., Torino 1976, p. 844.

⁶⁵ Cfr. G. Vian, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società*, II, Herder, Roma 1998, pp. 282 sgg..

⁶⁶ Così Pio X , il 18 novembre 1912, ad un delegazione dell’ “Union

Humani generis non si esprimerà diversamente: “Né si deve ritenere che gli insegnamenti delle Encicliche non richiedano, per sé, il nostro assenso, col pretesto che i Pontefici non vi esercitano il potere del loro Magistero Supremo. Infatti questi insegnamenti sono del Magistero ordinario, per il quale anche valgono le parole: “Chi ascolta voi, ascolta me” (Luc. 10,16) [...]. Se poi i Sommi Pontefici nei loro atti emanano di proposito una sentenza in materia fino allora controversa, è evidente per tutti che tale questione, secondo l’intenzione e la volontà degli stessi Pontefici, non può più costituire oggetto di libera discussione tra i teologi”⁶⁷.

Non sono discorsi limitati al magistero solenne, ma si ritrovano, variamente modulati, anche nella pubblicistica e nella catechesi. Non erano certamente idee isolate nell’opinione pubblica cattolica le considerazioni che Auguste Roussel, direttore dell’“Univers”, opponeva ad Alfred Loisy scrivendone il 12 giugno 1907, in un contesto che preludeva ormai alla sua scomunica: egli era invitato a riconoscere “che non è permesso ad un prete di ribellarsi, come fa lui, contro un insegnamento che è quello di Dio stesso, che parla per bocca del capo infallibile della Chiesa”⁶⁸. Sono gli stessi concetti, tipici di un papalismo esasperato, con cui uno dei tanti foglietti di formazione popolare riassumeva le molteplici caratteristiche che qualificavano il ruolo del papa e dunque i doveri dei fedeli verso di lui: “La volontà del Papa è volontà di Dio”⁶⁹.

Può sembrare un caso limite, ma non mi pare sia così se si considera l’ottica intrisa di temporalismo con cui mol-

apostolique” (in CC, 63, 1912, vol. IV, p.613 sg.). Ma vedi anche per alcune frasi omesse il mio Intransigentismo, modernismo e antimodernismo: tra risvolti di un’unica crisi, in “Ricerche per la storia religiosa di Roma”, 8 (1990), p. 35 sg.

⁶⁷ Cfr. Tillard, *L’évêque de Rome*, cit., p. 52, e Denzinger.Schönmetzer, Enchiridion cit., nr. 3885.

⁶⁸ Cfr. A. Loisy, *Quelques lettres sur les questions actuelles et sur des événements récents*, chez l’auteur, Ceffonds 1908, p. 274.

⁶⁹ Cfr. Svegliarino per i nostri giorni, Venezia 1860, p. 1.

ti ambienti cattolici guardavano al papa tra Otto e Novecento, quanto un *Catechismo cattolico popolare*, edito nel primo Novecento in Francia ma ristampato ancora negli anni Cinquanta, scriveva del papa: “Il papa esprime la sua sovranità con la corte di cui si circonda. Alla corte papale si incontra la stessa organizzazione e le stesse usanze delle corti dei sovrani secolari. [...] Coloro che restano scioccati da questo apparato e ricordano che Gesù Cristo non si è mai circondato di una simile corte, dimenticano che il papa non rappresenta Gesù Cristo perseguitato dai suoi nemici e vergognosamente umiliato sulla croce, ma il divino Salvatore gloriosamente elevato al cielo. Inoltre il papa, in ragione della sua posizione, è sovente in relazione con i sovrani e i loro ambasciatori: egli deve dunque tenere conto dei loro usi se non vuole compromettersi e compromettere il suo ministero”⁷⁰. Nella sua ingenuità banalizzante è un testo che ripropone tendenze di lunga durata, quella “tentazione antica, come è stato scritto, di cancellare, nella gloria del Signore risorto, l’umile condivisione della nostra condizione con la quale Gesù ha realizzato la sua opera di salvezza”⁷¹. Mi pare evidente che, secondo quest’ottica, si tratta per il papa di un ministero (di un servizio) che ha il possesso e l’esercizio del potere come necessaria premessa affinché la guida dei popoli verso la salvezza che è il suo oggetto possa essere effettiva e riconosciuta. Il fasto della sua corte, ora come un tempo, deve ricordarlo a tutti.

Si torna così là dove sono partito. Scontate a questo punto alcune domande. Quanto questo modo di intendere il potere del papa e il potere della Chiesa è ancora presente e operante a Roma e nella cultura cattolica? Quanto quel “risveglio evangelico”, che ha animato iniziative e discussioni prima, durante e dopo il Vaticano II, ha modificato l’ottica e le prospettive precedentemente dominanti, e in

⁷⁰ Cit. in Tillard, *L’évêque de Rome*, cit., p. 49 sg.

⁷¹ Cfr. Bruno Carra de Vaux, *Les images de la papauté au cours des siècles*, in “Lumière et Vie”, 26, n°133 (1977), p. 48.

primo luogo il modo di pensare e di esercitare l'autorità nella Chiesa e della Chiesa? Quanto l'aspirazione a un mutamento, a una svolta, nei modi di essere della Chiesa, nei suoi rapporti interni e in quelli con la storia e con la società, un'aspirazione chiaramente presente nelle discussioni e nei testi del concilio, è stata recepita e ha inciso negli orientamenti del cattolicesimo? Quanto una tale aspirazione è ancora presente e operante? Quale è stata e continua ad essere l'influenza nella Chiesa e nel governo ecclesiastico di quell'irriducibile minoranza tradizionalista che nel concilio ha combattuto fin dall'inizio ogni prospettiva di effettivo rinnovamento nella vita e nell'insegnamento della Chiesa?

Per rispondere con un minimo di adeguatezza a queste domande sarebbe necessaria un'altrettanto lunga relazione e dunque non potrò, non senza rammarico, non lasciarle in sospeso. Mi limiterò a poche osservazioni soltanto.

L'ascoltatore attento a ciò che avviene nella Chiesa cattolica, e a Roma in particolare, non avrà mancato di notare, credo, in non poche delle mie citazioni, concetti, affermazioni e giudizi che trovano evidenti riprese e analogie in dichiarazioni magisteriali di questi ultimi decenni: si pensi, tanto per fare qualche esempio, all'obbedienza nei confronti del papa dovuta da vescovi, clero e fedeli, cui la Congregazione per la dottrina della fede, riprendendo concetti più volte espressi da Giovanni Paolo II, ha dedicato, nell'ottobre 1998, uno specifico documento, in termini che sembrano voler cancellare quei nuovi equilibri che su questo punto il Vaticano II aveva cercato di realizzare: vi si afferma infatti che la potestà del papa nella Chiesa è "non solo suprema, piena e universale, ma anche immediata, su tutti, sia pastori che altri fedeli", ribadendo che "tutti nella Chiesa – i vescovi e gli altri fedeli – debbono obbedienza al successore di Pietro"⁷²; si pensi in genere alla centralità che

⁷² Cfr. Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa (31 ottobre 1998), in *Enchiridion Vaticanum*, 17 (1998), nr. 1588-1608, pp. 1197-1207 (i passi citati nel testo nr. 1195 e 1199, pp. 1201

il tema dell'obbedienza (unica via per un autentico rinnovamento) occupa nel magistero di Benedetto XVI; o ancora alla denuncia della rovina cui è destinata una società che ri-fiuta Dio, ossia la mediazione e l'insegnamento della Chiesa; e alla forte e costante sottolineatura del dovere dei teologi di attenersi al magistero della Chiesa e alle conseguenti censure che colpiscono quanti rivendicano un'autonomia di riflessione e di ricerca; e l'elenco potrebbe continuare a lungo. La piena continuità con aspetti centrali del magistero e dei modi di essere del passato, rivendicata con forza da Benedetto XVI, è, da questo punto di vista, un fatto che non mi pare suscettibile di smentita. Mi sembra tuttavia assai difficile da sostenere che questa era anche l'intenzione profonda che aveva mosso e animato gli orientamenti dominanti, le discussioni e le prospettive del concilio: quanto insomma ne aveva fatto un momento di speranza che andava al di là dei confini della Chiesa.

In un denso libretto pubblicato all'indomani della chiusura del concilio su *L'autorità nella Chiesa*, il gesuita John McKenzie ha osservato come la Chiesa contemporanea non sia affatto preparata ad affrontare una discussione che abbia al suo centro quei testi evangelici che indicano la *diakonia*, il servizio, come funzione dell'autorità e proprio per questo ne paragonano i detentori a servi e a bambini, ciò che indurrebbe a pensare "che non solo non raccomandino il comando e il controllo, ma positivamente li proibiscano". È anzi chiaro, egli aggiunge, "che una pura e semplice adozione di questa tesi produrrebbe istantaneamente il caos nella Chiesa che noi conosciamo. Ciò a cui bisogna aspirare non è il caos amministrativo, ma una trasformazione dell'idea e dell'uso dell'autorità, e sarebbe assurdo pretendere che una simile trasformazione possa compiersi in modo istantaneo. Ma è forse assurdo pensare ad una simile trasformazione

e 1203). Sull'emergere di tali tendenze vedi In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, Rizzoli, Milano 2007, pp. 108 sgg.

come ad un ideale che la Chiesa potrebbe ben cominciare a realizzare?”⁷³. Sono parole sagge, domande pienamente in linea, direi, con le prospettive del concilio. Credo però si debba aggiungere che siamo ben lontani dal vederle in atto. Altre, mi pare di poter dire, sono le prospettive che Roma persegue: la prepotente ripresa, nell’ambito della stessa obbedienza romana, del tradizionalismo anticonciliare ne offre un’ulteriore implicita conferma. Non credo vi sia bisogno di ricordare come il potere della Chiesa (gerarchia e papato) sugli orientamenti e l’organizzazione della società costituisca un elemento centrale delle sue rivendicazioni.

Resta insomma più che mai aperta la questione che la vicenda storica di cui ho proposto alcuni tratti ha lungamente deformato o rimosso: come trovare e realizzare un linguaggio, un modo di essere e di porsi delle strutture ecclesiastiche, che sia in sintonia, e non in contraddizione, con il linguaggio e le prospettive del messaggio di cui si pretendono depositarie e portatrici?

⁷³ Cfr. John L. McKenzie s.j., *L'autorità nella Chiesa. Esame critico e nuove prospettive*, Gribaudo, Torino 1969 (ed. originale 1966), p. 126 sg.

TRA POTERE-DOMINIO E POTERE SERVIZIO A che serve una chiesa che... non serve?

Felice Scalia

*Come una premessa.
Uno l' Assoluto ma con tanti "assoluti"*

Se vogliamo dare uno sguardo a tante realtà ecclesiastiche si ha l'impressione che ci siano dei sussulti nella storia della chiesa che poi diventano blocchi insormontabili, muri. Avvenimenti del tempo, ritenuti positivi, vengono assolutizzati e quasi circonfusi di caratteristiche eterne.

Nel 313 si passa dalla chiesa evangelica alla chiesa costantiniana. Respirarono i martiri delle catacombe, ma boccheggiò il Vangelo¹. Fu tuttavia un "fatto" l'editto imperiale che cambiò la chiesa. E questa resta "costantiniana" per secoli².

La traduzione in greco della Bibbia un avvenimento umano e culturale di primaria importanza, ma poi lo si eleva al rango di rivelazione immutabile³.

¹ La Croce, da segno nudo e spoglio di dolore innocente sofferto, da simbolo dell'umana sofferenza ad opera di altri uomini, passò a segno e simbolo di trionfo armato, di Roma vittoriosa, di persecuzione nei confronti di ebrei, pagani e miscredenti, per poi passare, ai tempi nostri, a "croce uncinata" o ad ornamento muliebre. Il segno supremo della redenzione diventa simbolo dell'oppressione. Cfr Gustavo Zabrebelsky, "Simboli al potere. Politica, fiducia, speranza", Einaudi, Torino, 2012.

² Forse lo è anche oggi se il Vaticano ci tiene a celebrare, in un convegno internazionale, come "Nascita dell'Europa cristiana" quell'evento.

³ È questa la tesi che il papa voleva esporre e difendere a Rengensburg.

L'uso del latino in Occidente è un fatto di comprensione e di comunicazione popolare, ma poi il latino diventa l'unica lingua sacra dalle nostre parti.

L'accenctramento del potere romano con papa Leone I (440-461) e poi con Gregorio VII (1073-1085), dovuto a fatti storici che magari lo giustificano, diventa l'unico modo di esercitare il "munus petrinum". Le caratteristiche autoritarie del governo ecclesiastico, a poco a poco, diventano verità rivelata⁴.

L'elenco potrebbe continuare. Ma quest'ultimo è il punto che ci interessa. È sotto gli occhi di tutti il carattere assolutamente piramidale nella chiesa che giunge a giustificare una sorta di "cursus honorum" ed un concezione molto personalizzata di "ogni potere"⁵ nella chiesa, da far pensare che la collegialità restaurata dal Vaticano II sia solo un errore dello Spirito Santo, o il frutto indebito di uomini che vogliono distruggere il vangelo e la fede cristiana. Forse la gente non nota simili sottigliezze clericali, ma avverte con fastidio questo complesso corteo di personaggi privi di personalità, ostaggi del loro rango e del decoro esteriore da preservare ad ogni costo, quasi schiavi degli obblighi legati alla loro condizione.

Credo che abbiamo il diritto di chiederci a quale titolo avvengano queste assolutizzazioni. E che valore abbia l'assunto secondo il quale Gesù avrebbe propugnato uno stile evangelico individuale, lasciando poi alla sua chiesa (che deve strutturarsi e istituzionalizzarsi per assicurare il futuro dello stesso vangelo) la libertà di assumere le regole del tempo in cui vive. Vissuta in tempo di imperi e monarchie assolute, deve prenderne i caratteri. E se questi caratteri sembrano contraddirsi il vangelo, è perché indebitamente si vogliono come regole della "societas" ciò che da Gesù era

⁴ Kueng Hans, *Salviamo la chiesa*, Rizzoli, Milano, 2011, pp .67-94.

⁵ Mt 28,18

stato proposto alla singola persona. Il Cristiano deve essere povero, la chiesa può non esserlo, anzi non deve esserlo; deve avere infatti i mezzi per sopravvivere. Alla chiesa gerarchica tocca comandare, al singolo fedele ed alle comunità locali ubbidire. La chiesa quando prescrive e comanda è infallibile, a sbagliare possono essere soltanto i singoli “figli della chiesa”⁶.

Discutibile per quanto si voglia, questo è lo stato delle cose. Le assolutizzazioni ci sono. I sussulti nuovi che possono verificarsi nella chiesa sono estinti sul nascere, tacciandoli di eresia, emarginandoli, colorandoli di mancato rispetto all’autorità, di perversa volontà di far soffrire i Pastori legittimi. Scrive Congar: “Noi siamo portati a vedere, non soltanto il mistero della Chiesa, ma tutte le realtà ecclesiastiche (gerarchia, sacramenti, ecc.), in una specie di situazione sopratemporale, e pertanto intemporale. È una delle ragioni per cui ci è così difficile, talvolta anzi ci sembra temerario e vano, cercare d’immaginare nuove forme, un nuovo stile, per queste sacre realtà.”

Un rischio per la fede una normalità per la religione

Perché questi “blocchi”?

Dal punto di vista psico-sociale possiamo dire che ci troviamo di fronte ad una umanissima perversione della religione, ad una scheggia impazzita o ad un meteorite fuori

⁶ Cristiani pensanti di tutti i tempi si sono chiesti a partire da quando la chiesa non ha più osato dire di essere il luogo messianico della rinuncia assoluta al potere di dominio ed alla violenza? Quando non si è più percepita come la società alternativa proposta da Dio al mondo? A partire da quando nella chiesa si è dimenticato che l’unico potere dato agli uomini era il “poter servire i fratelli”? La risposta va verso la “svolta costantiniana” e la complessa, successiva, elaborazione teologica di Sant’Agostino in “De civitate Dei”. Cfr. Ger. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?*. Paoline, Cinisello Balsamo, 1987, pp. 239-243.

orbita. Stiamo parlando di quel tipo di religiosità (trasversale a tutte le religioni – e perfino all'ateismo militante) che consiste nella conformità assoluta ad un ordine, ad una casta, ad una classe. Religione di un dio perverso che chiede all'uomo di sacrificare il proprio pensiero, di rinunciare alla propria coscienza, autorizzando perfino a sacrificare la vita dei dissidenti⁷.

Dal punto di vista teologico, l'unica spiegazione che si potrebbe dare, sarebbe simile a quella fornita, in altro campo, da Francis Fukujama: l'uomo è giunto all'apice della sua evoluzione; non c'è più storia ma ripetizione del già accaduto. Similmente la “storia della salvezza” sarebbe giunta al suo apice di rivelazione, Dio ha detto tutto su come devono andare le cose, basta prenderne atto e ripeterle nei secoli. Se così stessero le cose, bisognerebbe cancellare quell'invito gesuano a camminare fino alla perfezione divina, fino alla consumazione nell'identità nella vita trinitaria, e dire che quello che abbiamo raggiunto (santo nella istituzione, problematico nel singolo battezzato) è il massimo che può venire fuori da creature umane limitate. Bisognerebbe cancellare ogni teologia della speranza, lo stesso “principio speranza”.

Questo nessuno lo vuole o, comunque, osa farlo. E se si pensasse che siamo di fronte ad un “*indurimento del cuore*”, ad uno stravolgimento del vangelo, ad un ritorno alle “*tenebre*” per non vedere le nostre “*opere malvagie*”? Insomma è possibile che ci troviamo di fronte ad un peccato della chiesa? Ad uno di quei casi in cui il Cristo del vangelo è contraddetto dal Cristo della storia? In linea di principio per chi segue il Vaticano II questo è possibile. Si veda il capitolo 8 della Lumen Gentium. C'è una chiara distinzione tra Gesù il Cristo, “*santo, innocente e immacolato*” e “*la chiesa*

⁷ M. Balmay, *Il monaco e la psicanalista*, Paoline, Milano, 2008, pp. 45-46. Franco Cardini, *Cristiani perseguitati e persecutori*, Ed. Salerno, Roma, 2011.

che comprende nel suo seno i peccatori, santa insieme e sempre bisognosa di purificazione... mai tralascia la penitenza e il suo rinnovamento”.

Prendiamo piuttosto atto che i sussulti della storia, le “incursioni dello Spirito” nella vita della chiesa, i cambiamenti avvenuti, ciò che, in altri termini, era visto come “novità” rispetto ad un “prima” ormai inadeguato alle esigenze del vangelo, giustifica gli ulteriori sussulti. Quanto meno il nostro diritto a non assolutizzare nulla e ad attendere creativamente la venuta del “nuovo” per suggerimento di quello Spirito che “non sai donde venga né dove vada”. La conoscenza delle forme storiche di tante realtà ecclesiali – aggiunge Congar – “ci aiuta ad affermare meglio la permanenza dell’essenziale nel cambiamento delle forme; ci permette di situare con maggior esattezza l’assoluto e il relativo, e così di essere più fedeli all’assoluto stesso, adattando il relativo alle esigenze dei tempi”⁸.

Il “potere” come problema

C’è una grande verità nella vita: o creare un **proprio** sistema di vita e acconsentire alla vita con tutto se stessi, o sottostare al sistema **di un altro** e vivere negli interessi di chi ci domina. Il mestiere dell’uomo non è primariamente ubbidire, neppure ragionare o stare in pace, ma creare il proprio volto, aprire i propri occhi, avere uno sguardo personale sul mondo e sul destino umano, e catapultarsi dentro in questa vita piena, nella certezza che sfasature, errori perfino, saranno corretti nel tempo dallo stesso percorso che facciamo. Ad una sola condizione: se siamo onesti con noi stessi e con Dio.

Nella storia pare di scorgere una vera e propria paura della libertà da parte di masse che si consegnano ad un “potente”, e dall’altro lato una minoranza di potenti che pro-

⁸ Yves Congar, *Servizio e povertà della Chiesa*, 1964, pp. 17-18.

fittano di questa “fuga” per affermare e conservare i loro privilegi⁹. I regimi “assoluti” che fondano la loro legittimità sulla loro forza e sull’arbitrio armato (Sap 2,11) sono la regola nella storia conosciuta¹⁰. La democrazia è giovane nella sua formulazione, ma praticamente spesso non è stata altro che una forma mascherata di assolutismo.

In un regime assoluto, dove ciò che conta è che il potere rimanga in mano a chi ce l’ha (legitтimamente o meno, poco importa), gli anni dell’individuo passano tra decisioni difficili da prendere, rischi da evitare, tentativi frenetici di venire a patti con la propria coscienza, logoramenti interiori. La fiducia poco per volta irrancidisce. Non si sa chi si è, che si vuole, se l’umano sia diventato un disumano muoversi secondo logiche impersonali, perfino crudeli, ma ritenute necessarie. Non si può pensare, riflettere, perché non esiste altra via accessibile se non quella più breve che conduce allo scopo in modo diretto. Non si può neppure misurare la violenza; c’è da abbracciarla, tutta, tutt’uno col potere da conservare o conquistare, se conduce allo scopo.

⁹ Cfr E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, Ed di Comunità, 1980. In questo saggio, che forse è il più famoso e importante, l’Autore spiega come la libertà sia un grande valore, ma anche un peso insostenibile per la maggioranza degli uomini, che cercano così di fuggire alla responsabilità, rifugiandosi nel sadomasochismo, nell’autoritarismo o nel conformismo. Questa frequente e diffusa fuga dalla libertà spiega gli inquietanti totalitarismi del Novecento. Si veda anche F. Dostoevskij, *La leggenda del grande inquisitore*, in *I fratelli Karamazov*; e Maurizio Viroli, *La libertà dei servi*, Laterza, Roma, 2010. Cfr. di Gustavo Zagrebelsky, *La libertà dei servi*, in “La Repubblica”, 16.06.2011.

¹⁰ Questo uso del potere è come un peccato radicato nel nostro essere. Almeno è una tentazione ricorrente del nostro “io” che vuole imporsi, forse nella segreta assurda speranza di fuggire dall’angoscia dell’insignificanza personale (e della morte) costruendosi una eccellenza sulla massa. Tentazione e peccato che diventano evidenti quando il clima di un popolo è segnato da totalitarismi (nazismo, fascismo, franchismo, stalinismo ed oggi berlusconismo...) che cercano sostegno e consenso anche in uomini mediocri che pensano di riscattare la loro nullità identificandosi col “potente” di turno.

Quando si tocca questo fondo l'uomo si accorge che il potere lo ha consumato fino all'osso, si è rivelato bestiale, demoniaco, e forse c'è ancora uno spiraglio per decidersi a cambiare strada. Oppure constata che tutto è perduto perché lui non può vivere senza potere, ed è inferno per sé, minaccia costante per gli altri. Una terribile affermazione attribuita ad Andreotti: "Bisogna amare così tanto Dio per capire come sia necessario il male per raggiungere il bene. Questo Dio lo sa e lo so anche io"¹¹.

La parola "potere" porta con sé una grande ambiguità. Può significare la capacità effettiva di un uomo di imporsi sugli altri uomini quasi fossero sua proprietà. Può indicare una legittima entità a cui è stato demandato il compito di reggere e regolare la vita di una comunità. Può parlare di "potere" chi conosce una determinata disciplina, una competenza. Uno scienziato che scopre un segreto della natu-

¹¹ Un caso emblematico di questa abdicazione alla propria coscienza e libertà di uomo in ricerca pare si abbia nel caso di CL. Don Giussani era animato infatti dall'ossessione della "presenza": i cattolici, contro una visione intimista e individualista della fede, devono mostrarsi nel mondo, costruire cose visibili. Questa era l'"ontologia" di don Giussani. Ne seguiva – nel suo pensiero – che noi uomini siamo strappati dal nulla che ci incombe addosso, incontrando Cristo nella forma specifica che lui ha scelto: la Chiesa cattolica, luogo in cui si fa presente. Nella concretezza, incontrando CL. Il singolo uomo è in sé insignificante, è nulla. Per poter essere, deve diventare cellula appartenente alla corporazione ecclesiastica, come le api e le formiche sono nulla senza il loro gruppo organizzato. Anzi di più: per l'uomo la dipendenza ontologica è totale, come i buchi nel formaggio. Dio presceglie un gruppo di uomini, CL, e questi lo rappresentano in Terra. Chi è scelto è tutto, in quanto appartiene (cioè obbedisce) al gruppo. Chi è fuori è nulla. Siamo di fronte ad terribile e devastante teologia tribale. Il successore di don Giussani, Julián Carrón, come l'arcivescovo di Milano Angelo Scola, sembrano prendere le distanze dagli ultimi avvenimenti criminosi in Lombardia, ma condividono quella teologia. Cfr G. Barbacetto in "Il Fatto quotidiano" del 24.04.12 che riferisce l'esperienza di Bruno Vergani già membro di "Memores Domini", la comunità monastica di Comunione e Liberazione.

ra ha certamente potere rispetto a chi la ignora. Infine può dire di avere potere chi si carica della responsabilità di dirigere un ospedale, una scuola o anche solo una famiglia.

