

Questioni di cristologia ed ecclesiologia

Dire di Gesù e della Chiesa nel tempo della complessità

Antonio Escudero*

Issues of Christology and Ecclesiology

Sayings of Jesus and the Church in the Time of Complexity

► **SOMMARIO**

Le condizioni odierne dell'approccio ai temi teologici obbligano ad una esplorazione della stagione inedita, aperta e mutevole che viviamo; s'impone, quindi, l'apertura dei discorsi e la percezione-comprensione della complessità. Di conseguenza, «dire Gesù di Nazaret» porta con sé la questione della sua identità storica, quella dell'universalismo cristologico e anche la questione dell'esperienza personale di Cristo. Dall'altro canto, «dire la Chiesa» deve anzitutto fare i conti con la sua credibilità; infine, l'ospitalità, la sinodalità e anche la mondanità rappresentano altrettante prospettive per dire oggi – credibilmente – la Chiesa di Dio, di Gesù Cristo e degli uomini.

► **PAROLE CHIAVE**

Complessità; Cristologia; Ecclesiologia; Ospitalità; Sinodalità.

* **Antonio Escudero** è Professore Ordinario di «Teologia sistematica: Mariologia e Storia dei dogmi» nella Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

1. Le condizioni odierne dell'approccio ai temi teologici

L'esortazione di Papa Francesco ad immaginare e offrire un nuovo discorso con la credibilità idonea «che aiuti a creare le disposizioni perché il Vangelo sia ascoltato da tutti»,¹ si sostiene sulla convinzione che abitiamo una stagione inedita, aperta e mutevole, con risvolti ancora incerti. Le molteplici rappresentazioni del tempo presente rispecchiano da una parte e determinano d'altra condizioni singolari dell'agire, del pensare e del rapportarsi oggi degli uomini, sovente appesantiti da una sensazione di smarrimento. La riflessione di Papa Francesco si allontana tuttavia con chiarezza da ogni traccia di sconforto, ma subito suggerisce l'esistenza di possibilità reali di intervento in grado di *illuminare e rinnovare il mondo* con la potenza dello Spirito.

La prospettiva di trattare con buone garanzie di validità e di efficacia i temi di cristologia e di ecclesiologia ci porta ad una esplorazione di questo contesto umano dove si presentano le questioni, si esprimono i discorsi e si ascoltano le reazioni. Tale passaggio iniziale non si deve ritenere estraneo al lavoro propriamente teologico, come se fosse meramente circostanziale o marginale in relazione alla comprensione del messaggio cristiano, perché il discorso di fede, in base alle esigenze della propria responsabilità storica e della sua comunicabilità, include costitutivamente la lettura della situazione umana, con tutte le risorse a nostra disposizione.

Questo approccio alle mosse e alle rappresentazioni della coscienza umana contemporanea nel suo impegno di comprendere l'esistenza non è da prendere come il tentativo di fornire una descrizione precisa e chiara in ogni minimo particolare, pure ben disposto in un panorama perfettamente accessibile e stabile, con una idea – forse implicita – di definitività. Ritengo più opportuno invece lavorare con il proposito di avvertire i processi in corso, cercando di evitare l'abbaglio di fronte a forme impattanti ma superficiali, e con l'intenzione di percepire la potenza dei fattori, naturalmente operativi e connessi, che determinano lo sviluppo dell'attività ermeneutica, anche presente nel cammino di fede del singolo credente e della comunità cristiana.²

1.1. L'apertura dei discorsi

La ricerca della certezza nell'epoca moderna trovò due vie che si affermarono con forza nella elaborazione del sapere ritenuto scientifico. Una fu la sperimentazione e l'altra fu la logica. La prima via della sperimentazione partiva da una rappresentazione meccanicista del mondo, dove l'osservazione e la ripetizione dei fenomeni doveva portare a stabilire il legame tra due fatti, in uno schema – il più semplice e chiaro possibile – di causa ed effetto. La seconda via della logica prendeva la consistenza di una affermazione, percepita nel suo carattere inoppugnabile, per ricavare il maggior numero possibile di contenuti ivi compresi, grazie all'applicazione della ragione, ritenuta unica e universale e quindi oggetto di una fiducia pressoché assoluta, almeno in teoria. L'ideale della semplicità per spiegare le cose imponeva la perfetta delimitazione dei confini dei diversi discorsi delle scienze, dove ognuno doveva lavorare nel proprio ambito di competenza, non soltanto per difendersi da esigenze inopportune che non gli spettavano, ma anche

¹ FRANCESCO, Esort. Apost. *Evangelii gaudium*, n. 132.

² Per una lettura organica, documentata e perspicace del nostro tempo, segnalando i fattori che intervengono nella configurazione odierna della coscienza e delle possibilità di esistenza, si veda il volume J.M. MORAL, *Modernità e cambio epocale. Prospettive culturali e teologiche contemporanee*, LAS, Roma 2019, 39-117.

per denunciare le ingerenze altrui nel proprio campo. Il rispetto dei confini delle scienze diveniva la prassi fondamentale per mantenere la calma e la serenità tra i diversi discorsi. Spuntava allora la frammentazione del sapere, accanto ai processi di settorializzazione e di specializzazione, che aveva pur sempre vantaggi evidenti in termini di precisione. Lo sviluppo delle scienze rendeva ancora più irraggiungibile la pretesa di possedere non solo l'intero complesso delle conoscenze, ma neppure la competenza in diversi ambiti scientifici. Ancora oggi l'ambito della teologia sperimenta in parte, allo stesso modo di altre aree della scienza e della ricerca, non senza una forte pressione, la rincorsa verso la specializzazione del lavoro e la settorializzazione del sapere. In questa situazione ogni proposta scientifica informa subito sui limiti del proprio lavoro, per avvertire circa quello che non si deve aspettare il lettore.

Oggi si assiste tuttavia alla volontà di cancellare i confini che pongano delle barriere alle indagini e chiudano le scienze in recinti insormontabili. Non sono più ammissibili divieti di accesso ad una determinata scienza perché non prenda in considerazione una realtà. Di conseguenza ogni cosa è soggetta a molteplici approcci, situazione che si accorda alla crescente consapevolezza delle insufficienze dei metodi scientifici, come hanno illustrato Thomas Samuel Kuhn³ e Paul Karl Feyerabend.⁴ Le diverse scienze sono costrette dunque al permanente confronto, a partire dalla convergenza sui loro oggetti di interesse comune, ma dove l'intesa non è scontata in partenza e neppure assicurata come una conclusione più o meno lontana. I cultori dei molteplici approcci scientifici devono rinunciare così a quella calma oramai tramontata di un pensiero o di un modello che non veniva messo in discussione dall'esterno del proprio ambito di competenza, per ritrovarsi con l'evidenza che non ci sono più evidenze. Già tempo fa Karl Rahner illustrò l'animo del teologo, afflitto dal timore di non avere considerato tanti punti di vista importanti per sostenere le sue affermazioni.⁵ È allora comprensibile e suggestiva la recente proposta di Roberto Repole di un "pensiero umile" in teologia,

«espressione di una razionalità che ha saputo prendere le distanze dalle sue stesse ipertrofie; e in quanto manifestazione di un razionalismo autocritico che non sfoci per questo nell'irrazionalità o nell'antirazionalità, ma che sappia invece rintracciare forme sempre più consapevoli e coerenti per coniugare finitezza, libertà e accesso alla verità».⁶

La necessità di promuovere le visioni globali si associa fortemente all'intreccio dei diversi discorsi scientifici settoriali, precisi ma frammentati, che corrono il grande rischio di seri squilibri con effetti devastanti nell'attribuzione del valore di ogni contributo o punto di vista. Agli esempi immediati nei terreni della salute, dell'economia, degli ecosistemi e delle popolazioni, non mancheranno altri esempi relativi all'esperienza religiosa, alla vita della comunità, all'interpretazione dei testi biblici, o al lavoro educativo.

