



**I riferimenti  
testimoniali  
della fede**

## Identità cristiana: tra dispersione e discernimento

**Quale futuro è riservato alla tradizione cristiana nei nostri paesi? La «dispersione» attuale ne annuncia la prossima fine o prepara una nuova e diversa coscienza cristiana? Attento ai «movimenti sotterranei» che stanno producendo una mutazione radicale del cristianesimo occidentale, Theobald azzarda una «scommessa difficile»: per superare la crisi dei riferimenti tradizionali della fede occorre incoraggiare il processo di ricezione del Vaticano II spingendosi verso una configurazione diversa e «testimoniale» degli stessi riferimenti. Nell'«immenso laboratorio» delle nostre società è forse il momento di «affidare l'identità cristiana ai cristiani, di dare fiducia, a tutti i livelli, ai processi spirituali di ricerca comune del vero». Una conversione «ecumenica» che tocca al contempo la concezione della Tradizione, dell'autorità e del riferimento costituito dalle Scritture.**

Qui a fianco: CARAVAGGIO, *Conversione di san Paolo*, 1600-1601 (part.); Roma, collezione privata Odescalchi.

**F**ra il 1378 e il 1417, la cristianità latina dovette subire la coesistenza prima di due e poi, dopo il concilio di Pisa (1409), di tre papi: «L'«esecrabile trinità», come si diceva all'epoca. Passa una generazione e l'errore, per quanto evidente, diventa «invincibile». Per uscire da questo vicolo cieco costituzionale, occorrerà un concilio, quello di Costanza (1414-1418), seguito nel 1431 da un altro concilio a Basilea, che sfocerà in un nuovo scisma. Trasferito sei anni dopo la sua apertura a Sud delle Alpi, a Ferrara e a Firenze, dal successore del papa uscito da Costanza, la maggior parte dei padri conciliari gli resisterà restando a Basilea e trasferendosi in seguito sulle rive del lago Lemano, a Lomagna, dopo aver eletto un altro papa...<sup>1</sup>

Crisi di riferimenti come non mai; accompagnata da un'acuta presa di coscienza della fragilità di un'istituzione venerabile, divisa da cima a fondo! Da questa scossa nasce una nuova visione del mondo, i cui effetti raggiungono tutte le «rappresentazioni» della fede: dalle immagini della maestà divina, rimpiazzate nella stessa epoca da quelle del Crocifisso, alle figure prestigiose del «potere spirituale» che, screditate dal grande scisma, lasciano il posto a procedure decisionali più collettive. La cristianità latina fa la dolorosa esperienza di uno scarto fra il destino più o meno tortuoso delle sue istituzioni e la vocazione *spirituale* del *corpo* ecclesiale: ormai il riferimento ultimo – Cristo – è raffigurato *sub contraria specie* dell'uomo dei dolori, sentito presente nell'*immensa congregatio fidelium* a lui direttamente legata nello Spirito Santo.

L'istituzione conciliare, cui spetta il gravoso compito di «rappresentare» questa *Ecclesia universalis* sulla scena della storia, riceve dunque legittimità solo trasformando lo scarto fra la santità di Cristo e la vita della cristianità in una dinamica di conversione e di continua riforma garantita in qualche modo da una conciliarità permanente. Il cosiddetto «nominalismo» è in parte la formulazione di questo nuovo pensiero processuale con la sua etica della comunicazione, pensiero che sviluppa un senso inedito dell'assoluto di Dio e di ciò che possono e sono le nostre mediazioni storiche.

Sembra esservi notevole distanza tra questa mutazione e la *dispersione* che patisce la cristianità attuale. Ma io penso – ed è la mia ipotesi – che sia possibile, e che offra intelligibilità ecumenica, considerare l'attuale crisi dei riferimenti su tale orizzonte della fine del XIV secolo. Il mio obiettivo principale non è fare una diagnosi teologica più precisa della situazione attuale (anche se inizierò indicandone alcuni elementi), ma esplicitare in termini positivi quanto ci si può attendere dalla mutazione della coscienza cristiana che accade sotto i nostri occhi e l'impatto che questa mutazione ha, o avrà, sui classici riferimenti che consentono l'accesso all'identità cristiana.

#### DIAGNOSI

Una comparazione anche sommaria fra quanto è avvenuto nel passaggio dal XIV al XV secolo e l'attuale crisi dei riferimenti consente di tracciare il profilo di alcuni sintomi raggruppabili sotto il lemma «dispersione» o «frammentazione» del cristianesimo contemporaneo.

#### La crisi istituzionale del XIV secolo e le sue sfide

A un primo sguardo, la crisi costituzionale del XIV secolo riguarda soltanto il vertice della cristianità; con il trasferimento del concilio da Basilea a Ferrara e poi a Firenze, si sarebbe finalmente ristabilito l'ordine. Tuttavia questa interpretazione<sup>2</sup> sottostima lo sconvolgimento senza precedenti patito dalla coscienza europea a causa del cedimento al suo vertice, e la violenza con la quale le «nazioni» cristiane reagiscono a tutte le deviazioni e le differenze al loro interno. Mentre gli inviati di Costanza negoziano con i tre papi, vengono affrontate le questioni ecclesiologiche poste dal riformatore John Wyclif e dai due boemi Jan Hus e Girolamo di Praga: il primo, morto nel 1384, viene riesumato e distrutto; gli altri due bruciati vivi.

