

LA CHIESA CHE E' IN BABILONIA

(1 Pietro 5, 13)

«Chi è vicino a me è vicino al fuoco, chi è lontano da me è lontano dal Regno»

(agraphon del Signore)

Edificare la Chiesa

Anche questo numero del «Bollettino» contiene quanto è stato detto e discusso in un incontro tenutosi alla «Villa Maria» di Campomorone (Genova) il 15-16 ottobre 1977. E riteniamo importante proporlo ai nostri lettori.

Ci viene alla memoria quanto sulla Chiesa scriveva, alla fine del secolo scorso, il filosofo russo Vladimir Sergeevic Solovëv nel suo scritto «Sulla divino-umanità»: «Essa i cieli non ha dimenticato - ma ogni cosa terrena ha conosciuto - e la polvere terrena l'ha ricoperta.....». Ma il fenomeno ci sembra anche ai nostri giorni solo apparente: ciò che appare come morte è fenomeno di vita, e già sono visibili dei sussulti, segno dell'assistenza divina, segno della permanenza del carisma di Pietro. Così ogni cristiano che lo desidera porta un po' di questo carisma, si affida all'azione dello Spirito Santo che, come dice il Credo, è Signore e dà la vita, e spinge il cristiano verso il mondo che verrà, il Regno. Egli è la sua guida: come è stato il supremo testimone del Risorto ed è stato presente nella Chiesa dei santi e dei peccatori, sarà la indefettibile potenza divina che lo sorregge e lo guida. La storia di sempre ci ha insegnato che la Chiesa non si può edificare con mezzi solamente umani: la Chiesa di Dio è edificata solo con atti nati dalla Grazia. Ricordando che, come sempre accade, nessuna novità è mai una vera novità, ma un ritorno all'antico, cioè alle parole di Cristo, poiché tutto è contenuto in Gesù Cristo. Il cristiano può essere come persona il continuatore di Cristo ed assolvere così il compito che gli è affidato in quanto battezzato: quello cioè di edificare la Chiesa.

Omelia:

La preghiera

La liturgia oggi ci pone innanzi il tema della preghiera e della sua potenza. La potenza della preghiera scaturisce dall'aprirsi dell'uomo all'azione divina; la preghiera non è infatti l'atto del pregare come tale, ma consiste nell'invocazione della vita. Ciò che nella preghiera le parole dicono è un simbolo della vita stessa, rappresentano la vita che è preghiera. Quando la vita ha fiducia in Dio essa, come tale, diviene preghiera e il suo gesto allora è un gesto efficace; separare invece le parole della preghiera e i gesti della vita dà luogo ad una vita che prega con le parole e non prega con se stessa, e ciò rappresenta un atto di preghiera impotente. Ricordiamo Mosè la cui vita era preghiera; egli ha visto il Signore e la Sua potenza si era impressa nel suo cuore, e allora non le sue parole ma il suo corpo stesso pregava. Le sole braccia alzate, segno della potenza dello Spirito che lo abitava, avevano un potere di intercessione, che non derivava dalla preghiera della bocca ma dalla preghiera del cuore, cioè quella di tutto l'essere, di tutta l'esistenza.

È di questa preghiera che il Signore parla nella parabola del Vangelo (Luca 18, 1-8). Il senso della parabola sta tutto nel comprendere un fatto della vita quotidiana e comune come espressione del rapporto tra Dio e l'uomo. Così come l'insistenza di colei che ha subito ingiustizia e vuole riparazione, è capace di determinare un atto di giustizia persino da un giudice iniquo, altrettanto una vita che è preghiera, e dunque continua invocazione, sarà riempita dalla potenza divina. Il vuoto dell'esistenza orante attira il pieno della manifestazione della potenza di Dio. Ma il Signore poi muta ancora il riferimento perché non si rivolge soltanto alla singola vita, ma ai suoi eletti. Questo è un modo per indicare la Chiesa di Dio. La Chiesa in fondo è il luogo della convocazione e della chiamata. Ogni uomo è chiamato al suo ordine, ogni cristiano è chiamato, e si può dire che è eletto quando accetta la volontà di Dio. Il Signore dice: «Molti sono i chiamati, ma pochi sono gli eletti», cioè sono molti quelli che il Signore chiama ad essere con Lui sino a diventare vite oranti, ma pochi sono gli eletti, cioè quelli che accettano la vocazione del Signore. Ma una volta accettata la vocazione divina, essa li elegge ed allora in essi si manifesta questa potenza di orazione e di intercessione. L'ultimo interrogativo con cui si conclude questo brano del Vangelo dice che Dio farà loro giustizia prontamente. Questo indica certo nel tempo la giustizia che viene fatta immediatamente per rispetto all'invocazione degli eletti.

Ma come si combina questa parola con l'interrogativo: «Ma il Figlio dell'Uomo quando verrà troverà fede sulla terra?». Ci sarà ancora l'invocazione alla venuta del Signore? La

suprema giustizia che è la Parusia, il ritorno del Signore, troverà ancora preghiera e invocazione sulla terra? Come s'accorda questa parola con la indefettibilità della Chiesa? Questa parola rimane per noi misteriosa. Possiamo dire che l'atto di fede nel suo significato totale che trasforma la vita in orazione e preghiera e dunque in invocazione dell'Onnipotente, è un gesto raro e difficile. Esso incontra nella realtà umana un tale insieme di difficoltà da essere come la fiammella che il vento delle passioni, del mondo, della carne, della storia, può continuamente estinguere.

Il Signore ora vuole ammonire i fedeli, i suoi discepoli, gli eletti, alla vigilanza. Molte volte il Signore drammatizza la situazione per colui che deve attendere in modo che risuoni l'appello alla vigilanza. Certo, il Signore ha promesso che le porte dell'inferno non prevarranno, ma questa promessa è data a vasi di coccio, a fiammelle sottili, si tratta di una indefettibilità continuamente rischiate e rischiosa che deve continuamente essere vivificata. È questa realtà a farci venir meno l'immagine di una chiesa come società solenne la quale ha solidità nella sua compattezza storica; contro questa sicurezza del cristiano il Vangelo di oggi ci ammonisce, perché può essere che nessuno invochi più la venuta del Figlio dell'Uomo sulla terra. Siamo poi tanto lontani da questa situazione? La seconda venuta del Signore non rischia forse di diventare una parola vana, una retorica pia? Può darsi benissimo invece che queste parole abbiano un significato nel nostro tempo.

Quando il cristiano cresce nelle opere, nelle sue azioni, quando la sua dimensione ecclesiale si manifesta eminentemente come dimensione esteriore sociale, allora svanisce l'attesa della seconda venuta. Ugualmente ciò accade quando la Chiesa fa centro a se stessa. Il venir meno dell'attesa nella seconda venuta, può manifestarsi in tutti i modi, sia in forma secolare, che in forma clericale, sia ponendo l'accento sulle lotte per la giustizia nel mondo, che sul carattere di perfezione sociale della Chiesa, può avvenire a sinistra come a destra, con linguaggio totalizzante, con linguaggio moderato, con linguaggio di ieri o con linguaggio di oggi. In realtà è sempre l'accentramento della Chiesa nella storia a togliere l'invocazione alla seconda venuta; ciò accade perché noi confidiamo sulle opere e non sul diventare, come persona, orazione e preghiera. La preghiera stessa diventa la cosa peggiore quando si manifesta come opera. La preghiera perde allora la potenza di intercessione perché fida su se stessa, quando diventa una cosa separata, particolare, quando cioè non fluisce costantemente dal cuore, ma è una interruzione, un'opera affiancata alle altre. Tutta la vita invece acquista un senso per rispetto alla seconda venuta, in quanto attende dalla seconda venuta la soluzione di tutta la storia universale e propria. In tal caso il singolo diventa l'uomo universale, diventa un'anima

ecclesiale, perché guarda e considera le cose dalla prima alla seconda venuta, dall'inizio alla fine del tempo cristiano, dalla fine all'inizio del tempo storico ed umano; allora la sua preghiera ha in sé l'onnipotenza dell'intercessione, la sua intercessione è veramente universale. Quando Paolo dice di essere venuto a Corinto non nella sapienza, ma con la potenza, è appunto a questa potenza dell'intercessione che si riferisce.

Ma queste parole non si possono quasi più annunciare nella Chiesa di Dio, per il fatto che sono parole desuete e il nostro popolo accetta soltanto le parole che ha già ascoltate, perché si attende dal predicatore non il crescere della verità, ma l'essere confermato nella sua sicurezza, non vuole la ricerca del divino, ma la vittoria sull'angoscia temporale, vuole le cose vecchie, ma sicure e note, come le suppellettili di famiglia, che, guardate, rassicurano; è per questo che è quasi impossibile predicare tutta la verità senza incontrarsi nell'indifferenza o nella meraviglia, o infine nell'assenza che è poi il modo abituale con cui la predicazione viene ascoltata.

Questo indica il limite della nostra condizione ecclesiale. Se ritorniamo alla parola del Signore: «Il Figlio dell'Uomo quando verrà troverà la fede sulla Terra?», dobbiamo dire che la fede nella seconda venuta, oggi, il Figlio dell'Uomo non la troverebbe. Di fronte a questa realtà, quale poca cosa diventa la roccia indefettibile, il fasto mondano, l'esaltazione del ministero, se alla fine tutto ciò non riesce a suscitare l'attesa del Figlio dell'Uomo e quindi la potente presenza dell'intercessione.

Che cosa vale il sale insipido se esso può essere calpestato dagli uomini? La parola del Vangelo oggi risuona nel nostro cuore per indicarci che anche noi siamo dei chiamati e degli eletti, Dio lo voglia, che hanno offerto la loro vita al Signore; in ragione di ciò speriamo che in ciascuno di noi maturi la potenza dell'intercessione, perché questo solo è essere cristiano, questo solo è essere cattolici, cioè uomini universali. Ridiamo pienezza al nome cattolico, divenuto ora un distintivo di parte; essere cattolico è essere universale cioè avere riferimento a tutta la storia dal principio alla fine, dalla prima alla seconda venuta, dalla comparsa dell'uomo al grande giorno misterioso in cui si chiuderà la storia universale. Su quest'ultimo giorno il Signore ci ha dato soltanto delle immagini; l'ultimo giorno del mondo, come l'ultimo giorno della nostra vita, trascende tutta la nostra fantasia ed è per questo che solo per la potenza della fede, della speranza, della carità noi possiamo trovare amabile ciò che secondo il mondo è invece ignoto, lontano, oscuro e misterioso. Passare attraverso l'ignoto della nostra morte e della morte del mondo, sono i due grandi passaggi in cui tutta la vita si conclude; rispetto ad essi il cristiano è colui che attende ed invoca la venuta del Signore, perché sa che il Signore ha vinto il potere della morte.

Sia lodato il Signore!

Gianni Baget Bozzo

Relazione:

Il papato oggi

Abbiamo scelto questo tema, perché il papato è il fondamento storico della Chiesa, la figura che la indentificativa storicamente. La questione del papato definisce, positivamente o negativamente, la posizione storica, globale delle chiese. Non a caso, è su questa questione che si arresta l'ecumenismo.