Tale esigenza della globalità nella comprensione della realtà si scontra subito con l'impossibilità di possedere e di trattare singolarmente tutte le conoscenze richieste.⁷ In queste condizioni lo stile di lavoro individuale risulta dunque insufficiente e inadatto ai tempi presenti, e il

³ Th.S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino ⁸1978; e IDEM, *Dogma contro critica. Mondi possibili nella storia della scienza*, R. Cortina, Milano 2000.

⁴ P.K. FEYERABEND, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli, Milano ³1980.

⁵ K. RAHNER, *Sulla pazienza intellettuale con se stessi*, in: IDEM, *Scienza e fede cristiana. Nuovi saggi teologici IX*, Paoline, Roma 1984, 432-433.

⁶ R. REPOLE, *Il pensiero umile in ascolto della Rivelazione*, Città Nuova, Roma 2007, 38.

⁷ M. CERUTI, *La fine dell'onniscienza. Epistemologie della complessità*, Studium, Roma 2014.

dilemma epistemologico tra il desiderio di promuovere ampie prospettive e l'incapacità di sviluppare singolarmente porta a progettare nuovi metodi, ritmi e forme di lavoro, con i suoi linguaggi, tempi, iniziative, risorse e obiettivi. Non si tratta di accostare semplicemente i contributi dei diversi esperti, neppure con i più sinceri sentimenti di apprezzamento. I modelli di inter- e transdisciplinarietà, esplicitamente recepiti e proposti dagli interventi di papa Francesco,⁸ impulsano uno stile di lavoro condiviso, con l'apertura indispensabile a lasciarsi interpellare, la prontezza a correggere il proprio discorso, l'abilità di proporre una lettura assumibile, la pratica di un dinamismo teologico costante. Sta cambiando il modo di lavoro.

1.2. La percezione della complessità

L'apertura dei discorsi in una prassi di reale condivisione per promuovere un sapere che possieda ugualmente il senso della visione globale e il rispetto per il dato particolare parte da un nuovo approccio alla realtà, colta nella sua complessità, che non si deve intendere in termini di confusione, come se fosse inafferrabile e impermeabile ad ogni tentativo di comprensione. Al contrario il riconoscimento della complessità del mondo riattiva processi inediti di indagine, di comprensione e di condivisione. La consapevolezza che il reale infatti è complesso costituisce il nodo basilare per attivare la riforma dei metodi di studio, quindi del pensiero e dell'insegnamento, anche in vista di comportamenti che non siano condizionati dalla parzialità.

Dopo un attento esame dei percorsi sperimentati dalle scienze dagli inizi del XX° secolo ad oggi Edgar Morin scrive sulla complessità:

«Il complesso è il non riducibile, il non totalmente unificabile, il non totalmente diversificabile. Il complesso è ciò che è tenuto insieme, ivi compresi ordine, disordine, uno e molteplice, il tutto e le parti, oggetto e ambiente, oggetto e soggetto, chiaro e scuro. Il complesso è l'indecidibilità logica e l'associazione complessa di due verità contraddittorie. Tutto è complesso, la realtà fisica, la logica, la vita, l'essere umano, la società, la biosfera, l'era planetaria».⁹

La presenza di ordine e disordine nel mondo è all'origine dei processi di organizzazione che portano alla comparsa di sistemi con qualità e possibilità che non si riscontrano nei loro elementi presi separatamente.¹⁰ Tra il tutto e le parti esiste un rapporto che non equivale alla semplice addizione, di modo per un verso che il tutto sia più delle parti, ma per un altro verso che il tutto sia anche meno delle parti, proprio perché i sistemi impongono pure certe restrizioni ai loro componenti.

Alla percezione della complessità del mondo segue la sollecitudine forte ed inevitabile a osservare l'insieme, tendenza che ho già segnalato. I sistemi sono esaminati nel duplice parame-

⁸ FRANCESCO, Esort. Apost. *Evangelii gaudium*, n. 134; IDEM, Cost. Apost. *Veritatis gaudium*, n. 4. Commenti in M. EPIS, *Una teologia per il nostro tempo. Note a margine del proemio della Veritatis gaudium*, in «Teologia» 43 (2018) 307-313; E. RIPARELLI, *Dialogo inter- e transdisciplinare nel Proemio di Veritatis gaudium*, in «Studia Patavina» 66 (2019) 265-278. Discorso più specifico in chiave teologica in S. RONDINARA, *Ontologia trinitaria ed epistemologia della transdisciplinarietà*, in: P. CODA – J. CLEMENZA – J. TREMBLAY (cur.), *Un pensiero per abitare la frontiera*, Città Nuova-Istituto Universitario «Sophia», Roma 2016, 51-62.

⁹ E. MORIN, *La sfida della complessità*, Le Lettere, Firenze 2019, 70-71.

¹⁰ Edgar Morin denomina «emergenze» le qualità che possiede un sistema, mentre sono assenti nei suoi componenti. Il filosofo francese aveva trattato prima la questione dei processi di organizzazione e delle emergenze che sorgono da tali processi in E. MORIN, *Il metodo. Ordine, disordine, organizzazione*, Feltrinelli, Milano ⁸1994 (orig. fr. 1977), 120-143.

tro della differenziazione e dell'integrazione dei componenti. Una realtà si qualifica nella sua capacità di mantenere la singolarità delle parti, altrimenti l'omologazione produrrebbe l'impoverimento e anche l'estinzione stessa, basti pensare ad una comunità dove prevalga la pressione dell'uniformità. Inoltre, un sistema va considerato nella sua capacità di coesione delle parti, perché non soccomba sotto la spinta della disgregazione, altrettanto insidiosa per la vitalità di una comunità, considerando l'esempio riportato prima.

L'obiettivo precipuo legato alla convinzione della complessità del mondo si pone in relazione alla comprensione del funzionamento dell'insieme della realtà, dove determinate imperfezioni non sono necessariamente segnali di debolezza. Il dinamismo di un sistema per promuovere il suo livello di efficacia con la necessaria flessibilità è invece molto più decisivo per dire della sua consistenza. La capacità di correggersi¹¹ con la frequentazione dei processi di retroazione, chiamati anche in neurofisiologia come «afferenza di ritorno» da Pëtr Kuz'mič Anochin,¹² costituisce una dimensione fondamentale per gestire la complessità e un dato inevitabile per comprenderla.

I sistemi nella loro complessità articolano quindi l'apertura e la selezione, la permeabilità e la protezione, la continuità e la modificabilità. In linea con questa duplice attenzione, la ricerca dell'espressione più valida ed efficace del messaggio cristiano contempla i due movimenti che sono indispensabili, in quanto corrispondono altrettanto alle due prospettive decisive nella lettura teologica dei singoli temi. Da una parte si deve *andare al centro* dell'esperienza cristiana, con la sollecitudine di evitare la dispersione e di articolare la molteplicità di elementi; d'altra parte non si può prescindere di *esplorare i margini* dei contesti umani con l'animo attento e cordiale per accogliere suggestioni, richieste e domande.