Grave ipoteca che pesa su un concilio peraltro così preoccupato di varare procedure giuridiche inattuabili nella soluzione dei conflitti! In realtà, la crisi promuove strumenti di comunicazione e di negoziazione – alcuni più classici, come la legalizzazione di un diritto di urgenza, e altri più nuovi, come la formalizzazione delle condizioni di un vero «consenso» –, tanto che si può parlare dell'introduzione a Basilea di un'«etica della comunicazione», perché i «modi di procedere» qui diventano criteri di verità. Sullo sfondo, è la stessa ecclesiologia a trasformarsi – come vedremo più avanti – facendo progressivamente spazio all'idea di «rappresentazione» di una *congregatio fidelium* dalle dimensioni incommensurabili.

#### L'attuale dispersione dell'identità cristiana

Preso atto di tali sfumature, resta il fatto che la crisi dei riferimenti della fine del XIV secolo scaturisce dall'interno di un edificio gerarchico di cui non si mette fondamentalmente in discussione la struttura globale. Lo testimonia la grande battaglia di Costanza intesa a ottenere le dimissioni dei tre detentori della carica pontificia e a eleggere un papa legittimo, riconosciuto da tutta la cristianità.

Nella situazione attuale, invece, sono la stessa architettura ecclesiale della fede e la sua struttura istituzionale a vacillare a causa di una «folla» di credenti che non vi si riconoscono più. Le indagini sociologiche sembrano andare tutte nella stessa direzione: il soggettivismo semi-inconscio, dominante nelle nostre società europee e occidentali, induce la maggior parte dei fedeli a *scegliere* fra le credenze e le condotte proposte dalle autorità ecclesiali quelle che corrispondono al *criterio pragmatico dell'utilità* per la propria vita quotidiana e per la propria realizzazione personale. Essi le «rinegoziano» in qualche modo, ritenendole spesso solo probabili, addirittura metaforizzandole, mostrandosi in ogni caso scettici nei confronti di ogni proposta di una verità oggettiva che metterebbe in pericolo il valore fondamentale della tolleranza e la capacità di ogni individuo di cercare la propria strada verso la felicità.<sup>3</sup> Si tratta di una ricerca non necessariamente arbitraria, ma segnata da un'esigenza etica di coerenza o di autenticità che si è sostituita all'idea classica di una verità «che sta fuori».

Già nel 1991, Eugen Biser definiva questa situazione uno «scisma verticale» – lo scioglimento dei legami vitali e affettivi fra il vertice della Chiesa e la sua base –; situazione drammatica a suo avviso, perché consegna la fede alla «banalizzazione» e lascia i credenti senza asilo.<sup>4</sup> Da allora questa diagnosi, soprattutto intra-ecclesiale, si è generalizzata e radicalizzata cedendo il posto al concetto di «deistituzionalizzazione del senso» sia in campo religioso sia a livello sociopolitico.<sup>5</sup> Mentre la società nel suo complesso sembra aver superato una nuova soglia di omogeneizzazione, a causa delle ultime acquisizioni tecnologiche e mediatiche, le domande di senso si diversificano all'infinito: stimolate dall'imperativo sociale di una «vita riuscita» esse si fanno più pressanti, generando nuove credenze, spesso con una forte impronta terapeutica, ecologica e cosmica. Credenze che continuano a combinarsi, mescolarsi, ricomporsi in funzione dei bisogni del momento. Il risultato è la dispersione delle «proposte di senso» di fronte a istituzioni che si rivelano sempre meno capaci di integrarle e regolarle.

Il grande scisma, la separazione fra orientali e latini che sarà all'ordine del giorno del concilio di Basilea e di Ferrara-Firenze, e in seguito la Riforma luterana, calvinista e anglicana hanno certamente diviso la cristianità. Ma questa «confessionalizzazione» dell'Europa non ha nulla della «dispersione» o della «frammentazione» nel senso attuale del termine. Queste ultime derivano dall'individualismo e dal pragmatismo contemporanei e sono evidenti soprattutto nel movimento trasversale dell'«evangelismo» o «pentecostalismo» sia all'interno delle Chiese tradizionali sia all'esterno, quali che siano i luoghi di origine di tale «corrente», le sue forme di socializzazione e i suoi modi di perpetuarsi.

Tale paesaggio, sempre più esplosivo, dà del filo da torcere alle istituzioni cristiane: sia che esse si irrigidiscano attorno a una forte affermazione della loro identità «confessionale», rischiando di accentuare – nel caso del cattolicesimo europeo – il fenomeno della sua esculturazione;<sup>6</sup> sia che esse adottino – come al concilio Vaticano II – strategie di reinterpretazione creativa della fede in funzione della situazione culturale; l'ecumenismo s'iscrive in parte in questo tentativo moderno di aggiornamento che favorisce la relativizzazione del potere sociale delle nostre culture confessionali in favore delle esperienze e delle scelte pragmatiche di ciascuno.<sup>7</sup>