Collegato con il “potere” c’è il termine “autorità” o “autorevolezza”. Ordinariamente il potere civile, militare, finanziario ha sempre autorità, ma non sempre autorevolezza. Il discriminio forse sta solo qui, se le cose si guardano alla radice: c’è un “potere-dominio” e c’è un “potere-servizio”. Il primo si fonda sulla essenziale disuguaglianza tra umani (esiste il “superiore” e l’uomo “inferiore”), il secondo si rifà alla comune origine di tutti gli uomini, alla loro radicale uguaglianza nella dignità ed alla possibilità che essi hanno di aiutarsi vicendevolmente a crescere mettendo a frutto i doni ricevuti dal Creatore. Possiamo tranquillamente affermare che nella storia dell’umanità si conosce molto “potere-dominio” e poco, pochissimo “potere-servizio”. Si usano le proprie capacità, le circostanze esterne, le condizioni di nascita, le amicizie, le alleanze, per accrescere il dominio su quanti più creature sia possibile.

Questa predominanza storica del potere-dominio ha fatto pensare a qualcosa di naturale, ad una sorta di diritto di gente privilegiata, di “sacri lombi”, a piegare ai propri interessi la massa, magari con scuse plausibili quasi che la consegna al Principe fosse il prezzo che il popolo pagava per la difesa da eventuali nemici esterni. Così radicata questa convinzione, che l’insegnamento di Gesù riguardo al potere, da uomini e nazioni cristiane, è stato ridotto all’ambito familiare al massimo, quando non è stato del tutto ignorato.

Gesù e il potere dell’uomo sull’uomo

Gesù di Nazareth che “Parola” ha detto agli uomini sul potere e sui potenti? Che parola sulla libertà e dignità umana?

Intanto Gesù è cosciente di avere ricevuto “ogni potere sulla terra e in cielo”; sa di essere “re”. Certamente ha il “potere di rimettere i peccati”. Lasciando ai biblisti uno

studio dettagliato su questo argomento, una cosa è certa: Gesù non usa mai il suo potere per dominare (“*il mio regno non è di questo mondo e nessuno combatte per difenderlo*”), ha contestato questo tipo di potere (“*Non chiamate nessuno padre- padrone-maestro perché siete fratelli*”), ha esercitato il potere-servizio come unico legittimo (Gv 13). Tuttavia è stato tentato dal potere-dominio fin dall'inizio della sua vita pubblica, e vive questa possibilità come qualcosa di satanico e demoniaco.

La primitiva comunità cristiana accoglie questo messaggio definendo uomo vero non il ricco che si vanta della sua superiorità e quindi del suo “*diritto di rapina*”, ma l'uomo che “*serves*”, che si dona perché l'altro “*sia*” (Fil 2,6). Il cristianesimo con la sua Buona Notizia doveva essere “la religione dell'uscita dalla religione” – scrive M. Gauchet – cioè da quel tipo di religione che consiste nella conformità assoluta ad un ordine, ad una casta, ad un gruppo di potere che si autoprolama sacro e che – come abbiamo notato sopra – chiede all'uomo di sacrificare il proprio pensiero, di rinunciare alla propria coscienza.

Che il ‘potere’ possa essere pensato, anche da Gesù di Nazareth, come “demoniaco” pare un'affermazione azzardata, quasi si vagheggiasse una società di irresponsabili anarchici e beati “figli dei fiori”. Non lo è, se si prende potere come *potere-dominio*. Si contesta nel modo più netto il dovere di un uomo di avere padroni, di appartenere in senso stretto a qualcuno (come pretendevano i maschi in epoca romana che parlavano di moglie e figli come “*res pater familias*”), come gli si contesta il diritto di avere “servi”, “uomini suoi”, gente votata ad eseguire senza riserve i suoi comandi, anche quando si manifestano ben oltre la moralità e la giustizia. I primi cristiani hanno rigettato il dovere di avere padroni ed il diritto di avere servi non tanto rigettando l'istituto della schiavitù quanto rifiutandosi, se militari, di emettere il “*sacramentum*”, il giuramento di assoluta obbedienza all'autorità dell'Imperatore. E pagarono con la vita.

Per rendersi conto di quanto in effetti sia “diabolico” il

potere-dominio forse bisogna riandare alla natura profonda dell'uomo. È un solitario l'uomo, un assoluto? Una monade chiusa in se stessa, “senza porte e finestre” che ha da fare con altri “assoluti” da strumentalizzare o, appunto, dominare? Oppure l'uomo è una relazione, una creatura che deve ad altri ciò che ha, limitato e bisognoso essenzialmente di altri, chiamata radicale a donarsi, riversarsi nelle persone che incontra e che ama? Insomma, l’”io” precede il “noi”? La libertà precede o segue la responsabilità? Il primo fraticida, Caino, si credeva un “assoluto” a cui il fratello dava fastidio. Non è “*custode*” di nessuno lui. Solo padrone di chi è meno forte di lui. Ecco la dissociazione, la disgregazione e dunque il “diabolico”: due creature che sono relazione sostanziale dell'uno all'altro, sono separati dalla irresponsabilità di un “forte” che si scrolla da dosso ogni dovere di cura ed ogni unità di origine.

Per il Creatore, l'uomo fatto a sua immagine, ha il dovere di sapere in che orizzonte vive, quale “casa” abita, dove è giunto il percorso di umanizzazione. Ha anche il dovere di sapere che ne è degli altri. Questo pensa Eloim nel Libro della Genesi, ma Adam, l'uomo, non è d'accordo, e fa registrare al Padraterno due fallimenti. Quando pone la domanda “*Adamo, dove sei? Dov’è la tua umanità? A che punto è il tuo cammino?*” – la coppia umana è latitante, dietro un cespuglio, nascosta a se stessa ed al Mistero della Vita. E poco dopo, quando Eloim chiede “*Caino, dov’è tuo fratello?*” appare chiaro che Abele è vittima di una violenza blasfema che si autogiustifica quasi che al mondo questa della forza sia l'unica legge valida.

Fino a quando non si riannodano i legami un giorno recisi, fino a quando non ci si sente “responsabili” dei propri fratelli, la voglia di dominarli non scomparirà dalla faccia della terra.

La chiesa e il potere – il potere nella chiesa

Punto fondamentale: la chiesa di oggi e il Dio che essa presenta, aiutano la creazione di una ambito di libertà che permetta una crescita dell'uomo e di tutto l'uomo in dignità e fratellanza? O la ostacolano? Liberano l'uomo o lo imprigionano? Lo preparano ad essere libero figlio di un Dio innamorato dell'uomo, o figlio della paura e necessariamente nemico di ogni altro uomo?

Mi sembra di potere affermare che l'invocazione ad una “*verità che libera*”, il richiamo ad un regime di “*grazia*” e di libertà profonda fatto da Paolo, una liberazione dai legami della Legge, cose come queste, furono presto dimenticate dai cristiani e dalla stessa chiesa gerarchica¹².

A partire dalla “svolta costantiniana” la chiesa non se la sente più di condannare il potere-dominio esercitato dai re e imperatori che si proclamavano cristiani. Nei secoli successivi non condannerà neppure l'assolutismo. Non le sarà mai facile ridimensionare il potere dell'uomo sulla donna, la società patriarcale e maschilista. Non tirerà mai le conseguenze pratiche del valore della coscienza come criterio ultimo-pratico delle scelte nella vita¹³. La chiesa condanna solo dettagli, eccessi, ma sostiene *il sistema*. In fondo, forse, era impossibilitata a farlo, dato che essa stessa ben presto era passata dal potere-servizio che costava sangue e vite umane, al potere-dominio portatore di privilegi, denaro, splendore di guardie armate, infallibilità, immunità, sotto la protezione di imperatori a tutto interessati eccetto che al vangelo ed al suo annuncio di liberazione totale¹⁴.

¹² Cfr. sopra nota 4.

¹³ “*Quidquid fit contra conscientiam aedificat ad geennam*”. Così il Concilio Lateranense IV del 1215. Ma ci vorranno quasi otto secoli prima che si stilì il documento conciliare “*Dignitatis humanae*”.

¹⁴ Le ricerche sul potere della chiesa si confondono con quelle sulla essenziale natura violenta dei monoteismi. Si veda Erik Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia, 1983 – Jan Assmann, *No avrai altro Dio*, Il Mulino, Milano, 2007 – Aldo Zanca, *Religione e morale – Filo-*

Non mi pare esistano storici giunti ad affermare che la chiesa, custode del potere-servizio, non abbia mai ceduto alla seduzione del potere-dominio. Tentativi di ieri e di oggi di “contestualizzare” gli avvenimenti, ce ne sono. Apologisti che si imbarcano in imprese perdute, pure. Del resto il lavoro di questi ultimi consiste nell’esporre il contesto storico e nell’evidenziare gli aspetti positivi anche di certi patiti oscuri.

La chiesa è passata dal “potere – servizio” al “potere – dominio” per via di un processo di istituzionalizzazione che ha preso per modello i potenti di questo mondo. “Societas perfecta”¹⁵ – si è autodefinita la chiesa, allontanandosi piuttosto vistosamente da quella “ekklesia di Dio” (assemblea pubblica, di tutta la comunità) con cui la comunità cristiana chiama se stessa a Gerusalemme¹⁶. Così si è dotata di centralismo imperiale, di palazzi, leggi, tribunali, carceri, soldati, cursus honorum, carriere, privilegi e... corruzione.

Il tutto per garantire l’annuncio del vangelo e del “Regno” di Dio. Solo che i criteri di un “regno mondano” sono radicalmente opposti a quelli che strutturano il “regno di Dio”.

Nel “regno di Dio”, amore, giustizia, pace, rispetto della dignità infinita di una persona, legame indissolubile tra fra-

sofia del condizionamento religioso, Ed. Istituto Poligrafico Europeo, 2012.

¹⁵ Nel 1939 un parroco berlinese, Karl Pelz, pubblica un’opera significativa, “Der Christ als Christus” (Il cristiano come Cristo), esponendo la visione paolina della incorporazione a Cristo o la teologia del “Corpo mistico di Cristo”. Negli anni immediatamente successivi, diversi teologi giudicarono pericolosa la dottrina del Corpo mistico, chiedendo il ripristino puro e semplice della definizione della Chiesa come *societas perfecta*, una nozione abbastanza recente, impostasi fra XVIII e XIX secolo, che significativamente san Tommaso non usa – egli parla di *communitas perfecta* ovvero agostinianamente di *civitas* (cfr. *Summa theologiae* I-II, q. 90 a. 3), concependo la *civitas* come comprendente la cooperazione col potere politico (*regnum*). Altrettanto significativamente, la categoria di *societas perfecta* fu invece ripresa da Karol Wojtyla in un suo intervento al Concilio (cfr. *Acta synodalia* II/3, 155-156).

¹⁶ Cfr. 1 Cor 15,9; Gal 1,13.

telli, comune obbedienza alla Parola, cammino di purificazione per giungere alla pienezza della vita del Cristo nella propria carne, sono le caratteristiche di un popolo di fratelli che vanno verso la Vita con ruoli diversi ma con uguale dignità. Nessuno è maestro di un altro, ma tutti obbedienti alla Parola ed alle sollecitazioni dello Spirito.

Nel regno mondano la sottomissione a chi comanda, l'intangibilità dei potenti, il dovere di sottostare a regole rigide anche quando imprigionano la vita, l'uso della coercizione e della forza, la rinunzia alla voce della propria coscienza, sono elementi portanti e, per certi versi, irrinunciabili. Una chiesa centralizzata, un papa-re, un assolutismo dogmatico che prescinde dalla collegialità dei successori degli Apostoli, trasformano inesorabilmente in potere-dominio quel potere-servizio che ci era stato donato¹⁷.

Quando in una istituzione (laica o religiosa che sia) c'è una persona che ha un enorme potere perché occupa una posizione più elevata e centrale rispetto agli altri, si crea il "sistema della corte". Chi in questa istituzione ha anche un ruolo dirigenziale, non agisce in nome proprio, ma dell'"unico signore" e da lui solo dipende per avere, conservare, difendere privilegi, status sociale e funzioni. Il "signore unico" distribuisce benefici materiali e spirituali, onore o disonore, può togliere o aumentare qualsiasi potere delegato. In questo sistema la minima sfumatura di umore o di parere nel "signore" ha una enorme importanza per gli uomini di "corte", per la loro sopravvivenza. Inutile cercare libertà di pensare e di proporre nelle "corti". Si ha un servilismo più o meno interessato, più o meno onesto. L'obiettivo irrinunciabile è stare in sella col "signore", dunque difenderlo anche nell'indifendibile. I "cortigiani" possono essere tra loro ostili, ma la "corte" è massa. Il "sistema di corte", con questa sua compattezza, con questa autogiustificazio-

¹⁷ Interessanti per una panoramica su questo argomento i due volumi del compianto Giancarlo Zizola, *L'altro Wojtyla e Santità e potere*, Sperling & Kupfer, Milano.

ne quotidiana, non solo tende a difendere sempre se stessa, ma diventa maestra di vita per tutta la nazione. Chi pensa ed agisce diversamente dal “signore” e dai “cortigiani” è nemico del popolo e della stessa civiltà con cui la “corte” si identifica.

In questo sistema il “signore” è l’unico “potente” in senso stretto, dunque non può non avere che sottomessi, servi. Nessuno uguale a lui, ma tutti sotto di lui. Chi aspira a crescere troppo è un nemico.

È difficile pensare che la chiesa-istituzione possa essere pensata immune dai difetti del “sistema della corte”. Solo che bisognerebbe vigilare molto perché quando la chiesa-mistero diventa chiesa-istituzione, il “mistero” è in pericolo, minacciato dalla stessa istituzione. Quest’ultima non si preoccupa principalmente dal fine per cui è nata (la custodia e la trasmissione del mistero cristiano) ma di se stessa, della propria sopravvivenza, del proprio “onore”. “Ahí, Costantin di quanto mal fu matre” – dice Dante. La chiesa centrata principalmente sull’istituzione rischia di abiurare a Dio e di adorare i nuovi vitelli d’oro derivanti dal potere-dominio. Gli uomini del “sistema della corte” credono di dovere rivendicare per sé il potere dell’onnipotenza del giudizio, del “potere delle chiavi”. Essi assolvono e condanno tutti gli altri. “Sederanno a giudicare le 12 tribù di Israele” – dicono spesso di sé.

Uscite di sicurezza?

In un mondo come il nostro che consacra il potere di pochi big della finanza sull’uomo, dove il “pensiero unico” è diventato l’unico pensiero, non si avrebbe bisogno di una chiesa che esercita nudamente il suo potere come servizio alla liberazione dell’uomo? Non si avrebbe urgente bisogno di questa “profezia”?

Ha ragione Fiorini quando afferma “che è proprio sulla concezione del potere e del servizio, sul loro rapporto sostanziale, sulla presenza di fattori non riconducibili

alla sostanza del Vangelo, quanto piuttosto a meccanismi mondani introdotti e strutturati... su tutto questo occorre il coraggio di cercare la purificazione. La nuova situazione del mondo, la posta in gioco che si sta vivendo in questi decenni esigono une chiesa diversa da quello che appare ancora come un apparato di potere.”

Qualcuno pensa che dalla sopraffazione del “potere-dominio” sul “potere-servizio” non si possa uscire. La parola della zizzania indica che c’è qualcosa di inestirpabile nella storia umana, e forse una di queste è l’abuso del potere. Il potere-dominio farebbe così parte della storia della salvezza.

Personalmente rimango molto perplesso.

La chiesa non può rinunciare a recuperare la sua libertà e la sua verità. Tutto ciò è doloroso, costa. Se si è lasciata condurre da “cattivi maestri” (quanti, anche in buona fede, hanno concepito la chiesa come potere accanto ad altri poteri mondani) è tempo che prenda come criterio della sua organizzazione le prospettive del “Regno” di Dio e non dei monarchi della terra. Il suo potere deve essere solo servizio per la crescita in comunione, libertà, responsabilità, dignità di ogni figlio di Dio, chiamato ad inserirsi nella vita trinitaria. Non è una agenzia di consenso, non è una holding o una multinazionale che misura sui numeri il suo successo. Non è neppure una centrale di sapere o di ideologie elaborate a Roma ed imposte al mondo. È figlia del vangelo, non padrona. Stiamo cercando di dire che il potere-dominio (con i suoi corollari di fasto e ricchezza) si supera solo in una nuova coscienza evangelica. Così la chiesa deve investire sull’annuncio più che sulla dettatura di regole e norme che sarebbero ricavabili da una retta ragione. A costo di non essere compresa, perché da troppo tempo legata a poteri mondani fino all’avallo di leggi equivoche o di indirizzi legislativi disumani (cfr. il “pacchetto sicurezza”, le azioni di guerra, il sovvertimento della pari uguaglianza di fronte alla legge, lo sterminio del mercato di lavoro...) questa chiesa

deve trovare nelle parole del suo Signore la “magna charta libertatum” delle sue scelte e delle sue istituzioni. Mai altrove. Pare a volte che da secoli essa cerchi di annacquare il vangelo per raccordare insieme soldi e vangelo, il Padre e Mammona.

Tutto ciò non è solo compito dell’alto”. Non bisogna mai dimenticare che una istituzione nella storia non ha mai riformato se stessa. La chiesa sottostà a queste leggi. Il vangelo prevarrà ad opera di una sotterranea, diuturna aziona del basso. Voglio dire che tutti siamo responsabili perché il Potere nella chiesa ridiventì Servizio all'uomo e null'altro. Per questo si ha una grande nostalgia di testimoni, di sognatori di una chiesa povera, come Mazzolari, Milani, Lercaro che coniò il termine “chiesa dei poveri”, Dossetti, Turoldo, Balducci. Abbiamo bisogno di riscoprire la parola di verità che c’è nella “invenzione” di Francesco di Assisi ed in quello di Paola; essi parlarono di “minorità”, di “minimità” in opposizione costruttiva ad una chiesa che voleva essere grandiosa e magnifica.

Oggi, poveri lo siamo davvero, tragicamente, ma di testimoni... Eppure devono nascere in questa chiesa che ne ha bisogno. Sono dono dello Spirito. Da parte nostra qualcosa la possiamo fare. Bisogna rianimare la fiducia nella chiamata di Dio e nella stessa chiesa contro la quale “*le porte degli inferi non prevarranno*”. Far sentire la foresta che cresce, aiutare ad avere un occhio critico ma soprattutto benevole verso la chiesa, la storia, l’oggi. Occhiali oscuri creano il buio ed offuscano la luce.

Forse dovremmo fare esperienza un po’ tutti di un potere che è solo servizio, e dunque di una vita senza potere del denaro e senza gloria rispetto ai potenti di questo mondo. Potremmo scoprire il segreto di una nuova pace che testimonia “la verità di una vita nello Spirito”.

Gesù non proibisce di “volere essere primi”, “più grandi”, ma indica lo stile di questa primazia e grandezza: il servire più degli altri e tutti. Per certi versi Egli non combatte il potere dei potenti, ma spinge a farne a meno, a non averne

bisogno, dato che di fronte a Dio una impotente vedovella che dà tre spiccioli è più “potente” dei ricchi elemosinieri del tempio. Questa vedova, dottore della chiesa! Maestra!

Una chiesa che faccia a meno del potere sembra una utopia. Ma forse c’è da scegliere o tra uno stile evangelico e l’insignificanza. A che serve una chiesa che... non serve? Il nostro modo di agire deve “fare rendere gloria a Dio”, non agli uomini. È così? In ogni caso se stiamo affrontando questo problema non è per il gusto di accusare, ma per l’esigenza lancinante di una esistenza più evangelica di liberazione, di fratellanza. La chiesa deve ritornare ad essere segno di un potere-servizio che agli antipodi di ogni oppressione ed ha come stella polare il “Regno”. Se la tentazione del potere-dominio può prendere a scusa il “dominate” della genesi, è anche perché si dimentica il “custodite”. Ritornare a custodire l’altro perché è me stesso forse è uno degli scopi non secondari della salvezza.

A 50 anni dal Concilio

Sono abbastanza perplesso sul modo come ci prepariamo a celebrare i 50 anni del vaticano II. Mi sembra che più che una celebrazione si voglia un funerale¹⁸. Meglio: la celebrazione di un funerale, non di una proposta di speranza. Il modo più serio e responsabile è quello di individuare il cammino da compiere, oggi che sono cadute le illusioni e ci rendiamo conto che un nuovo corso, se nasce, come sempre, nasce dal basso, dalla “fede della tua chiesa”.

Dalle occupazioni e preoccupazioni che vediamo vivere in tanti nostri pastori, ci si domanda se essi percepiscono che deriva stia prendendo non solo la chiesa ma la fede nel mondo. Il vero dio non è quello annunziato da Gesù, ma il denaro, la forza, l’imporsi sugli altri. I ragazzi non sono solo

¹⁸ Marco Politi, Joseph Ratzinger. *Crisi di un papato*, Laterza, Roma, 2011, 81-97.

ignoranti di religione, ma vuoti. Corrono dall'essere al nulla – dice Turoldo. Ci troviamo di fronte alla “prima generazione incredula”. Nelle regioni dove il potere ecclesiastico è tanto, anche la pedofilia alligna trionfante, la scalata sociale, la ricerca di benessere economico non solo dei fedeli, ma degli stessi pastori, la totale insignificanza per le persone se queste non servono al “sistema”. Ci troviamo di fronte ad un fallimento dello stesso cristianesimo che nei secoli non è riuscito per nulla a portare “pace sulla terra” e dunque a “dare gloria a Dio”, a fare accettare che i beni vanno condivisi e non accumulati.

Mentre cose come queste sono sotto gli occhi di tutti la grande preoccupazione di uomini di chiesa sembra che sia la rivendicazione del carattere divino della sua istituzionalizzazione così come oggi è. Tutto in essa deve essere “di diritto divino”. Essa è destinata da Gesù a farsi obbedire, come quel Dio che comanda e “tutto obbedisce”. A somiglianza di quel Dio che vuole la sottomissione umana, l’abnegazione, la mortificazione, la legge, perché l’unico rapporto della creatura col creatore non può non essere se non l’obbedienza a quanti agiscono in nome e per conto di Dio. In altri termini, pare che la preoccupazione di tanti uomini di chiesa sia l’autorità, la correttezza, l’origine evangelica della sua organizzazione così come essa oggi è, che non può essere messa in discussione, a cui tutti devono piegarsi. E detto ancora in termini più chiari: oggi Dio tramonta, ma la chiesa si aggrappa a tutti gli appigli perché non tramonti né essa né il suo potere dottrinale e disciplinare. A volte pare che si accontenti di una appartenenza alla chiesa anche senza fede alcuna. Emblematica la risposta di una persona di cultura: “Non credo in Cristo ma mi conviene credere nella chiesa”.