La Chiesa Cattolica rimane così inevitabilmente, sul piano storico, il cuore dell'ecclesialità. Ciò che accade ad essa, investe al centro tutte le altre chiese. La reciproca non è vera, al medesimo livello. Le singole chiese sviluppano parti o aspetti rilevanti della ecclesialità, non la ecclesialità come tale. Si potrebbero esaminare i legati alla ecclesialità comune dei luterani, dei calvinisti, dei metodisti, degli anglicani: la «pars ecclesiae» che hanno sviluppato come fondamento del loro essere «ecclesiola», cioè chiesa separata. Quanto l'esegesi biblica debba al protestantesimo tedesco o l'approccio alle realtà politiche al calvinismo o all'anglicanesimo, non è qui il caso di sottolineare. Eppure nessuno di questi contributi riesce a ricevere l'universalità ecclesiale, l'ecclesialità, se non divenendo cattolico, entrando cioè in contatto con la figura storica della Chiesa, che è appunto il papato.

La ragione di questo fatto è meramente positiva. Infine, essa sta nel fatto che la Chiesa è stata fondata da Cristo su Pietro.

Non è nostro compito qui l'esegesi dei testi evangelici del primato, e nemmeno la ricerca, sul piano esegetico e teologico, del rapporto tra la figura di Simone figlio di Giovanni e la petrinità. Sta solo il fatto che Pietro è il peccatore, anzi il rinnegatore di Cristo, convertito: in lui è espressa l'antitesi tra la debolezza e la grazia. In Pietro vive la parola carismatica del Signore a Paolo: «Ti basta la mia grazia: la virtù (divina) si perfeziona nella debolezza» (II Corinti, Cap. 12, vers. 9).

Ciò che vogliamo notare è che a partire dal II Concilio Vaticano, la figura storica della Chiesa, quindi il papato, è entrato in un nuovo periodo storico. Nulla è più rischioso che leggere la storia, ma nulla è più inevitabile. Si tratta di un rischio doveroso, imposto dalla stessa fedeltà al Cristo, reso possibile dalla virtù, dai doni e dai carismi dello Spirito Santo.

Comincerò con una questione di attualità, almeno relativa: cioè la questione del lefebvrismo. Essa serve a mostrare il tipo di mutamento che è avvenuto nel papato e nella Chiesa. Ciò che Lefebvre fa è di proporre la Chiesa come era prima del Concilio Vaticano II, come la vera Chiesa. È per questa ragione che insiste sulla liturgia: affermare che solo la liturgia in uso nella Chiesa prima del Concilio Vaticano secondo consente la celebrazione di una eucarestia

sicuramente legittima e ortodossa, significa affermare che solo la Chiesa preconciliare è la vera Chiesa. Le dimensioni liturgiche non vengono viste in chiave rubricista, ma nella loro centralità ecclesiale: non è la lingua o il cerimoniale, o il testo in discussione, quanto la validità stessa dell'Eucarestia e quindi la ecclesialità della Chiesa. È in ciò, appunto, che risiede la natura radicale ed essenzialmente scismatica del lefebrismo. Non importa tuttavia, in questa sede, confutare teologicamente il lefebrismo, che è impresa sin troppo facile: bisogna esaminare ora il suo significato. Che la contrapposizione semplice tra la Chiesa di prima e la Chiesa di dopo il secondo Concilio Vaticano sia sufficiente a motivare uno scisma, indica che un mutamento storico di proporzioni significative è avvenuto. Cerchiamo di determinarne le linee fondamentali.

Cattolicità ed ecumenismo

Quello che dobbiamo al secondo Concilio Vaticano è l'introduzione del concetto di ecclesialità, che non ha veramente dei precedenti teologici per quanto possa sapere. Diremmo proprio che è dovuto al Concilio perché se esso non lo ha esplicitamente indicato, esso pure ha creato questa prospettiva (vedi Decreto «Unitatis Redintegratio» sull'Ecumenismo): il concetto di pienezza, di grazia e di verità che è affidato alla Chiesa Cattolica è compatibile con il riconoscimento di mezzo di salute a tutte le comunità separate. Ciò consente la fondazione di un rapporto di pienezza, la Chiesa cattolica diviene partecipazione alle chiese separate: esse partecipano della pienezza della Chiesa cattolica, in un rapporto che alla fine consente di riconoscere ad esse un grado di ecclesialità, indipendentemente dal fatto che esse possiedano o non possiedano un ministero gerarchico e una eucarestia valida; quindi anche al di là delle chiese ortodosse orientali a cui questo carattere, proprio per l'eucarestia, per la gerarchia e i sacramenti, è sempre stato riconosciuto. È cosa difficile giungere a tale concetto elaborato logicamente, perché la teologia è abituata a esprimersi in materia ecclesiologica in termini assoluti, sulla base del principio che è fondante in materia ecclesiologica, cioè l'unità e unicità della Chiesa in relazione proprio all'unità e unicità del ministero petrino. Ciò conduce o al rigetto dell'ecumenismo da un lato, o ad una forma di massimalismo ecumenico che si manifesta in forme teologiche di concordia tanto calibrate da essere teologicamente poco significative, e che talvolta sfociano, ma piuttosto nel passato, nel Cosiddetto ecumenismo selvaggio, praticato cioè con atti di intercomunione senza l'autorità delle singole chiese.

In realtà le differenze ecclesiali non sono facilmente superabili e nessuna è stata attualmente superata nemmeno tra le grandi denominazioni protestanti, nemmeno tra di loro e in realtà -torno al punto che indicavo prima- è proprio il fatto che ogni ecclesiola mantiene, in un certo senso, la forma della Chiesa, quella petrina, e ha il concetto di unità di dottrina e di ministero, che fa sì che sia tanto difficile la semplice fusione o intercomunione, nonostante le comunità

protestanti non abbiano un concetto sacramentale di ministero (lo stanno forse ora riscoprendo). Per questo non è possibile creare un'unione ecclesiale tra luterani, calvinisti, metodisti e anglicani. Per esempio i metodisti si sono sviluppati all'interno dell'anglicanesimo su un piano di pietà e non differenziandosi nella dottrina, costituendosi in una chiesa che si è separata dagli anglicani. Eppure questa chiesa metodista non diventa fusibile con la chiesa anglicana da cui è pure sorta. Perché in realtà questi aspetti? Esattamente per la cosa che dicevo prima, cioè per il fatto che la forma petrina del ministero con sede di Pietro rivive anche in essa; proprio il ripetere questa caratteristica nelle diverse chiese fa sì che esista la divisione tra loro e dalla stessa Chiesa cattolica. Proprio il riconoscere il carattere ecclesiale alle varie comunità cristiane fonda la loro incomunicabilità.

Un patrimonio comune nel campo delle specialità dottrinali, nell'esegesi ecc., ha preso in certo modo forma, là dove esiste una base pratica di cooperazione scientifica, culturale operativa, dove il linguaggio comune ha ricevuto una certa elaborazione tra i cristiani delle varie chiese e anche tra le varie chiese come tali; ma proprio la soggezione al medesimo tipo di pressione nell'esistenza stessa delle chiese, proprio il carattere ecclesiale, le divide. Oggi tuttavia le chiese vengono affrontate al loro cuore, la fede in Cristo, la fede nella Resurrezione, cosa che crea certamente dei termini comuni, tuttavia non tocca il punto in cui la loro natura ecclesiale le divide, perché appunto natura ecclesiale delle altre chiese. La teologia non è in grado di dirimere come scienza i conflitti intraecclesiali, perché essa in ultima analisi è una funzione ecclesiale e perciò inevitabilmente pensata a partire dal regime di divisione in cui sono le chiese. Né le autorità ecclesiali possono risolvere i problemi che esse hanno ricevuto come parte della loro tradizione fondante, come per esempio la confessione di Augsburg per i protestanti, e quindi è anch'esso dato di tradizione: tutto ciò significa appunto che le autorità ecclesiali sono tali proprio in forza delle tradizioni ricevute; principio formalizzato, ripeto, dalla Chiesa Cattolica, e non dalle comunità protestanti, e però ugualmente vissuto.

Questo fatto fa sì che la gerarchia non possa andare oltre; la gerarchia presbiteriale delle comunità protestanti e quella episcopale della chiesa ortodossa non può che arrestarsi di fronte alla tradizione che le fonda come autorità. Appunto perché nella Chiesa, e quindi in tutte le ecclesie, sia la teologia che la gerarchia sono normate, cioè ricevono la norma dalle Scritture e dalla Tradizione, e non sono normanti: né l'una né l'altra hanno la potenza di risolvere la divisione delle chiese. Tutto questo ha un significato profondo perché, nell'esecuzione del Concilio Vaticano II, mentre vi è il riconoscimento delle ecclesialità di tutte le comunità cristiane, quasi inevitabilmente, proprio questo fatto, crea una non possibile mediazione; ciò che è al fondo del decreto sull'Ecumenismo, cioè il concetto di piena partecipazione, per cui la Chiesa riconosce l'ecclesialità delle comunità separate; è proprio questo modo che in sostanza

da solo indica la non immediata possibilità di soluzione del problema. Tuttavia a questo punto possiamo meglio valutare l'ecumenismo che nasce dal Concilio Vaticano II. Si può dire che l'ecumenismo è l'approccio del problema della Chiesa vocazionalmente una, escatologicamente una, che però vive storicamente questa sua unità nella mutua separazione; in realtà è proprio la fedeltà alla medesima essenza della Chiesa fondata sulla permanenza del «depositum fidei», sulla Scrittura e sulla tradizione, a rendere inconciliabili le singole chiese e non mediabili le differenze tra di esse. Ciò dunque mostra che mentre esiste una Chiesa vocazionalmente una, escatologicamente una, misticamente una, nella vita unica nascosta con Cristo in Dio, essa nella storia esiste in questa forma frammentata. Tale divisione è veramente il segno della storia sulla Chiesa. Il Concilio Vaticano secondo prende coscienza di questa realtà che può essere pensata come escatologicamente una, sicché le differenze fra la Chiesa cattolica e le altre chiese possono essere espresse secondo un linguaggio di tipo omogeneo cioè pienezza, partecipazione.

Si potrebbe obiettare: non è questa la conferma di tutte le separazioni, un venir meno contestuale alla ortodossia e alla cattolicità? In quanto l'accettazione della dimensione storica è come frammentare l'unica chiesa escatologicamente una e misticamente una.