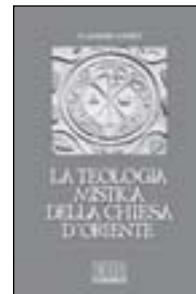
La situazione si fa oggi più complessa, perché intorno a questi due «posizionamenti» istituzionali si stringono alleanze interconfessionali che non mancano mai di trovare alleati fra i «fedeli». In una situazione culturale di pluralismo radicale, infatti, l'affermazione contro-culturale dei segni che marcano una differenza confessionale può rivendicare tanta plausibilità quanto un modo di vivere la propria fede in forma più autonoma e maggiormente in sintonia con le attese dei nostri contemporanei. I due atteggiamenti e le loro varianti, ciascuno a suo modo, favoriscono così la dispersione della cristianità. Se il primo posizionamento istituzionale tende ad arginare la deistituzionalizzazione del credere, esso non riesce però a superare la costellazione «ecumenica» che Jean-Paul Willaime descrive in termini di «protestantizzazione» se-

VLADIMIR LOSSKY

## La teologia mistica della Chiesa d'Oriente

### La visione di Dio

Il volume comprende due opere che, considerate nel loro complesso, costituiscono una sintesi della teologia ortodossa fra le più illuminanti. Lontana dal minimizzare le divergenze dottrinali tra Oriente e Occidente, la penetrante analisi di Lossky mette in risalto gli elementi fondamentali delle posizioni dogmatiche più caratteristiche e le loro implicazioni nella teologia spirituale.



«ECONOMICA EDB»

pp. 444 - € 23,50

..... DELLO STESSO AUTORE

**A IMMAGINE E SOMIGLIANZA DI DIO**

pp. 276 - € 26,50

**EDB** Edizioni  
Dehoniane  
Bologna

Via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna  
Tel. 051 3941511 - Fax 051 3941299

[www.dehoniane.it](http://www.dehoniane.it)

NUNZIO GALANTINO

## Abitare le parole

Alla ricerca della consapevolezza di sé

PRESENTAZIONE DI ARMANDO MATTEO

Con lo scopo di provocare una riflessione e suggerire comportamenti che definiscano l'identità e lo stile di vita del giovane, il piccolo *vademecum* per studenti invita ad andare oltre il ricorso superficiale a parole che, pur facendo parte del vocabolario comune, presentano un'intrinseca ricchezza. Il testo prosegue la collana di formazione per universitari.



«SPIRITUALITÀ DELLO STUDIO»

pp. 96 - € 7,30

**EDB** Edizioni  
Dehoniane  
Bologna

Via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna  
Tel. 051 3941511 - Fax 051 3941299

[www.dehoniane.it](http://www.dehoniane.it)



colare degli atteggiamenti religiosi individuali e di «cattolicizzazione» secolare delle organizzazioni ecclesiastiche. La prima idea indica i comportamenti religiosi individuali caratterizzati da «individualizzazione, critica dei magisteri, declericalizzazione, desiderio di una maggiore democratizzazione della vita ecclesiale»; mentre la seconda riguarda le organizzazioni ecclesiastiche portate alla «personalizzazione delle istituzioni attraverso la mediatizzazione dei loro rappresentanti legittimi; all'episcopalizzazione dei responsabili ecclesiastici, richiesti di esercitare un ministero di unità quanto maggiore è la diversità interna; alla clericalizzazione delle funzioni (...); al rafforzamento della legittimità dell'istituzione come istanza regolatrice di fronte al moltiplicarsi delle religiosità e delle derive settarie».<sup>8</sup>

Quale futuro riserva alla tradizione cristiana nei nostri paesi la diagnosi tratteggiata a grandi linee sullo sfondo della crisi costituzionale della fine del XIV secolo? La dispersione di cui abbiamo parlato ne annuncia la prossima fine o prepara una mutazione della coscienza cristiana? Quali sono allora le risorse che una tale mutazione potrebbe trovare nella storia dell'Occidente cristiano? Se lo storico e il sociologo devono interdarsi simili questioni prospettiche, il teologo non può non discernere, in nome della sua fede, i «possibili» forse ancora inediti che a tale fede si aprono davanti.

#### UN'IDENTITÀ LASCIATA ALLA NOSTRA CAPACITÀ DI DISCERNIMENTO

Nel conflitto delle interpretazioni che si annuncia al cuore stesso della nostra diagnosi, l'alternativa tra «dispersione» e «riaffermazione contro-culturale» dell'identità cristiana rischia di divenire caricaturale e di rivelarsi in definitiva un vicolo cieco di fronte al vacillare della coscienza cristiana che, forse per la prima volta, è messa di fronte alla minaccia della sua scomparsa.

Questo «deserto», attraversato da molti cristiani in osmosi con le incertezze radicali circa il futuro della cultura europea sul nostro pianeta, produce un lavoro sotterraneo di affinamento della coscienza, delle coscienze e del sentire comune. È come se i cristiani dovessero *imparare da soli*, nell'immenso laboratorio che sono diventate le nostre società, il modo in cui dire l'essenziale della loro esperienza di fede a sé stessi e ad altri. Il ché suppone che l'«unico necessario» in questione non sia definito ed espresso una volta per tutte, ma sia consegnato – attraverso lo Spirito Santo, crediamo noi – alla loro capacità di discernimento.<sup>9</sup>

#### Per un reciproco aggiustamento delle istanze di discernimento

Si può certamente rifiutare un simile approccio in nome di un sistema giuridico preciso che delimita a priori le funzioni dell'istituzione ecclesiale e quelle che spettano a tutto il popolo cristiano. Ma in questo modo si diventa insensibili ai movimenti sotterranei che agitano e trasformano la cristianità, almeno dalla fine del XIV secolo, e dei quali non è possibile sospettare immediatamente l'ispirazione evangelica.