Che ne sia del vangelo e della risurrezione di Cristo in questo orizzonte, è sotto gli occhi di qualsiasi uomo appena pensante. E se è vero che la teologia del XX secolo ha tentato di contestare questa kenosi della fede fondata su

una immagine di Dio molto lontana dalla “della fede di Gesù”, è anche vero che i successi sono modesti. La stessa controriforma liturgica propone oggi, con molta autorità, un Dio lontano, forte, alleato dei privilegiati e dunque delle nostalgie fasciste ed autoritarie, inaccessibile alla povera gente, riservato a quei gruppi che non hanno mai visto nella religione se non una identità esclusiva ed escludente. Ricordiamo la vecchia profezia di K. Rahner: “IL nuovo secolo o sarà mistico non sarà credente”. Possiamo tranquillamente affermare che “mistico” non è. Se i Vangeli e tutto l’insegnamento delle chiese giovanee, propongono un’altra immagine, un’altra forma di rapporto “uomo-Dio” ed “uomo-uomo”, quella di un’amicizia, di un’ugaglianza che mette ogni partner alla stessa altezza, l’attuale proposta cattolica vira su altre sponde. Fa paura un Dio che serve coloro che dichiara figli; è meglio un Dio che vuole servi ubbidienti. Se Dio “serve”, anche i pastori devono “lavare piedi” polverosi e cingere il grembiule. Se Dio è servito, i troni diventano diritto all’*“arpagmos”*: a farsi servire ed a “rapinare” quanto attiene alla dignità ed alla libertà di una persona. Un Dio-sposo chiede una intimità simmetrica così profonda da sconfinare nella identificazione di una “sola carne”; un Dio padrone-giudice vuole distanza, vestiti di rappresentanza ieratica, separazione dalla gente comune.

In questo inizio del terzo millennio c’è dunque un nodo da sciogliere, quello a cui accennavo all’inizio: una chiesa centralizzata, autoritaria, potente, gerarchica, assoluta, escludente, unica depositaria autorizzata di verità naturali e soprannaturali, è un dato di fatto da giustificare teologicamente o da contestare (biblicamente e teologicamente) in nome del vangelo e delle sue esigenze di “buona notizia”? Sono nella chiesa a pieno titolo chi giustifica un andazzo in nome del già fatto, o chi sogna il futuro in nome del “non ancora”? E infine: se questa chiesa costantiniana che non è stata scalfita dal Vaticano II, ha come suo esito il tramonto

insieme di Dio e dell'uomo¹⁹ nei limiti in cui essa chiesa ha coscienza di parlare in nome di Dio, non avrebbe tutto il dovere di ripensare se stessa, il fine per cui esiste e ritrovare il coraggio di un passo avanti decisivo verso il vangelo e “la fede del Cristo”?

I “sogni” del popolo di Dio

Si inseriscono in questo orizzonte i “sogni” del popolo di Dio e di quanti hanno davvero a cuore non se stessi ma il vangelo di salvezza dato per l'uomo, o, se si vuole, la salvezza dell'uomo offerta dal vangelo. Dirò questo in alcuni punti:

1) Partiamo dal fatto che la chiesa viene accusata di mostrarsi come centro di potere prima ancora che come mediatrice di grazia divina. Nella misura in cui questa accusa ha un fondamento di verità, non è superfluo chiederci su quali piedistalli il potere ecclesiastico si poggi. Si richiede un discernimento serio.

2) Qualsiasi potere – preso nel senso umano ed ordinario del termine – per sussistere ha bisogno di un fondamento solido che consenta al “potente” di essere “più degli altri”, mai uno fra i tanti. Nel caso nostro, **un piedistallo può essere quello dei numeri**: la chiesa ha potere perché presiede tanta gente. Contiamoci dunque, ed avremo un peso presso altri potenti. I numeri sembrano oggi una mania. Siamo nel Pianeta e nella stessa Italia una minoranza di fede, ma ci comportiamo troppo spesso come se le folle che riusciamo a radunare fossero la dimostrazione di una *societas* ancora *christiana* e tutti avessero noi e le nostre parole come punto di riferimento. C'è il **piedistallo dell'informazione**, della

¹⁹ Nel “secolo breve” non muore solo l'uomo ma anche Dio e la sua provvidenza per dare posto all'orrore di “guerre infinite”, alla fame endemica, alla prepotenza dei forti, alla supremazia del denaro e del mercato,

cultura, della visibilità, della retorica. La verità non sembra stare più nel Vangelo e nella nostra quotidiana testimonianza, ma nelle parole di qualche “importante” personaggio, che in nome della carica rivestita cala dall’alto pensieri e giudizi su tutto lo scibile umano. C’è il piedistallo che ci può fornire qualche **appoggio politico giusto**, in cambio del quale siamo disposti a tacere e/o a parlare secondo gli interessi in gioco. Ci sono le conseguenze del fatto che esiste un piccolo regno, lo Stato della Città del Vaticano, regno tra regni, con un papa-capo-di-stato, accanto ad altri capi di stato. E poi c’è il piedistallo più solido, quello del **denaro**, dei beni, “quinta piaga della Chiesa” – diceva il beato Rovelli. Ovviamente al primo posto assoluto c’è il mandato di Cristo che fonda la sua chiesa e le dà i suoi “poteri”.

3) Ciò che autorizza tanta gente a parlare di chiesa come potere è il suo aspetto istituzionalizzato. Siamo ben lontani dal demonizzare ogni potere, come siamo ben convinti che una istituzionalizzazione ecclesiastica sia indispensabile proprio per gli interessi stessi del Vangelo. Ciò che vogliamo dire, a parole, è semplice: che quando si parla di potere ecclesiastico bisogna intendere questa parola in senso analogico e mai univoco nel suo uso secolare; che il piedistallo del potere nella chiesa è solo la forza e la validità del vangelo; che ogni potere nella chiesa trova nel fine la sua norma, il suo stile, i suoi limiti, cioè nel regno di Dio da annunziare e costruire. E se a quel potere ecclesiastico anche circoscritto servono dei mezzi (economici, informatici, formativi...) mai si può dimenticare che essi sono mezzi al Regno, mai fini. Fanno tuttavia pensare certe confessioni. A cosa stiamo oggi assistendo? – si domandano credenti perplessi. Qualcuno risponde: *“Constatiamo un silenzio da parte dei vertici ecclesiastici, una reticenza a chiamare male il male, che può far pensare ad un tacito, forse neppure del tutto consapevole, accordo tra una Chiesa lasciata detentrice di “valori non negoziabili” sul piano etico, ed una politica “lasciata in pace” anche quando si violano le norme poste alla base della con-*

vivenza civile, intorbidando così la parresia evangelica in un gioco di alleanze tra poteri. L'ambiguo intreccio tra trono e altare, in cui l'uno si appoggia all'altro, è quanto di più lontano possa esservi dal vangelo." Parole simili possono non essere condivise, ma certamente feriscono.

4) Nei fatti quanto abbiamo affermato è solo una meta a cui tendiamo, a volte pare addirittura un sogno. "Anche gli uomini di chiesa subiscono la tentazione del potere, di lavorare cioè per se stessi e per la propria carriera" – ha ricordato in una udienza generale Benedetto XVI che da anni denuncia il carrierismo e le sue derive. Esiste anche tra gli uomini di chiesa la "libido possidendi". Per questo non sempre prevale nella gestione dei beni economici lo stile della comunione, della corresponsabilità, della limpidezza della loro destinazione al vangelo ed ai prediletti di Gesù, i poveri. Il nostro cuore ancora non si è stancato di sognare una chiesa povera, una chiesa dei poveri, che non cerchi piedistalli dei potenti, ma si curvi sulle miserie umane e che si fidi di più, della Provvidenza divina. Non vogliamo far tacere questo cuore inquieto con la rassegnazione che "così va il mondo" e che non c'è altro modo per farsi sentire che quello di gridare più forte, di essere più potenti dei potenti, per costringerli a tacere o ad ubbidirci. Preferiamo pensare che si debba essere portatori del "potere di Cristo" nel mondo, ma col suo stile di umiltà e di partecipazione.

5) Ed esiste anche tra gli uomini di chiesa la "libido dominandi". Dagli albori dell'umanità il "potere" è un problema per chi lo detiene e per chi lo subisce; siamo figli di Caino che ritenne di avere il diritto di ammazzare un fratello più devoto, ingenuo e debole. Il problema-potere riguarda ogni uomo, anche se tra gli umani esistono. Se tutti abbiamo un qualche potere, alcuni sono chiamati direttamente ad esercitarlo, e tradirebbero la loro vocazione se non lo facessero. Una madre di famiglia, un insegnante, un prete, un politico devono essere coscienti che un potere ce l'hanno.

Ma devono anche sapere che il rischio di utilizzarlo non per far crescere ma per vedersi crescere, è dietro l'angolo. Possono scegliere la via dell'autorevolezza, tipica di chi vuole far crescere il singolo o la collettività; o quella del dominio che rende servi. Possono scegliere la via della liberazione da ogni asservimento o la via dell'asservimento per una parvenza di “libertà dei servi”.

6) Urge riconsiderare in tutte le sue implicazioni ecclesiologiche, cristologiche, sociali, morali il mandato di Gesù **“Tra voi non così!”**. Siamo stati messi in guardia da Gesù Cristo: *“I re delle nazioni le governano, e coloro che hanno potere su di esse sono chiamati benefattori. Voi però non fate così...”*. E colui che ben conosce le debolezze dell'uomo, Satana, ci aveva provato persino con il Figlio di Dio a farlo cadere nella trappola del gusto del comando: *“Ti darò tutto questo potere e la loro gloria ... Se ti prostrerai in adorazione dinanzi a me, tutto sarà tuo”*. Anche Pietro ci provò: Signore, che Messia sei se vesti gli stracci di un poveraccio da crocifiggere? In tempi recenti, il martire Oscar Romero ebbe un momento di dubbio se il potere – segno del Dio potente – non avesse perfino ragione ad imporre l'ordine con qualsiasi mezzo. Prima della sua svolta “gesuana”, dopo l'assassinio di cinque campesinos suoi fedeli, si chiede se non abbiano avuto ragione i militari a sparare su quei “piccoli criminali” che in realtà avevano di sovversivo solo la Bibbia.

7) La vita di Gesù (che si imbatté nel problema “potere sull'uomo (a fin di bene, magari) o servizio all'uomo?”), deve essere determinante per noi. Gesù si guarda bene dall'esercitare anche quel potere che è il nome vero di una amore possessivo, protettivo, da chioccia. Amore che sembra procurare il bene dell'altro, ma in realtà gli impedisce di essere se stesso, di crescere in autonomia e libertà. Per questo non vuole mai che il beneficiario “lo segua” e passi dalla sottomissione a forze a lui estranee (demoni, malattie, volontà oppressive di uomini religiosi) ad una nuova dipen-

denza dal Benefattore. Manda a casa, rinvia i “miracolati” alla propria famiglia, alla città da cui sono stati emarginati, vuole che la gente dolorante faccia la propria strada. Il segno che Gesù chiede ai “guariti” è quello di sentirsi veramente liberi e di andare lontano a proclamare la bontà del Padre. La libertà degli uomini è il luogo naturale della testimonianza che veramente quelle creature sono state toccate dall'amore, disinteressato, gratuito, di Dio

8) La primitiva comunità cristiana – nonostante le incertezze di Paolo in Rom 13 – accoglie questo messaggio definendo uomo vero non il “*signore*”, il ricco che si vanta della sua superiorità e quindi del suo “diritto di rapina”, ma l'uomo che “serve”, che si dona perché l'altro “sia” (Fil 2,5-11). Questa stessa comunità vede in Gesù il modello perfetto di tale nuova umanità e sente come un pungolo l'insegnamento basilare su questo problema. Gesù non proibisce di “volere essere primi”, “più grandi”, ma indica lo stile di questa primazia e grandezza: il servire più degli altri e tutti²⁰. Per certi versi Egli non combatte il potere dei potenti, ma spinge noi a farne a meno, a non averne bisogno, dato che di fronte a Dio una impotente vedovella che dà tre spiccioli è più “potente” dei ricchi elemosinieri del tempio. Questa vedova è “dottore della chiesa”, maestra!

9) Tanti abbagli nella vita di una chiesa che si è imposta in numero e potere, hanno potuto spingere l'amore fuori dal cuore di certi “uomini di Dio”, fuori delle loro mire, ma non così fuori da loro stessi fino a farli abiurare all'amore. Questo vuol dire che una via della redenzione c'è sempre, per tutti, anche per chi solo “*all'ultima ora*” si accorge di “*avere corso invano*”. In questo spirito scriviamo. Nessun linciaggio, ma un accorato appello nella chiesa perché non si ceda al maligno.

²⁰ Gerhard Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?*, Paoline, Cinisello Balsamo, 1987.

Concludendo

Nel “regno di Dio” amore, giustizia, pace, rispetto della dignità infinita di una persona, legame indissolubile tra fratelli, comune obbedienza alla Parola, cammino di purificazione per giungere alla pienezza della vita del Cristo nella propria carne, sono le caratteristiche di un popolo di fratelli che va verso la Vita con ruoli diversi ma con uguale dignità. Nessuno è maestro di un altro, ma tutti obbedienti alla Parola ed alle sollecitazioni dello Spirito.

Nel “regno degli uomini” la sottomissione a chi comanda, l’intangibilità dei potenti, il dovere di sottostare a regole rigide, anche quando imprigionano la vita, l’uso della coercizione e della forza, la rinuncia alla voce della propria coscienza, sono elementi portanti e, per certi versi, irrinunciabili.

In questa prospettiva, una chiesa centralizzata, un assolutismo dogmatico che prescindesse dalla collegialità dei successori degli Apostoli, trasformano inesorabilmente in potere-dominio quel potere-servizio che le era stato donato. Con l’ovvia conseguenza di un enorme rischio che il “regno di Dio” prenda le caratteristiche del “regno degli uomini”, cioè si snaturi e conduca ad un vero “abuso di potere”. Cristiani pensosi di domandano se non si configura come “abuso” avere fatto divenire primaria la chiesa sul Regno, l’insegnamento magisteriale sulla Scrittura, le posizioni più conservatrici di gruppi di potere, sul Concilio, la “preferenza dei ricchi” (anche se sanguinari dittatori e crudeli assassini²¹⁾, sulla “preferenza dei poveri”, la propria teologia sulla ricerca teologica, le apparenze formali sulla sostanza di vita, il buon nome della chiesa sulla sofferenza dei bambini abusati, la solidità economica di persone ambigue sulla testimo-

²¹ Si pensi ai rapporti dei Nunzi Vaticani con i dittatori dell’America Latina. Emblematica la vicenda di Mons. Oscar Romero, reo – secondo un Giovanni Paolo II appena eletto – di non andare d’accordo con il governo che massacrava poveri e clero e suore della sua diocesi.

nianza morale, la lotta al comunismo finanziata da Reagan sull'annuncio del Vangelo, la “carne” sullo Spirito.

Per questo Gesù custodisce in sé, come un sogno, una chiesa libera dall'ipocrisia, dalla vanità, dall'onnipotenza²². Celebrare l'Eucaristia è fare nostro questo sogno. Basta con comunità che si saziano di belle parole, che “*dicono e non fanno*”. Basta con passerelle di vanità, per un “*farsi vedere e lodare*”. Niente preghiere e digiuni sulle piazze, ma intimità col Padre nel chiuso di una stanza. Basta con uomini che si sentono padroni e “signori” di altri uomini fino ad imporre loro “*fardelli insopportabili*”, fino a nutrire atteggiamenti severi e umilianti verso i non adempienti e la povera gente, ma che fanno sentire giusti e grandi chi ipocritamente li predica. Quando nella chiesa, di fatto, si accumulano ipocrisia, senso di onnipotenza, vanità, allora in essa “manca il respiro” dello Spirito e del vangelo. È come se si facesse scendere Cristo dalla croce dandogli quel potere da lui già rifiutato. Fa pensare una espressione del Cardinale Martini che descrive l'esito di questo nostro avere fatto scendere Gesù dalla croce per intronizzarlo tra i potenti. Se Gesù fosse sceso dalla croce per salvarsi o avesse trasformato le pietre in pane per sfamarsi, “*si sarebbe fatto garante di un dio pagano, di un dio detentore di potere e distributore di potere per accrescere il potere di ciascuno; di un dio che si serve del potere a proprio vantaggio e lo distribuisce perché ciascuno se ne serva a proprio vantaggio. Se scenderà dalla croce gli crederanno, ma crederanno ad un dio che fa comodo, ad una immagine sbagliata di Dio.*” Non è certo questo ciò che la chiesa vuole. Non di questo ha bisogno l'umanità. Non è questo che desidera ogni uomo pensante, credente o non credente che sia.

Vorrei concludere ricordando alcune parole di un uomo

²² E dal XIII secolo teologi e canonisti giungono a dire del papa che è “quodammodo Deus”, che lui è “Dominus noster”. Giulio II nel 1512 al concilio Lateranense V viene chiamato “alter Deus in terris”. Esagerazioni certo, ma la cui ricaduta encomiastica ricadeva anche sul più umile prete di campagna.

che ci ha lasciato 20 anni fa, Ernesto Balducci. Sono parole di speranza, le uniche che ci si addicono in tempi come i nostri. *“Io sento che in questo momento della storia umana è resurrezione tutto ciò che va nel senso della solidarietà, della fraternità fra tutti gli uomini, della libertà di tutte le coscienze. Questa è resurrezione, perché ciò che è represso viene alla luce se questo si avvera. Dobbiamo, sia pure con tutte le riserve che sono d’obbligo, sperare che l’umanità, il cui destino è stretto alla terra, trovi la via della liberazione da questa morsa entropica che la sta conducendo alla morte. Ha diritto a sperare solo chi per questa speranza è pronto a dare tutto se stesso. C’è una religione egoistica che è il prolungamento nell’aldilà della concupiscenza terrena ed essa non è degna di dire le parole pasquali. C’è però una speranza che si purifica nell’amore, che si collega alle speranze di tutti gli oppressi del mondo ed allora essa può anche suggerirci le parole che ci riguardano: noi siamo convinti che la morte è stata vinta e che il segreto che Dio ha nascosto fin dalla creazione del mondo si è manifestato in quest’uomo che ha dato tutto se stesso per benedire le speranze disprezzate, non facendo del bene alla maniera paternalistica, ma cogliendo le pietre scartate dai costruttori ed esaltandole.”*

IL FIGLIO DELL'UOMO
È VENUTO PER SERVIRE (Mc 10,45)
Permanenza ecclesiale del paradosso

Rosanna Virgili

Rifletteremo su questo tema a partire dal Vangelo di Marco¹.

C’è un testo che parla in maniera molto precisa di questo argomento (10,42-45). Gli altri testi non sono così esplicativi. Qui Marco parla di potere che poi declina con dei verbi e sostantivi che sono relativi al servizio.

Occorre fare una premessa: il vangelo di Marco narra la vita pubblica di Gesù in un solo anno, così come gli altri due sinottici. Solo Giovanni parla di tre anni.

Che cosa dice Marco di questo anno? La vita pubblica di Gesù inizia in Galilea, sul lago di Tiberiade. Chiama i primi quattro discepoli: Pietro e suo fratello Andrea, quindi Giacomo e Giovanni(1,16-20). Poi Pietro, Giacomo e Giovanni formano un gruppo che avrà un ruolo particolare. Dalla Galilea vanno verso il Nord, nella regione Siro-Fenicia. Da lì inizia un cammino di ritorno verso il Sud, che va a finire a Gerusalemme. Viene chiamato viaggio verso Gerusalemme, o meglio la salita verso la città santa. I salmi parlano spesso della salita alla città, perché Gerusalemme sorge sul monte Sion.

¹ Gli esegeti moderni hanno scoperto la priorità di Marco, considerato una fonte dei vangeli sinottici, ritenuti sino a 40-50 anni fa, nel mondo dell’esegesi più scientifica, più accreditati dal punto di vista storico rispetto a Giovanni, vangelo più teologico. Oggi, al contrario, si tende ad attribuire a Giovanni una più alta credibilità e fedeltà.

Il capitolo 10 dove si colloca? Diciamo nella seconda metà del Vangelo, quando il viaggio verso Gerusalemme è già iniziato. Oggi si fanno degli studi sincronici e questo capitolo narrativamente crea proprio il fulcro. Gesù nella sua vita pubblica vuole far conoscere se stesso. C'è una tesi che l'evangelista mette in chiara evidenza. Viene espressa con le parole che aprono il vangelo: *"Inizio del Vangelo di Gesù Cristo, figlio di Dio"*(1,1). Questa è la tesi, che deve però essere dimostrata. La sua vita pubblica serve a manifestare che egli era figlio di Dio. Contestualmente c'è anche il discorso della reticenza di Gesù per farsi conoscere come Messia. A metà del vangelo, in 8,22, lui pone una domanda, per vedere fino a che punto è arrivata questa rivelazione: che cosa la gente ha capito e se veramente ha capito. *"Che dice la gente di me?"*. Alcuni rispondono che lui è come Elia, un profeta. La gente ha capito bene, perché per i Giudei definire una persona profeta è molto. Il grande profeta è Mosè. Hanno capito molto bene le folle, in base a quello che Gesù ha dato loro. Poi Gesù riformula la stessa domanda per i suoi apostoli, stabilendo una differenza tra loro e le folle, la gente. Nel Vangelo di Marco le folle appaiono continuamente, esse sono il primo protagonista: la gente, il mondo, circoncisi e non circoncisi, stranieri, pubblicani e prostitute. La *"Galilea delle genti"* è la grande protagonista di questo Vangelo, poi viene Gesù e poi gli apostoli.

Gesù distingue: vorrebbe una risposta diversa dai suoi e la ottiene. *"Ma, voi, chi dite che io sia?"*. Il "ma" è molto forte. Risponde Pietro e dice: *"Tu sei il Cristo"*. Gesù è contento perché Pietro ha capito grazie alla scuola particolare che Gesù aveva loro offerto. Sì, perché con loro aveva dormito, mangiato, pregato. Quante cose avevano fatto insieme! Aveva parlato in parabole e solo a loro le aveva spiegate. Insomma Gesù si è preso una cura particolare per questo gruppo, chiamiamola chiesa, anche se la chiesa nascerà dopo. Pietro dunque risponde così e se il vangelo si chiudesse all'8,29 andrebbe benissimo, perché Pietro ha capito e questo è lo scopo del suo farsi conoscere. Ma subito

dopo Gesù afferma: “*Il Figlio dell'uomo salirà a Gerusalemme*”. E qui che cosa faranno? Ed ecco il primo annuncio della sua passione-morte-risurrezione. Ce ne saranno tre di questi annunci, ma il primo viene fatto direttamente sulla risposta di Pietro, che tra l'altro è il portavoce della comunità apostolica. Poi continua: “*Lo consegnneranno e poi sarà ucciso e il terzo giorno risorgerà*”. Il primo annuncio ha meno dettagli, il secondo ne avrà di più: “*lo flagelleranno, gli sputeranno addosso...*”

Gesù rivela che cosa ci sta dentro la sua messianicità. E qui cade l'asino. Il problema di Pietro nasce qui, lui che è stato il primo ad essere chiamato, che ha avuto il miracolo della suocera guarita dalla febbre. Gesù viveva a casa di Pietro, approfittava delle barche dei figli di Zebedeo. Essi sono diventati la sua famiglia. Quando gli dicono tua madre e i tuoi fratelli ti cercano lui risponde “chi è mia madre, chi sono i miei fratelli?”. C'era un'assoluta familiarità, un legame più forte di quello del sangue fra Gesù e i suoi discepoli.

Poi Pietro non accetta il modo con cui Gesù parla del suo essere messia. Tant'è vero che lo rimprovera e Gesù replica a questo rimprovero dicendo “*Vai dietro di me*” Che significa “*non passarmi avanti*” e lo chiama *satana* (8,33). Penso che Gesù non sia stato così duro con nessuno come lo è stato con Pietro in questo momento. Ma poi il problema si rivela con tutto il collegio apostolico, con tutto il gruppo. Al secondo e terzo annuncio della passione, che noi troviamo al capitoli 9 e 10, quando questo cammino verso Gerusalemme è già in corso. Gesù andrà a Gerusalemme a mostrare veramente la sua identità di Figlio di Dio, perché questa identità Gesù la mostra in maniera finale sulla croce. Ma questa croce naturalmente scandalizza. Su quale fronte scandalizza?

Nei due annunci che seguono, la reazione dei discepoli avviene proprio sul tema del potere. In 9, 31-35 viene narrata la reazione di tutti. Al suo annuncio segue un silenzio di tomba. Poi si fermano ed entrano in una casa, a Cafarnao, e Gesù chiede: “*Di che cosa parlavate lungo la strada?*”. Che

cosa si è consumato tra Gesù e questa gente? Questa è la tradizione apostolica, non tanto diversa da quella di oggi. I Vangeli raccontano l'esperienza della chiesa primitiva, che è questa, in cui la tentazione del potere, la mentalità del mondo era normale. Quando si parla di complotti in Vaticano, la cosa che a me fa male, è che questo non è diverso da tutti gli altri ambienti di potere. Così succedeva già nella prima comunità. Non possiamo pensare ai Vangeli come se fossero cose pure, non è così. La realtà umana era quella.