1.3. La migliore espressione dei temi teologici

Il teologo nel suo servizio di comprensione del messaggio cristiano avverte l'esigenza di evitare l'isolamento, per praticare un'attività ermeneutica pronta a «recepire le istanze delle varie culture per poi mediare in esse, con una concettualizzazione coerente, il contenuto della fede».¹³ Giovanni Paolo II indicava ancora nella stessa enciclica *Fides et ratio* la necessità di un dialogo sincero e autentico, lontano dunque da ogni forma di intolleranza. La relazionalità è costitutiva del discorso teologico, con una potenzialità caratteristica per integrare la complessità di prospettive, come corrisponde alla sua missione di rapportarsi in profondità e onestà alle successive situazioni umane. Senza animo di presunzione si può dire che la teologia cristiana gode di una condizione privilegiata per accogliere e coniugare l'apporto di molteplici discipline per esprimere la complessità dell'evento dell'incontro in Dio da parte dell'umanità.¹⁴

Il messaggio cristiano con i suoi temi e le sue letture si propone in una diversità di espressioni che non intaccano la comunione, ma mostrano invece la sua ricchezza, che si può dire inesauribile. Proprio perché l'evento cristiano della salvezza interseca la vita concreta degli uomini nella sua complessità, il discorso di fede si configura in una pluriforme convergenza dal momento

¹¹ Argomento esemplarmente trattato in H.R. Maturana – F. Varela, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia 1992.

¹² P.K. Anochin – N.A. Bernstein – E.N. Sokolov, *Neurofisiologia e cibernetica*, Astrolabio, Roma 1973.

¹³ Giovanni Paolo II, Lett. Encicl. *Fides et ratio*, n. 92.

¹⁴ Giorgio Bonaccorso osserva che non sempre il teologo è consapevole delle potenzialità del suo impegno, quando rimane in un discorso troppo essenzialistico e limitativo (G. Bonaccorso, *L'epistemologia della complessità e la teologia*, in «Rassegna di Teologia» 54 (2013) 61-95).

che si rapporta in profondità allo «stile di vita di una determinata società, del modo peculiare che hanno i suoi membri di relazionarsi tra loro, con altre creature e con Dio».¹⁵ Tale dato della diversità non si riduce ad una mera formalità esteriore, per ritenerla quasi questione marginale. La diversità non si deve neppure condurre ai termini di una indifferenza egualitaria, come se ogni espressione avesse identico diritto di cittadinanza, proprio perché lo spessore teologico raggiunge diversi livelli in funzione della qualità dell'ascolto del messaggio cristiano, dell'intuito per recepire le domande e i suggerimenti del contesto, e delle possibilità per rendersi una parola di senso e di speranza per gli uomini.

L'impegno di esprimere i temi centrali del cristianesimo si pone ancora oggi non soltanto nei termini di un problema teorico, ma anche in relazione alla vita concreta degli uomini, alle loro attese e alla comprensione del proprio presente. Le differenti formulazioni oscillano nella tensione tra elementi oggettivi e soggettivi, tra il vissuto comunitario e l'esperienza personale, tra la dimensione dell'accoglienza e quella dell'operosità, tra il versante teologico e il versante antropologico, tra lo sguardo verso il passato e l'attrazione del futuro, tra la relazione con le mentalità dominanti e il conflitto con esse. Entrano in gioco molteplici prospettive dove intervengono fattori che non sono sempre espliciti, ma non per questo meno presenti, come pensieri diffusi, forze sociali, o figure umane, tutti con il comune denominatore di rapportarsi a precisi stili di vita e concreti programmi di azione.

La rinuncia a dare definizioni determina una precisa indisponibilità a riprendere le questioni su Cristo e sulla Chiesa in termini essenzialistici e astratti. Il proposito di trattare tali questioni è rivalutato invece a motivo del loro legame con la vita degli uomini e con il loro cammino nella storia, proprio quando non appaiono molte proposte che abbiano il senso della globalità e la premura per l'individualità e la concretezza. In tale senso il lavoro teologico perde il senso di una mera ricerca teorica, per configurarsi come questione vitale. Soltanto in questa direzione la comprensione e l'annuncio del vangelo ha la possibilità oggi di giustificarsi e di farsi capire davanti all'uditorio eterogeneo dell'umanità attuale.

Il discorso su Cristo e sulla Chiesa attira immediatamente l'attenzione sul suo percorso e sul suo presente, perché esso ha sempre una dimensione storica quando emergono le parole su Dio e sull'uomo, sul percorso e sul destino dell'umanità, sulle grandi correnti sociali e sulle sottili tracce della singolarità creativa. L'osservazione e l'interpretazione del fatto cristiano include allora giudizi sulla storia del cristianesimo, la storia della teologia, il pensiero filosofico, le proposte politiche e sociali, l'arte, le possibilità e le insidie che affronta l'uomo.

2. Dire di Gesù di Nazaret

La persona, la vita e il messaggio di Gesù di Nazaret sollevano una molteplicità di questioni che si sono presentate nel corso dei tempi con notevoli variazioni di intensità culturale, di urgenza dottrinale, di sfondo spirituale o di ampiezza ecclesiale. In ogni caso i temi cristologici muovono oggi in tre direzioni. La prima direzione è costituita dall'*indagine sulla vicenda storica* concreta di Gesù di Nazaret, per configurarsi come approssimazione alla realtà da lui vissuta e percepita dai suoi contemporanei, sperimentata e trasmessa da alcuni testimoni, sia aderenti al suo messaggio e membri della comunità che da lui ne trasse l'origine, sia – pur in misura molto

¹⁵ FRANCESCO, Esort. Apost. *Evangelii gaudium*, n. 115.

più ridotta – esterni al gruppo dei suoi discepoli. Non si può negare l'importanza del discorso su Gesù in quanto personaggio storico, perché ricorda la realtà dell'evento cristiano della salvezza nella sua precisa collocazione nel tempo, e offerto in termini personali per configurarsi innanzitutto come l'esperienza di un incontro. E ancora bisogna dire che le domande sul Gesù storico sollecitano un metodo di lavoro inter- e transdisciplinare, come sta avvenendo già da tempo, con la particolarità che la novità dei discorsi corrisponde ad uno stile di lavoro che accoglie e rapporta i contributi di molteplici discipline perlopiù di carattere storico.

Dopo avere trattato i temi sull'essere e l'agire di Gesù al suo tempo non finiscono certamente le questioni, perché sempre si apriranno le domande sulla portata del suo messaggio, della sua azione e del suo destino. Si schiude dunque per la teologia una seconda direzione di studi, che comprende l'*indagine sul significato dell'esistenza* di Cristo, affermata come missione e compiuta come dono di vita. Dall'esperienza storica di Cristo la teologia deve lavorare allora sul centro dell'annuncio della Chiesa, che lo proclama Salvatore universale, avendo liberato l'intera umanità dal male e dalla morte, con il passaggio paradossale del sacrificio della vita in un esercizio estremo della piena solidarietà con gli uomini e della totale fedeltà al Padre, manifestazione della sua identità. L'incontro tra l'umano e il divino, la configurazione della sua soggettività, la vicinanza al peccatore e il distacco dal peccato, l'esperienza del dolore come percorso di salvezza, e la realtà di una esistenza non più soggetta alla caducità sono questioni che investono con forza la ragione umana nella sua caratteristica ricerca di comprensione. Qui la riflessione teologica si confronta particolarmente, ma non esclusivamente, con il lavoro dei filosofi, altrettanto coinvolti nella comprensione dell'uomo, del mondo e della storia.