La crisi costituzionale di cui abbiamo parlato ha por-

tato anzitutto a distinguere più chiaramente la Chiesa nella sua misteriosa identità teologale di *congregatio fidelium* universale direttamente legata a Cristo; le *Chiese visibili* (ad esempio, d'Oriente e d'Occidente), con i loro destini tortuosi; e infine la «*rappresentazione*» del popolo cristiano sulla scena della storia da parte dell'istituzione conciliare e pontificia.<sup>10</sup> Il rispetto dei principi di una libera formazione delle opinioni e della «concordia» o del «consenso» raggiunti mediante il dibattito all'interno della «rappresentazione» legittima della *Ecclesia universalis* divengono pertanto il segno ultimo della presenza dello Spirito.<sup>11</sup>

Lutero diffidava di questa «concordia» conciliare, giustificata da un «*in spiritu sancte legitime congregatum*», esattamente quanto il papa Eugenio IV, che aveva trasferito il concilio da Basilea a Ferrara. Il primo, in nome dell'unica istanza della «*viva vox Evangelii*», da udire attraverso la sola coscienza;<sup>12</sup> il secondo, a causa della sua autorità pontificia. Avrebbero potuto intendersi intorno a una stessa «fede» nell'individuo come istanza ultima – sia nella sua versione pontificia sia in quella della coscienza credente –, poiché entrambi distinguevano chiaramente fra *consensus* ecclesiale e *verità*. La Chiesa d'Occidente ha sperimentato tutti questi tre scenari estremi: Basilea ha reso infallibile e senza appello il consenso conciliare; Lutero la coscienza giustificata dalla fede; e Pio IX il giudizio pontificio in materia di fede e di costumi. Ogni volta, un «*ex sese*» blocca il processo della circolazione fra istanze e fissa «definitivamente» un ultimo ricorso.

Solo il concilio Vaticano II avvia un'articolazione relativamente equilibrata delle diverse istanze, senza dubbio perché ha potuto fare l'esperienza difficile, ma in definitiva felice, di una *conversione collettiva* come condizione di un «consenso» raggiunto attraverso un libero confronto fra convinzioni e opinioni e non per stratagemmi politici o per imposizione autoritaria.<sup>13</sup> Oggi la ricezione di questa esperienza conciliare si scontra frontalmente con lo spettro della dispersione della cattolicità e del cristianesimo, in un certo senso reale, e che le autorità ecclesiali tentano di scongiurare attraverso una riaffermazione contro-culturale dell'identità cristiana, che in realtà ne rafforza la frammentazione.<sup>14</sup> Le stesse autorità sono scosse e interrogate nella loro credibilità: in apparenza messe fuori gioco dalla deistituzionalizzazione delle credenze, e tuttavia spinte in primo piano dalla loro mediatizzazione, esse rischiano di accontentarsi dei modi abituali in cui opera ogni potere, senza sottoporli a una conversione evangelica.

La scommessa difficile da fare in questa situazione cruciale consiste nell'*affidare* l'identità cristiana ai cristiani, quindi nel *dare fiducia*, a tutti i livelli, ai *processi spirituali* di ricerca comune del vero (cf. *Unitatis redintegratio*, n. 11; *EV* 1/534ss; e *Dignitatis humanae*, n. 3; *EV* 1/1047ss). Processi che non rinunciano *né* alla coscienza come ultima istanza (cf. *Gaudium et spes*, n. 16; *EV* 1/1369), *né* al *sensus* e *consensus fidei* della collettività universale di tutti i cristiani (cf. *Lumen gentium*, n. 12; *EV* 1/313ss), *né* all'autorità apostolica, il cui carisma e la cui funzione consistono nel permettere ai credenti di ricevere la parola di Dio «non come parola di uomini ma, qual è veramente, come parola di Dio» (1Ts 2,13; cf. *Lumen gentium*, n. 12;

EV 1/316s).<sup>15</sup> A noi sembra che la sfida principale nell'attuale crisi del cristianesimo europeo e occidentale sia proprio una tale complessiva mutazione della coscienza cristiana, avviata dal concilio Vaticano II.

### La storia delle istituzioni del credere: argomento in favore di una conversione

Oltre alla necessaria diagnosi dell'attuale dispersione dell'identità cristiana, la storia delle istituzioni del credere sembra offrirci l'argomento sufficiente e decisivo in favore di questa conversione, senza evidentemente costringerci ad essa.