Vediamo un po': camminavano insieme, avevano un unico destino. Gli apostoli, anche loro, avevano rinunciato a qualcosa. I figli di Zebedeo avevano rinunciato all'azienda familiare. Avevano sì continuato a fare i pescatori, ma di uomini, cioè con un'altra logica: la logica della gratuità, solidarietà. Quando facevano i pescatori di pesce avevano la logica proprietaria e mercantile, dell'azienda, come abbiamo oggi nel nostro mondo. E questo è il cambiamento. Non cambiano il tipo di lavoro, ma lo fanno secondo un'economia che è quella del bene di tutti. Con questa scelta in un certo senso si erano compromessi. Da Giovanni sappiamo che essi avevano paura dei Giudei. Il rinnegamento di Pietro è quasi peggio, dal punto di vista umano, del tradimento di Giuda. *“Anche tu eri con lui, tu sei Galileo”*. E Pietro risponde: *“Non l’ho mai conosciuto”*. Nella bibbia non c'è peccato più grave di questo. Lo troviamo in Osea, nella parabola del rapporto tra Dio e Gerusalemme, in cui Dio è lo sposo di questa donna che è Gerusalemme che l'ha tradito con molti amanti. Essa ha fatto passare i figli per il fuoco, ha bruciato i figli che erano di Dio (il riferimento è all'idolatria in cui c'erano sacrifici di bambini). Ma questo era niente in confronto al fatto *“che tu hai detto che non è mai esistito tra noi questo amore”* (*Ez 16*). Il tradimento è davvero più grave e Pietro lo fa. E questo è fortissimo.

Ritorniamo allo scollamento che si crea tra Gesù e i suoi. Essi erano un tutt'uno, avevano ormai condiviso il loro destino. Però nel cammino verso Gerusalemme (là dove sa-

rebbe avvenuto il fatto fondamentale sulla messianicità di Gesù, sul suo essere figlio di Dio, sul suo vangelo, sulla sua verità) camminano insieme ma non c'è comunicazione. È una cosa tremenda che fa male, triste. E Gesù chiede: “*Ma per strada di che cosa parlavate?*”. Ed essi tacciono, c'è qui l'interruzione del dialogo fra loro. Perché tacciono? Fra loro avevano parlato di chi tra loro fosse il più grande. È il potere che è più forte di tutto, anche della ricchezza.

Arriviamo allora al terzo annuncio, alla replica che Gesù dà del suo annuncio: il figlio dell'uomo deve essere consegnato per essere messo a morte e poi risorgere. Come ragionano fra loro i figli di Zebedeo? “*Quando sarai nel tuo regno potresti darci un posto di favore, uno a destra e uno a sinistra?*”. Povero Gesù! È un fallito. Come maestro, nel Vangelo di Marco, ha proprio fallito.

Ma qual' è la reazione di Gesù, nei confronti di questa assoluta estraneità? I figli di Zebedeo facevano parte del gruppo dei quattro, tra i primi ad essere chiamati. Nel capitolo 9 li troviamo sul monte della trasfigurazione. Hanno avuto un trattamento speciale all'interno del gruppo dei dodici che già avevano un rapporto speciale con Gesù . Essi l'hanno visto con le vesti bianche, sfolgorante come davvero Figlio di Dio. Ma non è bastata neppure la visione sul monte a far cambiare la loro mentalità.

La Bibbia è storia, questa storia, (quasi potremmo dire qui che mal comune è mezzo gaudio). Altrimenti facciamo del fundamentalismo. La trasformiamo in un qualcosa di completamente integro. La storia della chiesa è piena di corruzione già lì.

I Vangeli che cosa sono in effetti? Sono una seconda catechesi, un tentativo ulteriore di evangelizzare. Infatti essi sono degli scritti tardivi, composti dopo le lettere di Paolo, verso gli anni 80. Queste cose già nella chiesa primitiva si vivevano. Ecco perché i Vangeli sono così critici, essi sono degli scritti profetici perché critici nei confronti della prassi della chiesa. Non possiamo pensare quindi che essi siano il luogo puro e poi viene la chiesa, perché non è vero. Infatti

prima viene la chiesa, poi la scrittura su Gesù e poi la scrittura dei vangeli.

Il problema dunque è questo: come reagisce Gesù dinanzi a questa distanza tra lui e loro? Alza la misura della sua parola nel senso che si fa ancora più maestro. Non si scandalizza e non dice “basta!” perché non avevano capito niente. Poteva comportarsi come Dio-Adonai nel libro dell’Esodo dove nel cap. 24, stipula l’alleanza e nel capitolo 32 c’è il vitello d’oro. Dice basta e si rivolge a Mosè: “Prendo te che sei fedele e mi rivolgo ad un altro popolo”. Ma Mosè risponde che se Dio cancella il suo popolo deve cancellare pure lui.

Allora, come reagisce Gesù? Diventa ancora più dolce dinanzi a questa corruzione.

Eppure gli apostoli avevano fatto le stesse cose che lui aveva fatto. Avevano veramente potere, “*exousia*”. Gesù parlava infatti con “*exousia*”. Anch’essi avevano evangelizzato villaggi, mandati due a due a compiere miracoli e avevano guarito delle persone. Le stesse e identiche cose che aveva fatto lui, anzi, mai da solo ma sempre insieme a loro. Egli fa tutto in gruppo, in comunione con loro. Ma essi non sono riusciti a cambiare la brama del cuore. È troppo forte! Gesù non ci riesce, però riprova, con tanta pazienza. (Allora quando vedete la corruzione non stigmatizzate, altrimenti facciamo come la santa inquisizione. Certamente il giudizio deve essere chiaro, ma non vogliamo diventare come loro). Gesù rincara la dose della sua sapienza a parole e gesti. Chiamerei questa “retorica”, l’arte del persuadere.

“*Quelli che sono ritenuti i capi, che governano, che cosa fanno?*” Due cose, espresse con due verbi: “*katà exousiazō, katà kyrieuo*”. “*Katà*” in greco significa “su”, “sopra”. *Exousia* è l’autorità. “*Exousiazō*” è esercitare l’autorità, e viene tradotto con “esercitare il potere”.

“*Exousia katà*” vuol dire premere, imporsi su quello che sta sotto.

Gesù viene definito come colui che parla con “*metà exousia*” dove “*metà*” vuol dire “con”. Quella è l’autorità o

l'autorevolezza, mentre potere consiste nel mettere la propria “*exousia katà*”, cioè sopra.

“*Katà kyrieuo*” viene tradotto con dominare. “*Kyrios*” è il padrone, il signore, uno che mette sempre un “*katà*” sempre su, una corona sopra di te, ti domina. Questo è il potere, è un uomo solo, sempre solo. Io sono sopra e sono solo io e non faccio altro che farti assorbire quello che io sono.

Gli imperatori sono divini. Il faraone d'Egitto manda giù la sua divinità su quelli che sono sotto e tutti gli altri sono suoi sudditi. Nella cultura biblica il messia poteva essere considerato così, come qualcuno che venisse a dominare quel popolo e a far scendere dall'alto la sua messianicità. Ecco che cosa scandalizza Pietro: la messianicità dal basso. Eh no! e allora sei come tutti noi, noi vogliamo un messia, non un uomo. Ed ecco allora come si rovescia il linguaggio: Gesù è un vero maestro di sapienza, con un linguaggio straordinario. Egli utilizza le tecniche che la sapienza biblica conosce e inventa altri generi letterari, come le parabole, per farsi comprendere di più. E dice ancora: “*E tra voi non sia così*”. Il discorso che Gesù fa, è bello, gli dedica tempo. Ma il tempo si fa breve, perché sta per arrivare a Gerusalemme. Però quando si tratta di dire il confine sottile, sottilissimo tra potere del mondo e autorità del servizio, lui ci perde tempo, perché il problema nasce sul confine. E allora dice:

“*Tra voi non sia così. In questo modo, no!*”. Gesù svolge quello che anche Geremia doveva svolgere: per avere una cosa nuova bisogna distruggere quella vecchia, *ars déstruens*. Non si può scendere a compromessi col “*katà*”, bisogna cambiare la posizione ed è una questione di prospettiva mentale. “Chi tra voi vuol essere *mega* (non dice che tra voi non ci saranno dei grandi) come dovrà essere? “*Doulos*”, schiavo, servo. Qual è la posizione, l'immagine che ne esce? L'alto è il basso, il grande è *doulos*.

Doulos è qualcosa che sembra niente, è qualcuno che è dipendente, che non ha una propria identità. A Roma gli

schiavi si chiamavano *res*, cosa. Quando Paolo dirà: “*Rivestitevi di Cristo*”, con questo versetto ci supera, è molto più avanti di noi:

“*Non c'è più né giudeo né greco, né maschio né femmina (rivoluzione antropomorfica incredibile!), né uomo né donna, né schiavo né libero*” (Gal 3,28).

C'è questo contrasto di significati che Gesù ha avuto presente. Poi dice: “Chi tra voi vuol essere *protos*, il primo, il capo, sia appunto diacono, *doulos*. La diaconia. È chiarissima questa idiosincrasia tra Gesù e i suoi. Ma lui ci presenta un modo con cui avere a che fare con questi apostoli. La gente che aveva accanto era questa, era gente che non aveva cambiato mentalità sul punto fondamentale, proprio quello dell'essere grandi e quindi avere potere. Da questo momento in poi gli apostoli abbandonano Gesù. Il potere non è un argomento facoltativo, ma è il punto focale. Tant'è vero che Gesù presenta se stesso come esempio di diaconia: “*il figlio dell'uomo infatti è venuto per servire*”, essere diacono.

Approfitto per dire che le donne nei vangeli sono diacone, prima ancora di Filippo e dei sette diaconi. Gesù è il diacono, e le prime che lo hanno emulato sono state le donne: a parte Maria la schiava del Signore, quello che fa Marta di Betania, per ben due volte, si chiama diaconia. Tutto questo per dire che nei Vangeli c'è un'istanza critica fortissima, anche nel rapporto tra maschi e femmine nella comunità cristiana. Esse furono le prime ad accogliere il Vangelo (nelle lettere di Paolo e negli Atti troviamo Lidia, per fare un esempio.). Poi piano piano anche dentro il nuovo testamento, vedi le lettere a Timoteo, si viene risucchiati nel giudaismo per quanto riguarda il maschilismo. Il discorso delle donne è anche legato al sacerdozio, perché le donne non potevano esercitare, essere sacerdoti. Potevano appartenere alla famiglia di Levi (vedi Elisabetta), ma non erano sacerdoti.

E allora il discorso di Paolo “*Rivestitevi di Cristo, non*

c'è più né maschio né femmina" è l'abolizione di un sacerdozio di potere, di una circoncisione di potere. Per quanto riguarda maschio e femmina sicuramente, perché le donne non erano circoncise. Tutto ciò che il cristianesimo propone è una rivoluzione. Lui è venuto a servire, ma chi diventa testimone di quello che Gesù dice in questi versetti 26-28?

Gli apostoli che fine fanno? Gesù chiede la loro compagnia quella notte sul monte degli Ulivi.

Ma non trova risposta: "Pietro dormi?" È forte. È un téte a téte. Si rivolge a Pietro perché avrebbe voluto la sua compagnia. Poi c'è la consegna. Giuda che era l'economista, la persona più fidata si sa quello che fa, c'è tutto il discorso del mercato. Poi Pietro rinnega. Ma soprattutto chi è testimone per essere apostolo? Essere apostolo. Paolo ha faticato molto per legittimarsi come tale, perché non aveva avuto la sorte dei dodici, la loro apostolicità. Ma su che cosa si basa la loro apostolicità (vescovi successori degli apostoli)? È sulla testimonianza dei miracoli, delle sue parole, delle sue parabole, ma soprattutto sulla croce, di essere stati soprattutto testimoni della sua morte in croce e poi della sua risurrezione.

C'è una provocazione fortissima su questo punto. In Marco è ancora più forte rispetto agli altri sinottici perché lui non presenta nessun apostolo sotto la croce. Non c'è nessuno di loro. Vi è l'abbandono, la fuga. Ma dove comincia la fuga? Là dove il potere non è più servizio. È lì la fuga e l'abbandono. Non stanno sotto la croce. Chi è che fa la verifica? Un centurione romano, che vedendo come moriva Gesù dice: "Costui era Figlio di Dio". Vi pare niente? Non c'è nulla di più polemico nei Vangeli. Il centurione era il più distante in assoluto. Non ci sono sotto la croce, non ci sono quando il corpo viene deposto. Ma questo è il *kérima*, è il Vangelo, e loro non erano lì.

Paolo dice in 1 Cor 15,25: "Trasmetto quello che io ho ricevuto, che il Signore Gesù morì e fu sepolto, è risorto ed è apparso". I due secondi verbi sono una riprova. Il fatto stesso che venisse sepolto è importante, è il *kérima*, è l'annuncio.

È risorto ed è apparso: la controprova, la conferma che veramente è risorto. E dov'erano loro? Non c'erano neppure la mattina della risurrezione. Quei versetti sono la finale del Vangelo, il resto è un'aggiunta. Non c'erano mai! Che fine hanno fatto? Questo è Marco, il protovangelo.

Vediamo invece chi c'è. C'erano le donne, non casualmente, esse che non erano state chiamate. Si giustifica l'autorità per il fatto che si ha avuto una vocazione, esse non l'hanno avuta. Gesù non è andato a chiamare le donne, però esse l'hanno capito (l'emorroissa, la figlia di Giairo), e loro c'erano sotto la croce. Bellissimo, c'è una deontologia, una finezza: *"L'avevano seguito da lontano"*. Qui c'è una provocazione fortissima. Chi dà loro l'autorità di essere apostole?, perché sono loro, che andranno ad annunciare a Pietro e agli apostoli che il Signore era risorto e che la storia ricominciava. Nel nostro mondo cattolico di questo si parla troppo poco. Il potere autentico sta in questo servizio che le donne faranno annunciando il Cristo risorto, perché sono loro che lo vanno ad annunciare. Maria di Magdala non sarà creduta. Come si conclude la storia di Gesù con i suoi apostoli? Da risorto riuscirà veramente a coinvolgerli? Nella comunità ci sono giochi di potere tra Giacomo, Pietro e Paolo. Quanti conflitti! E veramente una storia di confusioni, di scontri, che però sono costruttivi. In effetti il Nuovo Testamento ci insegna che la chiesa bene o male ce la fa. Certo, chi è il più grande apostolo? È Paolo. il suo pedigree lo conosciamo, non è stato tra i dodici.

Mi sembra di poter dire questo sul rapporto dialettico tra potere e servizio: il potere si scolla dal servizio e il servizio non è contemplato come potere. Il servizio è quello dei grandi della comunità È il servizio che fa dire: quell'uomo è grande, è il primo. Si parte quindi dal basso, da questa diaconia.

Riassumo la diaconia di Gesù in questi cinque atteggiamenti.

1) Gesù è diacono perché **ascolta**. Tutto quello che lui fa nei vangeli è una risposta, non è una proposta. Anche le beatitudini sono una risposta: “Vedendo le folle che lo seguivano...” . Lui sapeva interpretare e la sua vita pubblica è determinata dalla domanda della gente. La parola di Dio è una risposta. In Esodo 2 noi sappiamo che il popolo grida e il primo modo di presentarsi di Dio è che lui “ascolta”. Israele deve ascoltare per fare come Dio. Se Dio ha un potere in mezzo al suo popolo è perché ascolta. Questo è veramente partire dal basso.

Quando la chiesa diventa di potere? Quando non ascolta. Il problema di oggi è che siamo di fronte (lo dico perché sono docente di esegeti e vivo in certi ambienti) a una chiesa che non ascolta, che non si rende conto di quelle che sono le parole della gente, di quello che la gente vive.

2) Gesù si mette su un **piano orizzontale**, con gli altri, con le folle. Tocca il lebbroso e poi parla con lui. Il lebbroso non è un portatore di lebbra e io vado e lo guarisco. È un essere umano e quindi un essere parlante. Quello che la chiesa deve fare è dialogare, conoscere la persona che sta accanto. Gesù sta a fianco di loro, sa mettersi in relazione.

Il “*katà*” allora è una sete di potere quando non dialoga, quando non si contagia, quando non ha una concezione della comunità. Parlare di democrazia è quasi proibito. Sarebbe interessante fare una ricerca sulle radici della democrazia nella Bibbia, perfino nella Torà. Però non se ne può parlare assolutamente perché sembra un’eresia. Perfino la Regola benedettina è democratica. Questa è la rivoluzione: che perfino l’abate venisse eletto. “Sia fatto abate uno che tutta la comunità ha eletto nel timore del Signore”. E poi il primato della Regola sull’abate.

Gesù con la sua comunità come si comporta? Altro che democraticamente! Se fosse stato uno che scomunicava sarebbe rimasto solo molto presto. C’è un continuo dialogo con tutti.

3) Una chiesa diventa di potere se non **prende su di sé il dolore del mondo**, la pena del mondo, la cura del mondo, cioè delle persone. Gesù sentì che gli era uscito un potere nell'incontro con l'emorroissa, perché si era sentito contagiato dal sangue di questa donna. E questo significava morte perché da dodici anni era negata alla vita e non solo, le fu levata. In Levitico 13 si parla di tutto ciò che regola il sangue. Per cui la donna è isolata, non deve toccare neanche le suppellettili, non deve toccare nessuno! Se non avviene questo "assumere su di sé", l'agire della chiesa diventa semplicemente un potere, in un'estranità. E la parola diventa semplicemente "*katà kirieuo*" l'imposizione di un precetto.

Parliamo della risurrezione di corpi: dire cose incomprensibili, anche questo è potere. Il nostro corpo risorgerà. Ma che significa oggi? Ci troviamo davanti al fondamento della fede cristiana e Paolo dice "se noi non crediamo che risorgeremo neppure Cristo è risorto" (1 Cor 15).

Non parliamo poi dei sacramenti, che sempre più diventano cose incomprensibili, nel senso che non portano salvezza. Ho un figlio che sta preparandosi alla cresima: non sa niente di niente!

Io inseguo per la licenza in teologia: è una tragedia. Dove sono i fondamenti biblici dei sacramenti? Da che cosa si è partiti? come sono stati utilizzati dalla dogmatica? Ci potrebbe essere una sacramentalità straordinaria che si può ricavare dalla Bibbia. Invece c'è un'estranità perché si fa e si dicono cose incomprensibili. Tanto più i riti e i gesti.

4) Gesù sapeva **trasformare le parole in parabole**.

Il regno di Dio può diventare una parabola. Qui possiamo parlare anche del dialogo con la cultura. Il famoso discorso del papa Benedetto XVI, che poi non fu pronunciato all'università di Roma, parla un linguaggio che assolutamente ignora la filosofia, dalla scolastica in poi. Ignora tutto il cammino del pensiero. Parte da una lingua non più conosciuto.

5) La chiesa diventa chiesa di potere quando è **fine a se stessa, autoreferenziale**.

Questo si vede moltissimo quando il suo linguaggio diventa difensivo. Quando ci fu la questione orrenda della pedofilia, il mondo cattolico andò a san Pietro a fare solidarietà col papa: un gesto assolutamente negativo. Bisognava difendere il papa, come se si dovesse difendere il messaggio cristiano. Il messaggio cristiano è allo sbaraglio, è una parola aperta, che non ha bisogno di essere difesa. Il Vangelo va speso.

E perché allora non abbiamo fatto una manifestazione per custodire i bambini? Non è stata fatta. Quel linguaggio difensivo che cosa significa? Potere come abbandono, non essere più dentro questo mondo, questo essere società non è più un “essere per”.

Concludo usando l’immagine eucaristica. Gesù dice:

“Questo è il mio corpo e il mio sangue versato per voi”.

Penso che qui si stabilisca quel confine leggero, ma profondo fra potere e servizio.

PENSARE DENTRO LA BIBBIA
De-ellenizzare il cristianesimo per libeare il Kérimga

Armido Rizzi

Confronto con il papa-teologo

Inizio presentando la sintesi del discorso tenuto da Benedetto XVI a Ratisbona nel 2006. Questo discorso è diventato famoso per la levata di scudi del mondo islamico contro una critica del papa nei confronti di un teologo musulmano del '400. Ma questa era soltanto una specie di parentesi; il tema centrale del discorso era una difesa teologicamente ragionata della ellenizzazione del cristianesimo. (Era un approccio più da teologo che da pontefice; perciò parlerò d'ora in avanti di Ratzinger invece che di Benedetto XVI).

Ecco dunque la sintesi (le parti riportate tra virgolette sono vere e proprie citazioni)

1. “È soltanto un pensiero greco o vale sempre e per se stesso?”. “Concordanza tra ciò che è greco nel senso migliore e ciò che è fede in Dio sul fondamento della Bibbia”.

2. “In principio era il Logos”: “Giovanni ci ha donato la parola conclusiva sul concetto biblico di Dio”.

3. Dal roveto ardente Dio dice “Io sono”; lo ripete durante l'esilio: “Io sono”

4. La Settanta: “è una testimonianza testuale a sé stante”: l'incontro “tra fede e ragione, tra autentico illuminismo e religione”

5. Il cristianesimo “ha trovato la sua impronta decisiva in Europa” (Grecia + Roma) “ha creato l’Europa e rimane il fondamento di ciò che, con ragione, si può chiamare Europa”.

6. Quindi: bisogna andare contro la richiesta di “de-ellenizzazione”, che attraverso l’Europa moderna in tre onde: a) La Riforma + Kant ; b) la teologia liberale; c) le scienze naturali.

7. Depauperamento dell’uomo: manca il “da dove” e il “verso dove”. La “coscienza” soggettiva diventa in definitiva “l’unica istanza etica”, “l’ethos e la religione perdono la loro forza di creare una comunità e scadono nell’ambito della discrezionalità personale” (costruire un’etica partendo dalla evoluzione, dalla psicologia e dalla sociologia).

8. Oggi: incontro con la molteplicità delle culture: l’inculturazione: “scoprire il semplice messaggio del NT ed inculturarlo nei rispettivi ambienti”. Tesi non soltanto “sbagliata” ma “grossolana ed imprecisa”, perché “il NT è stato scritto in lingua greca e porta in se stesso il contatto con lo spirito greco”, “contatto maturato nello sviluppo precedente dell’Antico Testamento”. “Le decisioni di fondo, che riguardano il rapporto della fede con la ricerca della ragione umana, queste decisioni di fondo fanno parte della fede stessa e ne sono gli sviluppi, conformi alla sua natura”.

Perciò la teologia “come teologia vera e propria, cioè come interrogativo sulla ragione della fede, deve avere il suo posto nell’università e nel vasto dialogo delle scienze”, perché “l’ethos della scientificità è volontà di obbedienza alla verità...” .

* * *

Sto tenendo per la quarta volta un “corso di teologia alternativa”. Alternativa a quella ufficiale della chiesa cattolica, secondo una linea che spero risulti chiara dall’esposizione. La prima volta che ho fatto questo tentativo è stata circa 25 anni fa; quindi non si tratta di una opposizione personale a Ratzinger ma di una convinzione maturata nel corso degli anni e dei decenni, a partire dal mio abbandono del tomismo (filosofico e teologico) e dalla volontà di leggere la Bibbia (Antico e Nuovo Testamento) “dal di dentro”.

Un *primo* punto lo esprimo così: il pensiero greco (quello in cui sono formulati i dogmi principali della fede cristiana) è soltanto *un* pensiero, oppure è *il* pensiero come tale? Cioè: il pensiero greco fa parte di una certa cultura, grande e nobile ma relativa, oppure ha un carattere – per così dire – di eternità.

Ebbene: Ratzinger parla di “concordanza tra ciò che è greco nel senso migliore e ciò che è fede in Dio”, aggiungendo “sul fondamento della Bibbia”. Ora, la Bibbia non formula la verità in concetti, bensì in un linguaggio simbolico, metaforico, parabolico, formula una teologia narrativa; la quale necessita allora di maturare in teologia concettuale (perché metafore e simboli si prestano non solo all’interpretazione ma al gioco, all’alterazione). Ma la traduzione concettuale greca, avvenuta nell’epoca patristica e scolastica, è l’unica possibile? Ratzinger risponde: sì.