È a questo problema che il Concilio Vaticano II ha risposto, parlando di pienezza e partecipazione, cioè il Concilio ha determinato un luogo, la Chiesa cattolica, entro cui tutto ciò che è frammentato possa in via di principio essere riconosciuto come dogmaticamente uno e teologicamente omogeneo; in sostanza la Chiesa cattolica fa di sé la chiesa che giudica la ecclesialità delle altre chiese, salvando in tal modo il principio di una ortodossia all'interno della Chiesa frammentata. In realtà la scienza ecumenica non può essere motivata teologicamente ma solo profeticamente. Infatti il riconoscimento della ecclesialità delle singole chiese è qualche cosa che non può essere immediatamente fondato sul loro rapporto attuale, sulla unità delle loro professioni di fede perché è proprio questo che le divide; è in tal senso che non può esistere una teologia ecumenica che sia, per dir così, come la superteologia di tutte le teologie esistenti nelle singole chiese. Questa superteologia è in realtà una pura illusione. Quando dico invece che è un «*instinctus fidei*» che spinge le chiese a riconoscersi ecclesialmente, pur non potendo esprimere un tale riconoscimento nella comunità della professione di fede, di sacramenti e di ministeri, questo giudizio non è un giudizio teologico, ma un giudizio profetico, un giudizio che nasce dalla esperienza, dalla realtà esistenziale delle chiese, e accetta di porsi così nella sicurezza dello Spirito. Questo è un fatto nuovo nella Chiesa perché per la prima volta, nel caso dell'ecumenismo, una decisione di riconoscere le ecclesialità delle singole chiese è in fondo un giudizio storico come fu in fondo il primo gesto conciliare che la Chiesa ricordi, quello cioè che toccava il delicatissimo punto fra gentili e giudei nella Chiesa unica; ebbene, quella fu una decisione carismatica, derivata dalla mozione dello Spirito Santo. Ebbene in fondo si può dire

che la decisione ecumenica è in radice una decisione carismatica, che non ha un fondamento né può essere motivata a partire dal dogma e dalla teologia: non perché dogma e teologia la neghino, ma certamente non la fondano. Questo indica l'affermarsi di una condizione ecclesiale in cui si determinano delle certezze di carattere immediatamente storico che riguardano il comportamento, le quali non possono essere come tali dedotte dal dato rivelato visto come un principio di teologia, quindi come principio di sviluppo razionale, ma in sostanza della presenza dello Spirito Santo nella vita della Chiesa.

Questo problema della missione dello Spirito Santo distinta dalla missione del Cristo non gioca solo a questo livello; ad esempio i dogmi mariani indicano che la missione dello Spirito Santo è presente anche a livello dogmatico. Ricordiamo il dogma dell'Assunta, nel modo in cui fu proclamato da Pio X, sulla base della fede attuale del popolo di Dio, della Chiesa. Ma ora questo principio agisce immediatamente sulla realtà che come tale non può essere dogmatizzata e che in ultima analisi non attiene alla fede come tale ma alla carità. Per questa ragione siamo di fronte a un cambiamento della figura della Chiesa: le certezze che si possono fondare sulla presenza dello Spirito Santo, che guida la Chiesa nelle decisioni di carattere relazionale e storico, non possono invece essere stabilite secondo una motivazione di tipo dogmatico o teologico. Ciò non significa evidentemente che il dogma e la teologia cessino di valere come un criterio che determini uno spazio di possibilità; ma se il dogma e la teologia possono questo, non riescono però a determinare la concreta attuazione di quella possibilità. Nel Concilio Vaticano secondo è comparso questo aspetto: accanto alla missione del «logos» che garantisce la permanenza della verità, esiste la missione dello Spirito.

L'azione dello Spirito ha un effetto distinto, nella Chiesa, dalla missione rivelante del Verbo Incarnato; esso è capace, secondo le parole del Signore nel IV Evangelo, di indicare la prassi cristiana là dove questa è estremamente essenziale per determinare il volto ecclesiale nella storia.

Ciò che ho voluto sottolineare è l'esistenza di una dimensione carismatica che riguarda tutte le chiese nel loro rapporto con la storia e tutta la Chiesa come tale, non solo come insieme di gerarchia e fedeli, ma tutte le chiese nel loro insieme, e che possa unire le chiese dogmaticamente divise.

Questo è un problema essenziale per indicare come si possa vivere in unità di carità la divisione ecclesiale, mantenendo il principio che questa realtà ecclesiale non contrasti l'unità escatologica e mistica delle chiese; questa unità ha una base di espressione storica a livello di carità e di mutua accettazione, e non a livello di fede. Se questo è uno dei punti più significativi del mutamento della Chiesa, ne deriva anche un mutamento del papato. Il papato non può che essere

in questo senso il ministero che promuove questo carisma nella Chiesa cattolica e in tutte le ecclesie.

In sostanza, del resto, questo mi sembra essere lo svolgimento attuale del ministero pontificale.

Chiesa e storia mondana

Una seconda dimensione aperta dal Concilio Vaticano II è il rapporto tra la Chiesa e la secolarità. Lo Spirito muove la storia secolare perché in essa e per rispetto ad essa si colloca la storia della salvezza. D'altro lato la storia della salvezza incide radicalmente nella stessa secolarità, nella storia comune degli uomini. Lo Spirito Santo è, nel divino rispetto della libertà e della potenza della creatura, causa del divenire storico; il cristiano a sua volta discerne l'opera dello Spirito Santo che prepara il mondo al Regno, deponendo i potenti dalle sedi ed esaltando gli umili. Nella storia la Chiesa non va considerata soltanto nella sua dimensione meramente storica ed istituzionale, ma anche soprattutto in quanto seme del Regno. Che senso avrebbe la persecuzione che è un segno del cristiano, come ha detto il Signore, se la Chiesa fosse la misura della storia; se in essa si compisse la carnalità di Israele carnale? Se la Chiesa fosse il metro divino della storia, allora il suo posto sarebbe vicino al potere, nel cuore del potere. Ma il Regno, che il Padre ha dato, è dato ai piccoli, al piccolo gregge e il Signore non ci ha aggiunto l'invito a conquistare il mondo, ma a dare in elemosina e a prepararsi un tesoro nel cielo. Se questo possiamo, anzi, dobbiamo dire, allora la storia non può essere considerata come nemica: il potere di Satana sui regni di questo mondo è vinto in radice dal Cristo e tale vittoria è consumata dal cristiano. Tale vittoria si manifesta facendo emergere l'immagine di Dio nell'uomo, che di ogni realtà storica è l'ultimo fondamento. Il Cristiano si trova dopo il Concilio Vaticano II di fronte a una nuova formulazione della sua presenza nel saeculum e nella società civile (i due termini qui sono sinonimi). Non si tratta più di animare, sorreggere il conflitto tra Chiesa e Stato, ma di far emergere, nella pace, nella potenza della pace, che è lo Spirito Santo, la libertà all'interno del potere, trarre l'immagine di Dio, dall'uomo, altrimenti soggetto alla forza deformante dei poteri. In ciò il cristiano stesso si trasforma, a imitazione di Cristo, perché facendo emergere il volto divino nella storia compie il suo compito di membro del Corpo del Signore, incorporato alla missione divinizzante del Verbo Incarnato.

Qui ci troviamo di fronte alle difficoltà notate nelle questioni dell'ecumenismo; non è possibile cioè risolvere tale problema soltanto in chiave teologica. La relazione del cristiano con le realtà meramente storiche e civili non può essere posta come semplice giudizio fondato sulla scienza teologica e regolato univocamente dalla gerarchia. L'incidenza della gerarchia è infatti maggiore sul piano dottrinale, massima sul piano dogmatico, ma inevitabilmente minore sul piano pratico

e prudenziale. Appare anche qui un problema nuovo, quello della ortoprassi, della prassi del cristiano; questa la potremo definire come lo spazio del discernimento del cristiano che riguarda il «che fare» non, si badi bene, «che cosa è la legge», «che cosa è giusto o ingiusto», ma ripeto, il che fare nella sua dimensione più reale, concreta, di fronte ai problemi di varia natura.

Possiamo indicarne alcuni di carattere più immediato, dall'ecologia alla bomba al neutrone, all'ordinamento dei poteri politici, ecc. Qui appunto si esercita il discernimento del cristiano, che non è più un discernimento teologico. Credo che non si debba più insistere nel dire che la dottrina sociale cristiana, come la si pensava dagli inizi del secolo sino agli anni quaranta è come una scienza, una sociologia, non è che l'ultimo processo della decadenza della neoscolastica.

Tuttavia il problema rimane; come discernere la realtà storica? Che si deve fare? Su questo problema il dogma e la teologia come tali sono muti. Ciò che qui è in gioco è l'incidenza della storia nella Chiesa e quindi con più forza compare il problema del discernimento e in esso dell'autonomia della prassi, nel senso cioè che non possiamo dedurre da un principio teologico un comportamento pratico. Dobbiamo a questo punto parlare di teologia della prassi, come distinta dalla teologia morale? O dobbiamo rinunciare al termine di teologia e parlare di prassi spirituale cristiana? Personalmente sono favorevole ad usare il termine di spiritualità della prassi, proprio perché con esso si fa riferimento ai doni, ai carismi dello Spirito Santo che ne sono il principio.

Di qui deriva che il segno ecclesiale sulla storia può essere posto fondamentalmente solo mediante i doni e i carismi dello Spirito, cioè mediante l'ispirazione. Per i cristiani, dunque, proprio ciò che è più secolare massimamente diviene soggetto al governo dello Spirito Santo.

Nella storia passata della nostra Società c'è un famoso articolo della Regola che ci venne più volte contestato: l'articolo che diceva di non agire senza aver consultato lo Spirito Santo. Su questo punto l'ironia è stata facile, visto che esisteva una Chiesa che pensava di avere nella teologia la chiave di soluzione per tutti i problemi possibili. Ma ora, salvo una pazzesca operazione alla don Chisciotte, questa operazione è solo un'illusione alienante. Ora si deve dire che diviene fondamentalmente oggetto di sola ispirazione proprio ciò che è massimamente secolare, sicché la dimensione più ecclesiale diviene quella più secolare; e poiché la dimensione più spirituale è una dimensione personale, lo Spirito Santo non abita altro che nelle singole persone e unisce queste persone al Cristo, ed è mediante questa unione mistica escatologica che si manifesta la Chiesa storica. Proprio il singolo che affronta nelle sue responsabilità tutti i problemi del vivere è portatore per sé e per tutta la Chiesa e per tutta l'umanità del carisma dello Spirito Santo nella vita secolare. Questo problema a mio avviso andrebbe in sostanza profondamente esaminato perché su questo punto io mi considero in cammino.

La storia è divenire e noi non siamo sempre identici, siamo sempre cristiani, ma proprio per questo siamo sempre diversi. La Chiesa non è il baluardo della permanenza, è il puro divenire. Il Signore che ha indicato in Pietro la roccia ha paragonato il cristiano al vento. Il vento è il simbolo della dimensione spirituale; e quando noi diciamo di spingere la storia verso il Regno, qui operano le mansioni massimamente spirituali, il dono dello Spirito Santo nella sua pienezza. Da questo punto di vista tutte le posizioni culturali, civili, sociali, politiche, familiari, professionali, tutti i rapporti che diciamo secolari, diventano non il minimo ma il massimo ecclesiale, cioè quei punti che dalla Chiesa storica vanno verso il Regno, cioè che trapassano ecclesialmente la storia universale, consumandola verso il giorno del Signore.

Rimane qui certo il problema di una presenza storica del cristiano, ma come diversa da quella del partito cristiano. Non ne viene fuori una Chiesa invisibile, un cristiano astorico; anzi pensiamo che il monachesimo e forse la stessa vita religiosa siano quasi storicamente consumati. Appare chiaro che tutto questo modo storico non è più un modo della Chiesa di operare nella storia con i mezzi della storia, ma è invece operare nella storia sotto l'ispirazione dello Spirito Santo. È questo il grande e temibile cambiamento. In fondo nei «Fratelli Karamazov», questo libro profetico di Dostoevskij, ha visto anche questo perché ha delineato la massima caricatura della Chiesa del II millennio, della Chiesa che carnalmente governa gli uomini, dentro cui sta Innocenzo III, Bonifacio VIII, la chiesa storica in sostanza, così come sempre essa è esistita. Invece nella parte finale dei «Fratelli Karamazov» Dostoevskij riprende il messaggio del cristiano, fa riemergere la figura del cristiano come tale che nel mondo annuncia la Resurrezione.