La terza direzione di impegno per la teologia si presenta con l'*indagine sull'attualità* di Cristo nella vita del credente e della Chiesa, perché il discorso non può ridursi alla mera rappresentazione storica e all'interpretazione sistematica dell'essere e dell'agire, che chiuderebbero Gesù di Nazaret nella lontananza del passato e nell'astrazione di una dottrina. Nella sua concretezza personale e nella sua portata universale di Salvatore, Cristo Signore è avvertito dal credente come presenza trasformante e apertura di orizzonti. La teologia si trova con le questioni sulla proponibilità attuale dell'incontro con Cristo, sulle esperienze emblematiche della sua presenza, sulla prassi di una progressiva condivisione e identificazione, qualificandosi come discorsi dell'azione dello Spirito e dell'orientamento escatologico dell'esistenza. Questo insieme di domande cerca l'apporto delle scienze umane per maturare un linguaggio che dica dei dinamismi antropologici non soltanto con la necessaria consapevolezza e correttezza, ma anche con buoni motivi perché possa stimolare e orientare l'esperienza di fede. Lo sbocco pratico, indispensabile in queste indagini, del discorso cristologico rapportato alla vita del credente determina il suo carattere sempre aperto, dovendo mantenere l'impegno di andare a osservare e valutare la realtà dell'esperienza spirituale e della sua espressione.

Ora avviciniamo la formulazione e collocazione dei temi cristologici in ognuno degli ambiti fin qui segnalati.

2.1. La questione dell'identità storica di Gesù di Nazaret

I passaggi e gli sviluppi della ricerca sul Gesù storico dai suoi inizi con Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) fino al momento presente hanno offerto una molteplicità di letture.¹⁶ La

¹⁶ Per una breve sintesi del percorso della ricerca sul Gesù storico, con elementi di valutazione critica si veda in J.D.G. DUNN, *Cambiare prospettiva su Gesù. Dove sbaglia la ricerca sul Gesù storico*, Paideia, Brescia 2011.

contrapposizione tra il Gesù storico e il Cristo della fede dominò l'indagine per lungo tempo mentre si succedevano le presentazioni razionalistiche e naturalistiche che davano una immagine di Gesù non soltanto distaccato dalla sua condizione ebraica ma anche in conflitto con il giudaismo, come giunsero ad affermare in termini espliciti Ernest Renan oppure Albrecht Ritschl. Martin Kähler nel 1892 denunciò la falsità di tale costruzione antiggiudaica,¹⁷ e Rudolf Bultmann centrò l'attenzione sull'annuncio del vangelo, interpretato in rapporto all'esistenza e alla decisione attuale di fede, mentre sosteneva che Gesù di Nazaret nella sua realtà storica fosse irraggiungibile. In reazione a tale scetticismo la conferenza "Il problema del Gesù storico" di Ernst Käsemann nel 1953 segnò l'inizio di una nuova stagione della ricerca,¹⁸ che fece tuttavia dell'originalità e della dissomiglianza di Gesù in relazione al suo mondo ebraico il criterio per costruire la sua immagine storica, che rimaneva un tanto povera di elementi, diversamente da quanto pensava di poter sostenere Joachim Jeremias. Negli ultimi decenni del XX° secolo ha ripreso vitalità l'indagine sul Gesù storico, comunemente denominata "la terza ricerca" o *third quest*, che tende ad affermare la sua ebraicità, e perfino la galileicità di Gesù secondo Geza Vermes e Seán Freyne, sulla base della migliore conoscenza del giudaismo palestinese dell'epoca con lo studio della letteratura giudaica apocrifa e pseudoepigrafica e l'apporto dei dati archeologici.

Alla domanda sulla realtà storica di Gesù si presenta sovente in questi tempi quindi l'immagine di un giudeo formato nelle tradizioni del popolo, attento all'osservanza della Legge, abituato all'assiduità della preghiera e alla celebrazione delle feste. Si osserva anche in lui lo stile di ragionare e di insegnare proprio dei maestri ebrei dell'epoca. Tuttavia l'eccessiva assimilazione di Gesù nel mondo ebraico in questa rappresentazione e la sua prevalente identificazione con determinate figure del giudaismo, come i rabbini e i predicatori itineranti, solleva alcuni problemi, ad esempio nel rendere ragione dei conflitti di Gesù con i suoi connazionali e specialmente per spiegare l'avversione viscerale contro di lui e infine lo stesso piano omicida, sorto e maturato nell'ambito giudaico, che determinò la sua condanna e la sua uccisione.

La discontinuità e la singolarità di Gesù nel suo ambiente giudaico rimane così anche chiave di lettura in determinati casi per costruire la sua figura storica che non può sorvolare la reinterpretazione dei comandamenti del Decalogo da lui proposta, come neppure la prassi caratteristica di prossimità con l'"impurità" del peccato e della malattia, o la considerazione del Tempio. Ad ogni modo il tentativo di situare Gesù nel suo tempo e nella sua terra è il motivo generalizzato di lavoro nelle indagini.¹⁹

Le recenti rappresentazioni sul Gesù storico realizzate con la consapevolezza degli apporti e risultati degli studi precedenti vantano di una singolare fiducia nelle conclusioni della ricerca portata avanti con le risorse dell'inter- e transdisciplinarietà, come se il contributo di altre discipline conferisse già in modo automatico la certezza scientifica alle elaborazioni. Ma succede ugualmente che alcuni ritratti di Gesù sono costruiti sulla base molto ristretta di un singolo versetto o di un comportamento puntuale di Gesù per sviluppare poi un discorso eccessivo in relazione ai suoi presupposti.²⁰ Tante elaborazioni, quindi, crollano a causa di una cruciale e fatale

¹⁷ Cf. M. KÄHLER, *Il cosiddetto Gesù storico e l'autentico Cristo biblico*, D'Auria, Napoli 1991, 62.

¹⁸ Cf. E. KÄSEMANN, *Saggi esegetici*, Marietti, Genova 1985, 30-57.

¹⁹ A titolo esemplificativo si prendano le presentazioni scorrevoli e bene informate di P. SACCHI, *Gesù e la sua gente*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003; J.A. PAGOLA, *Gesù, un approccio storico*, Borla, Roma 2010. Lavori più estesi, sistematici e documentati sono G. THEISSEN – A. MERZ, *Il Gesù storico. Un manuale*, Brescia, Queriniana 1999; G. BARBAGLIO, *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, EDB, Bologna 2005.

²⁰ Cf. DUNN, *Cambiare prospettiva su Gesù*, 75-80.

mananza di visione dell'insieme, senza considerare cioè la complessità della vicenda storica. Sussiste un ampio spazio di debolezza epistemologica, che tutto sommato è salutare per coltivare la necessaria modestia.

L'indagine sul processo storico delle origini cristiane passa dalla questione del rapporto di Gesù con il giudaismo a quella del rapporto della comunità cristiana con Lui, per osservare attentamente la prassi caratteristica nella predicazione, nell'accoglienza e nella missione del discepolo di Cristo. Il confronto diventa talvolta troppo fissato sul parametro della continuità e discontinuità tra Gesù e le prime comunità, che devono essere subito differenziate in base alla loro collocazione culturale. La tesi dell'ellenizzazione del cristianesimo a partire di Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (1709-1789) fino a Adolf von Harnack (1851-1930) insieme alla presentazione di Paolo come fondatore del cristianesimo²¹ hanno dato impulso all'idea di una netta separazione tra Gesù e la Chiesa, sebbene da un punto di vista storico tale idea apra più problemi di quelli che pretendeva di risolvere, perché si dovrebbe dare spiegazione agli elementi dello stile di vita e di pensiero dei cristiani che erano singolari e pure in contrasto con i contesti del giudaismo e dell'ellenismo. Ma tale questione porta già al passaggio dall'indagine storica a quella teologica.