Il *secondo* e il *terzo* punto sono esemplificazioni della posizione dichiarata nel primo. Ma proprio la loro debolezza è già una prova al contrario, cioè dell’insufficienza di quella posizione.

“In principio era il Logos”: “Giovanni ci ha donato la parola conclusiva sul concetto biblico di Dio”.

Ma si potrebbe osservare che il termine *Logos* non compare più, riferito a Gesù, in nessuna pagina del vangelo; quindi difficilmente può avere quel significato preciso che Ratzinger gli attribuisce. Il vangelo di Giovanni è, come lo

sono i sinottici, centrato sulla passione e la risurrezione di Gesù, non sulla sua “incarnazione” intesa in quella accezione precisa che questo concetto avrà nel dogma. Il cuore del Nuovo Testamento *non è il dogma ma il kerigma*, cioè l’annuncio evangelico della salvezza ottenuta da Gesù mediante la sua autodonazione in obbedienza al Padre.

Un secondo esempio che il papa porta: interpretando il cap. 3 dell’Esodo: dal roveto ardente Dio dice: *“Io sono colui che è”*. Si tratta di un’espressione ebraica che la LXX (1) traduce l’*Essente* (quello che poi Tommaso tradurrà con l’Essere, l’*actus essendi* in cui essenza ed esistenza si identificano). Lo ripete durante l’esilio, in particolare nel secondo Isaia, il profeta del ritorno a Gerusalemme dall’esilio di Babilonia: anche qui Dio appare dicendo: “Io sono”.

Sul significato originario – cioè della formula ebraica – gli esegeti hanno formulato molte ipotesi; ma quella che si concilia meglio con la visione del Dio biblico in tutto il suo operare è che quel verbo “essere” non dica l’esistenza in sé e per sé, ma la *Presenza*. Riporto la risposta di due dizionari biblici. Il primo (protestante) afferma “In ogni caso, nel verbo *hayah* [essere] l’accento deve essere posto non sulla nozione di esistenza che era ovvia, ma su quella di presenza con Mosè e con il popolo: è la rivelazione di un Dio realmente presente per guidarlo, giudicarlo e salvarlo”. Il secondo (cattolico): “Qui il verbo “essere”, se non esprime immediatamente il concetto metafisico dell’esistenza assoluta, designa in ogni caso un’esistenza sempre presente ed efficace: un *adesse* più che un *esse*” (2).

Quarto punto, di carattere più generale: la LXX è – sempre secondo il papa – “una testimonianza testuale a se stante”; si può quindi tranquillamente prescindere dal testo ebraico. L’incontro tra fede e ragione, tra “autentico illuminismo” (cioè le esigenze della ragione, del Logos), e la religione biblica, cioè l’Antico Testamento, si verifica nella traduzione greca. E perché non si potrebbe dire lo stesso del Nuovo Testamento, cioè che che la traduzione latina – la

Vulgata – è una “testimonianza a sé stante”, di cui la chiesa d’occidente si è nutrita per secoli?

Quinto. Il cristianesimo ha trovato la sua configurazione decisiva facendo la sintesi tra Atene e Roma. Atene per il pensiero teorico e Roma per il pensiero giuridico. Con questi riferimenti il cristianesimo ha creato l’Europa, e rimane il fondamento “di ciò che, con ragione, si può chiamare Europa”.

Su questo il papa ha in parte ragione, anche se non bisognerebbe dimenticare che l’Europa, nata in qualche modo dall’ebraismo e dal cristianesimo, in realtà si è resa autonoma da questi; e quando oggi si dice “Europa” si pensa soprattutto alla modernità, all’Europa laicizzata. Però si può accettare che l’origine storica e ispiratrice dell’Europa sia la Bibbia.

Sesto. Tre ondate di “de-ellenizzazione”: la Riforma (compreso Kant), la teologia liberale (della seconda metà dell’800), la scienza. A me sembra che mettere insieme questi tre fenomeni culturali sia davvero superficiale; perché la *Riforma* – che non ha mai negato il senso ultimo della realtà –, la *teologia liberale* – che pur affermandolo lo ha liberato dall’esclusività dell’appartenenza religiosa-, e le *scienze naturali* – che oggi per lo più lo negano rifacendosi alla pura casualità –, vuol dire confondere tre fenomeni radicalmente diversi.

Settimo. Ratzinger dice: depauperamento dell’uomo: manca il da dove (l’origine) e il verso dove (la finalità). La *coscienza soggettiva* diventa in definitiva l’unica istanza etica. Ma questo, più che della modernità, è caratteristica della *post-modernità* (cioè di quel fenomeno che si è progressivamente imposto a partire dagli anni ‘80). Bisognerebbe allora distinguere tra coscienza soggettivistica, che tende a cancellare il senso del dovere e ad assolutizzare quello dei diritti individuali, e *coscienza laica*, la cui possibile autenti-

cità è stata riconosciuta dal Vaticano II (soprattutto nella *Gaudium et spes*, par. 16 e 22).

Ottavo: l'inculturazione: “scoprire il semplice messaggio del NT ed inculturarlo nei rispettivi ambienti” è una tesi non soltanto “sbagliata” ma “grossolana ed imprecisa”. Qui entreremmo in un campo molto delicato. Comunque: è vero che l'inculturazione non è un compito facile, e rischia di *tradire non solo il dogma ma anche il kerigma* (sia dell'Antico che del Nuovo Testamento) identificando Dio con il mondo; ma essa non è da rifiutare come tale, è oggi anzi il compito principale della teologia e della pastorale.

Ecco: giustamente si dice che Ratzinger fa fatica ad accettare il Vaticano II, e si trova più vicino al Vaticano I, che ha avuto il suo centro nell'istanza della *razionalità della fede*; per di più, una razionalità che rimane quella della filosofia greca.

Un precisazione. Non voglio dire che i dogmi siano falsi, errati. Dico che sono desueti, che diventano parlanti solo se uno si mette a studiarseli di nuovo nel loro contesto; sono termini che potevano avere ragione di essere in quei concili che nascevano per rettificare certe visioni storte, le eresie. Ma non hanno senso rispetto ad altre problematiche che allora non erano assolutamente note. .

Prendiamo due esempi desunti dal Credo della messa domenicale. Chi comprende oggi che cosa vuol dire “generato, non creato, della stessa sostanza del Padre”? E chi sa che il “procede dal Padre e dal Figlio” (detto dello Spirito Santo) è stato l'elemento teologico che – assieme a quelli politici – ha determinato lo scisma della Chiesa orientale nel 1054?

Che cos'è la ellenizzazione?

Dopo aver rifiutato l'identificazione tra “pensiero” e “pensiero greco”, cerchiamo di comprendere qual è il principio che sottende quest’ultimo, la linea ispiratrice di quel pensiero che sottostà non solo alla formazione del dogma ma anche alla spiritualità, e che non è solo di Ratzinger ma anche di molti teologi, soprattutto cattolici: una linea che ha generato convinzioni che sono state le idee portanti della chiesa per tanti secoli.

Formulo così: tutta la realtà è scaturita da un principio impersonale, vale a dire senza libertà. Se prendiamo il Dio di Platone, ma soprattutto quello del neoplatonismo (Plotino) – che è quello che influisce direttamente sulla patriarca (a partire da quella greca) – non è un Dio che decide di creare il mondo, ma il mondo si forma perché questo Dio ha una tale pienezza di essere che tracima, trabocca. Quest’idea è presente anche in quel distico di Dante: “in Dio si interna/ ciò che nell’universo si squaderna”: in Dio è concentrato quello che, traboccando da lui, è partecipato in misura diversa: ci sono gli angeli, poi gli umani, poi ci sono gli animali, poi i vegetali e infine quello che non ha neanche vita. Tutto questo non è creato per volontà di Dio, ma fuoriesce per necessità.

Secondo: questo è un Dio che può diventare di sua natura l’oggetto di un amore straordinario, ma questo amore avrà sempre la stessa natura di quel Dio: è una specie di ritorno a lui (*reditus*) dopo l’uscita (*exitus*). Questo è detto in termini straordinari nel *Simposio* di Platone, dove Socrate dice cos’è l’amore: l’amore è eros; e che cos’è l’*eros*? L’eros è desiderio del bel corpo; ma non basta uno, ci vogliono tutti; ma non basta ancora: ci vuole l’anima bella, la quale è quella che osserva le leggi della *polis*, della città; ma più in là delle leggi della città c’è la contemplazione delle leggi dell’universo; ma quello che è al di là di tutto è arrivare alla contemplazione della Bellezza: ed è Bellezza non più in una parte sì in una parte no, ma interamente: è il Divino. Quel-

la tracimazione che ha portato alla formazione del mondo porta attraverso l'eros umano al ritorno al Divino, alla sua contemplazione.

Anche questa "salita" non dipende dal singolo uomo, non è libera: è l'effetto necessario della conoscenza della verità. È ancora Socrate che dice: se uno conosce la verità non può non seguirla. Qui manca dunque la libertà come capacità di decisione, con cui mi assumo la responsabilità del mio agire e di renderne conto. Qui è invece essere trascinati da questa ondata e tornare al Divino: è questa la natura e la forza dell'eros (3).

La teologia "alternativa"

a) Ecco allora la teologia alternativa a questa che ho rapidamente esposto (e chiedo scusa per la semplificazione). L'alternativa è quella di *pensare dentro la Bibbia* (4). Pensare dentro la Bibbia, cioè pensare trasformando quello che la Bibbia dice con mito, simbolo, leggenda, parabola, ecc., in concetti, che traducano fedelmente ciò che è detto nella Bibbia. E mi auguro che ci sia sempre maggiore collaborazione tra biblisti e teologi ermeneutici (alcuni parlano ancora di teologi "dogmatici", io preferisco il termine "ermeneutici"); a me non pare che ci sia una grande collaborazione. Da un lato i biblisti, molto attenti – giustamente – agli aspetti storici e linguistici, trascurano l'aspetto del pensiero, e a volte prendono delle cantonate (quando per esempio continuano a considerare come *eros* l'amore di cui parlano sia l'Antico che il Nuovo Testamento). Dall'altro lato, non parliamo dei filosofi, che – anche se cattolici – ignorano i biblisti; ma anche i teologi, che dovrebbero essere più attenti agli studi biblici, in genere non ne hanno grande conoscenza. Pensare dentro la Bibbia, allora, vuol dire scoprire il nucleo di verità del racconto-mito.

Il *metodo* La Bibbia è un grande *mito*; il che non vuol dire una falsità, una leggenda; il mito è stato ben definito

dal primo grande studioso italiano di storia delle religioni, Raffaele Pettazzoni; il quale ha scritto un grosso libro sull’”onniscienza di Dio”: non è che Dio conosca come è fatta la materia, gli atomi, le molecole, eccetera, ma Dio conosce tutto ciò che passa nel cuore dell’uomo e tutto ciò che partendo dal suo cuore si traduce in azione umana. Ma come lo dicono le religioni? Parlando degli *occhi di Dio*: affermando che Dio ha un occhio davanti e uno dietro e due a lato, che ne ha dieci, cento, che ha tutto il corpo coperto di occhi. Ma questa non può essere una verità da prendere alla lettera, è il rivestimento mitologico di *una grande verità, che costituisce il cuore del mito*. Qual è la verità contenuta in queste immagini? È che a Dio nulla sfugge di quanto l’uomo pensa e fa, che Dio legge nel cuore dell’uomo e ne segue tutte le azioni, e lo giudica in base ad esse.

La Bibbia è un grande racconto che va letto in base a questo principio: cercare la verità che essa dice in forma figurata, tradurla in idee, in concetti. Prima bisogna mettersi ad ascoltare il racconto, servendosi ovviamente degli studi biblici, ma poi bisogna andare al di là di questi e porsi delle domande di tipo ermeneutico, cioè di interpretazione anche concettuale (a cui il biblista di per sé non risponde). Questo vale come metodo

Il *contenuto*: la religione biblica è una religione di alleanza tra Dio e l’essere umano; un’alleanza che inizia con il popolo di Israele, il quale però – non subito, ma dopo alcuni secoli – si accorge di essere il popolo che rappresenta tutta l’umanità; un’alleanza che Dio, soprattutto nei secondi profeti e poi nei testi successivi, fa con tutta l’umanità. Ma questa alleanza Dio la fa liberamente, non è l’effusione necessaria di quello che Egli è; scaturisce piuttosto da quella personalità di Dio che opera liberamente. È quindi Dio come il Presente, Dio come *hesed u emet*, (come bontà e fedeltà): ha fatto una promessa gratuita e la manterrà: ha liberato gli israeliti dall’Egitto, dov'erano stranieri e schiavi; li ha guidati attraverso il deserto – terra invivibile – nutrendoli e

difendendoli; poi stabilendo l'alleanza sul monte Horeb, e facendo di loro il suo popolo – Israele -; infine portandoli nella terra promessa.

Il termine che in ebraico significa “fedeltà” (appunto: *emet* o *emuna*) nella traduzione greca diventa *aletheia*, e in latino *veritas*. Ma non è la verità che anche Ratzinger continua a rivendicare: è la fedeltà, la verità dell'esistenza: ogni promessa è debito, e Dio si sente per così dire in debito di mantenere le sue promesse. Questo è il Dio della Bibbia: che chiama l'uomo con un'iniziativa assolutamente libera, ma che rimane fedele a questa iniziativa, anche quando Israele lo tradirà..

Ma l'alleanza non è – non può essere – unilaterale. Dio chiama Israele a una risposta che dev'essere anch'essa libera: questa risposta si chiama nella Bibbia il “cuore” (*leb* o *lebab*).

E qui compare la *seconda faccia* dell'alleanza: il cuore umano non è, nella Bibbia, lo slancio spontaneo – e dunque necessario – come risposta all'iniziativa divina; è la libera adesione a questa iniziativa: il credere ad essa e l'obbedire. Questo punto è, in certo senso, ancora più difficile da cogliere che quello che riguarda Dio. Nella Bibbia “cuore” non ha quel significato che troviamo nelle nostre lingue (e che è comune già nell'antichità), cioè l'*eros* nel senso di qualunque emozione, passione, desiderio. Delle circa 850 ricorrenze del termine “cuore” nell' AT la maggioranza ha il significato non di luogo naturale di installazione dell'*eros* ma di sede della conoscenza della volontà di Dio e di adesione ad essa.

C'è un testo che ha l'autorità e la chiarezza di rappresentare tutti gli altri: è Dt 6, 4-8:

Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo. Tu amerai il Signore tuo Di con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze . Questi precetti che oggi ti do ti stiano fissi nel cuore; li ripeterai ai tuoi figli e ne parlerai quando sarai seduto in casa tua, quando camminerai per

via, quando ti coricherai e quando ti alzerai. Te li legherai alla mano come un segno, ti saranno come un pendaglio tra gli occhi, e li scriverai sugli stipiti della tua casa e sulle tue porte.

L'atto di fede di Israele nel suo Dio come Dio unico è subito seguito da quello che verrà chiamato il “primo comandamento”: tu risponderai amando il tuo Dio *con tutto il cuore..* Di quale amore? L'amore di desiderio non ha bisogno di essere espresso in forma di un ordine (“amerai”: futuro con valore di imperativo). E infatti il testo continua parlando della Legge: “Questi precetti che ti do ti stiano fissi nel cuore”; e ancora: devi scriverli sul tuo corpo e trasmetterli ai tuoi figli. È la legge di Dio, l'imperativo categorico di Dio. Allora la risposta a questo suo appello è l'amore comandato. So benissimo che “al cuore non si comanda”; ma qui si parla di quel cuore che è l'orecchio in ascolto della voce di Dio e la volontà che gli obbedisce: è la *coscienza etica*.

Questo è il fondamento biblico di quello che il teologo Ratzinger diceva negli anni '60: non c'è nessuna autorità che possa andare contro la voce della coscienza. Certo, perché la voce della coscienza, se non ammutolita, se ben intesa, se non alterata, è la voce di Dio.

c) Ma l'amore che nasce dal cuore biblico non è un movimento spontaneo, come lo è l'innamoramento (per una persona o per una pittura o per una musica....); non è neppure l'amore per la verità , che, conosciuta, conquista la tua ragione. L'appello all'amore per Dio ci pone di fronte a un bivio: “Ecco, io pongo davanti e te la vita e il bene, la morte e il male. Oggi perciò io ti comando di amare il Signore tuo Dio, d camminare per le sue vie, di osservare i suoi comandi, le sue leggi e le sue norme, perché tu viva [...]. Ma se il tuo cuore si volge indietro, oggi io vi dichiaro che certo perirete [...]. Scegli dunque la vita, perché viva tu e la tua discendenza, amando il Signore tuo Dio, obbedendo alla sua

voce e tenendoti unito e lui....” (Dt 30, 15-20).

Il bivio di fronte al quale il Dio dell'alleanza ti pone è quello della scelta tra il bene e il male; ma questa scelta è veramente tale: Dio ti comanda di seguire il bene, ma non ti trascina irresistibilmente verso il bene (come dirà il pensiero greco): la decisione è tua. Obbedire a Dio seguendo il bene non è un automatismo della coscienza , ma un *atto di libertà* nell'accezione più profonda di questo termine. Non viene né dalla tua natura né dalla tua cultura, viene dal tuo “cuore” . È questo il senso della *responsabilità*: è questo che ti fa soggetto etico in prima persona. È questo l'amore di cui parla la Bibbia,: l'amore comandato; se a qualcuno non piace questo linguaggio, può parlare di amore dovuto, oppure di amore giusto: l'amore come giustizia.

d) Qui entriamo nella seconda dimensione di questo amore, che è l'amore verso l’“altro”: non verso il “prossimo”, ma amore come “farsi prossimo” a chiunque sia nel bisogno, anche se ti è sconosciuto (la parabola del buon samaritano sintetizza in maniera eccellente quest’idea) (5).

Nella Bibbia le due categorie antropologiche fondamentali sono il cuore e la carne: la *carne* è l'essere umano nella sua a debolezza, nella sua fragilità; e quindi come tale bisognoso di tutto; mentre il *cuore* è ognuno in quanto chiamato a chinarsi su questa povertà come povertà ontologica, che diventa spesso anche povertà storica: l'orfano, la vedova, l'affamato, lo straniero, il carcerato, colui che ha bisogno di un certo aiuto economico...

Il raggiungere l'altro non per quello che tu già conosci di lui o di lei, non per quello che tu dici simpatico o antipatico, ma semplicemente perché è nel bisogno, esige appunto l'amore che scaturisce dal cuore biblico.

Questo amore è, da un lato, l'amore per Dio che te lo comanda; dall'altro, è l'amore stesso di Dio, che entra in te e diventa l'anima del tuo cuore. Tu gli metti a disposizione l'intelligenza e le mani. Di tutto questo non c'è nulla nel pensiero greco, mentre costituisce l'abc del pensiero biblico.

Ancora una parola: siamo rimasti all'Antico Testamento, sì, perché io sono convinto che – come disse papa Wojtyla a Magonza all'inizio degli anni '80 – Dio ha fatto con il popolo d'Israele un'alleanza "mai revocata"; e, ripeto, è un'alleanza non solo con il popolo d'Israele, ma è l'alleanza universale che è passata attraverso quel popolo che ci ha regalato la sua Parola.

e) Ma sappiamo che c'è tutta una storia di peccato che ci è raccontata nei profeti d'Israele, che è il "cuore di pietra" (come dice Ez 36 e come dicono tante altre formule dei salmi e dei profeti e dei libri sapienziali: un cuore ostinato, un cuore duro, cieco, incircosciso...). Ma a un certo punto arriva la promessa: "ti darò un cuore nuovo, metterò dentro di te uno spirito nuovo". È quella Nuova Alleanza che – è il centro della fede cristiana – si è realizzata nella morte e risurrezione di Gesù., e che trova nel *perdono* il suo fondamento. È questo il nucleo di verità, lo ripeto: *non il dogma ma il kerygma* cioè il nuovo annuncio del racconto cristiano. Il kerygma cristiano può essere riassunto in quell'espressione di Paolo (Gal 2,20), che parla in prima persona, ma una prima persona che è ogni uomo: "Io vivo nella fede nel Figlio di Dio che mi ha amato e si è consegnato per me."

Ecco, io cerco di vivere di questa fede e di interpretarla; e questa fede non ha bisogno del pensiero greco.

NOTE indicare bene i riferimenti all'interno del testo
(non trovo riferimenti 4 e 5 grazie)

⁽¹⁾ La traduzione dell'Antico Testamento in greco, che secondo la leggenda è stata fatta da 70 interpreti: ognuno di questi ha lavorato per conto suo e alla fine si sono trovati di fronte al miracolo che tutte le traduzioni erano uguali. C'è chi esagera dicendo che *traduttore* uguale *traditore*, e chi esagera al contrario, come attraverso questo miracolo dei 70 che traducono allo stesso modo.

⁽²⁾ La prima citazione viene dal *Vocabulaire biblique*, Délachaux et

Niestlé, Neuchatel/Paris 1956; la seconda dal *Dizionario di teologia biblica*, Marietti 1968 (trad. dal francese)

⁽³⁾ Ratzinger in tutte e tre le sue encicliche ha espresso quest'idea: nella *Deus caritas est* dice che la carità (nel Nuovo Testamento: *agape*) è eros... Nella *Spe salvi* cita espressamente Dionigi l'Areopagita (i cui scritti hanno fatto da ponte tra il greco e il latino, perché ha scritto in greco ed è stato tradotto in latino). Dionigi dice: "Dio è eros". Nella terza, *Caritas in veritate* (titolo che rovescia quello che dice Efesini: *veritas in caritate*) arriva a dire che la carità da sola, senza la verità è una cosa leggera, che va e viene. No: la carità porta in sé la verità, ha dentro la verità di Dio. (Con questo non intendo mettere in discussione il valore delle tre encicliche (soprattutto della terza)

⁽⁴⁾ È il titolo che ho dato due anni fa a un libro in cui ho raccolto una ventina di articoli scritti negli ultimi vent'anni (LAS, Roma 2010).

⁽⁵⁾ "Amerai il tuo prossimo come te stesso" (Lev 19, 18): questa formula sembra restringere il comandamento dell'amore ai "prossimi" (intesi come familiari, connazionali, correligionari ecc.). Ma appena pochi versetti avanti (v. 33) leggiamo "Il forestiero dimorante fra voi lo tratterete come colui che è nato fra voi; tu l'amerai come te stesso....": questo testo corrisponde a innumerevoli altri dell'Antico Testamento, ed è una chiave di lettura per ogni forma di amore al "prossimo" come altro.

IL POTERE DI SERVIRE

Dallo stile imperiale alla diakonìa del Vangelo

Roberto Fiorini

*"Forse... tutto è nato in un certo giorno del IV secolo
quando un adultero fu portato nell'episcopato e
(avendo l'imperatore dato valore pubblico
ai decreti della audientia episcopalis)
il povero cristiano non riesce più a capire
se è processato davanti al tribunale di Dio,
della Chiesa o degli uomini"*
(Paolo Prodi)

Introduzione

Affrontiamo un tema molto complesso. Però centrale. Non perché lo stabiliamo noi, ma perché attraversa tutta la Bibbia e poi la storia della chiesa, e delle chiese che hanno conosciuto lacerazioni gravissime. Inoltre, visto che le realtà ecclesiali vivono all'interno di questo mondo, il potere è realtà che informa di sé tutti gli ambiti organizzativi e gli assetti istituzionali ed è presente nelle relazioni umane, anche le più riuscite.

Ma c'è qualcosa di più. Nelle religioni e nelle chiese il potere viene esercitato nel nome di Dio. Parola che, come diceva Martin Buber, è stata "insudiciata e lacerata" come nessun'altra. Quante cose sono state comandate e imposte in nome di Dio, compreso l'uso della violenza. Poi nel tempo si è preso coscienza e amaramente si è identificato l'abuso blasfemo, se non idolatrico, del potere anche se esercitato in un quadro di legittimità formale.