Nel mondo? Come? Sono tutti problemi che si aprono nella storia umana, e su cui io a questo punto pratico il silenzio. Può anche essere che, secondo una nostra antica speranza, un giorno parleremo di queste cose. Ma i problemi delle nazioni dell'America Latina, della Russia, dell'Italia, della Germania, tutti i problemi che ci sono oggi, e che chiamo politici, sono dal punto di Vista ecclesiale, problemi della vita dello Spirito Santo.

Potremmo riprendere con un senso molto diverso quello che Hegel diceva, una frase che una volta mi ha scandalizzato e che ora posso comprendere in un altro senso: che la meditazione cioè si fa sul giornale quotidiano; in realtà voleva dire che lì appunto, nel quotidiano, passa la consumazione della storia verso il Regno, e quindi si consuma la Chiesa autocentrata su se stessa come società.

Il persistere invece nel considerare la Chiesa come societas pone problemi che al limite possono diventare persino scandalosi, com'è scandaloso oggi, pacificamente scandaloso, ma anche drammaticamente scandaloso per altro verso, il fatto di rispondere per esempio ad una lettera del partito comunista che pone il problema di non essere più ateista, ricordando come prova di

tutto la legge 382. Ciò in un certo senso è un'aberrazione, un'aberrazione spirituale. La 382 è la legge votata dal parlamento che trasferisce agli enti locali, tra le altre cose, le opere pie, che non hanno finalità propriamente religiose. Ebbene, è da questo punto che, secondo il patriarca di Venezia, si deve giudicare del rapporto tra comunismo e cristianesimo, e tra comunismo e ateismo. Il che appunto, a parte il fatto che questa è una legge votata anche dagli amatissimi democristiani, è significativo, non per la tematica politica come tale, ma per il fatto che, di fronte a un problema che in ultima analisi è un problema di spirito, si risponde con un problema di istituzione. Come se il problema della presenza storica della Chiesa fosse legato al possesso di cose. È la presenza carnale che è legata al possesso di cose. Proprio quella che oggi credo sia diventata impossibile. La Chiesa nel II millennio infatti ha vissuto scindendo teoria da prassi e lasciando alla prassi una latitudine in sostanza diversa da quella che si riconosceva in teoria. Invece quello che noi pensiamo sorto con la presenza dello Spirito Santo, che tocca tutta la realtà personale del cristiano, proprio questa presenza fa sì che tutto ciò che divide la Chiesa dal Regno, cioè la storia, diventi ciò che lo Spirito investe, trapassa.

La persona e l'istituzione

La figura del Papa ha determinato nella Chiesa cattolica una forte concentrazione istituzionale ed una tendenza a inquadrare tutta la vita ecclesiale nel diritto canonico. È singolare il modo non critico, anzi immediato e spontaneo, con cui la Chiesa ha recepito, proprio sotto il pontificato di S. Pio X, un modo culturale così tipicamente moderno come la codificazione. Codificare vuol dire includere la vita di una collettività nel diritto, in modo che ogni attività dei singoli o dei gruppi sociali possa configurarsi come un lecito o un illecito giuridico. La Chiesa cattolica non ebbe difficoltà a costituirsi, almeno a livello di diritto privato, amministrativo e penale, come Chiesa di diritto. La mancata recezione dello spirito liberale appare nel fatto che la codificazione non si estende al diritto pubblico: il diritto canonico non comprende, formalmente, un diritto costituzionale in senso moderno. Vi sono motivi di principio, su questo punto, connessi al dogma e alla teologia del primato papale.

Tuttavia la totalizzazione giuridica della Chiesa rappresenta un termine massimo della possibilità ecclesiale, un limite cioè che è segnato dalla stessa nozione di ortodossia. Il diritto nella Chiesa ha il suo spazio, ma non come forma omniavvolgente. La crisi del diritto canonico è stata aperta dal secondo Concilio Vaticano in un modo singolare: cioè con una lunga situazione di incertezza nella legge. La riforma radicale del codice avviene in un quadro di decadenza oggettiva della auctoritas in seno alla Chiesa. Il tentativo di estendere la codificazione alla totalità della figura ecclesiastica, inquadrando giuridicamente anche la suprema potestas papale (la famosa lex fundamentalis), non ha ancora avuto esito. Ma è certo che la vita ecclesiale è

sfuggita di fatto all'ambito del diritto, e che esiste difficoltà ora a restaurare un sistema di comportamenti sociali che non abbiano come fondamento effettivo il puntuale consenso dei soggetti su ogni singolo punto.

Abbiamo scelto la crisi del diritto come simbolo visibile di un passaggio più ampio che la sottende, cioè un deperimento nella istituzionalità della Chiesa.

Per secoli, la conformitas alla auctoritas ecclesiale è stata vista come la condizione necessaria (e pressoché sufficiente) della sequela di Cristo. La Controriforma ha fatto dell'obbedienza alla gerarchia il segno distintivo della vita cristiana nella Chiesa cattolica.

Ciò ha condotto a porre in luce la dimensione meramente storica della Chiesa, il suo essere societas perfetta, omogeneamente alla società civile. E' a partire dagli anni '30 che una nuova attenzione al tema della dimensione divinizzante della grazia, cioè alla divinizzazione del cristiano finiscono, sia pure con ricadute negative che si polarizzeranno più tardi nella così detta «svolta antropologica», con il porre l'accento sulla dimensione escatologica del cristiano e dunque della Chiesa, e sulla figura mistica della ecclesialità nella storia. La enciclica di Pio XII sul Corpo Mistico inizia questo passaggio ecclesiologico, che continua poi nel secondo Concilio Vaticano. La dimensione istituzionale perde rilievo rispetto alla dimensione mistica, che è essenzialmente personale. Ciò conduce a vedere l'ecclesialità come una relazione di persona a persona, della persona di ogni cristiano alla persona del Cristo, al Verbo incarnato; il ritorno al concetto cristocentrico di ecclesialità proprio del Nuovo Testamento, proprio di Paolo e di Giovanni.

Qui certo la teologia ha una parte più grande, perché essa recupera l'integralità delle sue fonti. La figura del cristiano nel tempo può divenire oggetto di ortodossia e persino di definizione dogmatica. Dal Concilio di Trento in poi sono i problemi della vita di grazia, cioè della divinizzazione del cristiano, e quelli della presenza del cristiano, portatore della divinizzazione, nella storia mondana, nella cultura e nella società civile, a tener campo.

Il Concilio Vaticano II ha qui un vero impegno dottrinale. Continuiamo a credere che la definizione del Vaticano II come un Concilio pastorale, nel senso di non dottrinale, faccia torto alla verità, ed alle stesse intenzioni del Concilio, come espressa, ad esempio nella nota praevia. Espressa tuttavia in forma diffusa, la tesi del Concilio sulla figura del cristiano nella storia, richiede una sistemazione teologica e, a nostro avviso, dogmatica. Perché, nonostante tutto, la risposta al lefebvrismo non può situarsi che su un terreno dogmatico; solo quel terreno consente la trasformazione di ciò che è scisma in eresia. Si tratta cioè di esprimere la Chiesa come mistero del Verbo incarnato e dello Spirito Santo diffuso, e quindi come l'anticipazione storica della Città di Dio: si tratta di indicare come la riduzione della Chiesa alla pretesa storica di guidare i popoli

sul piano delle scelte storiche in quanto riducibili ad una astratta fattispecie etica, estranea e distacca la vita dei cristiani dal mistero della vita divina offerta dallo Spirito Santo.

Si tratta in sostanza di rendere evidente la dimensione dottrinale della scelta compiuta dal secondo Concilio Vaticano. Può essere che ciò chieda un nuovo Concilio, il Vaticano III di cui alcuni parlano. Lo sa il Signore. Ma è certo che è solo su un terreno dogmatico che si risolve la dimensione teologica della presente crisi ecclesiale. E ciò come condizione per permettere alla ortoprassi di fare il suo cammino per realizzare nella storia la parola dello Spirito.

La tesi, dipendente dal Rahner, di un esaurimento storico della capacità dogmatica della Chiesa, è una alterazione radicale della figura della Chiesa, che le impedisce di prendere coscienza della stessa renovatio che è in essa. È singolare ed altamente significativa che la tesi della pastoraltà del II Concilio Vaticano che è usata dal lefebvrismo (un movimento ben più ampio del ristretto quadro dell'Ecône e dei seguaci di Lefèbvre) come una motivazione del suo rigetto dell'autorità dottrinale del secondo Concilio Vaticano, è sistematizzata teoreticamente sul piano teologico dal rahnerismo che sostiene il carattere perennemente non dottrinale e puramente pastorale della Chiesa nell'età contemporanea.

Il Sacerdozio, i Misteri e i Carismi

Nel secondo millennio la Chiesa cattolica si è concentrata nella figura del religioso e del sacerdote fuse insieme. La vita ecclesiale ha subito qualche cosa come una specializzazione. Il risultato è stato il comparire della figura del laico in chiave negativa, come colui che, nella Chiesa, riceve dal sacerdote la dottrina rivelata e i sacramenti della fede. Questa dimensione è riduttiva della vita ecclesiale, e certo non è mai stata pensata e vissuta senza essere in qualche modo riequilibrata. Tuttavia lo schema socialmente prevalente, i tipi di valori istituzionali, la storicità della Chiesa è stata orientata verso la formazione di un genus vitae funzionale e particolare, capace di esprimere, nella sua particolarità sociale, la figura essenziale del cristiano.

Da un secolo in qua, è esistito il movimento promozionale del laicato. Tuttavia il problema può essere così posto in forma paradossale: non si tratta tanto di promuovere il laicato, lo stato laicale, quanto di abolirlo. Il laico suppone la situazione storica di Cristianità in cui venire al mondo significa nascere alla Chiesa. Si riceve il battesimo nel medesimo modo in cui si riceve la natura umana. Essere cristiani è una cosa che va da sé, sicché la dimensione ecclesiale si attivizza su un piano di vocazioni particolari: la sacerdotale, la religiosa e la loro combinazione. Ma se pensiamo la Chiesa che prende coscienza, a causa ma non in ragione della fine della Cristianità, del suo carattere di vocazione-elezione, di popolo sacerdotale, sale della terra e luce del mondo, se l'essere cristiano è sentito storicamente come una particolarità interiormente come

una elezione, allora si riapre la possibilità che al cristiano, come tale, e quindi ad ogni singolo cristiano, nella sua singolarità, sia aperta la vocazione ad un compito nella storia.