2.2. La questione dell'universalismo cristologico

Nella parte centrale del prologo del quarto vangelo si legge: «Il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi; e noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità» (Gv 1,14). Gesù di Nazaret si presenta con la forza dell'irruzione di Dio nella storia umana, come dono e orizzonte di filiazione per tutti, già costituiti in Cristo. L'evento della sua fine in croce, passione e morte di Dio, è l'ora della gloria del Figlio e del Padre, che «sorge sulla via di quell'*admirabile commercium*, di quel *mirabile comunicarsi di Dio all'uomo*, in cui è al tempo stesso contenuta la chiamata rivolta all'uomo, affinché, donando se stesso a Dio e con sé tutto il mondo visibile, partecipi alla vita divina, e affinché come figlio adottivo divenga partecipe della verità e dell'amore, che è in Dio e che proviene da Dio». ²² L'incontro tra Dio e l'uomo in Cristo sovverte ancora la distanza fra morte e vita, fra il dolore e Dio, fra il peccato e la libertà, per attribuire alla sua esistenza il valore di una portata universale nel rinnovamento della condizione umana e delle sue reali aspettative.

L'unicità di Cristo come salvatore universale è soprattutto al centro di un dibattito acceso nell'ambito della relazione tra le religioni. La domanda sul valore salvifico delle religioni non cristiane passa subito alla sfera cristiana come domanda sulla pretesa di Gesù di presentarsi mediatore unico e definitivo dell'intera umanità. Si avvertono sul terreno del confronto cinque modelli distinti, che hanno articolato il significato salvifico delle religioni e l'ampiezza e la profondità dell'evento Cristo in relazione alla condizione umana e al suo destino: Cristo come salvatore esclusivo, Cristo come salvatore costitutivo, Cristo come salvatore normativo, Cristo come salvatore relativo e Cristo come salvatore facoltativo.²³ Una variabile determinante in questo ventaglio

²¹ Sull'intera questione G. BARBAGLIO, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Cittadella, Assisi 32002.

²² GIOVANNI PAOLO II, Lett. Encicl. *Dives in misericordia*, n. 7.

²³ Esistono altre classificazioni tripartite: esclusivismo, inclusivismo e pluralismo; ecclesiocentrismo, cristocentrismo e teocentrismo.

di interpretazioni, che arrivano alla proposta di difesa cristiana del pluralismo religioso,²⁴ è lo spessore salvifico in Cristo del suo irrinunciabile elemento umano, allora diversamente valutato, per giungere a dirsi anche prescindibile.²⁵ Tutto nasce dal fatto che l'umanità di Gesù nella sua vulnerabilità e nella sua debolezza si direbbe una figura «inadatta» alla missione di salvezza (Lc 23,36-48), ma in linea con la rinuncia divina ai paradigmi consueti con cui si rappresenta Dio (Lc 22,66-71; Flp 2,6-7).

La comprensione di Cristo come salvatore costitutivo segna il passaggio da uno schema esclusivista ad un altro inclusivista, fondamento per una approvazione parziale e differenziata delle religioni. Il magistero del concilio Vaticano II (cf. LG 16, 17; AG 3, 7, 9, 11, 15; NA 2; GS 22), l'enciclica *Redemptoris Missio* di Giovanni Paolo II²⁶ e la dichiarazione *Dominus Iesus* della Congregazione per la Dottrina della fede²⁷ hanno adoperato ed insegnato questo modello, per cui Cristo è il salvatore costitutivo di salvezza, e anche la salvezza fuori dal cristianesimo attinge tutto il suo valore dal riferimento non generico ma costitutivo a Cristo.

La Commissione Teologica Internazionale ha ribadito ugualmente l'unica mediazione di Gesù nel suo documento *Il cristianesimo e le religioni*,²⁸ e ha formulato la seguente conclusione:

«Essendo Gesù l'unico mediatore, che porta a compimento il disegno salvifico dell'unico Dio Padre, la salvezza è unica ed è la stessa per tutti gli uomini: la piena conformazione a Gesù e la comunione con lui nella partecipazione alla sua filiazione divina. Perciò si deve escludere l'esistenza di economie diverse per quelli che credono in Gesù e per quelli che non credono in lui. Non ci possono essere vie per andare a Dio che non confluiscono nell'unica via che è Cristo (cf. Gv 14,6)» (n. 49e).

Il documento sostiene l'unicità dell'economia di salvezza centrata in Cristo, con l'apertura ad una pluralità di vie di salvezza che lo Spirito di Cristo ha voluto risvegliare. L'azione dello Spirito non inaugura dunque un'economia diversa su vie alternative, ma attira ogni uomo in Cristo, anche in esperienze religiose differenziate.

Bernard Sesboüé ha voluto raccogliere le difficoltà che oggi incontra il discorso cristiano sulla redenzione e sulla salvezza. Sesboüé parla dunque di un *disagio contemporaneo*²⁹ sulla dottrina della redenzione riconoscibile in ambiti teologici, intellettuali e sociali. Per identificare i punti critici Sesboüé riporta le reazioni avute in diversi settori: teologico (Hans Küng), psicoanalitico (Jacques Pohier), filosofico (Georges Morel), antropologico (René Girard), storico (Nathan Leites) e religioso (François Varone). Il significato positivo dato alla violenza e alla morte, lo schema di compensazione legato alla sofferenza, la pretesa di universalità della salvezza cristiana, il meccanismo di sostituzione e la lettura del senso che Gesù avrebbe attribuito alla sua morte sono obiezioni esplicitamente formulate contro la dottrina cristiana della redenzione.

²⁴ Un esempio dell'atteggiamento della teologia pluralistica delle religioni si ha nel volume J. HICK – P. KNITTER (dir.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll 1987.

²⁵ Si veda il discorso di Jacques Dupuis, che comprende una forzatura nell'interpretazione della dottrina cristologica del concilio di Calcedonia postulando contro la formula dogmatica la separazione tra l'umanità e la divinità in Cristo: J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 2000.

²⁶ GIOVANNI PAOLO, Lett. Encicl. *Redemptoris missio*, nn. 5-11.

²⁷ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione Dominus Iesus*, LEV, Roma 2002.

²⁸ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, in «La Civiltà Cattolica» 148/I (1997) 146-183.

²⁹ Vedi B. SESBOÜÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza, I: Problematica e rilettura cristiana*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 35-52.

Ci sono allora diverse proposte per un discorso teologico attuale sulla salvezza. Karl Rahner ha presentato la nozione di «Salvatore Assoluto» nel quadro di una cristologia trascendentale. Hans Urs von Balthasar ha voluto assicurare l'originalità dell'evento salvifico cristologico e in tal senso l'approccio estetico da lui compiuto inibisce in radice la pretesa di disegnare *a priori* le modalità dell'autocomunicazione divina. Edward Schillebeeckx ha cercato una reinterpretazione dell'evento della salvezza rapportata alla storicità nella molteplicità di dimensioni di una prassi caratteristica. Oscar Cullmann ha approfondito il rapporto tra la salvezza e il tempo, per riconoscerne l'essenza del cristianesimo.