In ambito cristiano la gestione del potere nelle chiese è correlato con la sua presentazione in termini di servizio. Si è costretti a farlo per l'insistenza quasi ossessiva che troviamo nel Nuovo Testamento. Nei vangeli, in particolare, è già presente una forte dialettica di impostazione tra Gesù e i discepoli. Gli autori non si fanno scrupolo di rimarcare l'incomprensione dei discepoli nei confronti del messianismo incarnato da Gesù, lontanissimo dalle loro aspettative. E se dagli inizi è stato così, non stupisce la permanenza e l'acuirsi del problema nel lungo corso della storia cristiana. E oggi? Sembra che molti nodi stiano arrivando al pettine. Ma ci sarà l'energia creativa per affrontarli coraggiosamente? Noi siamo convinti che il potere nella chiesa come viene esercitato nei vari livelli, ha bisogno di essere evangelizzato. Deve cioè essere sottoposto al vaglio di un discernimento evangelico, da cima a fondo, non solo nelle persone, ma nello strutturarsi dei rapporti e delle istituzioni. E per questo non basta riferirsi ad una essenza astratta della chiesa, ma occorre analizzare con onestà intellettuale la storia della chiesa che si presenta impastata di gravissimi abusi di potere, attuati in nome di Dio. Discorso che non va rimosso o nascosto con giochi di linguaggio, oppure giustificando tutto come servizio a fin di bene.

Ho creduto bene, un po' come fa lo scriba del vangelo, che dal suo tesoro cava fuori cose antiche e nuove, riportare alcuni testi pensando che possano facilitare il discernimento. Cosa più che mai indispensabile, per inseguire una *forma ecclesiae* capace di lasciar trasparire la differenza del Dio di Gesù Cristo, il Dio dell'agape e della gratuità, che si è fatto rappresentare dal "Figlio dell'uomo" che è venuto non per essere servito, ma per servire, fino a dare la sua vita.

Una provocazione

Nel lontano 1988 Paul Gauthier, prete-operaio che al tempo del Concilio era segretario del gruppo di vescovi e teologi presieduto dal card. Gerlier che prese il titolo si-

gnificativo “Gesù, la chiesa e i poveri” , fece visita ai luoghi d’Abruzzo dove rimane viva la memoria di Celestino V, il papa dimissionario. Là, sulle alture del monte Morrone, dove c’è ancora la celletta dell’Eremo di Pietro Angelero – Celestino V – Paul rimase una giornata intera assieme a Pasquale Iannamorelli, che abita nella vicina Sulmona. Parecchi anni dopo, Pasquale in un articolo comparso sulla rivista *Pretioperai* ci ha comunicato qualcuna delle riflessioni “più limpide, sincere e disarmanti” di Paul. Questa ad esempio:

Penso che durante il Concilio sia stato commesso un errore molto grave. Abbiamo parlato della povertà della Chiesa, ma abbiamo dimenticato un problema ben più importante: il potere della Chiesa. Non ci siamo accorti che non si trattava solo di ricchezze, ma di potere; non ci siamo resi conto che la Chiesa ha accaparrato tutto il potere per se stessa: l’infallibilità, il papa che è capo di stato, che ha potere assoluto sulla Chiesa intera, che nomina i vescovi senza consultare il popolo, quel popolo che non conta nulla nella Chiesa. Nelle sue encicliche sociali il papa dichiara che la democrazia è la forma migliore per la società umana, ma guai a parlare di democrazia nella Chiesa. Durante il Concilio mi sono dato molto da fare perché emergesse l’immagine di una Chiesa povera ma ho quasi completamente dimenticato il problema del suo potere.

Vale la pena di ricordare che nel nostro linguaggio comune siamo soliti contrapporre il ricco e il povero. In verità la vera contrapposizione è un’altra. Le analisi del vocabolario mostrano che pauper (povero) ancor prima che a dives (ricco) si oppone a potens. La ricchezza, cioè, è un aspetto del potere. Così come il concetto di pauper è strettamente correlato alla situazione di dipendenza.

Più avanti Gauthier aggiungeva questo suo pensiero:

Sarebbe un’illusione credere e sperare che qui in terra tutta la Chiesa sarà un tutt’uno con il popolo degli oppressi e

degli sfruttati, tutta povera tra la gente povera. La tentazione della ricchezza e del potere sedurrà sempre la gente di Chiesa. Vi saranno sempre dei vescovi e dei preti per discutere come i loro predecessori, gli apostoli, su chi sarà il più grande. Ma ve ne saranno sempre altri che sentiranno il rimprovero di Gesù e l'appello a farsi ultimi e servitori di tutti. La frontiera tra questo piccolo numero rimasto fedele al Vangelo e la moltitudine dei cristiani sedotti dal denaro e dalla sete di potere, non passa tra gli individui, ma nel cuore di ciascuno¹.

Una domanda

Ogni tanto riprendo in mano i libri della mia giovinezza. Quelli degli anni '60, fioriti nell'ebollizione conciliare. Portano il sapore e la lucidità semplice di domande elementari. Come questa: "In qual misura la Chiesa stessa, la Chiesa come tale, deve e può applicare le norme evangeliche che si tende a riservare ai cristiani, in quanto individui?". La troviamo in un libro di Congar, apparso in Italia nel 1964²

Bisognerebbe fare una storia e una teologia del temporale della Chiesa.... Noi pensiamo di stendere un giorno un lavoro consacrato a questa questione: in qual misura la Chiesa stessa, la Chiesa come tale, deve e può applicare le norme evangeliche che si tende a riservare ai cristiani, in quanto individui, come: perdonare i nemici, presentare la guancia sinistra, preferire i mezzi di poco valore, conoscere la tentazione dello spirito di possesso e di potenza, combattere contro la carne, ecc. E molti altri soggetti si presenterebbero ancora!

È necessaria la storia, crediamo, per trattarli convenientemente. Essa è una grande maestra di verità, soprattutto se s'intende per «storia» qualcosa di diverso dalla semplice erudizione, che pure è di notevole utilità. Si tratta

¹ P. Iannamorelli, *Tra profezia e potere*, in *Pretioperai* 67/2005.

² Y. Congar, *Servizio e povertà della Chiesa*, Torino 1964, 17-18.

di essere sensibili, con conoscenza di causa, alla dimensione storica di cui sono improntate tutte le cose che esistono quaggiù. Noi siamo portati a vedere, non soltanto il mistero della Chiesa, ma tutte le realtà ecclesiastiche (gerarchia, sacramenti, ecc.), in una specie di situazione soprattemporale, e pertanto intemporale. È una delle ragioni per cui ci è così difficile, talvolta anzi ci sembra temerario e vano, cercare d'immaginare nuove forme, un nuovo stile, per queste sacre realtà. Ora, se l'episcopato, per esempio, è, nella sua essenza, un'istituzione divino-apostolica, ha conosciuto più d'una forma storica di realizzazione ed è stato vissuto secondo tipi assai diversi. Perché l'episcopato come autorità e sacramento è sempre lo stesso, siamo portati a non vedere tutto ciò che distingue un capo di comunità locale dei primi secoli, un vescovo dell'epoca feudale e un pastore del xx secolo. Chiesa di sempre, sacerdozio di sempre, ma anche Chiesa di oggi, sacerdozio di oggi... La conoscenza delle forme storiche ci aiuta ad affermare meglio la permanenza dell'essenziale e il cambiamento delle forme; ci permette di situare con maggior esattezza l'assoluto e il relativo, e così di essere più fedeli all'assoluto stesso, adattando il relativo alle esigenze dei tempi³.

Penso non sfugga a nessuno la particolare attualità di queste parole: “la storia maestra di verità”, “la storia e la teologia del temporale nella Chiesa”, il rischio della “intemperalità”, che rappresenta un allontanamento dal metodo della rivelazione del Dio della Bibbia che si manifesta nella storia e dentro la storia; come pure la tendenza ad estendere “l'assoluto” anche al campo del “relativo”, con il risultato di generare una confusione da cui la fede non ha nulla da guadagnare...

*Servizio e potere (*diakonia* e *exusia*)*

La connessione tra questi due aspetti attraversa la rivelazione legata alla vita, alla parola e allo stile che emerge nel Gesù dei Vangeli e degli scritti apostolici. È fin dallo sbocciare della prima comunità cristiana che si manifesta la tensione tra i due termini: visioni che si contrappongono. Sarebbe davvero insufficiente e velleitario qualunque discorso sulla povertà della chiesa che non si radicasse e non prendesse come criterio di base la rivelazione che avviene in Gesù. Vi è una permanenza del paradosso che Lui esprime nell'esercizio della *exusia* messianica che si manifesta come potere liberante da malattie e ossessioni, come parola rivolta ai poveri e la forma di servo disarmato e solo dinanzi ai poteri istituzionali che lo uccidono.

Appaiono illuminanti le narrazioni evangeliche delle tentazioni di Gesù, collocate all'inizio della sua vita pubblica e che tali rimangono anche nelle provocazioni crudeli rivolte a Lui come re e messia alla fine, durante l'esecuzione della sua condanna, il momento più alto dello scontro. Nelle diverse articolazioni, le tentazioni consistevano nell'uso del potere messianico a proprio vantaggio, per ottenere risultati immediati e plausibili a livello empirico, eludendo le condizioni storiche di tutti gli umani (Mt 4, 1-11; Mc 1, 12-13; Lc 4, 11-13). Questa sua interpretazione messianica incontra una costante sordità e rifiuto nei primissimi suoi discepoli e apostoli le cui menti erano popolate da figure messianiche vincenti ed efficaci nell'immediato⁴. Due tipi di efficacia vengono contrapposti nettamente: quella immediatamente spendibile sul piano dell'empiria storica (la tentazione) e quella della *Kénosi* da cui soltanto può nascere una nuova visione delle cose, un orizzonte di senso nuovo per tutti.

⁴ Il contributo di Rosanna Virgili, in questo volume, sviluppa la dialettica di Gesù con i discepoli e la fatica di Gesù a conquistarli alla propria *sequela*.

I discepoli di allora e di sempre, i testimoni e le comunità che nasceranno, le chiese nel loro strutturarsi e l'unica chiesa di Cristo che viene confessata non potranno evitare questa tensione, né sfuggire alla tentazione di scindere il potere dal servizio, allontanandosi dallo *stile* unico, adempiuto nella vita di Gesù.

Il rischio più grande che corrono coloro che si riferiscono a Gesù Cristo, è quello di circondarsi di un linguaggio servizievole, ibrido, di una parvenza caritatevole, mascherando sostanza e metodi, molto distanti dalla *sequela Christi*.

Pesante eredità

Seguendo il consiglio di Congar che suggerisce di trattare in maniera non intemporale le riflessioni sulla chiesa, focalizzo tre momenti della chiesa che mettono in luce lo sviluppo della concezione e pratica del potere che sempre più sul piano istituzionale va discostandosi dalla figura evangelica del servizio.

Cristianesimo imperiale

Ricorre il XVII° centenario dell'editto di Costantino, di cui sono in corso le celebrazioni a Milano dove è stato emanato nel 313. L'editto sanciva per l'intero impero romano l'illimitata libertà religiosa, chiudendo la fase in cui ricorrevano periodiche repressioni nei confronti dei cristiani. In realtà l'imperatore prese a favorire in molti modi la chiesa. Iniziava così un processo che con Teodosio il grande portò all'adozione del cristianesimo come religione di stato, con la chiesa cattolica che divenne chiesa di stato, con l'eresia che veniva sanzionata come crimine contro lo stato. In meno di cento anni la chiesa da perseguitata diventava persecutrice. Il nemico della chiesa coincideva con il nemico dello stato. Nel 385 a Treviri ci furono i primi giustiziati per eresia. Per la prima volta cristiani uccidono altri cristiani per motivi di fede. Questo modo di procedere trovava approvazione

presso le autorità ecclesiastiche, anzi la repressione veniva sollecitata. Anche i pagani e gli ebrei subirono pesanti aggressioni. Significativo, a questo proposito è il seguente episodio di cui fu protagonista Ambrogio di Milano. Noto alla storiografia, ma oscurato dai manuali scolastici e cancellato dall’apologia cattolica, ha un carattere emblematico, portatore di una logica che nella sostanza resterà dominante sino al Vaticano II.

A Callinicon, sull’Eufrate i cristiani della città avevano assalito e incendiato la sinagoga: un atto che si inserisce nel clima di crescente aggressività e intolleranza che caratterizzava in quegli anni l’atteggiamento dei cristiani verso gli ebrei. Teodosio informato dell’accaduto, aveva ordinato la punizione dei colpevoli, la restituzione degli oggetti rubati e la ricostruzione della sinagoga a spese del vescovo locale, considerato principale responsabile del misfatto. L’intervento di Ambrogio contro tali misure di Teodosio è durissimo: per lui è in gioco la “causa di Dio” e perciò non può tacere. Egli si assume la piena responsabilità dell’atto: “Tu hai in me il reo presente e confesso: sono io che ho incendiato la sinagoga, sono io che ne ho dato l’ordine” “ne esset locus in quo Christus negaretur”. Ma come il vescovo e gli altri responsabili vanno assolti, così nemmeno la sinagoga (“templum impietatis”) va ricostruita. Forse l’imperatore è mosso da un’esigenza di ordine (“ratio disciplinae”): ma tale esigenza deve cedere di fronte alla “causa religionis”, ai doveri verso il culto di Dio.

Non mi pare vi possano essere dubbi: con queste considerazioni Ambrogio prospetta chiaramente il principio che il governo della società e il criterio dell’ordine e del rispetto reciproco che lo presiede devono restare subordinati e passare in secondo piano di fronte all’onore di Dio, alla devozione e al rispetto a lui dovuto: onore, devozione e rispetto peraltro, che non possono realizzarsi se non nel culto cristiano e per suo esclusivo tramite.

I durissimi giudizi, gli infamanti epitetti con cui Ambrogio designa gli ebrei, e che fanno il paio con quanto in quegli stessi anni andava insegnando Giovanni Criso-

stomo ai suoi fedeli di Antiochia, profilano con chiarezza anche un altro aspetto, conseguente a tale pretesa, che si farà progressivamente strada nel regime di cristianità: quello di negare cioè ogni dignità e valore religioso e morale a quanti a quel culto restavano estranei, prefigurando perciò la loro emarginazione dal consorzio civile: con un passo ulteriore sarà la loro esplicita persecuzione e repressione. Le competenze e i diritti storici speciali riconosciuti alla Chiesa ed ai cristiani si fondano sul loro rapporto privilegiato con Dio, grazie al Cristo: i loro diritti sono perciò i diritti di Dio, che da tutti vanno riconosciuti. Formatosi nei secoli tardo-antichi e alto-medievali, tale modo di pensare e di attuare il rapporto della Chiesa con la società e con la storia caratterizza e impregna profondamente di sé l'intero secondo millennio dell'era cristiana⁵.

Qui si registra un'invasione di campo da parte dei leader cristiani teso a sottrarre agli altri, cioè ai non cristiani, qualsiasi legittimità nell'ambito del vivere sociale, imponendo una sorta di ..."pulizia etnica" in chiave religiosa. Ma quale immagine di Dio ne risulta? Che ne è di quella narrazione di Gesù sul Padre che "fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni, e che fa piovere sui giusti e sugli ingiusti?" (*Mt 5, 45*). Questo processo di riduzione di Dio alla propria identità non solo ecclesiale, ma anche politica e imperiale, alla fine non rappresenta un pessimo servizio al Vangelo stesso? Il messaggio cristiano e le narrazioni bibliche vengono canalizzati su un orizzonte dove l'alterità viene negata. A favore di un'identità chiusa.

Però c'è un altro aspetto da sottolineare, che significa un'invasione di campo di segno opposto. Già l'imperatore Costantino di sua iniziativa convocò il primo concilio ecumenico a Nicea (325). Quella divenne l'occasione per adeguare l'organizzazione ecclesiastica sull'organizzazione statale. Le province dell'impero si fecero coincidere con le

⁵ G. Miccoli, *Figure del cristianesimo storico nella transizione al postmoderno: una lettura storica*" in *Pretioperai* 28-29/1994, 18-19.

province ecclesiastiche. I vescovi vennero equiparati a funzionari imperiali. In certi casi da governatori diventavano vescovi.

Ma qualcosa di più profondo avvenne, toccando la vita intima della chiesa. I primi otto concili furono convocati dagli imperatori e si tennero nelle città greche dell'Asia minore, senza la partecipazione di nessun papa. La lingua usata era il greco. In genere erano finalizzati a riportare la pace nella chiesa (A Nicea con Costantino per combattere la crisi ariana e l'ultimo in oriente nell'869-870 per affrontare lo scisma di Fozio). Gli altri 13 concili avvennero in occidente e salvo in un paio di casi furono partecipati solo da occidentali. Convocati dal papa, a parte il caso particolare di Costanza, e in lingua latina. O' Malley sottolinea che "la diversità dei concili non riguarda solo i loro rapporti reciproci, ma anche quello con il papato. C'è un contrasto impressionante tra i primi 8 e i successivi"⁶.

In questa sede ci interessa sottolineare un punto particolare: come veniva presentato l'insegnamento, con quale stile e genere letterario?

Nel corso dei secoli i concili hanno usato una varietà di generi letterari mutuati, per la maggior parte, dallo stile di discorso dell'antichità romana. Tali generi erano, in buona parte, quelli della legge e delle sentenze giudiziarie, o molto simili a essi. Pur garantendo una fede ortodossa e imponendo un comportamento appropriato all'interno della Chiesa, specialmente da parte del clero (*fides et mores*), le leggi non erano e non potevano essere disgiunte dalla garanzia dell'ordine pubblico nell'intera società, per cui erano le autorità laiche a incaricarsi di farle rispettare. Costituivano 'la legge del paese', non solo quella della Chiesa.

Valevano due presupposti fondamentali: primo, i concili erano organi giudiziari che discutevano cause ed emettevano giudizi; chi era giudicato colpevole riceveva la giu-

⁶ J. W. O'Malley, *Che cosa è successo nel Vaticano II?* Milano 2013,
35

sta punizione. Secondo, i concili erano organi legislativi che emettevano ordinanze per la cui violazione erano previste, come per qualsiasi legge, delle pene. Di fatto, questo modello risale addirittura a prima di Nicea, perché lo troviamo in concili regionali risalenti, come minimo, alla metà del III secolo. I vescovi cominciarono molto presto ad adottare gli stessi modelli procedurali seguiti dalle assemblee locali e municipali in tutto l'impero: provenivano dalla classe dei notabili locali ed era naturale che seguissero questo modello quando si riunivano in assemblea. Anche il senato romano, pur essendo un caso a sé, rientrava nella stessa tradizione procedurale.

A Nicea, l'analogia con il senato fu rafforzata dalla presenza dell'imperatore in persona. I concili adottarono, dunque, i modelli legislativi e giudiziari dell'impero romano, che sarebbero poi durati nel corso dei secoli. Anche quando, nei concili dell'Occidente latino, il ruolo dell'imperatore e di altri sovrani laici si indebolì, l'idea che il concilio fosse, come il senato romano, un organo legislativo e giudiziario restò immutata. [...].

Tra i numerosi generi letterari usati dai concili nel corso dei secoli, troviamo le professioni di fede, i racconti storici, le bolle, le lettere, le condanne giudiziarie dei colpevoli di crimini ecclesiastici, le costituzioni e diversi tipi di 'decreti'. Nei primi concili, la forma più importante, e più altamente considerata, era la professione di fede; tuttavia il genere che più caratterizzò Nicea e molti dei concili successivi fu il canone, cioè (di solito) un'ordinanza prescrittiva, relativamente breve, che spesso prevedeva una punizione – in genere un anatema, cioè un interdetto o una scomunica – per chi avesse disobbedito [...].

Anche tenendo nel debito conto le numerose differenze, generalmente da Nicea al Vaticano I lo stile di discorso dei concili mantenne determinate caratteristiche. In particolare, questo stile era composto di due elementi fondamentali. Primo: la forma letteraria, il canone o il suo equivalente; secondo: la terminologia tipica di questo genere, e a esso adeguata, formata da parole di minaccia e intimidazione,

sorveglianza e punizione; parole di un superiore che parla a un inferiore – o a un nemico. Parole di potere.”¹

Già, parole di potere. Uno sbilanciamento che rompe quella dialettica interna che riscontriamo nel Nuovo Testamento, quello stile di Gesù che contrasta la pesantezza del potere inteso come dominio. E tutto questo entra, “nella struttura interna della chiesa, nel linguaggio, nelle espressioni linguistiche e liturgiche, nelle idee”. Ma conviene riportare il testo per esteso.

Da qualche tempo è superata la visione di una contrapposizione tra il cristianesimo e le istituzioni romane, come se per i primi tre secoli non vi fosse stata alcuna osmosi ma unicamente una contrapposizione segnata dalle persecuzioni e destinata a modificarsi soltanto con il riconoscimento della religione cristiana e con l’età costantiniana: in realtà il cristianesimo si nutre e muove i suoi primi passi in un terreno che è quello dell’ordinamento romano e l’ordinamento stesso dell’impero assorbe fermenti che nell’epoca ellenistica circolano all’interno del mondo del Mediterraneo. È ben noto il processo organizzativo delle istituzioni ecclesiastiche, in particolare delle diocesi, sulle basi delle strutture amministrative dell’impero romano, ma il fenomeno non è soltanto esterno e coinvolge tutta la struttura interna della Chiesa nel linguaggio, nelle espressioni linguistiche e liturgiche, nelle idee: soprattutto è il pensiero stoico – da Cicerone a Seneca – sull’etica, sulla *virtus* e sulla *fides* come presupposti della giuridicità che ha marcato sin dall’inizio il pensiero cristiano. Il coinvolgimento più importante sembra essere quello che ha portato alla nascita della concezione del diritto naturale, estraneo alla prima tradizione giuridica romana, e al primo sviluppo di una filosofia del diritto legata in particolare all’esperienza stoica [...].

Questo porta quindi a un processo di giuridicizzazione delle norme di comportamento della comunità cristiana e ad un processo di fondazione etica del diritto mai prima conosciuto. Ancora prima che nello sviluppo della prassi pe-

¹ *Ivi*, 45-46

nitenziale questo si riscontra nel pensiero dei Padri della Chiesa dei primi secoli: accanto alla rivendicazione della superiorità della nuova morale cristiana rispetto al diritto romano emerge, particolarmente in Occidente (e questa di-
varicazione iniziale non sarà senza conseguenze) una utilizzazio-
ne del linguaggio giuridico al servizio della teologia, dei concetti religiosi e in particolare dell'ecclesiologia, sia in funzione delle regole di fede che di quelle liturgiche e di disciplina. Come ha scritto Jean Gaudemet a conclusione di un suo grande affresco: «Il diritto romano permette alla comunità cristiana di organizzarsi in società. Questo servizio proseguirà durante i secoli. Esso farà della Chiesa cattolica, in certo senso, la più autentica erede dell'impero romano». Si può sviluppare questa visione in bianco o in nero ma non mi pare si possa respingere: negli ultimi decenni (senza vo-
lere abbandonare il terreno storico è bene liberarsi di scenari ingannevoli) si è pensato molto spesso, superficialmente, di poter riformare la Chiesa liberandosi di una scorsa esterna costantiniana senza riflettere su questa osmosi più interna².

L'autore si diffonde esemplificando l'infiltrazione nel linguaggio teologico e canonico di concetti e vocabolario che risalgono ad altri mondi. Basti l'esempio di Tertulliano che utilizza la terminologia militare applicandola ad aspetti ecclesiiali: «l'uso del temine *sacramentum* (preso dal giura-
mento militare) è particolarmente significativo insieme alla trasposizione nel linguaggio religioso dei termini di milizia, ordine (per la definizione del corpo sacerdotale) autorità, disciplina, ufficio ecc.”³.

Un ulteriore passaggio è utile a mettere in luce lo sbilanciamento sul fronte del potere che esplode in particolare nel secondo millennio, nel quale si sono consumate le grandissime lacerazioni, prima con lo scisma tra l'oriente e l'oc-
cidente cristiano e poi in Europa con la riforma protestante.

² P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al mo-
derno dualismo tra coscienza e diritto*. Bologna 2000, 29-31.

³ *Ivi*, 31.