*Ciò può essere espresso, sul piano del linguaggio teologico, su due registri: quello dei carismi e quello dei ministeri non ordinati. I due registri non sono identici e nemmeno si escludono mutualmente. Non è il caso qui di approfondire ora il senso del termine carisma, ma mi sembra che una connotazione debba essere riconosciuta al carisma: di venire direttamente dallo Spirito Santo, nella forma di una rivelazione di un compito. Non dico che il carisma supponga sempre la locuzione, ma suppone almeno una inclinazione fortissima senza motivo naturale ad una certa azione (l'*instinctus Spiritus Sancti*). Ciò è caratteristico dei santi: ogni missione di un santo ha una radice carismatica, che l'agiografia ha sempre in misura maggiore o minore posto in luce.*

I ministeri non ordinati sono stati invece oggetto della recente sessione della C.E.I. Essi muovono da un ampliamento dei ministeri non ordinati conferiti ai candidati al sacerdozio (lettorato, accolitato), e si ampliano a varie dimensioni della vita della Chiesa nel tempo. Per quanto anche essi abbiano, come ogni dimensione della vita cristiana, origine in una vocazione personale dello Spirito, la vocazione non si manifesta in forma carismatica, e non si distingue dal regime ordinario della vita di grazia. Il ministero non ordinato deve essere riconosciuto dall'autorità episcopale e può avere i più diversi oggetti: l'insegnamento, le attività professionali, la vita domestica. Poiché la santità della vita, nella sua totalità di conduzione, è evangelizzazione, tutto può essere oggetto di ministero, un ministero che attualizza, mediante la relazione al sacerdozio ministeriale, il sacerdozio universale dei fedeli.

Il rapporto dei carismi e dei ministeri non ordinati ai ministeri sacerdotali deve essere esaminato sia sul piano della teologia che sul piano della prassi. Bisogna che sia riconosciuto il dovere del carismatico di seguire il carisma, e il dovere del ministero sacerdotale di giudicare per il bene di tutta la comunità ecclesiale.

Il carattere spirituale di tutta l'azione ecclesiale

Possiamo tornare ora al nostro tema di partenza: la figura del papato e quindi di tutto il ministero sacerdotale della Chiesa.

Il compito del ministero papale, di tutta la diaconia sacerdotale, è la guida spirituale dei cristiani. Guidare spiritualmente un cristiano vuol dire insegnargli a vivere nella speranza, a vincere il timore della morte, che è segno del potere del demonio, e fargli partecipare la carità divina. La diaconia sacerdotale è rivolta essenzialmente ed esistenzialmente alla persona. È mediante il grande spazio dei carismi e dei ministeri non ordinati che la diaconia sacerdotale investe l'ordine storico, ma di essi la diaconia sacerdotale non conosce le dimensioni direttamente storiche, ma solo quelle interiori e personali. In senso vero, e stretto, per la

diaconia sacerdotale, vale il principio della salus animarum: suprema lex. Ciò comporta una revisione della concezione dei rapporti, fondati sulla potestas della gerarchia, tra la Chiesa e l'ordine temporale.

Il secondo millennio cristiano ha dibattuto a lungo all'interno di questo quadro, ma esso è ormai spiritualmente e storicamente superato. Ciò costituisce un criterio per comprendere il senso ecclesiale della fine della Cristianità, sulla base del principio: diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum. E indica ancora una piattaforma ampia entro cui determinare gli atteggiamenti che si possono prendere all'interno dello sviluppo della situazione storica e della situazione ecclesiale in essa. Ciò non permette un criterio di puro deduttivismo. Ciò che abbiamo detto è un orizzonte, un principio, non una proposizione analitica di cui si possa tematizzare rigorosamente le implicazioni. Ma è il momento in cui il giudizio storico, omogeneo ma diverso da quello teoretico, cioè il giudizio profetico (che si fonda sulla missione dello Spirito), il quale a sua volta, omogeneo ma diverso dal giudizio dogmatico e teologico (che si fonda sulla missione del Logos), manifesta con la sua necessità, la sua potenza.

Tale orizzonte è a un tempo il massimo ed il minimo che possiamo oggi avere come norma della possibilità e della scelta ecclesiale. Di qui possono derivare i criteri di scelta di tutti i problemi di spiritualità della prassi che oggi abbiamo dinanzi; nella misura infatti in cui noi comprendiamo la Chiesa in questo modo, riusciamo a comprenderla nella sua realtà. Invece di fuggire il dato, possiamo affrontarlo. Qual è la prova in fondo della verità di una ipotesi che affronta il reale? Ebbene io credo che l'ipotesi fin qui formulata sia tanto vera perché non esclude niente; e questa è la prova della sua verità, di consentirci sul piano teorico di avere pace con la realtà.

Questo è un grande segno spirituale: aver pace col reale, non sentirlo come ostile, oppressivo, negativo; è il segno di Cristo, perché Cristo ha appunto già vinto il mondo: aver pace col reale vuol dire capire il bene.

GIANNI BAGET BOZZO

Discussione

ULISSE

MALAGOLI: Si è parlato dell'opportunità di una definizione dogmatica della concezione cristologica della Chiesa; ma questa non è già stata dogmaticamente definita?

GIANNI BAGET:

Possiamo dire che la concezione della Chiesa come Corpo Mistico di Cristo fa parte del «depositum fidei» perché è contenuta nelle Scritture e nella Tradizione. Non si può dire però che sia un dogma definito perché il dogmatizzare comporta una certa tecnica ed un appropriato linguaggio, in modo tale che una verità appaia nella sua specificità come tale. Ora, propriamente parlando, ciò non esiste. Questo non significa evidentemente che queste cose non appartengano alla Scrittura e alla Tradizione, anzi sono definibili appunto perché vi si trovano; tuttavia non sono

propriamente dogmatizzate.

ULISSE

MALAGOLI: Come seconda osservazione vorrei dire che mi sembra di intravedere nella «Lumen Gentium» un concetto ancora subalterno di laicato che contrasterebbe con il diverso giudizio che su questo punto tu attribuisce al Concilio Vaticano secondo.

GIANNI BAGET:

Quello che dici non è vero perché la «Lumen Gentium» parla del popolo di Dio come insieme, e applica all'insieme il triplice ufficio di Cristo, quello sacerdotale, regale, profetico. Se leggi il capitolo sul laicato della «Lumen Gentium» in cui si estende a tutto il popolo di Dio l'ufficio profetico del Cristo, ti accorgerai che vi è un elemento che, per la verità, decade dopo il Concilio Vaticano primo, pur essendo stato vivissimo nei

dogmi dei secoli passati, cioè che l'infallibilità papale non fonda l'infallibilità ecclesiale ma al contrario è questa che fonda quella papale. Dopo il Concilio Vaticano primo, comincia invece una certa accentuazione della infallibilità papale in relazione a manifestazioni della fallibilità ecclesiale. Il Vaticano secondo ristabilisce questa linea: è perché la Chiesa è infallibile che il Papa e la Gerarchia sono infallibili. Quindi il Vaticano secondo ritorna a questo linguaggio; il cap. 12 della «Lumen Gentium», che parla dello spirito profetico di Cristo, parla dell'insieme del popolo di Dio compresi i pastori. Pone, inoltre, sul medesimo piano sia i ministeri che i carismi.

ANNA

LEONARDI: Mi sembra che la concezione della Chiesa, in questo tempo nuovo, come emerge dalla relazione, abbia una dimensione così

marcatamente mistica da lasciare come sparire la funzione di Pietro. A mio avviso, pur giudicando positivamente il venir meno della Chiesa come società ordinata dal diritto e retta da una gerarchia, mi sembra che in Pietro permanga un ruolo storico che riguarda soprattutto l'impatto della Società cristiana con la realtà storica e che non è, a mio parere, esauribile nel compito puramente sacerdotale di cura delle anime.

GIANNI BAGET:

Qual è la novità che volevo introdurre? La novità sta nel fatto che cade il concetto di Chiesa come società la cui autorità ha tutti i compiti di dirigere la società ecclesiale e quindi di esercitare una sorta di egemonia sulla storia. Che cosa cade? Intanto cade questo stesso concetto mediante il prevalere della dimensione escatologica e mistica su quella

istituzionale;
l'altro elemento di
novità è
l'assunzione da
parte dello Spirito
Santo come tale
della guida
spirituale del
cristiano; questi
due elementi
tolgono il
carattere
preminen-temente
societario, di
gruppo, di azione
collettiva, della
Chiesa stessa. Chi
opera è il
Cristiano come
singolo o come
insieme di
cristiani ma a
titolo in fondo
personale,
tenendo conto che
la persona non
vuol dire
l'individuo singolo
ma la vivente
relazione della
persona a Cristo e
quindi fra le
persone stesse.
La persona
diviene, come
tale, ciò che vive
ecclesialmente la
prassi spirituale
nella storia mentre
la diaconia
sacerdotale
diviene ciò che
consente alla
persona di vivere
questa prassi
spirituale.
La società
ecclesiale, come
società, si è
consumata e
appare come

relazione
interpersonale; i
ministeri in questo
senso, diventano
servizio alla prassi
spirituale
cristiana.
Questo criterio ci
consente di
interpretare la
realtà altrimenti
dalla pura
patologia: perché
diversamente non
potremo che
comprendere
questa
disgregazione o in
chiave
secolaristica o
lefevbrista, consi-
derando la Chiesa
come in procinto di
diventare
interamente
secolare o di
rivivere se stessa
tornando al suo
passato.
Soltanto il nostro
criterio concede di
mantenere ad un
tempo la
dogmatica e
l'ortodossia e
quindi il concetto
profondo di
chiesa autentica.
Se tu mi dici che
ciò non consente
una immagine
storica del papato,
in questo hai
ragione.
Poniamo, il
papato rimarrà a
Roma?
Esisteranno
ancora i
cardinali?
Saranno i vescovi

ad eleggere il
papa? Sono
questi i problemi
dell'immagine
storica del papato.
Esiste per esempio
un nesso
inevitabile tra il
papato e
l'episcopato
romano? Sono
questi i problemi
correnti. Se noi
prendiamo la
dimensione globale
del divenire della
Chiesa ne viene
fuori una sorta di
utopia ecclesiale,
mentre se tu vuoi
una immagine
storica essa ora
non è proponibile.

CLAUDIO
LEONARDI: Mi
sembra che la
figura storica della
Chiesa oggi non
compaia quasi
più nel papato. In
che senso compare
ancora? Solo in
quanto aiuta ad
avere la fede,
conforto nel timore
della morte, invita
alla carità verso i
fratelli? Ecco il
punto: che cosa
intendi, in realtà,
per figura storica
della Chiesa, in
rapporto al
papato?

GIANNI BAGET:
La diaconia
sacerdotale ha un
suo modo di essere
rispetto a tutta la

figura storica della
Chiesa e della
storia nel suo
insieme. Poniamo
Bonifacio VIII,
Gregorio VII,
Innocenzo III,
Pio V, Pio IX
rappresentano
per così dire un
modo eminente di
realizzazione
della figura del
papato; esiste
infatti una
concezione del
rapporto tra papa
e Chiesa, tra
papa e storia, tra
Chiesa e storia.
Questo è, in
fondo, un modo. I
concetti che io ho
esposto, in
particolare quello
della diaconia
sacerdotale, sono
dei concetti diversi
ma del medesimo
tipo di quelli che
sono implicati
nella storia della
concezione del
papato, dall'
Unam sanctam, al
Sillabo; di volta in
volta sorge il
medesimo
problema proprio
in virtù del nesso
che corre tra
papato e Chiesa,
tra papato e storia.
Possiamo
chiederci ora quale
sia l'immagine
storica di Paolo
VI. Cominciamo ad
intravedervi
alcuni elementi che
ce ne indicano in

qualche misura la realtà. Possiamo esaminare, ad esempio, l'ecumenismo come un elemento che compare nella prassi papale e, più in generale, da questa angolazione, tutti i fenomeni di crisi i quali possono essere allora compresi come aventi un senso; le difficoltà del papato, talvolta le sue paralisi, possono essere ricomprese in una dimensione che escluda un giudizio di mera patologia. Appare infatti chiara la situazione di una gerarchia in estremo ascolto; e tutta una serie di situazioni, in cui la potestas non compare quasi più, che rappresenta quindi il venir meno della *societas perfecta*.