La crisi costituzionale della fine del XIV secolo di cui abbiamo ampiamente trattato s'inserisce nella lunga storia della tradizione cristiana e comporta un tratto a monte e uno a valle. A monte, distinguiamo<sup>16</sup> una *prima fase*, che copre grosso modo il primo millennio, di formazione e prima sperimentazione di un *dispositivo di regolazione* – la tradizione, la Scrittura e l'istituzione conciliare e pontificia –, attribuito dal concilio Vaticano II a una «disposizione divina» (*Dei verbum*, n. 7; EV 1/880); e una *seconda fase*, che inizia con la crisi costituzionale del XIV secolo e comprende in parte le divisioni del XVI secolo, che è incentrata sulla «*riforma della Chiesa in capite et in membris*» nel senso della presenza dell'assoluto nelle istituzioni ecclesiali radicalmente debilitate. A valle, una *terza fase*, che si annuncia al tempo della Riforma e inizia realmente con la nascita della *coscienza storica* nel XVII secolo, segnata dalla radicalizzazione della questione ermeneutica e dalla crisi della metafisica che rendono la pluralità dei contesti storico-culturali e l'alterità dell'altro lo spazio mondiale sempre più complesso nel quale la fede cristiana ed ecclesiale deve identificarsi ed esprimersi.

Ogni passaggio da una fase all'altra si compie attraverso una crisi che mette in pericolo la permanenza della fede e della Chiesa e fa prendere coscienza, in una sorta di vertigine individuale e collettiva, del fatto che il futuro non è affatto garantito e dipende da fattori, anche spirituali nel senso più forte del termine, di cui nessuno è padrone. Si produce allora uno *specifico* «reinquadramento»,<sup>17</sup> una presa di coscienza «riflessiva» che tenta di superare i precedenti conflitti ermeneutici a partire da un nuovo punto di riferimento.

Nei secoli XIV e XV, come abbiamo visto, il nuovo punto di riferimento è offerto dal principio di riforma *in capite et in membris*, che è basato sull'infallibilità dell'atto di fede dell'*Ecclesia universalis*. Solo l'*Ecclesia universalis* è infallibile perché, in forza del suo legame spirituale con Cristo, possiede – insieme alla carità o alla santità dei piccoli –, anche la conoscenza di ciò che è vero. Dobbiamo a Giovanni di Segovia (1393-1458) la formulazione più riuscita di una tale convinzione fondamentale, che si basa in definitiva sulla distinzione fra un «magistero» fallibile sotto l'antica Alleanza – l'istituzione del Sinedrio in Dt 17,8-18, continuamente corretta dallo Spirito dei profeti – e un *magistero divenuto esso stesso profetico* nella nuova Alleanza – espressione pneumatomorfa del carattere ultimo della rivelazione in Cristo, ricevuta infallibilmente dall'atto di fede, speranza e carità di tutta la Chiesa.<sup>18</sup> Un

atto, quest'ultimo, che esige *di per sé*, volendo restare *riconoscibile* nella storia, un'*istanza di giudizio*, qualunque essa sia, la cui unica funzione è quella di «custodire» l'atto di fede nel suo elemento escatologico. Questa posizione fondamentale si reggeva a quel tempo su un ragionamento *a contrario*, cioè sull'inconveniente che ne sarebbe derivato dalla negazione di una simile istanza di giudizio all'opera nella definizione del canone delle Scritture e nelle sentenze dottrinali e conciliari della Chiesa antica.

Con la nascita della coscienza storica e la comparsa di uno spazio di accoglienza della fede cristiana radicalmente pluralistico e individualizzato, un nuovo tipo di vertigine scuote la coscienza cristiana. Come conservare l'unicità della rivelazione cristiana di fronte a tale diversità incommensurabile? Come non ridurla a una produzione storica fra tante altre? È sempre più difficile sfuggire a domande come queste ed evitare la prova che esse suscitano per la nostra fede, a meno di accontentarsi di un fondamentalismo più o meno cosciente.

L'appello ad affidare l'identità cristiana ai cristiani, e quindi a fidarsi di *processi spirituali* che rispettino *l'unicità della coscienza* individuale, il *carattere comune* della ricerca del vero e il ruolo inalienabile dell'*autorità apostolica*, trova la sua ragione decisiva in questa prova della fede che nessuno può attraversare al posto dell'altro né affrontare senza gli altri. Se da un punto di vista esterno, o sociologico, i cristiani appaiono prima di tutto credenti che fanno «esistere» Dio, un simile atto di «invenzione» – se così si può dire – consiste, visto dall'interno o sul piano

A CURA DI SALVATORE FERDINANDI

## L'alfabeto della carità

Il pensiero di Giovanni Nervo,  
«padre» di Caritas Italiana

**G**iovanni Nervo (1918-2013), prete, capellano di fabbrica, «padre fondatore» e primo presidente della Caritas Italiana, ha dato un contributo fondamentale a innovare metodi e cultura del *welfare state* e della cooperazione tra istituzioni pubbliche, privato sociale e volontariato. Il volume ne ricostruisce la vita e l'opera, con attenzione al contesto storico ed ecclesiale, e ne riassume il pensiero.