Centralità della potestas nella chiesa in occidente

L'esperienza dell'espansione cristiana anche ai popoli "barbari" attesta che avveniva a partire dai principi, cioè da chi esercitava il potere. I popoli, bene o male seguivano la via di chi li comandava. La recezione del cristianesimo da parte dei potenti era una garanzia della conversione dei popoli loro sottomessi. D'altra parte il modello che si era sviluppato con successo da Costantino in poi, fondato sulla saldatura tra trono e altare, non poteva che apparire la via maestra, se non l'unica, per estendere la conversione al cristianesimo.

La questione del potere divenne centrale sia nell'organizzazione interna della chiesa, sia in riferimento al mondo esterno. Il problema che si pone, e che avrà una notevole influenza nei secoli successivi, è la prosecuzione e la sistematizzazione di un impianto giuridico con attribuzione di poteri, anche nell'ambito della vita della chiesa, che non facevano riferimento al vangelo. Tanto che si arrivava a rovesciare la logica evangelica nel suo contrario. Un potere che anche per governare i processi interni, ad esempio le relazioni tra chierici e laici, doveva superare i limiti che si trovano nel messaggio evangelico, ricorrendo a modelli mondani tipici del potere secolare. In proposito, si può cogliere con chiarezza questa logica come si presenta nel testo di Graziano nel commento sotto riportato⁴.

⁴ G. Ruggieri, *Dalla povertà all'uso e alla proprietà dei beni*, in *Cristianesimo nella storia*, febbraio 1984, 140-141.

"La chiesa, in Occidente, riformulava i propri equilibri attorno alla centralità della *potestas*. Dalla concezione dei sacramenti a quella dell'ordinamento interno, il concetto chiave diveniva, nel contesto della riforma gregoriana, il problema del potere. Per coloro che si opponevano ad una confusione tra sacerdote e principe, ad una riduzione del ministero ecclesiale al potere di compiere qualcosa nella chiesa, il problema della povertà ecclesiale diventava allora il luogo di verifica di una diversa immagine di chiesa da quella che la cristianità gregoriana nel suo complesso portava a immaginare.

È stato a tal proposito segnalato (G. Miccoli in *Storia d'Italia*, II/1

Il risultato era un ibrido tra Dio e Cesare. Una forma di “manipolazione genetica” che si infiltrava nella *exusia* che nella chiesa veniva esercitata a nome di Cristo, con concezioni e pratiche del potere che provenivano da impostazioni mondane. Diventava così impraticabile il discorso della poverità di Gesù di Nazareth come applicabile alla chiesa stessa che continuerà ad essere praticata nella chiesa come virtù privata, mentre la dimensione del servizio verrà confinato nell’ambito dell’ascesi. “Ecclesia non est ancilla, sed domina”: era il motto di Gregorio VII che scolpisce nel marmo questa concezione del potere, l’esatto contrario del principio evangelico: “non ministrari, sed ministrare”. Un mio amico recentemente mi faceva notare che, ancor oggi, la seconda carica gerarchica nella chiesa si chiama “segretario di stato”, mentre il successore di Pietro coincide con la figura di capo di stato.

Non è possibile analizzare oltre questo lungo processo. Possiamo comunque dire che per tutto il secondo millennio rimase permanente questo sbilanciamento interno alla chiesa stessa con le relazioni plasmate in termini di potere e di

Torino 1974, 581 ss) un interessante testo di Graziano che rivela come la cristianità man mano abbia visto con chiarezza l’impossibilità di modellare solo sull’esempio di Cristo il sacerdozio cristiano e lo abbia invece riferito, con pari forza, al modello mondano del potere secolare. In quel testo (Decr. pars II «causa II quaestio VII cap. XXXIX, ed. Friedberg col. 495) Graziano, per giustificare l’inabilità dei laici a condurre un’azione legale contro il clero, non esita a collocare il clero su un piano radicalmente differente da quello di Cristo: «Sebbene Cristo sia pastore delle sue pecore che pasceva con la parola e con l’esempio, tuttavia per quanto riguarda la distribuzione degli uffici (grazie alla quale oggi nella chiesa alcuni comandano agli altri e così alcuni sono chiamati prelati e alcuni sono chiamati sudditi), egli non esercitava tra quel popolo l’ufficio pastorale. Infatti dalla mistica e visibile unzione non era stato unto né per divenire re, né per ‘divenire sacerdote, sole realtà che su quel popolo rivendicavano per sé il titolo di prelatura’. Ciò che qui viene espresso con chiarezza è la introduzione nella chiesa di una dimensione giuridica del potere che non poteva appellarsi al vangelo”.

diritto societario. Ancora all'inizio del XX secolo così Pio X nell'enciclica *Vehementer nos* ribadiva in maniera secca le relazioni interne della chiesa, definita come società:

«una società costituita da due ordini di persone, i pastori e il gregge». I primi, che detengono tutta l'autorità ecclesiastica, hanno il dovere di dirigere 'la moltitudine'; ne segue che è «dovere della moltitudine [...] di lasciarsi governare e di seguire docilmente le direttive dei capi»⁵.

Questa impostazione rimase dominante sino al nuovo pensiero introdotto con il magistero del Vaticano II. E certo non possiamo dire che essa abbia subito, a tutt'oggi, un vero tramonto.

Agli inizi della mondializzazione

Sulla figura del pontefice romano avvenne un'impressionante concentrazione di potere, sviluppato su tutti i fronti. Si affermava la *Plenitudo potestatis*, del vicario di Cristo "con il dovere di comandare non a un solo popolo, ma a tutti"⁶.

Nel XV secolo il processo di mondializzazione iniziava la sua corsa con la scoperta dei nuovi mondi da parte degli stati europei. In questi nuovi orizzonti che si aprivano, la concezione del potere, rivendicata dai papi dell'epoca, trovava enormi possibilità di applicazione. Tra i tanti documenti che si possono addurre, mi riferisco alle Bolle che vanno da Niccolò V ad Alessandro VI che in nome dell'autorità divina assegnano ai re cattolici tutti i territori scoperiti. Riporto due esempi, tra i molti citabili:

Di Niccolò V riporto un passo della bolla *Romanus Pontifex* del 1455 nella quale concede al re del Portogallo

⁵ O'Malley, 67.

⁶ Vedi contributo di Giovanni Miccoli.

la piena e libera facoltà di debellare e soggiogare ogni sorta di saraceni, pagani e nemici di Cristo comunque organizzati, di invadere e conquistare i regni, i ducati, i domini, i possessi, i beni mobili e immobili in qualunque modo da essi detenuti, di ridurre in servitù perpetua le loro persone, i loro regni, i loro beni e di attribuirli a sé e ai propri successori.

Dopo la scoperta delle nuove Indie, Alessandro VI inviò sei lettere apostoliche per l'assegnazione dei territori. Ecco uno stralcio dell'*Inter cetera* del 1493:

«Di nostra iniziativa, non dietro la richiesta vostra o di altri per voi, per nostra pura liberalità, con sicura conoscenza e con la pienezza dell'autorità apostolica, doniamo e assegniamo in perpetuo, secondo il tenore della presente, a voi e ai vostri eredi e successori (re di Castiglia e Leon), per l'autorità di Dio onnipotente, a noi concessa nella persona di san Pietro e per quella di vicario di Gesù Cristo che ricopriamo sulla terra, tutte le isole e terre trovate e da trovare, scoperte e da scoprire, nella parte verso occidente e mezzogiorno delimitata da una linea tracciata partendo dal Polo Artico, o settentrionale, giungendo al Polo Antartico, o meridionale, sia che quelle terre e isole trovate o da trovare siano dalle parti dell'India sia che siano da qualunque altra parte. [...] Ve le doniamo e assegnamo con tutti i loro domini, città, castelli, luoghi e ville, diritti, giurisdizioni e pertinenze. Facciamo rigida proibizione a qualunque persona investita di qualsiasi titolo, persino imperiale o regale, di qualunque stato grado ordine o condizione, sotto pena di scomunica *latae sententiae* di non osare recarsi per commercio o altri motivi, senza speciale permesso vostro e dei vostri eredi e successori, alle isole e terre trovate o da trovare...».

L'autore da cui riprendo il testo aggiunge: «Gli indigeni, spogliati della loro umanità, vengono equiparati a *res nullius*, a prede di guerra. Tramonta la legge del Vangelo – denuncia Erasmo da Rotterdam – trionfa il diritto romano, il diritto del più forte, anzi la prassi «barbarica»».

Questa assegnazione del dominio su tutte le terre scoperte e da scoprire evoca la memoria della terza tentazione diretta al messianismo di Gesù che troviamo nella narrazione di Matteo (la seconda in quella di Luca). «Gli mostrò tutti i regni del mondo e la loro gloria e gli disse: «Tutte queste cose io ti darò...»»⁷. Chi non vede nelle tentazioni di Gesù un chiaro avvertimento rivolto alla chiesa?

Qui, come in altri casi, non si tratta solo dei “peccati dei figli della chiesa” per i quali c’è da chiedere perdono (secondo la dizione spesso utilizzata da Giovanni Paolo II), ma di una aberrazione strutturata in dottrina, una ideologia del potere fondata sul divino che porta in sé la dismisura e l’assenza di ogni limite, caratteristiche che nella Bibbia rappresentano la quintessenza del peccato. L’immagine di Dio e di Cristo veicolate in questi atti autorevoli, perché sempre la chiesa manifesta le loro figure, sono profondamente distorte. Quel dio che qui viene evocato e che darebbe un tale potere, assomiglia più a un idolo, a una costruzione umana, tesa a puntellare una modalità padronale. Certo non rappresenta il volto del Padre di cui parla il Gesù dei vangeli e neppure la *exusia* liberante messa in opera dal Messia.

L’assegnazione di questo dominio, hanno dato carta bianca ai cattolicissimi re per produrre nei territori occupati quello che noi moderni chiamiamo crimini contro l’umanità.

Tutto questo, su cui, per quanto ne so, non c’è mai stata nella chiesa una vera e pubblica riflessione critica, tanto

⁷ Di nuovo il diavolo lo portò sopra un monte altissimo e gli mostrò tutti i regni del mondo e la loro gloria e gli disse: «Tutte queste cose io ti darò se, gettandoti ai miei piedi, mi adorerai». Allora Gesù gli rispose: «Vattene, Satana! Sta scritto infatti: *Il Signore, Dio tuo, adorerai: a lui solo renderai culto*». (*Mt 4,8-10*). Non è certo casuale che nello stesso Matteo, oltre che in Marco, proprio a Pietro Gesù rivolse il durissimo richiamo, replicando al tentativo del discepolo di farlo desistere dal suo cammino; «Va’ dietro a me, Satana! Tu mi sei di scandalo, perché non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini!» (*Mt 16, 23*).

meno un ripudio di “questo magistero”, quali tracce ha lasciato, quali tossine ha introdotto nella concezione del potere nella chiesa? E soprattutto perché non ci si pone la domanda se gli “eccessi” e gli abusi nella concezione del potere qui registrati, *mutatis mutandis*, non abbiano ancora una certa permanenza? Non c’è una “purificazione della memoria” da attuare non solo sugli effetti, ma anche sulle matrici ideologiche, giuridiche e teologiche, che hanno portato a queste distorsioni? L’amore alla verità, la sequela doverosa sullo stile di Gesù non dovrebbe indurre a proseguire sul cammino che il Vaticano II aveva intrapreso?

Che è successo al Vaticano II?

Il concilio promosso da Giovanni XXIII ha un carattere unico rispetto a tutti i concili precedenti. Qui posso solo alludere ad alcuni elementi che costituiscono la unicità di questa “nuova Pentecoste”.

Innanzitutto interessa mettere in luce la novità del linguaggio utilizzato, molto diverso da quello adottato nei concili fino al Vaticano I, configurato sul modello romano, i cui generi letterari esprimevano un potere esercitato sui sudditi.

Un tale stile era ancora presente negli schemi predisposti dalle commissioni preparatorie a capo delle quali stavano in tutte, eccetto una, i cardinali, prefetti di una congregazione di curia. Tutti i documenti presentati in aula, eccetto quello sulla liturgia, furono respinti dalla grande maggioranza dei padri conciliari. Un evento veramente inaudito perché in questo modo non solo la maggioranza non condivideva la formulazione attuata su un tema o su un altro, ma di fatto respingeva un modello secolare che dal quarto secolo era rimasto in vigore sino al XIX secolo.

Ora, il Vaticano II respinse implicitamente proprio questo modello e, così facendo, ridefinì la questione circa la natura del concilio. Fu un cambiamento di enorme importanza, le

cui conseguenze sono rimaste in buona parte inesplorate, e questa disattenzione è uno dei fattori che hanno prodotto confusione e dissenso riguardo all'interpretazione del Concilio stesso⁸.

La cosa curiosa è che il sinodo romano tenuto nel 1960, che veniva considerato una sorta di prova di quello che sarebbe stato il Vaticano II, promulgò 755 canoni a differenza del concilio inaugurato del 1962 che non ne emanò nessuno. Una pagina dello storico americano più volte citato racconta in positivo le caratteristiche linguistiche che hanno preso corpo nell'ultimo concilio.

Al pari dei generi usati tradizionalmente dai concili, la manifestazione più concreta del carattere del Vaticano II, e insieme una chiave importante per interpretare il suo significato, è il vocabolario che adotta e promuove. Il vocabolario è particolarmente significativo nel Vaticano II. Quali parole usa il concilio? Parole nuove per un concilio, parole che non si possono accantonare distrattamente o considerare alla stregua di soprammobili. Difatti, troppo insistente, caratteristico e diffuso è il loro utilizzo. Nell'insieme alludono a un rinnovamento delle priorità morali e religiose, e puntano a un significativo discostamento dalle espressioni lessicali usate dai concili precedenti.

Sebbene le parole usate possano essere suddivise in categorie, quali parole orizzontali, di egualanza, di reciprocità, di interiorità, di cambiamento, tuttavia esse permangono strettamente imparentate tra di loro, e impregnano il Vaticano II di una unità nuova e singolare tra tutti i concili. Sono parole che esprimono un orientamento complessivo, una coerenza nei valori e una prospettiva che differiscono sensibilmente da quelli dei concili precedenti e, certamente, dalla maggior parte dei documenti ecclesiastici ufficiali emanati fino ad allora. *Il Vaticano II è un evento linguistico.*

Tra le altre, nel *corpus* del concilio troviamo parole come fratelli e sorelle, popolo di Dio, amicizia, cooperazione, col-

⁸ O' Malley 46.

laborazione, libertà, sviluppo, evoluzione, carisma, dialogo, collegialità, coscienza, mistero e santità. Un semplice accoppiamento dei modelli implicati da questo vocabolario con quelli di cui prende il posto o che cerca di bilanciare, esprime il significato dello stile di discorso del concilio: da comando a *invito*; da legge a *ideale*; da definizione a *mistero*; da minaccia a *persuasione*; da coercizione a *coscienza*; da monologo a *dialogo*; da governare a *servire*; da verticale a *orizzontale*; da esclusione a *inclusione*; da ostilità ad *amicizia*; da ricerca della colpa ad *apprezzamento*; da rivalità ad *associazione*; da sospetto a *fiducia*, da statico a *dinamico*; da modificazione del comportamento ad *appropriazione interiore dei valori*.

I valori che queste parole esprimono sono comuni e tradizionali nel discorso cristiano, *ma sono nuovi per un concilio*. Nel promuovere questi valori, il Vaticano II tuttavia non li considera assoluti, poiché nessuna istituzione, per esempio, può includere tutto. Ma nell'insieme, queste parole esprimono la portata di uno stile nuovo e di un nuovo *modus operandi* della Chiesa, che, stabilito con forza, il concilio additò alla contemplazione, ammirazione e realizzazione⁹.

Dunque il Vaticano II è un evento linguistico. Rappresenta uno stile nuovo per un concilio, un modo di parlare che si colloca sul terreno del dialogo: “ad intra e ad extra” della chiesa cattolica. I tentativi di ridurne la portata dicendo che è stato un “concilio pastorale” e non “dottrinale” non colgono nel segno. In realtà “è stato giustamente definito ‘pastorale’ perché mira a rendere attraenti gli ideali cristiani... Il cambiamento di stile implica un cambiamento di sistema di valori... Imparare un linguaggio nuovo fino a viverlo autenticamente, implica una trasformazione interiore”¹⁰. È un concilio unico e porta in sé uno stile che esprime l’intenzionalità dialogica. A conferma elenchiamo una serie di elementi che oggettivamente costituiscono una

⁹ J.W. O’Malley, *Il genere letterario epidittico e un vocabolario inusuale nei documenti conciliari*, in *Vita monastica* 247/2011, 67-70.

¹⁰ *Ivi*, 49-50.

marcata differenza rispetto alla rigida continuità rivendicata dal cattolicesimo tridentino.

- Un concilio effettivamente universale, rappresentativo di tutta la chiesa, come mai prima era avvenuto. Sia pure in proporzioni diverse, erano presenti tutti i continenti
- La presenza ufficiale di teologi che fino al qualche anno prima avevano subito condanne (De Lubac, Chenu, Congar, Rahner...)
- Il ruolo dei media
- Il concilio è diretto non solo al clero, ma a tutta l'umanità
- Gli osservatori non cattolici invitati in qualche modo ebbero un'influenza negli stessi dibattiti
- La presenza di un gruppo di ventitré donne come uditrici
- Il cambiamento di stile nelle celebrazioni liturgiche, l'uso della lingua volgare e la spinta al cambiamento che incontrò recezione e iniziativa nelle comunità cattoliche
- Il ritorno alle Scritture e ai padri (*ressourcement*)
- L'esortazione ad accostare e studiare la Bibbia, dopo secoli allontanamento in funzione antiprotestante
- La categoria di Popolo di Dio, i cui singoli membri godono di una intrinseca dignità nativa che precede le concretizzazioni dei ministeri e dei carismi
- L'uso della parola fratelli nei confronti degli altri cristiani prima definiti eretici o scismatici
- Il decreto sulla libertà religiosa come realtà che fa parte della dignità dell'essere umano e che deve ricevere un riconoscimento, fino allora qualificata come "deliramentum"
- Si interrompe la condanna ribadita dal magistero precedente della separazione tra chiesa e stato, in funzione di uno stato confessionale cattolico come ideale da persegui-

A chiusura di questi brevi cenni, sostiamo un attimo su una nota parabola evangelica che, nel lungo cammino della storia della chiesa, è stata soggetta a un utilizzo che ne ha rovesciato il senso: la parabola della zizzania. Nella Dicchia-

razione sulla libertà religiosa viene così inserita: “Conoscendo che la zizania è stata seminata col grano, comandò di lasciarli crescere tutti e due fino alla messe che avverrà alla fine del tempo (*Mt* 13, 30,40-42)”¹¹. Poco prima, citando ancora Matteo, la dichiarazione dice “Cristo, che è Maestro e Signore nostro, mite e umile di cuore(11,29), ha invitato e attratto il discepoli pazientemente (11,28-30)”. Immediatamente dopo la citazione della parola, il documento ritorna ancora sullo stile di Gesù: “Non volendo essere un Messia politico e dominatore con la forza, preferì essere chiamato Figlio dell’Uomo che viene «per servire e dare la sua vita in redenzione di molti» (*Mc* 10,43). Si presentò come il perfetto Servo di Dio che «non rompe la canna fessa e non ammorza il lucignolo che fuma» (*Mt* 12, 20”)¹².

Il Vaticano II è l’unico concilio che della parola fornisce un’interpretazione corretta su un tema fondamentale quale è l’approccio al male presente nella chiesa e nel mondo. Nel corso della storia, invece, la prescrizione dei concili era quella di procedere allo sradicamento immediato della zizania, identificata negli eretici che dovevano essere chirurgicamente asportati anche con la forza. Ricordiamo ad esempio la strage di Besiers nella lotta contro gli Albigesi. Il compito affidato all’istituto dell’Inquisizione era stato identificato nello «sradicamento della zizania nel campo del Signore». Si era anche arrivati a identificare nell’eresia il *crimen lesae maiestatis* che prevedeva la condanna a morte. Come pure a identificare il giudizio ecclesiastico espresso nella storia con la messe finale e il giudizio ultimo. L’immagine della zizania, estrapolata dalla parola, è servita non solo a stigmatizzare le forme ereticali, ma anche semplicemente i dissensi interni alla chiesa.

Può essere illuminante l’annotazione di don Pino Ruggieri:

¹¹ *Dignitatis Humanae*, 11.

¹² *Ivi* 11.

“La parola appare come i catalizzatori di una serie indefinita di problemi che si pongono alle chiese nell’esperienza quotidiana della persistenza del male, per cui esse sono inevitabilmente costrette a misurarsi con essa, già a partire dalla comunità di Matteo [...]”

All’interno del Nuovo Testamento dobbiamo registrare già la differenza tra due diversi atteggiamenti di fronte all’incombenza del male, alla sua «resistenza» all’azione messianica di Gesù e dei suoi discepoli e quello della comunità ormai strutturate.

Rispetto a questa situazione duale, presente già agli inizi della via cristiana, il vero segno di novità sembra invece introdotto dall’uso della violenza (sia essa «mitigata» o estrema) nella pratica dell’esclusione che, a partire dal IV secolo, implicava necessariamente il ricorso al potere dello stato”¹³

Nella dichiarazione *Dignitatis Humanae* si afferma la libertà religiosa come diritto umano fondamentale e universale. Il contenuto di tale diritto consiste nell’immunità da qualunque coercizione in materia religiosa: nessuno può essere costretto e nessuno può essere impedito. Il fondamento si trova nella dignità della persona stessa e non nel diritto positivo, statale o ecclesiastico, che può soltanto riconoscerlo, non fonderlo. Questa posizione va oltre il principio di “toleranza” per chi è su posizioni diverse, religiose o non religiose. È il punto di arrivo dopo secoli di lotte interne al mondo cristiano che hanno insanguinato l’Europa. Rappresenta una cesura netta rispetto a quella lunghissima tradizione che prevedeva l’alleanza tra trono e altare con l’uso della forza in difesa della “vera religione”.

¹³ G. Ruggieri, *La zizania nella chiesa e nel mondo. Interpretazioni di una parola*, in *Cristianesimo nella storia*, gennaio 2005 20-22. L’intera pubblicazione è dedicata al tema della parola.

Gesù Cristo e la chiesa: tête à tête

Al n. 8, capoverso 308, della Lumen Gentium, la costituzione dogmatica sulla chiesa, troviamo un passo fondamentale, però raramente citato. Si regge su un confronto, ribadito per tre volte. Nei primi due la formulazione avviene in questo modo: “Come Cristo...così la chiesa”, il terzo così si esprime “ma mentre Cristo...la chiesa...”. Nell’insieme si possono così sintetizzare con le parole di J. Dupont:

Questo modo di considerare il mistero della Chiesa partendo dal mistero di Cristo è uno dei tratti caratteristici della Costituzione; non c’era modo migliore, e più profondo, per affrontare il problema della povertà come si pone e deve essere posto alla Chiesa [...]. Rassomigliare a Cristo è, per la Chiesa, la norma suprema¹⁴.

Ecco, “rassomigliare a Cristo è, per la chiesa, la norma suprema”! Questa non è una tra le tante cose da mettere in fila con le altre, ma è l’asse, il criterio base, l’ottica di fondo dei ragionamenti. Per metterci su questa linea, prenderò in considerazione i tre parallelismi che sono in successione, ma seguendo l’ordine inverso.

1. **“Ma mentre Cristo,** «santo, innocente, immacolato» non conobbe il peccato, e solo venne allo scopo di espiare i peccati del popolo, **la chiesa** che comprende nel suo seno i peccatori, santa insieme e sempre bisognosa di purificazione, mai tralascia la penitenza il suo rinnovamento”.

Il testo sottolinea la differenza tra Cristo e la chiesa, differenza incolmabile, ma che indica un movimento e un percorso che porti alla maggiore somiglianza possibile, all’assunzione del suo stile. Il ché vuol dire che purificazione,

¹⁴ J. Dupont, *La Chiesa e la povertà*, in *Il mistero della Chiesa*, Firenze 1968, p. 116.

penitenza e rinnovamento debbono appartenere alla quotidianità e non solo alle occasioni straordinarie. Attenzione, si parla della chiesa, non solo dei singoli nella chiesa, non solo dei “figli della chiesa” com’era solito dire Giovanni Paolo II. Commentando questa parte della *Lumen Gentium* Karl Rahner afferma:

Ci viene dichiarato esplicitamente che la *Chiesa* è «semper purificanda» (n.8), che *essa* «poenitentiam et renovationem semper prosequitur» (n. 8), che *essa* ancora «seipsum renovare non desinat» (n.9); il ché include certamente per lo meno un rinnovamento *moral*e perché, stando al contesto, la Chiesa proprio con queste sue azioni rimane la Sposa degna e fedele del Signore. Ora, la Chiesa non potrebbe essere *soggetto* di tale rinnovamento e di tale purificazione *di se stessa*, se essa in un certo senso non fosse stata in precedenza anche soggetto di peccato e di colpa, e rispettivamente non lo fosse tuttora¹⁵.