CLAUDIO LEONARDI: Si può dire, in modo banale, che l'immagine storica del papato consista nell'occuparsi della persona?

GIANNI BAGET: Sì, certo, è così.

SANDRO STROZZI: C'è un tema delicato, quello classico della legge naturale. In esso non è assente un certo carattere giuridico. Quante volte esso è stato proposto, anche recentemente, dalla stessa gerarchia ai cristiani impegnati nell'attività politica o su problemi scottanti, di attualità. Ora, prendendo in esame questo tema nella legge naturale, nei suoi aspetti morali, ti sembra possibile questa conclusione? Essendo la morale un tema che riguarda i rapporti interpersonali e quindi la persona, esso rientrerebbe nella sfera della funzione sacerdotale e quindi papale. Il problema sorge invece dalla pretesa di calare i principi morali nella realtà storico-politica; a livello di queste realtà il cristiano sa come comportarsi ma ne deriverebbe un profondo ed inutile conflitto

se volesse piegare anche gli altri al suo comportamento. Ora mi pare chiaro che il cristiano, oggi, deve agire nella storia attraverso strumenti diversi, abbandonando l'atteggiamento tradizionale che è consentito nel pretendere, per i principi di ordine morale, una loro completa osservanza storica.

GIANNI BAGET: Nella teologia, le norme della legge naturale stabiliscono che Cristo è il modello permanente, e la morale è l'espressione del modello che essendo permanente è esprimibile razionalmente. I concetti umani, cioè, sono in grado di esprimersi sul modello Cristo. Con la seconda scolastica comincia a prendere corpo un sistema che lega la legge naturale alla prassi; ha così inizio una scienza della prassi che viene costituendosi, come tale, sulla

base del distacco dalla teologia. Ciò segna la distanza che separa la seconda scolastica da S. Tommaso che invece aveva conservato queste cose nel quadro della teologia. Ora cosa possono dire i cristiani sul Cristo come modello? Che questo modello, per esser seguito, suppone la fede, la speranza e la carità. Di qui deriva che il modello cristiano non è un modello di legislazione perché un modello di legislazione non può fondarsi sul Cristo come modello. In sostanza, se la legge naturale non fosse concepita come espressione del modello cristico, ma come principio di una prassi legalizzata (secondo la tendenza della seconda scolastica), essa diverrebbe inevitabilmente il principio di ogni partito politico. La Chiesa stessa ne risulterebbe deformata in quanto la sua ultima espressione

dovrebbe coincidere con una società politica che contraddirebbe il vero fine, cioè Cristo. Prendiamo ad esempio, il tema dell'aborto: il cristiano comprende tutto il valore della norma del non uccidere perché si sente legato al Cristo come modello. Ma, come ho detto, questo non è un modello di carattere legislativo. Fare, allora, delle due questioni una sola, significa spostare l'accento dalla questione relativa all'aborto, a quella relativa alla maniera di intendere il modo di essere Chiesa. In questo senso, la legge naturale non esprimerebbe più il modo di comprensione da parte della ragione umana del Cristo come modello universale ma, diverrebbe un principio obbligatorio a cui sia il credente che il non credente dovrebbe sottostare. A questo punto saremo fuori della tradizione teologica che non

accetta un modo di intendere la Chiesa come una società che agisce, in ultima analisi, come mezzo di potere politico.

ANGELA VASSALLO: Hai parlato nella relazione dell'infallibilità ecclesiale come fondamento dell'infallibilità papale. Che cosa intendi come infallibilità ecclesiale, dal momento che il corpo ecclesiale è tutt'altro che monolitico ed omogeneo, anzi è lacerato da posizioni scismatiche ed eterodosse? E poi, come seconda domanda: il ministero papale non è essenzialmente legato al compito di definire gli aspetti dottrinali e dogmatici della fede?

GIANNI BAGET: Sulla seconda domanda la mia risposta affermativa si trova già sulla relazione. Vediamo, invece, il primo punto. Lo Spirito Santo governa la

Chiesa e conserva in essa la «parola parlando nei cuori dei singoli fedeli». Sta qui, in radice, la infallibilità ecclesiale. La infallibilità della Chiesa poggia, cioè, sul fatto che lo Spirito Santo fa sì che in essa, intesa come insieme, come relazione di tutti i credenti al Cristo e tra loro, questo rapporto sia garantito. Della rettitudine della professione di fede che ci lega al Cristo, lo Spirito Santo che infonde la fede, è garante. O meglio, lo Spirito Santo che infonde la fede, ne garantisce il contenuto. Questa è l'infallibilità ecclesiale. La determinazione storica di questa norma, appartiene in ultima analisi, alla diaconia sacerdotale. Per esempio, quando Pio XII ha definito il dogma dell'Assunta, lo ha fatto unicamente sulla base della fede positiva del popolo di Dio: ha chiesto ai vescovi di accertare la fede dei credenti nel dogma

dell'Assunta e se essi ritenevano potesse essere definito. Questo episodio va fortemente sottolineato; qui la fede attuale del popolo di Dio è presa come criterio di verifica dogmatica.

EDOARDO BENVENUTO: Sono d'accordo che la Chiesa debba parlare agli uomini il linguaggio del divino e che la causalità del cristiano debba essere la fede, la speranza e la carità. Ma ora mi chiedo: quando tu dici che il messaggio è rivolto alla persona e alla persona in quanto unita al Cristo, ciò non comporta anche una dimensione sociale? Tra le dimensioni sociali della persona non va inclusa la dimensione storica e quindi anche la dimensione politica? Se questo collegamento tra la persona e Cristo è un nesso che definisce il cristiano metafisicamente e teologicamente,

non lo situa forse anche storicamente nella pienezza della dimensione sociale e politica?

GIANNI

BAGET: A mio avviso dire «personale» significa dire escatologico, mentre dire «sociale» significa dire storico. Il «personale» qualifica propriamente solo i rapporti dell'uomo col divino e col Cristo. Solo rispetto al Dio rivelato esiste la personalità; il termine persona ha dovuto essere ricreato dal cristianesimo; la filosofia classica, in sostanza, non lo conosceva. «Persona» appartiene perciò all'ordine propriamente rivelato così come Eucarestia, Ecclesia, Trinità. Il fatto che l'uomo sia persona, immagine di Dio, non è conosciuto secondo la natura ma solo attraverso la Rivelazione; è la Rivelazione a fondare il concetto di «persona». Sicché l'essere

«persona» è una dimensione propria della fede e, come tale, solo della fede. Soltanto quando Cristo appare, la persona umana comincia a crescere. Tuttavia questa crescita è rimasta come ostacolata dal permanere di elementi puramente naturali. Nella filosofia medievale è presente un concetto che non fa riferimento alla Rivelazione ed è in sostanza pagano; emerge cioè fondamentalmente che è la società quella che porta la sapienza e forma l'individuo. Il mondo classico e pagano conosce il primato del sociale. Conseguentemente il linguaggio parlato, soprattutto con molta chiarezza, a partire dal secondo millennio, che pone la Chiesa come società nel medesimo senso e titolo della società classica, è equivoco perché, in realtà, conduce di fatto, a quel primato del normativo, proprio

del mondo pagano. Il primato sociale conduce alla paganizzazione dell'ecclesia. L'intendere il sociale, nella Chiesa, in modo omogeneo alla società civile, è fondamentalmente una paganizzazione perché la perfezione della Chiesa sta nel non essere concepita in termini sociali, ma in termini interpersonali, nei termini cioè che rappresentano la dimensione escatologica presente nella storia. Quando invece l'appartenenza ecclesiale viene accettata come appartenenza sociale, ciò ci riporta ad una realtà pagana, ad una condizione dell'uomo che non ha Rivelazione. Bisogna quindi usare qui concetti che si fondano nell'ordine teologico rivelato. Per questo non può intendersi «sociale» come un concetto teologico mentre «personale», in senso proprio, appartiene all'ordine teologico

rivelato e, come tale, qualifica la dimensione ecclesiale. È la Trinità, infatti, che la teologia definisce come sostanza, coincidenza pura e relazione di persone, il modello di tutta la realtà ecclesiale come dice appunto il Concilio. Ma se la forma della Chiesa è la Trinità, è chiaro che la Chiesa deve essere espressa in forma di relazione della persona alla persona. Sicché la relazione dei singoli tra di loro è mediata dallo Spirito del Cristo e non dal loro rapporto. Ciò non toglie che possa essere d'accordo nel dire che il cristiano appartenga anche alla società umana e che possa agire socialmente; ma entrando in questo tipo di ordine, vi entra con una norma sua non adatta a coloro che non conoscono l'orizzonte della fede. Per questo dico che l'azione del cristiano è un'azione personale

all'interno della società e non un'azione propriamente sociale.

L'azione personale, cioè, è quell'azione che il singolo compie in riferimento alla scelta di fede e quindi dando valenza ecclesiale alla sua azione; certo egli si associa agli altri uomini, ma non pretende di dare a questa associazione, come tale, forma ecclesiale.

La Città di Dio, se possiamo dire così, l'unica forma sociale in cui sta il cristiano. Egli è cittadino solo per rispetto alla sua vera Patria che è il Paradiso. In definitiva, anche gli argomenti quali, ad esempio, la conduzione della vita sociale, politica, ecc. sono segnati, in realtà, da una valenza cristiana, anche se hanno forma sociale, perché il cristiano che qui opera è guidato dallo Spirito Santo e quindi dal suo essere persona nel rapporto sociale. Invece la relazione ecclesiale acquista

sempre questa dimensione più alta. Che cosa ci unisce qui se non il Signore?

Per questo, nella riunione precedente, abbiamo voluto togliere la «regola», in quanto «regola» che ci definiva, in qualche modo, in termini istituzionali. Ora risulta più chiaro che siamo persone in mezzo alla strada, il che significa non avere qui la Città futura.

*EDOARDO
BENVENUTO:*

Un grosso problema nasce, a mio parere, proprio dal rapporto che tu hai stabilito tra il sociale e la storia, la persona e l'escatologia.

L'escatologia non elimina la storia. Come si può, quindi ritenere che, rispetto al sociale, da parte del cristiano, si possa determinare una operazione di rigetto di dialettica permanente? Il cristiano in primo luogo cerca il Regno di Dio ed il resto gli

viene dato in sovrappiù; io credo che questa dimensione del sovrappiù debba essere accettata, non debba essere respinta perché altrimenti questa ripulsa diverrebbe il fondamento negativo della nostra ecclesialità, con la conseguenza che negando il concetto sociale, il cristiano non supera in realtà l'ordine intrastorico di una Chiesa sociale.