L'evento della salvezza progettato dal Padre ha il suo riferimento fondamentale in un soggetto concreto, Cristo, una figura storicamente raggiungibile. La presentazione della sua persona è vincolata sin dall'inizio alla benevolenza di Dio verso gli uomini (cf. Mt 1,20-23). La missione di salvezza di Cristo, Figlio dell'Uomo, è il senso della sua presenza. Il motivo soteriologico nutre, cioè, sostiene e dà consistenza alla vita del Cristo: «Mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e compiere la sua opera» (Gv 4,34). Uomo tra gli uomini, Gesù costantemente ricorda il legame con il Padre che lo ha mandato. L'intervento radicale di Dio a favore dell'uomo è un uomo, che rende presente Dio agli uomini e gli uomini a Dio. Si comprende come l'umanità di Cristo è il tema principale della cristologia contemporanea.³⁰ A questo tema si unisce naturalmente la questione sulla consistenza del ruolo del soggetto umano nel compiersi della salvezza. Scrive Sesboüé che la salvezza è «nello stesso tempo una realtà nella quale siamo già immersi e una proposta che sollecita una risposta dalla nostra libertà; infatti, come la storia è fatta dell'interazione del gioco delle libertà, così la storia della salvezza è fatta dell'interazione del gioco fra la libertà divina e le libertà umane».³¹ Fra i termini adoperati dai testi del Nuovo Testamento per indicare la salvezza possiamo distinguere alcune espressioni in cui Dio è il soggetto attivo e l'uomo il soggetto passivo, e altre in cui l'uomo compie qualcosa verso Dio e per Dio. In Gesù di Nazaret, Logos incarnato e Dio fatto uomo, Dio opera umanamente la salvezza dell'uomo in maniera del tutto gratuita; ma in Gesù Dio permette anche all'uomo di ritornare a lui in un movimento di obbedienza e di amore. Questi sono le due dimensioni dell'azione di Cristo a favore dell'umanità che il discorso teologico deve necessariamente trattare. In questo modo il lavoro di una lettura sistematica della dottrina della Chiesa si collega all'esperienza concreta nella vita del credente e della comunità, per appropriarsi dei suoi dinamismi più autentici e suggerire i suoi sviluppi.

2.3. La questione dell'esperienza personale di Cristo

L'esortazione paolina ad *avere gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù* (Flp 2,5) conduce il discorso cristologico all'ambito personale del vissuto spirituale costantemente rinnovato. La teologia s'interroga su ciò che è avvenuto e ciò che può ancora avvenire quando Cristo Salvatore incrocia la vita delle persone. La questione si sdoppia quindi in un versante interpretativo da una parte, che prende di mira le concrete vicende di fede in Cristo per riconoscere le loro caratteristiche, contesti, dinamiche, motivi e dimensioni. D'altra parte si presenta, altrettanto con grande interesse proprio perché concerne la realtà del credente e della Chiesa nel mondo, il versante

³⁰ G. URIBARRI, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, San Pablo, Madrid 2008, 336. Gabino Uríbarri sostiene questa tesi dopo un ampio percorso di analisi e interpretazioni della produzione teologica e degli interventi del magistero recente.

³¹ SESBOÜÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, 17.

progettuale con un discorso eminentemente pratico e propositivo, che deve leggere la persona di Cristo nei termini idonei per il nostro tempo, con la maggiore competenza nelle scienze umane e le migliori risorse espressive.

La questione del vissuto soggettivo del cristiano appartiene quindi alle foci della cristologia,³² di modo che l'incontro personale con Cristo sta all'inizio e alla fine di ogni discorso su Gesù di Nazaret. A titolo esemplificativo c'è da ricordare la riflessione condotta da Dietrich Bonhoeffer con il suo libro *Sequela* come caso emblematico del passaggio da una cristologia accademica ad una cristologia pratica.³³ Il discorso su Gesù di Nazaret assume un valore esistenziale che Rudolf Bultmann avvertì con lucidità e propose con una innegabile capacità suggestiva, sebbene cadesse nell'attualismo che toglieva alla sua presentazione di Cristo ogni tensione escatologica.³⁴ Il credere nell'annuncio del vangelo costituiva dunque per Bultmann la via per giungere alla verità della propria esistenza.

La cristologia si proietta, così, verso l'antropologia, come ha espresso magistralmente il Vaticano II nella costituzione *Gaudium et spes*: «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo» (GS 22). Con questa affermazione i padri conciliari mettono da parte la presunzione troppo diffusa, che inizia con la supposizione di conoscere già perfettamente la condizione umana per poi pretendere di spiegare la realtà personale di Gesù di Nazaret, quale Logos incarnato, Dio fatto carne, nell'unione tra umanità e divinità, dove soltanto la sua condizione divina poteva rimanere inafferrabile. Ma l'insegnamento del Concilio apre un orizzonte nuovo per l'antropologia, operando il capovolgimento antropologico che scopre nella vicenda umana di Cristo la possibilità di accedere alla verità dell'uomo e di mostrare il percorso più concreto e valido di piena umanizzazione.³⁵

Il discorso cristologico che si fa proposta umanizzante e motivo di una costante attualizzazione soggettiva, ha una particolare potenza antropologica in tre direzioni, corrispondenti all'esperienza della libertà, della sofferenza e del destino per l'uomo.

L'esperienza personale di Gesù di Nazaret si qualifica subito nella sua caratteristica espansione della libertà (Mt 5,43-45; Lc 4,12; 4,21), vissuta nei parametri del «pensare secondo Dio» (Mc 8,33) e del «fare la volontà del Padre» (Gv 6,38).³⁶ Gli uomini che hanno incontrato Gesù di Nazaret sono rimasti subito colpiti e ammirati della sua indipendenza di pensiero, come della sua autorità (Mc 1,28), che nessuna pressione sociale, abitudine religiosa e potere nazionale o straniero riusciva a dominare, nemmeno davanti all'insidia minacciosa del proposito omicida che stava per imporsi. Questa autonomia straordinaria si presentava radicalmente unita allo stretto legame di Gesù con il Padre, ripetutamente ricordato e invocato con passione: «Glorifica il Figlio tuo perché il Figlio glorifichi te. Tu gli hai dato potere su ogni essere umano, perché egli dia la vita eterna a tutti coloro che gli hai dato» (Gv 17,1-2). La libertà di Cristo e del cristiano trova nell'ossimoro la

³² Il percorso che va dalla vita di Cristo alla vita del cristiano segna l'opera di cristologia di F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Creer en Jesucristo, vivir en cristiano. Cristología y seguimiento*, Verbo Divino, Estella 2007.

³³ D. BONHOEFFER, *Sequela*, Queriniana, Brescia 1975.

³⁴ R.K. BULTMANN, *Gesù*, Queriniana, Brescia 1972.

³⁵ Tale linea interpretativa è sviluppata nell'opera di J.L. MORAL, *L'incontro con Gesù di Nazaret. Orizzonte educativo dell'esperienza cristiana*, LAS, Roma 2016. Rimando ora in particolare all'ultima sezione della quinta parte «Antropologia/3: L'uomo o la maniera finita di essere Dio» (pp. 312-359).