«FEDE E ANNUNCIO»

pp. 680 - € 35,00



**EDB** Edizioni  
Dehoniane  
Bologna

Via Scipione Dal Ferro, 4 - 40138 Bologna  
Tel. 051 3941511 - Fax 051 3941299

[www.dehoniane.it](http://www.dehoniane.it)



teologico, nel dare a Dio lo statuto di «soggetto». Ma ciò implica un'«inversione» dello sguardo o una *conversione* del soggetto umano, che ormai affronta il «reale» con stupore adottando in qualche modo lo sguardo stesso di Dio su di lui: «Nella tua luce, noi vediamo la luce», canta il salmista. Questo nuovo principio, che io chiamo principio di rivelazione (in riferimento a *Dei verbum*, nn. 2 e 6; *EV* 1/873.878s), o principio «dossologico», è simboleggiato o «rappresentato» dalla figura del «testimone». Percependosi esistente a partire da Dio, egli è cosciente sia della sua inalienabile unicità o solitudine sia, per la stessa ragione, del legame costitutivo che lo lega al resto dell'umanità nella ricerca comune del vero.<sup>19</sup>

Questa costellazione spirituale non può non riflettersi sulla concezione dell'autorità e delle autorità, o istanze di regolazione, della tradizione cristiana formatesi, come abbiamo detto, durante la prima fase della sua storia. Oggi le stesse istanze devono trasformarsi in riferimenti *testimoniali*, trovandosi confrontate ai criteri pragmatici di coerenza e di autenticità visti sopra. Notiamo, prima di precisare tale trasformazione nell'ultima parte, che il *modus operandi* evocato assume particolare importanza in una situazione inedita *nella quale l'umano deve essere voluto come tale* da un'umanità che, come mai prima d'ora, ha iniziato a dubitare della frontiera fra l'umano e il regno animale e che nello stesso tempo sogna un «uomo potenziato» dallo sviluppo delle sue capacità tecniche di manipolazione genetica, senza disporre di riferimenti esterni per pilotarlo.

### CONFERIRE IL LORO POSTO

#### ALLE ISTANZE TESTIMONIALI DELLA FEDE

La mutazione della coscienza cristiana individuata nella nostra diagnosi e dominata oggi dall'opposizione fra dispersione e riaffermazione contro-culturale dell'identità cristiana ci conduce, in conclusione, a riappro-

priarci in modo nuovo dei riferimenti classici che consentono l'accesso al credere cristiano. Questa conversione «ecumenica» tocca contemporaneamente la concezione della tradizione, dell'autorità e del riferimento costituito dalle nostre Scritture, tre istanze che devono rimanere «trasparenti» per rapporto all'«unico necessario», che è l'atto di fede nella sua struttura dossologica già indicata.

### Per una concezione processuale e relazionale della Tradizione

Riguardo alla Tradizione,<sup>20</sup> le resistenze provengono da un approccio cumulativo unilateralmente preoccupato del contenuto della fede cristiana, mentre l'apostolo Paolo e sant'Ireneo ne propongono un'idea processuale o relazionale, incentrata sull'«offerta» del Vangelo di Dio, che implica la libertà ma soprattutto la capacità di apprendere e la creatività di «coloro che lo ricevono». <sup>21</sup> Il n. 7 della costituzione conciliare *Dei verbum* ha perfettamente registrato questa visione biblica e patristica che collega intimamente i due versanti della Tradizione: ciò che si deve trasmettere (*traditum*) e gli attori della trasmissione (*tradentes*), chiamati a lasciare il loro posto ad altri che prendano il testimone e proseguano, a proprio rischio e pericolo, il processo storico della trasmissione.<sup>22</sup>

È quindi impossibile «consegnare» il Vangelo di Dio ad altri senza mettersi personalmente in gioco (cf. 1Ts 2,3-12). Qui appare un criterio immanente di autenticità o di coerenza: il vero «testimone» è colui che si lascia interrogare e continua a interrogarsi sulla coerenza fra ciò che trasmette e il modo in cui lo fa. A partire dalla crisi del XIV secolo, questa coerenza o questa *santità* – assoluta nel caso di Gesù Cristo – è sentita come unica presenza, «definitiva» o «infallibile», del Vangelo di Dio nella storia. Questo implica, da parte di coloro che

\* Docente di Teologia fondamentale e dogmatica al Centre Sèvres di Parigi. Il saggio che pubblichiamo, in una nostra traduzione dal francese, è apparso su D. MÜLLER, G. WATERLOT (a cura di), *Faire face à la crise*, serie *Revue d'éthique et de théologie morale* n. 10, Cerf, Paris 2013, 151-165.

<sup>1</sup> Per un primo orientamento, cf. J. WOHLMUTH, «Le concile de Constance (1414-1418) et le concile de Bâle (1431-1449)», in G. ALBERIGO (a cura di), *Les conciles œcuméniques. I. L'histoire*, Cerf, Paris 1994, 205-255 (con bibliografia); cf. anche (con riferimento ai dibattiti contemporanei) C. THEOBALD, *La réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source*, Cerf, Paris 2009, 81-96 e 180-185 (trad. it. *La ricezione del Vaticano II. I. Tornare alla sorgente*, EDB, Bologna 2011, 63-74 e 142-145).

<sup>2</sup> Cf. W. BRANDMÜLLER, *Das Konzil von Konstanz. 1414-1418. 1. Bis zur Abreise Sigismunds nach Narbonne*, Schöningh, Paderborn 1991; e ID., *Das Konzil von Konstanz. 1414-1418. 2. Bis zum Konzilsende*, Schöningh, Paderborn 1997. Cf. la valutazione canonica nel vol. 2, 415-422.

<sup>3</sup> Cf. J.-M. DONEGANI, «La mondianisation du salut», in *Recherches de science religieuse* 100(2012) 3, 345-363.

<sup>4</sup> Cf. E. BISER, *Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit*, Styria, Graz 1991. Cf. la nostra recensione in *Recherches de science religieuse* 82(1994), 290-295.