GIANNI

BAGET: Nella «città dell'uomo», la società storica ha la sua sede; il suo spazio. Ma perché questa diventi la polis comune, il falso corpo della società cattolica deve essere liquidato senza residui. E non solo nelle forme più estrinseche ma la medesima concezione societaria della Chiesa deve venir meno. Alla Chiesa va dato il suo proprio, fino in fondo, perché nel momento in cui è massimamente se stessa, si riconosce la forma

trinitaria, in relazione interpersonale, e proprio in questo è in relazione alla società storica. E si può dire che oggi lo Spirito continua la distruzione, a qualunque costo e prezzo, di tutto ciò che ancora rimane della situazione societaria della Chiesa.

Il socialcattolico, il sociale ecclesiastico, non è più tollerato dal Divino. E questo fa capire perché avviene questa terribile disgregazione: perché la Chiesa non ha più autorità nella società, socialmente decade. Cos'è questa apparente morte? Noi possiamo dire che questa è la vita.

MATTEO

LEONARDI: Se il cristiano non deve pretendere di dare forma ecclesiale alla società civile, mi chiedo, in che maniera sono cristiano, in qual modo cioè debbo rendere testimonianza?

GIANNI BAGET:
In fondo il vero
messaggio del
cristiano, è il
cristiano stesso. È
la persona che
evangelizza. A
questo punto è il
linguaggio
comune che
diviene
esattamente
linguaggio
escatologico; la
cosa più banale
diventa, alla fine,
più alta che la
parola della
teologia. Quando il
Signore dice:
«Sarete giudicati
su un bicchiere
d'acqua» non ci
orienta già a dar
peso escatologico
alla più piccola
delle nostre
azioni?

ANTONIO PIANA:
Il cristiano ha
veramente la
possibilità di
conoscere a fondo
la grazia che lo
Spirito gli dona e
ad esprimerla in
modo giusto,
oppure non c'è
pericolo che si
creino
interpretazioni
distorte?

GIANNI BAGET:
Dice l'apostolo
che a ciascuno è
data la grazia
dello Spirito
Santo. La grazia
dello Spirito

Santo come viene
data? Viene data
non solo a un
livello non
cosciente, ma
anche cosciente,
perché lo Spirito
Santo appunto si
manifesta in noi
mediante delle
illuminazioni, gli
atti di Fede, di
Speranza e di
Carità che sono
atti coscienti e
liberi, ed anche
autocoscienti per
chi sa di compierli.
Nessuno dice «
Gesù è il Signore»
se non nello Spirito
Santo. Ciò
significa che la
vita di Grazia in
noi si manifesta
con atti della
intelligenza e della
volontà.

Noi abbiamo
messo nella Regola
che possiamo
chiedere allo
Spirito Santo la
guida nelle azioni;
se noi, infatti,
leggiamo le lettere
di Paolo vediamo
che lo Spirito è
Colui che guida
ogni cosa. La
situazione
precedente della
Chiesa metteva,
invece, come
criterio della guida
del cristiano la
conformità al
governo della
autorità
ecclesiastica non
ponendo,

conseguente-
mente, in luce il
ruolo dello Spirito
Santo, perché
temeva la
suggerione
diabolica. Ma in
realtà lo Spirito
Santo è più forte
dell'autorità della
Chiesa e se, in
sostanza, l'autorità
della Chiesa può
difendere dalla
suggerione
diabolica, a
maggior ragione
può farlo lo Spirito
Santo da cui la
Chiesa stessa
deriva questo
potere; non lo
deriva infatti da
se stessa perché
altrimenti
potrebbe indicare
anche cose carnali
soggette al potere
demoniaco.
Quindi si deve dire
che lo Spirito
Santo si manifesta
al cristiano
coscientemente in
tutti gli atti delle
virtù teologali e
dagli atti delle
virtù teologali si
estende a tutte le
manifestazioni
della vita
mediante i doni e i
carismi che
vengono concessi
ai cristiani
secondo le
disposizioni dello
Spirito.
L'arte della vita
cristiana consiste
nell'imparare a

sapere di essere
guidati dallo
Spirito, di fare
attenzione alla
voce dello Spirito
Santo in noi. Tutti
i maestri della
vita cristiana
hanno avuto come
elemento
fondamentale il
discernimento
degli spiriti
(S. Bernardino,
S. Ignazio, i Padri
del deserto).
Cosa vuol dire il
discernimento
degli spiriti:
vedere, cercare di
capire in che modo
agisce lo Spirito
Santo nell'anima,
come si può
riconoscere
nell'azione.
Questo mostra
come la tradizione
plurisecolare di
vita cristiana è
attenta proprio a
questo punto: alla
guida dello
Spirito Santo
nell'anima.
Questa quindi
non consiste solo
negli atti esteriori
delle virtù. Per
questo non ho
messo sullo stesso
piano le virtù
teologali e le virtù
cardinali, la
Prudenza, la
Giustizia, la
Temperanza;
perché questi atti,
come tali, non si
distinguono
abituamente dalla

dimensione puramente naturale perché non hanno come oggetto direttamente il divino. La Fede, la Speranza e la Carità sì. Ma, ripeto, di qui nasce la vita mistica del cristiano che ha come base fondamentale e costante il discernimento degli spiriti, cioè la ricerca dell'azione dello Spirito Santo in lui. Ogni cristiano è cristiano in quanto cerca la voce dello Spirito in tutta la sua condotta pratica e trova il modo di comprendere ciò che lo Spirito dice alla sua Chiesa interiore. Quindi questo è l'arte della vita cristiana: imparare a convivere con la voce dello Spirito.

CLAUDIO LEONARDI:
L'aver punta-to tutto sul primato della persona rende la Chiesa finalmente adulta. Il papato ne risulta veramente modificato perché ora ha un compito molto minore di

prima, perché se il primato è della persona, l'accento è meno marcato sulla funzione sociale che il papato ha nella Chiesa stessa. La coscienza del primato della persona segna il tempo nuovo della Chiesa in cui più matura diviene l'autocoscienza di quello che sia la salvezza per l'uomo e per tutta l'umanità. In questo tempo al papato è riservato un posto minore dal punto di vista esteriore, ma mi pare maggiore nella sostanza proprio perché nel papato vengono concentrate visibil-mente le due grandi missioni del Verbo e dello Spirito; il papato da un lato ha il compito di mantenere la dottrina che è stata rivelata, dall'altro è preposto alla santificazione dei cristiani. Se dunque il papato è assolutamente diminuito per quanto riguarda la funzione esteriore, giuridica, istituzionale, è peraltro assolutamente

potenziato nel senso che diviene portatore delle missioni del Verbo e dello Spirito. All'interno di questa prospettiva, il cristiano è persona in quanto continua, sotto la guida dello Spirito Santo, la persona stessa del Cristo. Se è così come si esplica nella storia questa persona? Dalla relazione pare emergere una sorta di perfetto combaciare fra la dimensione escatologi-co-mistica e le stesse realtà secolari; cioè il cristiano si occupa di qualsiasi cosa, ma essendo cristico, salva ogni cosa senza che debba fare gruppo, far partito. Se è così, che spazio ha l'annuncio esplicito del Cristo che si è incarnato, è morto, è risorto e che ritornerà? Cioè questo annuncio tipicamente cristiano è ancora un compito per il cristiano che vive nell'età secolare? O questo è solo riservato al sacerdote?

Ancora una domanda: se è tuttora legittimo parlare di sacerdozio, lo è anche parlare di laicato, oppure no? Ed infine: il carisma che si manifesta con locuzioni, dovrà estendersi a tutti i cristiani o appartenere solo ad alcuni in modo tale che le distinzioni tra sacerdote e laico si possano riproporre in questo tempo nuovo come distinzione tra cristiani carismatici e non carismatici? Tu poi hai accennato a terribili prove che attendono questo nuovo tempo della Chiesa; a che cosa pensavi?

GIANNI BAGET:
Mi pare giustissimo quanto Claudio ha detto, che il primato papale assume la figura simbolica del primato personale. In fondo nella storia, è sempre stato così. La concentrazione nel primato del Papa del primato dell'eccle-sialità ha significato la

distinzione tra la Chiesa e società politica e quindi anche, in certo senso, la distinzione, in linea di principio, tra le persone e la società. Gregorio VII, ad esempio, che è la più pietrina delle figure papali e, in un certo senso, la più grande, ha con più forza espresso questo momento. Quindi ciò che diciamo oggi su questo punto, indica semmai la emersione visibile di un elemento che è sempre stato tale. La norma, nella Chiesa, è che non sopravviene mai nessuna novità che non sia un ritorno all'antico; ogni novità, infatti, è un ritorno alle parole del Cristo perché tutto è contenuto in Gesù Cristo, nella sua prima venuta e quindi anche la figura del Papa quale simbolo della persona. Ciò che ora emerge è in realtà la figura del papato da sempre. Veniamo alle altre domande, alle quali,

evidentemente, non mi sento di dare risposte precise; perché non credo di poter andare oltre ciò che ho già detto. Non si può andare oltre la visione e la comprensione che il tempo consente. Inoltre le domande mi sembrano meno centrali rispetto al tema. Si può pensare che il carisma, avendo sempre una dimensione particolare, possa creare delle distinzioni; ne possono derivare situazioni storiche problematiche. Se i carismi stessi crescono, susciteranno sicuramente dei problemi; ma di essi ora non posso dire niente. Certo, del carisma si può usare come di un ministero e conseguentemente il problema si potrebbe porre in termini simili in cui si è posto il problema sacerdozio-laicato. Da parte sua il carisma stesso può dar luogo ad un abuso di potere; qui non c'è il minimo dubbio.

Per quello che riguarda poi la prima domanda, la risposta mi sembra ovvia: la prassi spirituale, di cui ho parlato, non comporta il silenzio sul Vangelo. Sarebbe una singolare deduzione. È ovvio che il cristiano possa parlare del Signore. Quando ho distinto la diaconia sacerdotale e la prassi spirituale dei cristiani non ho voluto fondare una separazione; così come la diaconia sacerdotale è tenuta alla prassi spirituale, così la prassi spirituale è tenuta alla testimonianza della Parola. Quanto alle «prove», mi riferivo al fatto che una situazione di grande passaggio nella vita ecclesiale non avviene mai senza delle resistenze, delle lotte, dei contrasti, delle sofferenze; è sempre accaduto così e quindi non penso che ora debba essere diverso. Infatti non lo è. Ciò che però

momentaneamente è una catastrofe, spiri-tualmente è il Padre che purga la vite, cioè toglie i tralci secondo l'espressione di Giovanni nel IV Vangelo. A mio avviso, la cosa migliore per la Chiesa è che scoppi la piena conflittualità; nonostante tutto, il valore positivo del lefebvrismo, consiste nell'aprire la conflittualità. La cosa peggiore invece è la tacitazione clericale dei conflitti. Io spero nella conflittualità affinché cessi questo aspetto di molle, di grigio, di pseudo pio, di tedioso, di irrilevante nella vita ecclesiale; deve apparire che, in realtà, i problemi che la storia discute sono in radice problemi ecclesiali. Ma, per questo deve cadere l'immagine rassicurante della Chiesa, simile al caro oggetto di famiglia, sempre identico, mentre tutto cambia. Spero invece che la Chiesa diventi il luogo dello scandalo, in senso

cristiano, per tutto ciò che è fariseo e ben pensante; bisogna augurare alla Chiesa di essere nel senso del Cristo e se questo è una catastrofe dal punto di vista mondano, è una crescita dal punto di vista spirituale.