³⁶ Cf. V. BATTAGLIA, *Sentimenti e bellezza del Signore Gesù*, EDB, Bologna 2011, 113-117.

sua formulazione idonea quando deve indicare la creatività nella missione assegnata, l'obbedienza cordiale, la sintonia nella diversità, l'adesione imposta e desiderata, per sboccare nel comandamento dell'amore (Gv 15,12).³⁷

Il Figlio di Dio è entrato nella storia per assumere una esperienza anche di dolore. Cristo chiama sempre su questa strada coloro che credono in lui, così che la sequela di Cristo significa sempre seguirlo lungo la *via crucis*. I discepoli devono «completare quello che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo corpo che è la Chiesa» (Col 1,24). «Completare», ἀνταναπληρώω, significa che i discepoli rendono «completo» l'operato di Cristo, lasciandolo agire su di sé e facendolo proprio. «Mancare», ὑστερέω, non nel senso che l'azione di Cristo non sia sufficiente, ma nel senso che le possibilità e le implicazioni dell'agire di Cristo e volte alla realizzazione, trovino effettivamente compimento. E non sono ancora completamente realizzate in quanto non tutto ciò che è malvagio e generatore di sofferenza è superato in maniera effettiva. Soltanto quando «tutto sarà stato sottomesso» a Cristo, cioè quando tutte le vie dell'umanità saranno giunte alla meta in lui, «anche lui, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti» (I Cor 15,28). Soltanto allora il suo operato avrà raggiunto la meta. Esiste quindi una forma di sofferenza che il credente assume su di sé nella sequela di Cristo, e cioè dovunque egli vive il dolore in chiave di amore, cioè di bene, di solidarietà, di speranza, di offerta.

I vangeli dicono dell'esperienza di Cristo di fronte al suo destino in termini di esaltazione, di pienezza, e di vicinanza cordiale. Queste note si riversano sul percorso di vita del discepolo in modi diversi: «Per sempre saremo con il Signore» (I Ts 4,17), «Ho il desiderio di lasciare questa vita per essere con Cristo» (Fil 1,23), «Camminiamo infatti nella fede e non nella visione, siamo pieni di fiducia e preferiamo andare in esilio dal corpo e abitare presso il Signore» (II Cor 5,7-8). Queste espressioni impediscono di pensare la fine come un ritorno, come se la finitezza attuale fosse una caduta o una degradazione da una situazione primordiale. Il destino dell'umanità in Cristo si profila invece come affermazione del soggetto nell'essere e nell'amore. Il futuro non è quindi un posto e neppure un periodo, ma una forma di esistenza e di rapporto nuovi con Dio, derivanti dalla sua presenza nella storia. Tuttavia sussiste un ampio margine di incomprensibilità della fine che rimbalza sul presente per diventare in qualche misura anche opaco e incomprensibile, ma non assurdo e neppure futile, perché sarà inquadrato nel mistero di Cristo.³⁸

3. Dire della Chiesa

Non sorprende che la grande questione dell'epoca moderna per il cristianesimo sia stata la Chiesa, oggetto di denigrazione e anche di ammirazione, motivo ricorrente per l'obiezione contro il cristianesimo e anche per il fascino nella conversione.³⁹ Quando l'uomo moderno prende possesso di sé, con un programma che evita ogni mediazione che ponga un freno alla sua

³⁷ Il carattere composito della libertà del cristiano è stato afferrato lucidamente da D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988.

³⁸ È necessario il riferimento ai contributi di O. CULLMANN, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo*, Il Mulino, Bologna 1965; J. MOURoux, *Il mistero del tempo. Indagine teologica*, Morcelliana, Brescia 1965; G.L. DE MORI, *Le Temps. Énigme des hommes, mystère de Dieu*, Cerf, Paris 2006.

³⁹ Si ricordi la componente di vissuto ecclesiale e di comprensione della Chiesa nelle conversioni più note: J.F. Overbeck (1789-1869), J.H. Newman (1801-1890), Ch. Péguy (1873-1914), G.K. Chesterton (1874-1936), P. Claudel (1868-1955), Th. Merton (1915-1968), J. Maritain (1882-1987), L. Bouyer (1913-2004).

realizzazione personale, come risulta espresso da Immanuel Kant (1724-1804),⁴⁰ si deve chiedere se resta ancora posto per una comunità che rivendica un ruolo privilegiato di comprensione di Dio e di incontro con Lui nella storia, se è giustificata la pretesa di un particolare gruppo di credenti in Cristo di indicare il traguardo della storia e di portarla a tale fine, se è proponibile un legame efficace tra persone che mostrano limiti e difetti.

La questione ecclesiologica si pone con maggiore durezza nel cattolicesimo che non nel protestantesimo, almeno esternamente, perché la Chiesa, come questione teologica e come realtà vissuta, è più al centro del cattolicesimo che del protestantesimo. La difficoltà poi interna della Chiesa stessa per questo tempo sta nell'identificare il proprio posto senza erigersi in un assoluto, e senza sciogliersi in un fatto meramente sussidiario e marginale.

Chiesa di Dio, Chiesa di Cristo, Chiesa degli uomini: sono i tre lati del poliedro che proiettano luce sulla realtà centrale di una presenza divina nella storia costituita per il bene dell'umanità efficacemente unita. Ogni generazione ha una singolare disposizione a dare preferenza a Dio, a Cristo o agli uomini per identificare la vita e la missione della comunità cristiana. Nel secolo XVI la Chiesa acquistò peso e spessore nella coscienza dei fedeli, con l'accentuazione del ruolo pastorale dei vescovi e l'affermazione dell'autorità del Papa. Durante i secoli XVII e XVIII la Chiesa entrò nella logica del deismo per vedersi davanti a Dio, creatore e ordinatore del mondo. Dalla seconda metà del XIX secolo e per la prima metà del XX secolo la Chiesa voltò la sua attenzione verso Colui che sta a suo capo e fondamento, Cristo Signore. L'enciclica *Mystici Corporis* di Pio XII e i primi testi e suggestioni del Vaticano II sono il punto conclusivo del ricupero cristologico. Dal Vaticano II, in particolare dalla costituzione pastorale *Gaudium et spes*, e con il capitolo II della costituzione dogmatica *Lumen gentium* sulla Chiesa Popolo di Dio (LG 9-17), il quale «costituito da Cristo per la comunione di vita, di carità e di verità, viene assunto da lui anche come strumento di redenzione per tutti, ed è inviato a tutti gli uomini come luce del mondo e sale della terra» (LG 9). La Chiesa sperimenta quindi un orientamento antropologico, offrendosi al servizio degli uomini, mentre si dice discepolo di Cristo, che non è venuto per essere servito ma per servire e dare la vita per la salvezza di tutti (cf. Mc 10,45).

Nel dire della Chiesa oggi bisogna aggiungere, infine, che la questione è formulata nel contesto di una diffusa e sentita esigenza di riforma. La percezione odierna delle urgenze da accogliere con una volontà decisa di operare precise trasformazioni nella Chiesa, segnala chiaramente che non si tratta di introdurre alcuni aggiustamenti puntuali per venire incontro a fenomeni isolati, di modo che gli interventi abbiano il marchio della provvisorietà e della stretta dipendenza da tali fenomeni, con certa aria di semplice reazione ai fatti. Le proposte più lucide dicono invece di spostamenti radicali nella prassi e nelle istituzioni.⁴¹ Questo impegno riformatorio che pervade in realtà ogni questione nella riflessione ecclesiologica attuale, è assunto con la consapevolezza di attuare una dimensione costitutiva della Chiesa nel suo essere orientata verso il compimento:⁴² *Ecclesia semper reformanda et purificanda*.