<sup>5</sup> Cf. J.-P. WILLAIME, *Europe et religions. Les enjeux du XXI*, Fayard, Paris 2004.

<sup>6</sup> Cf. D. HERVIEU LÉGER, *Catholicisme, fin d'un monde?*, Bayard, Paris 2003.

<sup>7</sup> Cf. J.-P. WILLAIME, «L'ultramodernité sonne-t-elle la fin de l'œcuménisme?», in *Recherches de science religieuse* 89(2001) 2, 201-204.

<sup>8</sup> *Ivi*, 191s.

<sup>9</sup> Questa *diakrisis pneumatôn* non riguarda solo la condotta della vita personale, ma anche la corretta espressione della fede (cf. 1Cor 12,2,3 e 14,1-25).

<sup>10</sup> Cf. soprattutto il celebre decreto *Haec sancta* di Costanza (ALBERIGO G., DOSSETTI G., JOANNOU P., LEONARDI C., PRODI P., JEDIN H. [a cura di], *Conciliorum oecumenicorum decreta (COD)*, EDB, Bologna 1991, 409, 15-27) o anche il celebre decreto *Laetentur caeli* di Firenze (del 1439; *COD* 524, 8-32). Per il concetto di «rappresentazione», il suo sfondo aristotelico e la sua ripresa da parte dell'eccelesiologia medievale, cf. H.-J. SIEBEN, *Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847-1378)*, Schöningh, Paderborn 1988, 366-469.

<sup>11</sup> Riguardo all'etica della comunicazione di Basilea e di Costanza, cf. J. WOHLMUTH, *Verständigung in der Kirche. Untersucht an der Sprache des Konzils von Basel*, Grünewald, Mainz 1983.

<sup>12</sup> Cf. M. LUTERO, *Sermone del 10 agosto 1522* (WA 10, 260): «Come possiamo sapere ciò che è parola di Dio, ciò che è falso o vero? Loro (i papisti) dicono che dobbiamo impararlo dai dottori, dal papa e dai concili. Ebbene, lasciali decidere e dire ciò che vogliono. Tu non puoi basare la tua fiducia su questo, né tranquillizzare così la tua coscienza. Si tratta del tuo collo e della tua vita; perciò Dio stesso deve dirti fin nel tuo cuore: ecco è questa la parola di Dio, altrimenti nulla è deciso; tu devi essere certo in te stesso, qui tutti gli altri esseri umani sono esclusi».

<sup>13</sup> Cf. THEOBALD, *La réception du concile Vatican II. I.*, 319-363 (trad. it. *La ricezione del Vaticano II. I.*, 252-286); cf. anche ID., «Le concile Vatican II face à l'inconnu. L'aventure d'un discernement

vi fanno riferimento collettivamente, la confessione delle proprie incoerenze e l'autoriforma permanente come parte integrante della loro propria credibilità.

### Per un certo tipo di credibilità

Oggi, per i «testimoni rappresentativi» che sono le autorità ecclesiali, tale coerenza diventa un'esigenza pubblica di un certo tipo. La loro credibilità implica la capacità di raggiungere, in parole e opere, le coscienze umane, di risvegliarle e coinvolgerle radicalmente in una ricerca comune del vero, ricerca che non esonera nulla e nessuno. E poiché questo «vero», che è il Vangelo di Dio o la santità di Cristo, deve restare riconoscibile nella storia, queste autorità apostoliche hanno il carisma e la funzione di mantenere aperta, all'interno di una ricerca sempre comune, la possibilità che questa parola di Dio sia compresa come tale e compresa in modo infinitamente differenziato in uno spazio di accoglienza sempre più pluralistico e individuale.

Il concilio Vaticano II ha avviato questa conversione dell'idea di autorità.<sup>23</sup> L'attuale esperienza di dispersione dell'identità cristiana e la risposta contro-culturale rischiano non solo di ritornare a una focalizzazione unilaterale sul contenuto della fede,<sup>24</sup> di banalizzarla e di renderla ancora più folkloristica, ma di dimenticare anche le procedure di una ricerca del vero che corrispondono a ciò che esso è – Vangelo di Dio –, di privatizzare la santità e l'autoriforma e di cedere alla fine il posto a comportamenti amministrativi e a conflitti di potere ben noti in tutte le istituzioni umane.

### La funzione particolare delle Scritture

Il riferimento alla Scrittura,<sup>25</sup> che si sarebbe potuto menzionare per primo acquista in questa mutazione una funzione unica, probabilmente a causa dell'accesso sempre più ampio di cui beneficia nella cultura occiden-

tale. Infatti la *Bibbia* è diventata un testo «classico» fra gli altri, sottoposto a un test di umanità nel quale deve mostrare il suo carattere ispirante a partire sempre dallo stesso criterio di autenticità che lavora e trasforma le coscienze umane.

Come sacra Scrittura, essa offre ai cristiani un mondo di linguaggio plurale, uno spazio ospitale che suscita la loro propria parola e la loro propria creatività, in vista di un mondo da custodire abitabile. A questo titolo essa è il luogo per eccellenza nel quale l'identità cristiana deve essere consegnata al discernimento di ciascuno e di tutti, secondo il processo spirituale sopra accennato, che implica una crescente sensibilità circa la maniera apostolica di conservare riconoscibile tale identità. È in questo spazio infinitamente ampio di una lettura e di un ascolto comuni che l'unicità di ogni coscienza può esprimersi, che il legame ecclesiale fra tutti si costituisce e che la fede personale e comune scopre la sua forma dossologica che fiorisce da ultimo nella celebrazione della cena del Signore.