EDOARDO
BENVENUTO:

Sono perfettamente d'accordo su quale debba essere il ruolo della Chiesa e sull'identità del cristiano. Resta però il problema della traccia che tutto ciò lascia nella storia.

Mi spiego: il cristiano non deve attendere ad un compito storico come suo obiettivo prioritario, come elemento di definizione del suo essere cristiano; però il ruolo storico, di fatto, emerge e si pone alla coscienza del singolo cristiano non come il problema della sua identità ma come un problema di coerenza.

Ecco, nel momento in cui il cristiano,

nutrito di fede, speranza e carità, nella pienezza della sua divinizzazione, si dedica a fare il medico, l'ingegnere, il politico, l'anima-tore sociale, anche a sua insaputa, lascerà una traccia della sua identità, oppure si vuol dire che il suo operare ha solo un rilievo empirico, per cui è assolutamente indistinguibile l'azione del cristiano da quella del mussulmano? Penso che non sia così. La lettera a Diogneto esorta i cristiani ad essere identici agli altri per quanto riguarda la città, ma poi li chiama l'anima del mondo e quest'anima vivifica al punto che il mondo sarebbe diverso se non vi fosse. Ebbene, se esiste una traccia storica e se questa traccia storica, in fondo, la possiamo ravvisare all'interno della coscienza del singolo cristiano, come problema etico di coerenza, allora si può anche individuare non una proposta

secolare ma un insieme di proposte in cui sia detto quello che, in fondo, è agibile al cristiano.

Non credo che una proposta bella, ricca, attraente e compatta come quella che hai avanzato, possa prescindere da tutta una problematica che lo Spirito ha indicato alla Chiesa negli ultimi secoli. Certo non credo che si debba continuare l'impostazione che la Chiesa ne ha dato; però quelle istanze prima risolte in modo riduttivo, debbono ora essere, in qualche modo, risolte e non affidate ad un generico: fede, speranza, carità. Altrimenti la proposta può essere buona come vessillo di battaglia, ma non esserlo come proposta teologica-mente coerente ed equilibrata.

GIANNI BAGET:
Sono d'accordo sul fatto che la traccia debba rimanere; ma la questione è sulla

via escatologica di Cristo nella storia, espressa così bene dall'Apo-calisse in cui è detto che i cristiani sono impotenti ma il Cristo è Re; quindi la traccia storica è lasciata. Ma in che modo?

Non intenzionalmente. Il problema della coerenza è il problema da combattersi. Il cristiano deve rinunciare alla coerenza. La coerenza tra la sua fedeltà al Signore e la sua prassi storica non deve essere perseguita intenzionalmente dal cristiano, perché, altrimenti, significherebbe possedere il Vangelo e storicizzare il Regno.

La coerenza, una volta giunti ad un livello di maturità ecclesiale, diviene satanica, si presenta come il punto negativo del Vangelo. Che cosa sono se non farisei coloro che vogliono verificare materialmente la coerenza tra le loro azioni e la legge?

Essi hanno costruito un

sistema di tradizioni per poter far sì che, nella loro prassi, queste garantiscano la fedeltà alla legge. La coerenza è dunque la figura negativa del Vangelo perché implica il possesso della prassi; la prassi cioè non scaturisce più dall'ispirazione dello Spirito Santo ma è nostra e solo nostra. Diventiamo noi l'ispirazione della prassi; per questo dico che bisogna arrivare fino al punto che la coerenza non va mai personalmente perseguita, anzi va intenzionalmente respinta. È la potenza dello Spirito che realizza la prassi; la coerenza non è un problema del cristiano ma dello Spirito. Non sta a noi garantire la nostra coerenza ma sarà lo Spirito a garantirla; sarà lo Spirito a giustificarci. Sono convinto che il cristiano agisca in modo coerente nella misura in cui intenzionalmente non assume la coerenza.

Veniamo ora al punto della storia. È certissimo che molte delle persone che hanno fatto grandi opere, le hanno fatte in modo giusto cioè affidandosi allo Spirito. Che cosa c'è di sbagliato in quelle opere? Il possederle. Le opere sono nate come atti, azioni, dettate dallo Spirito Santo. Così è accaduto, ad esempio, per tutti gli ordini religiosi: c'è stato un momento genetico di crisi e poi un momento di possesso che ha originato la loro decadenza. Nella storia cristiana, le grandi opere decadono rapidamente appena sono possedute. Così le grandi famiglie religiose ad un certo punto crollano e decadono tutte; la vita religiosa è oggi costituita in gran parte da una serie di rovine rispetto a quella che è stata l'intenzionalità originaria, appunto perché nel momento in cui avviene il possesso della coerenza, questa

fonda un potere. Perciò dico che la coerenza è ciò che un cristiano deve rifiutare come problema intenzionale.

Quando S. Paolo dice «Io non sono conscio» significa in realtà che la giustizia di ciò che il cristiano fa si gioca sulla fedeltà allo Spirito perché è lo Spirito che fa il cristiano giusto, è lo Spirito la giustifica-zione, della sua prassi ciò che va distrutto è esattamente l'auto-justificazione, il voler possedere eticamente la propria azione. Non c'è santo che non vi abbia rinunciato; pensate a S. Francesco che rappresenta questa rinuncia totale; egli ha rinunciato a qualsiasi fondazione e questo è il massimo che si può dare; in Lui l'uomo è tutto posseduto dallo Spirito ed egli ragiona all'interno dello Spirito. Questo è il dono dello Spirito Santo per ogni cristiano, ciò che ne guida la prassi. Perciò il problema vero è

la fedeltà allo Spirito Santo mentre il falso problema è la coerenza. Ciò che il cristiano vuole è ciò che vuole sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, ciò che il cristiano fa è ciò che lo Spirito Santo fa in lui. La coerenza è affidata allo Spirito; se noi non la vediamo, non dobbiamo temere perché è proprio la cosa a cui si deve rinunciare.

SANDRO STROZZI:

Possiamo dire a questo punto che sul piano personale si può ancora parlare di coerenza, intesa come fedeltà alla guida dello Spirito, mentre è a livello sociale che il problema della coerenza non si pone più perché esso sottende la pretesa di governare il mondo così come si governa se stessi.

GIANNI BAGET: La coerenza in senso stretto significa che posso verificare la rispondenza della mia prassi ad un criterio di

carattere
normativo; ciò
vuol dire, in
fondo, poter
razionalizzare la
mia prassi.

EDOARDO
BENVENUTO:

Tu intendi per
coerenza ciò che
lega la prassi
storica alla
fedeltà allo
Spirito; qui sono
pienamente
d'accordo con
quello che hai
detto. Io intendevo
riferirmi ad una
coerenza interna
nella prassi. Ad
esempio, io che
sono animato
dallo Spirito mi
trovo di fronte a
numerosi problemi
particolari; ciò mi
suggerisce
strategie diverse
da seguire, alcune
sono coerenti con
la mia scelta, con
la mia elezione ed
altre non lo sono.
Ci sono delle
cose che mi
sono proibite, ci
sono delle scelte
storiche che alla
fine dei conti
contraddiranno
e renderebbero
morta la mia fede.
Ecco, qui si pone il
problema della
coerenza. La
coerenza non va
vista certo come un
obiettivo, ma alla
fine va verificata.

Posso capire che
la coerenza è un
qualche cosa che
è opera dello
Spirito, ma a
posteriori debbo
accertarmi se
questa coerenza c'è
stata.

GIANNI BAGET:
Non accetto il
senso che mi
attribuisci del
termine
«coerenza». Per
me coerenza, e
per questo la
respingo, significa
la sufficienza della
legge morale
naturale a fondare
la prassi. In realtà,
propriamente
parlando, la
morale può dare
soltanto, in ultima
analisi, criteri
negativi. Ciò che
diciamo legge
naturale, morale
indica sempre il
non agendum,
porre dei limiti.
Ma il problema
della prassi non
è il non agendum
ma il quid
agendum. Il quid
agendum allora è
tale che per essere
risolto occorre
affidarsi alla
guida dello
Spirito Santo
perché
diversamente si
cade sotto la
guida dei poteri
etici, morali, delle
consuetudini, di

ciò che
abituamente è
considerato giusto,
della morale
socialmente
stabilita. La
morale infatti
non opera solo
come fattore
negativo, ma in
fondo, come
fattore di norma
positiva, come
uno stile di vita
che rassicura, che
ha una funzione
anti-angoscia. La
Rivelazione invece
dà il modello del
Cristo che è il
modello
permanente
universale, ma la
traduzione del
modello di Cristo
non è la sua
materiale
applicazione; non
c'è solo la
missione del Verbo
Incarnato ma
anche quello
dello Spirito
santificatore, cioè
non c'è solo il
Cristo che è venuto
ma anche lo
Spirito che
conduce alla
seconda venuta. Lo
Spirito Santo
interviene nella
prassi come tale e
quindi nel quid
faciendum, per cui
il cristiano è
definibile, come
abbiamo sempre
detto, come colui
che mostra lo
Spirito Santo, e

l'ispirazione dello
Spirito Santo; è la
prassi cristiana, e
questo contro le
potenze morali,
sociali, politico-
culturali e così
via, cioè contro il
consueto, contro
l'abitudinario,
contro il
rassicurante ed il
giustificante ed
infine contro
l'istituzione intesa,
come lo si fa oggi,
come il punto
fondante di tutte
le assicurazioni.
Allora veniamo al
punto. Quando ci
si riferisce al
modello Cristo è
giusto dire che
bisogna
mantenersi a Lui
fedeli; mi pare, da
un punto di vista
semantico, sia più
giusto mantenere,
per quello che
riguarda il
Cristo come
principio, come
nuova legge, il
termine
«fedeltà». Invece
se il riferimento è
alla prassi, il
termine è
«ispirazione» cioè
la prassi non può
essere che
spirituale e
ispirata. Bisogna
che il cristiano
impari a
convivere con lo
Spirito Santo e
questo, a mio
avviso, è il

*compito della
diaconia
sacerdotale, la
quale non deve
essere centrata su
se stessa ma
insegnare a fare
quello che lo
Spirito Santo dice
a ciascuno.*

*Di qui deriva la
traccia storica che
è il segno della
consumazione
del mondo e
dell'andare verso
Cristo. La traccia
storica quindi non
può che aumentare
continuamente al
punto che, alla fin*

*fine, tutti i
problemi saranno
visti in chiave
cristiana; tutti i
problemi storici
certamente
acquistano
chiarezza ed alla
fine, nel Cristo,
tutto si chiarisce,
ma in questo
modo, appunto:
che ciò non
significa affatto il
possesso di questa
chiarezza. Il
cristiano è come
la luce che non
possiede le cose
ma le illumina.*

«Vi saluta la Chiesa che è in Babilonia» è il bollettino della «Società dello Spirito Santo e di Maria Regina del mondo».

Direttore: Matteo Leonardi - Redazione: Gianni Baget-Bozzo, Oddo Bucci, Claudio Leonardi, Ulisse Malagoli; Giuseppe Rigotti, Sandro Strozzi.

Tutti coloro che vogliono intervenire sugli argomenti trattati possono indirizzare alla Redazione presso l'indirizzo del direttore, viale dei Colli, n. 16, 38068 Rovereto (Trento).