In uno studio comparso per la prima volta nel lontano 1947 lo stesso autore diceva:

Se la chiesa è un’entità reale e i suoi membri sono peccatori eppur restano suoi membri quantunque oberati dal peccato, allora è e resta anch’essa peccatrice...Che la chiesa sia peccatrice è una verità di fede, non un dato primitivo di esperienza”. Ancora: “I rappresentanti ufficiali della chiesa...possono essere peccatori, ed effettivamente lo sono stati e lo sono tuttora in modo molto vistoso. Una volta ammesso questo risulta ancora più lampante che la chiesa concreta (ripetiamo: la chiesa è tale solo in quanto concreta!) è davvero peccatrice. È infatti evidente che tali peccati non si limitino ad agire solo nel settore «della vita privata» di questi uomini di chiesa, ma possono invece sconfinare quanto mai largamente anche nel campo concreto della loro azione di rappresentanti ufficiali della chiesa” [...]. “La Chiesa

¹⁵ K. Rahner, *La chiesa peccatrice nei decreti del concilio Vaticano II*, in *Nuovi saggi I*, Roma 1968, 466-467

deve costituire la manifestazione della grazia e della santità di Dio nel mondo, deve essere il tempio dello Spirito Santo. Invece, nella Chiesa, i peccatori trasformano questa sua fisionomia in un'espressione della malvagità del loro cuore in una «spelonca di ladri»¹⁶.

Se è così, allora fa parte della testimonianza cristiana, *in capite et in membris*, l'umile riconoscimento della propria condizione strutturale di bisogno di perdono. Questo atteggiamento dovrebbe prendere il posto di quell'insistita apologetica difensiva che tende a occultare, o a minimizzare questi aspetti della chiesa, magari rovesciando sugli altri le responsabilità.

2. “**Come Cristo** infatti 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 di sollevarne la indigenza e in loro cerca di servire il Cristo”.

Penso che il commento migliore a queste parole lo possiamo trovare nel protagonista che ha posto al centro del concilio la relazione della chiesa con i poveri. Papa Giovanni XXIII, l'ispiratore e l'iniziatore di quella che lui ha chiamato “una nuova Pentecoste” colloca la più alta espressione della chiesa, quale è il concilio, dinanzi al teatro del mondo intero, guardato a partire da quella parte di mondo dominata dalla penuria e povertà, nel senso di miseria. Un mese prima dell'apertura dell'assemblea conciliare, nel messaggio radiofonico diretto ai fedeli di tutto il mondo, affermava: “In faccia ai paesi sottosviluppati la Chiesa si pre-

¹⁶ K. Rahner, *Chiesa dei peccatori*, in *Nuovi saggi I*, Roma 1968, 426-434.

senta quale è e quale vuole essere, come la Chiesa di tutti, particolarmente la Chiesa dei poveri". La vera universalità, cioè il rivolgersi a tutti, avviene a partire da quell'umanità defraudata e sofferente che è la prima destinataria della presenza messianica di Gesù. "La chiesa si presenta e vuole essere": una chiesa non autoreferenziale ma che assume la relazione con quell'umanità dei "paesi sottosviluppati", come si chiamavano allora, quale punto di riferimento privilegiato al suo "voler essere la chiesa di tutti e in particolare la chiesa dei poveri. Il "voler essere" indica l'assunzione di un processo di trasformazione di tutta la chiesa.

Nel giorno di apertura del concilio, riprese il discorso in questi termini: "Al genere umano, oppresso da tante difficoltà, essa, come Pietro al povero che gli chiedeva l'elemosina, dice: "Io non ho né oro, né argento, ma ti do quello che ho: nel nome di Gesù Cristo Nazareno levati e cammina" (At. 3, 6). Ancora la platea evocata è universale: l'interlocutore è "il genere umano oppresso da tante difficoltà", nella figura di un povero storpio fin dalla nascita al quale Pietro, che non possiede né oro né argento, dona l'unica cosa che ha: la parola messianica di Gesù connessa con un incontro reale sottolineato dagli sguardi dei protagonisti¹⁷.

¹⁷ Conviene leggere per intero la narrazione di questo incontro dove vengono sottolineati gli sguardi che devono incrociarsi: "Pietro e Giovanni salivano al tempio per la preghiera delle tre del pomeriggio. ²Qui di solito veniva portato un uomo, storpio fin dalla nascita; lo ponevano ogni giorno presso la porta del tempio detta Bella, per chiedere l'elemosina a coloro che entravano nel tempio. ³Costui, vedendo Pietro e Giovanni che stavano per entrare nel tempio, li pregava per avere un'elemosina. ⁴Allora, fissando lo sguardo su di lui, Pietro insieme a Giovanni disse: «Guarda verso di noi». ⁵Ed egli si volse a guardarli, sperando di ricevere da loro qualche cosa. ⁶Pietro gli disse: «Non possiedo né argento né oro, ma quello che ho te lo do: nel nome di Gesù Cristo, il Nazareno, alzati e cammina!». ⁷Lo prese per la mano destra e lo sollevò. Di colpo i suoi piedi e le caviglie si rinvigorirono ⁸e, balzato in piedi, si mise a camminare; ed entrò con loro nel tempio camminando, saltando e lodando Dio" (At 3, 1-8).

Perché papa Giovanni, nel momento inaugurale del concilio rimanda direttamente tutti i padri conciliari a quella narrazione primordiale, collocata immediatamente dopo la Pentecoste, cioè dopo l'inaugurazione della chiesa? L'intera storia della chiesa, che papa Roncalli conosceva bene, che sfocia nel concilio da lui voluto, in faccia a tutta l'umanità, viene rimandata a specchiarsi in Pietro e Giovanni che incarnano l'azione messianica.

3. «**Come Cristo** ha compiuto la redenzione attraverso la povertà e le persecuzioni, così pure la Chiesa è chiamata a prendere la stessa via per comunicare agli uomini i frutti della salvezza. Gesù Cristo «che era di condizione divina... spogliò se stesso, prendendo la condizione di schiavo» (Fil 2,6-7) e per noi «da ricco che era si fece povero» (2 Cor 8,9); **così anche la Chiesa**, quantunque per compiere la sua missione abbia bisogno di mezzi umani, non è costituita per cercare la gloria terrena, bensì per diffondere, anche col suo esempio, l'umiltà e l'abnegazione”.

La chiesa viene rimandata al medesimo itinerario di Gesù, alla modalità da Lui adottata per dare forma storica al suo potere di salvare, cioè di portare a compimento “la redenzione”. Nei vangeli troviamo la *missio* che Gesù stesso ha ricevuto dal Padre, alla quale ha associato gli apostoli, quindi la chiesa:

“Come il Padre ha mandato me, così io mondo voi” (Gv 20,21)

“Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra” (Mt 28,18).

Ma come si deve intendere questo potere?

Qui è il potere del Risorto che viene consegnato alla chiesa. Ma sarebbe una tragica illusione scindere l'esercizio di questo potere dalla modalità storica nella quale Gesù stesso ha esercitato la sua *exusia*. Gesù Cristo, donando il suo potere di salvare, che il Padre stesso ha confermato per sem-

pre in Lui crocisisso-risorto, associa la chiesa che nasce alla sua *kénosi*, cioè alla forma storica che in Lui ha assunto la salvezza di Dio.

La spogliazione dalla “condizione divina” per assumere la “forma di schiavo”, il farsi “povero” “da ricco” che era, questa e solo questa è la forma adottata nel suo itinerario che lo ha portato alla croce. La sua risurrezione è la conferma piena e feconda di questa logica paradossale che è il fulcro della rivelazione di Dio. Immaginare che l'*exusia* del Cristo della Pasqua si stemperi o si implementi durante la storia successiva in una qualsiasi forma di “potere temporale” è una tragica illusione, del tipo di quelle suggestioni adombrate nelle tentazioni di Gesù.

Dunque Il rischio che corre la chiesa e la tentazione alla quale si trova perennemente esposta è di appropriarsi indebitamente dentro la storia della gloria del Risorto, non condividendo la *kénosis* che è la forma storica dell'*exusia* di Cristo. La stessa cristologia può essere utilizzata come strumento a sostegno di pretese di potere totalitario, rivendicato se non altro sul piano ideologico con appropriazione indebita dentro la storia della gloria del Risorto.

Ma vi è di più. La Chiesa non appartiene a se stessa: la parola, i sacramenti, il suo essere Chiesa come corpo mistico di Cristo...appartengono a un Altro.

La sua povertà è strutturale [...] Quando si parla giustamente di “povertà della Chiesa” s’intende prima di tutto proprio questo “essere posseduta” prima di possedere, secondo una felice formula di S. Bonaventura riferito alla grazia: *Gratia Dei est magis possideri quam possidere*. La traduzione laica dell'*exusia* della Chiesa è questa sua duplice povertà, quella di essere soltanto un fenomeno della storia accanto a molti altri e quella di non appartenere a se stessa. Ma è anche il suo diritto e la sua libertà di riferirsi a Cristo, al quale appartiene, senza che egli le appartenga. Il rispetto dell’altro che tutto ciò implica è la forma storica [...] del rispetto dell’“assolutamente Altro”. La tolleranza e la modestia non sono esercizi supplementari per la Chiesa in cammino, ma la for-

ma stessa della sua autentica exusia. Il potere della Chiesa come struttura storica [...] deve misurarsi con la sua povertà strutturale¹⁸.

L'autore si sofferma poi sulle tentazioni che possono derivare alla Chiesa nella sua condizione di povertà strutturale: la “tentazione ritualistica”, il “formalismo giuridico” e soprattutto la “tentazione cristologica” che si verifica “nell'uso della cristologia in senso ‘ideologico’, cioè ai fini del proprio potere temporale”.

Penso che qui siamo arrivati al cuore del problema. Solo assumendo davvero come criterio per la Chiesa, quindi non solo per i singoli credenti o pastori, la povertà come si è realizzata e manifestata nella esistenza storica di Cristo è possibile apprezzare gli straripamenti del potere compiuti dalla Chiesa nel corso dei secoli, sino a oggi, con pesanti conseguenze per la testimonianza evangelica.

Una Chiesa che quindi pretendesse di adempiere per altre vie da quelle seguite dal Cristo la sua missione tra i popoli e le nazioni, non proclamerebbe il Regno e le sue esigenze. Qui va innestata l'esigenza che il “diritto” della Chiesa abbia un fondamento realmente cristologico e non societari [...] La Chiesa non può avvalersi di un diritto che ne difenda uno status contrario alla sequela di questo Gesù che essa proclama Cristo e Signore. Andrebbe perciò qui ulteriormente ripresa la determinazione della povertà ecclesiale secondo Lumen Gentium 8.¹⁹

¹⁸ U. Derungs, *Exusia: potere e autorità; libertà e diritto*, in “Servitum”, 155, 1998, pp. 26-34.

¹⁹ G. Ruggieri, *Dalla proprietà all'uso e alla proprietà dei beni*, in “Cristianesimo nella Storia”, 1, 1984, p. 149-50..

Il potere di servire

Se diamo uno sguardo d'insieme su come il potere si proponga nella Bibbia, vediamo che “L'unica autorità di disporre degli altri ammessa nell'Antico Testamento, come proveniente da Dio, si esprime fondamentalmente con il diritto”²⁰. Il grande biblista Van Rad sostiene che nell'A.T. la giustizia è la categoria centrale che regola il rapporto con Dio, il rapporto degli uomini tra loro e perfino con gli animali e l'ambiente naturale.

Nel N.T. tale ottica, che comunque rimane decisiva, sembra svanire come se i rapporti istituzionali non avessero più grande importanza. La preoccupazione principale si concentra sulla novità del Regno di Dio annunciato da Gesù e successivamente sulla formazione delle comunità nate dalla fede pasquale. In questo orizzonte “il potere serve per servire...serve a fare l'unità, a dare figura coerente alla collaborazione tra gli uomini, a liberare la capacità di crescita implicita nel rapporto interpersonale, in quella comune impresa che è l'esistenza umana”²¹. Si registra una circolarità tra carisma e ed esercizio di autorità. Quando l'uno esclude l'altro si sfocia nell'abuso di potere.

È molto avvertita la dimensione escatologica che esprime la signoria di Cristo sulle comunità ecclesiali e su tutta la storia. Tale signoria è strettamente connessa con la primordiale memoria di Gesù. “Il Signore è Gesù”. “Il crocifisso è il risorto”, “Vieni Signore Gesù”. Il potere evocato dal nome Gesù, o dal richiamo al crocifisso, è quello di servire. Tutto il suo potere si raccoglie nella *diakonia* che la nuova condizione non sminuisce, ma esalta. La sua antica parola resta vera e confermata: “Io sono in mezzo a voi come diacono” (ο). Questo ha importanti conseguenze per la chiesa:

²⁰ S. Corradino, *Il potere nella Bibbia. L'autorità come servizio*, Villa Verrucchio (RN) 2011, 60.

²¹ *Ivi* 61.

Nella vita della Chiesa non c'è crisi peggiore di quella causata dall'autorità quando si converte in un esercizio arbitrario del potere, che svaluta l'esperienza carismatica o perché la condanna come pericolosa o perché giudica di poterla facilmente surrogare con la prudenza pastorale. L'autorità che non fa spazio alla molteplicità dei carismi diventa profana; d'altra parte il carisma che esclude il riferimento all'autorità diventa cieco. Le iniziative di politica ecclesiastica che si risolvono in pura amministrazione non rendono un servizio all'identità propria della Chiesa la quale, nel suo mistero, non è riconducibile ad alcun gioco di forze o a meccanismi psicologici, tantomeno è banalizzarle in qualche evidenza ragionata. La Chiesa è incomparabilmente al di là del sentimento corale di trovarsi bene assieme o di venire rassicurati e pacificati. La comunione ecclesiale è unità tra persone diverse che sono una sola cosa tra loro perché sono una sola cosa col Signore²².

Venendo alla stagione inaugurata dal Vaticano II, lo stile inedito per un concilio e la voglia di comunicare che si manifesta nel linguaggio utilizzato, rispetto a tutti i secoli passati, segna l'inaugurazione di un tempo nuovo per la chiesa, nonostante tutto. Però, già mentre il concilio era in corso, emersero ostacoli imponenti. Il card Lercaro, presentando a Paolo VI il dossier che era stato commissionato sulla chiesa povera, annotava l'impossibilità di procedere oltre sul piano del pensiero teologico spirituale e della prassi. Il ché per lui indicava "in quale misura il nostro pensiero, il nostro costume, le nostre istituzioni, tutto l'ambiente e la civiltà che pur si dice ispirata al cristianesimo, si sia per secoli e secoli allontanata dallo spirito evangelico e si sia consolidata e strutturata in forme concettuali e in modi di vita, che oggi costituiscono un grave ostacolo..."²³. Eravamo in pieno concilio!

Molte voci in questo mezzo secolo si sono levate per

²² Ivi 64

²³ G. Lercaro, *Per la forza dello Spirito*, Bologna 1984, 158.

orientare la chiesa a relazionarsi e a trasformarsi per essere all'altezza della nuova situazione in cui si trova il mondo. K. Rahner parlava del passaggio dalla chiesa occidentale alla chiesa universale, e indicava come grande precedente il cammino che ha portato la chiesa dei giudei a farsi chiesa dei pagani, oppure pensiamo a “L'uomo planetario” di Ernesto Balducci che chiamava chiese e religioni a liberarsi delle cinture di salvataggio, per farsi carico della situazione antropologica dell'umanità e del pianeta oggi²⁴.

Perché la nostra chiesa possa esibire il proprio potere di servire, dopo tanti secoli di pratica di potere slegato dal servizio, è necessario prendere in seria considerazione la parola di un grande storico della chiesa.

Metanoia per la Chiesa significherebbe identificare gli “idoli” che durante i secoli si sono insinuati sul suo orizzonte e rinunciare ad essi: dalla simbiosi con i poteri mondani e con la cultura dei ceti “alti” alla preferenza dell'autorità sulla coscienza e alla esaltazione della “gerarchia” in luogo del servizio alla comunione [...]. Esercitare la *metanoia* implica il coraggio evangelico, e pertanto profetico, non solo di riconoscere i peccati del passato, ma anche di convertirsi²⁵

Ma qual’è la situazione oggi, a mezzo secolo dal concilio? Quale “forma politica” la chiesa offre di sé?

A dispetto dei progressi del Vaticano II, la Chiesa è rimasta in una coscienza globale di se stessa come di una «società perfetta» o gerarchica, fondata su un diritto divino che re-

²⁴ Padre Balducci assume come simbolo il gesto unitario di due pastori protestanti, un rabbino e un prete cattolico durante la seconda guerra mondiale. Insieme decisero, dopo che la nave colpita da un siluro stava imbarcando acqua, di donare le loro cinture di salvataggio ad altri passeggeri e, tenendosi per mano sul ponte, si sono inabissati.

²⁵ G. Alberigo, *Chiesa santa e peccatrice*, Magnano (BI) 1997, 76-7.

gola la sua vita sacramentale, le sue istituzioni, le sue pratiche e i suoi precetti....Tuttavia, questo modello rischia di farci dimenticare che esso continua, oggi, a dire l'identità dei portatori della Rivelazione in termini *di potere*.

E tutto questo avviene mentre

essa (la chiesa) è sottoposta a un processo di destrutturazione senza precedenti, soprattutto nei paesi nell'emisfero nord del nostro pianeta che sono tra i più coinvolti nella storia della modernità e postmodernità²⁶.

Ora la forma storica nella quale offrirsi deve, invece, correlarsi strettamente è quel “potere di servire” che appare nella figura del Gesù dei vangeli. In questo modo lui è stato ed è “luce delle nazioni”. Questa totale dipendenza viene espressa proprio nelle prime parole che aprono la costituzione dogmatica su la chiesa:

Cristo è la luce delle genti: questo santo Concilio, adunato nello Spirito Santo, desidera dunque ardente mente, annunciando il Vangelo ad ogni creatura (cfr. Mc 16,15), illuminare tutti gli uomini con la luce del Cristo che risplende sul volto della Chiesa.

L'amicizia di Dio per tutte le creature umane che traspare dal volto di Gesù nel suo farsi diacono è la stessa che la chiesa ha il dovere di offrire al mondo.

Conclusione

Ho cercato di seguire la via indicata da Congar, citata all'inizio. Una via diacronica “per fare una storia e una teologia del temporale nella chiesa”. Naturalmente è un picco-

²⁶ C. Theobald, *La Rivelazione*, Bologna 2006, 165.

lo abbozzo, ma è nel frammento che noi possiamo inoltrarci nella migliore conoscenza di quello che è vitale.

Quanto detto è un discorso parziale, ma necessario. C'è consapevolezza che sempre nella chiesa, cioè nelle comunità sparse per il mondo, in varie forme, è stata vissuta la dimensione del servizio ai più deboli. Non sono mai mancate le donne che, come la vedova del vangelo, hanno condiviso il loro poco. Quanti ministri, nella povertà e nascondimento hanno accompagnato le comunità nel loro peregrinare nei meandri della storia. Aggiungiamo uomini e donne che nella quotidianità del lavoro e della famiglia, hanno trasmesso il senso della vita con la parola dell'evangelo, e anche monaci e monache che hanno tentato di incarnare le beatitudini, come pure le innumerevoli persone che hanno lottato e pagato duramente l'impegno per la giustizia...

Ma era ed è necessario (*dei*) aprire gli occhi sulle infiltrazioni mondane di un potere autoreferenziale che si è inserito per osmosi durante i secoli, ed è tuttora perdurante nel profondo, dando alla chiesa, nel suo volto pubblico, una figura distante, se non lontana, dalla logica del vangelo.

È un discorso che rimane aperto, ma che va affrontato a tutti i livelli. Ed è urgente.

Chiudo con due indicazioni.

La prima si ispira a Paolo che nella prima lettera ai Corinti, riferendosi alle narrazioni della Bibbia ebraica, afferma che "tutte queste cose però accaddero a loro come esempio, e sono state scritte per nostro ammonimento" (1 Cor. 10,11). Vorrei assumere questo testo per riferirle all'alleanza che attraversa tutto il pensiero biblico. È impressionante la rilettura continua che Israele fa della propria storia, cercando sempre di discernere il cammino, tra ricerca di fedeltà e confessione delle infedeltà e dei fallimenti. Tale ripresa espressa nei vari generi letterari, diventa cammino di fede che si apre al futuro promesso da "Colui che è presente". Il Signore ricorda a Israele e Israele invita il Signore a ricordare. E così le stesse parole umane diventano il tessuto della parola di Dio che accompagna. Come nei salmi.

Ecco, mi domando, perché la storia della chiesa, che di fatto si esprime nella pluralità delle chiese, con le bellezze e anche con le cadute gravi che si sono manifestate, non diventa il luogo ove discernere la rivelazione di Dio? Perché dagli errori compiuti e riconosciuti non si va in cerca degli emendamenti che si devono fare? Con onestà intellettuale – il modo nostro di fare verità – lasciando da parte la doppiezza apologetica. Perché non si danno senso e contenuti reali ai momenti penitenziali che introducono le comunità riunite per l'Eucarestia?

Anche la seconda parola ci viene offerta nella stessa lettera paolina: “passa infatti la figura di questo mondo!” (1 Cor 7,31). Passa anche la figura storica della chiesa.

Andiamo a rileggere l'equipaggiamento leggero che Gesù richiedeva ai suoi primi testimoni quando li inviava. “Non portate con voi...”. “Chi non lascia...”. Quello che è sempre stato insegnato per le singole vocazioni, vale anche per le strutture, i simboli, le figure del potere e delle gerarchie mondane, i retaggi culturali che hanno strutturato modi di pensare. È ad esempio “l'abbandono di una visione del mondo classicista, che considera la vita umana in termini statici, astratti, immutabili” (O’ Malley).

La leggerezza vale anche per la figura del papa che deve essere liberata da quel carico storico che gli impedisce di essere e apparire come il “servus servorum Dei”, il suo titolo più nobile. Ma non potrà mai avvenire fin quando non si mette mano con decisione a quella collegialità e condivisione del potere di servire che traspare dal Nuovo Testamento nella dialettica di Gesù con i suoi e che il Vaticano II ha rilanciato. Significa abbandonare quel residuo imperiale, con tutto l'apparato di sovranità regale, che sicuramente ha ben poco da che spartire con lo stile evangelico.

“Passa infatti la figura di questo mondo!”.

E passano anche le figure della chiesa, eccetto il suo dovere e il debito di lasciar trasparire la luce e la forza del vangelo dentro questo mondo.

GIOVANNI MICCOLI, Professore emerito di Storia della Chiesa nell'Università di Trieste, membro del comitato scientifico dell'Istituto per le scienze religiose di Bologna e della direzione di "Studi storici", socio dell'Istituto Veneto e dell'Accademia dei Lincei.

FELICE SCALIA sj, teologo dell'Istituto Ignatianum di Messina. Collabora con Presbyteri, Horeb, Rivista del clero, Vita consacrata, Spirito e Vita e Vita Pastorale.

ROSANNA VIRGILI, teologa e biblista, docente di Esegesi presso l'Istituto Teologico Marchigiano. Collabora a diverse riviste fra cui "Parola Spirito e Vita", "Rocca" e "Ricerche Storico Bibliche".

ARMIDO RIZZI, teologo e filosofo, docente presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, membro della redazione della rivista "Servitium", della "Rivista di Teologia Morale", e della direzione di "Filosofia e Teologia".

ROBERTO FIORINI, teologo, direttore della rivista "Pretioperai".

EMILIO GABRIELLI, fondatore della Casa editrice "Gabrielli editori".



In copertina: Giotto, *Il papa sogna San Francesco che sostiene il Laterano*, Assisi, Basilica Superiore di San Francesco.