### CONCLUSIONE

Riconosciamo, per concludere, il carattere utopico o vulnerabile dell'abbozzo teologico dei riferimenti testimoniali qui proposto. Esso è doppiamente esposto: alle diagnosi dei sociologi e degli storici, rivolte al passato e al presente; e a coloro che, incaricati del presente e del futuro delle Chiese, esercitano una responsabilità ecclesiale o addirittura magisteriale. La conversione collettiva delle mentalità che sembra presentarsi a noi come una sfida non si lascia produrre mediante argomenti, per quanto convincenti possano essere. Essa dipende dalla libertà di ciascuno, entro un complesso di condizioni storiche, e da una concordia fra tutti o quasi tutti, che è altamente improbabile eppure resa possibile alla fine... dallo Spirito Santo.

Christoph Theobald\*

collégial des signes des temps», in *Etudes*, n. 4174 (ottobre 2012), 353-363.

<sup>14</sup> Con i suoi 2.865 articoli, il *Catechismo della Chiesa cattolica* (1992) è un esempio della concezione cumulativa della fede e della sua frammentazione interna.

<sup>15</sup> La sfida della nostra lettura del concilio Vaticano II è la raccolta delle indicazioni relative al «modo di procedere» del Concilio o al «modo di cercare la verità», distribuite in vari documenti, senza esplicitare e pensare l'esatta articolazione delle diverse istanze. Il triplice «né» della nostra formula indica che queste istanze operano come criteri formali, lasciando aperta l'articolazione positiva che è riservata al discernimento effettivo e in situazione dell'identità cristiana.

<sup>16</sup> Per maggiori precisazioni cf. THEOBALD, *La réception du concile Vatican II. I.*, 57-123, 161-206 e 266-269 (trad. it. *La ricezione del Vaticano II. I.*, 45-96, 127-161 e 210-213).

<sup>17</sup> Per la definizione di questo concetto, cf. *ivi*, 683-693 (trad. it., 533-541).

<sup>18</sup> GIOVANNI DI SEGOVIA, *Historia generalis synodi Basiliensis (1449-1453)*, in *Monumenta Conciliorum Generalium Seculi Decimi Quinti (MCG)*, vol. III, 823-835. Cf. il compendio di queste pagine essenziali in H.J. SIEMEN, *Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des grossen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378-1521)*, Knecht, Frankfurt 1983, 193-195; cf. anche la nostra analisi in *La réception du concile Vatican II. I.*, 180-185 (trad. it. *La ricezione del Vaticano II. I.*, 142-145).

<sup>19</sup> Cf. C. THEOBALD, «Vers une nouvelle théorie des sens», in *Recherches de science religieuse* 99(2011) 2, 253s e *Id.*, *La Révélation... tout simplement*, Les éditions de l'Atelier, Paris 2006 (trad. it. *La rivelazione*, EDB, Bologna 2006).

<sup>20</sup> Cf. C. THEOBALD, «La transmission de la Révélation divine». A propos du chapitre 2 de «Dei verbum», in *Id.*, «Dans les traces...» de la constitution «Dei verbum» du concile Vatican II. *Bible, théologie et pratiques de lectures*, «Cogitatio fidei» n. 270, Cerf, Paris 2009, 35-55; cf. anche *Id.*, «Tradition als kreativer Prozess. Eine fundamentaltheologische Herausforderung» (di prossima pubblicazione).

<sup>21</sup> Questa distinzione è la sfida principale del famoso principio di «pastoralità», esposto da Giovanni XXIII al concilio Vaticano II nel suo discorso di apertura *Gaudet mater Ecclesia*; cf. THEOBALD, *La réception du concile Vatican II. I.*, 250-258 e 290-319 (trad. it. *La ricezione del Vaticano II. I.*, 197-203 e 230-252).

<sup>22</sup> Il n. 7 della *Dei verbum* (EV 1/880ss) offre una descrizione storica del processo di trasmissione, fondata sulla relazione fra Cristo Signore e i suoi apostoli, prima di indicare il complesso di questo processo che riguarda il contenuto (*traditum*) e coloro che lo trasmettono (*tradentes*) con il concetto di «sacra Tradizione». Cf. il nostro commento dettagliato in *La réception du concile Vatican II. I.*, 711-721 e 734-745 (trad. it. *La ricezione del Vaticano II. I.*, 555-562 e 572-580).

<sup>23</sup> Cf., ad esempio, *Presbyterorum ordinis*, n. 6 (EV 1/1257ss), che sviluppa una concezione «pedagogica» dell'autorità, orientata verso la maturità cristiana dei fedeli.

<sup>24</sup> Una concezione cumulativa del contenuto della fede rischia di lasciare il discernimento ai «tecnici» del dogma e di rafforzare così lo scisma verticale e il fenomeno dell'esculturazione.

<sup>25</sup> Cf. C. THEOBALD, «La réception des Ecritures inspirées. Une relecture du chapitre III de *Dei verbum*», in *Id.*, «Dans les traces...» de la constitution «Dei verbum», 57-89.