Propongo in seguito le questioni di ecclesiologia identificate nella loro portata più storica e dinamica, tuttavia senza ignorare la complessa identità teandrica della Chiesa. I percorsi dell'ospitalità,

⁴⁰ I. KANT, *Che cos'è l'Illuminismo?*, Editori Riuniti, Roma 1987.

⁴¹ Johann Baptist Metz segnalava ad esempio le linee della solidarietà, della partecipazione, del servizio e della tensione profetica (J.B. METZ, *Per una Chiesa rinnovata prima di un nuovo concilio. Un progetto in quattro tesi*, in: G. ALBERIGO (ed.), *Verso la Chiesa del terzo millennio*, Queriniana, Brescia 1979, 123-134).

⁴² La costante riformatoria della Chiesa è bene illustrata in C. DOTOLI, *L'idea teologica di riforma*, in: L. SABARESE (cur.), *Riforme nella Chiesa, riforma della Chiesa*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2019, 35-48.

della sinodalità e della mondanità, che dicono delle capacità ecclesiali di integrazione, di partecipazione e di contestualizzazione nell'adempimento della sua missione di testimonianza, di servizio, di culto e di comunione, sono accomunate nella loro complessità dai parametri della trasformazione e della relazionalità

3.1. Il percorso dell'ospitalità

La Chiesa si fonda sull'accoglienza. Ricevere la Parola di Dio nella sua integrità quale messaggio, persona ed evento è all'origine della comunità cristiana, come spiega Paolo ai Tessalonicesi: «Noi rendiamo continuamente grazie a Dio, perché, ricevendo la parola di Dio che noi vi abbiamo fatto udire, l'avete accolta non come parola di uomini ma, qual è veramente, come parola di Dio, che opera in voi credenti» (I Ts 2,13). L'accoglienza della Parola di Dio dà inizio ad una esperienza continuativa poiché l'incontro con la Parola non potrà essere trattato come un episodio concluso e lontano nel passato, ma si propone un modo costantemente rinnovato: La Chiesa rinasce nell'ascolto della Parola di Dio. Paolo indica pure l'interiorità della Parola, che prende dimora nel credente e nella comunità con una energia di trasformazione, completamente assente nel libro che giace sullo scaffale, forse dimenticato e impolverato, sebbene il padrone lo ritenga di sua proprietà. L'accoglienza della Parola si realizza nell'ascolto esteriore del testimone e nell'ascolto interiore della coscienza, nell'annuncio di Gesù di Nazaret e nella forza dello Spirito. L'esperienza di ricevere la Parola acquista ancora il valore della reciprocità quando sia il discepolo che la sua comunità sentiranno di essere stati accolti nella realtà del perdono, della pace e della benevolenza che la Parola comunicava, per affermarsi nella condizione di essere in fondo ospiti della Parola.⁴³ La continuità, l'interiorità e la reciprocità nell'evento della Parola nella Chiesa segnano l'approccio alla questione del fondamento per proiettarsi successivamente nelle questioni relative alla sua esistenza e alla sua missione.

L'ospitalità della Parola nella Chiesa genera però una situazione paradossale nella congiunzione tra la grandezza della Parola e la limitatezza di chi la riceve.⁴⁴ Il Popolo di Dio non potrà vantare di possedere risorse speciali, come ricordava Paolo ai cristiani di Corinto, troppo esposti a scivolare in uno entusiasmo ingiustificato e inopportuno: «Considerate la vostra chiamata, fratelli, non ci sono fra voi molti sapienti dal punto di vista umano, né molti potenti, né molti nobili» (I Cor 1,26). Tale sproporzione nella Chiesa tra l'immenso compito da svolgere e i ridotti mezzi a disposizione non è da prendere come una tappa transitoria auspicando «tempi migliori», al contrario si presenta già dai primi momenti come la condizione idonea perché l'accoglienza della Parola nell'annuncio si rinnovi nel modo appropriato, cioè nella piena libertà che non è minacciata dalla pressione di altri fattori estranei alla Parola stessa. La questione dello stile di vita del Popolo di Dio si presenta con la necessità di entrare in un percorso che si riconosca nella continuità dell'esperienza originaria dell'ospitalità.

Christoph Theobald propone che la Chiesa possa identificarsi nel modo caratteristico della modestia e della precarietà, e associa questo percorso alla visione di una Chiesa in via di costituzione, radicalmente differente dell'idea di una Chiesa già tutta costituita.⁴⁵ Assumere cristianamente la prospettiva dell'ospitalità stimola il passaggio di pretendere la perfezione di un progetto a favo-

⁴³ Cf. A. ESCUDERO, *Ospiti della Parola*, Elledici, Torino 2017.

⁴⁴ Cf. R. REPOLE, *L'umiltà della Chiesa*, Qiqajon, Magnano 2010.

⁴⁵ C. THEOBALD, *Lo stile della vita cristiana*, Qiqajon, Magnano 2015, 69.

rire la capacità di integrazione delle novità, con l'indispensabile discernimento. La vitalità del Popolo di Dio si esprimerà nella forza di immaginazione, nella gestione della complessità, nella tempestività e prontezza delle soluzioni.

Il percorso dell'ospitalità anima un pensiero che diventa prospettiva per comprendere l'esperienza cristiana e il messaggio del vangelo.⁴⁶ A differenza del pensiero essenzialistico che si sofferma sul confronto con una rappresentazione del cristianesimo, il pensiero che possiamo chiamare ospitale e dinamico attiva il confronto con la variabilità del corpo ecclesiale e si afferma nella realtà del cammino (LG 8).

3.2. Il percorso della sinodalità

Da due decenni è ricorrente in ambiti teologici e pastorali il richiamo alla «sinodalità», espressione in realtà antica che dice del cammino fatto insieme, *σύν ὁδός*.⁴⁷ Ma subito si avverte nel nostro tempo l'ambiguità tra l'ideale del coinvolgimento ecclesiale, ampiamente diffuso e incontestabile, e una prassi troppo spesso ben lontana da un lavoro con processi di un'autentica partecipazione, fraterna ed efficace, mentre prevalgono sovente forme autoritarie e personalistiche, non senza il sostegno di una normativa canonica che si limita a segnalare la possibilità di consultare in vista di risoluzioni più rilevanti.⁴⁸ Alcuni fatti come l'anticipazione delle conclusioni, la rigidità e la fretteolosità nei tempi di confronto, o la selezione degli interlocutori sono esperienze paradossali che indicano con grande chiarezza l'assenza di un vero dialogo e richiedono un costante impegno di verifica e di correzione, perché la vita della Chiesa sia caratterizzata concretamente dallo stile sinodale.

La sinodalità nella Chiesa è questione di fedeltà alla propria missione e di coscienza viva della propria identità. Non è proprio una mera coincidenza che la prassi sinodale ha risollevato le indagini sulle tracce di sinodalità nella storia della Chiesa a partire dalle sue origini e negli stessi tempi apostolici, come nella nota controversia sulla circoncisione e le decisioni prese a Gerusalemme e trasmesse a tutte le comunità (At 15,1-35). Altrettanto si accende il dibattito teologico circa l'autocomprensione della Chiesa per dire della sua identità, quindi compresa alla luce della prassi sinodale. In concreto la categoria di «Popolo di Dio» che cedette a vantaggio di quella della *Communio* nell'interpretazione Vaticano II espressa nella seconda assemblea ordinaria del sinodo dei vescovi del 1985. La rappresentazione della Chiesa come Popolo di Dio che subì la marginalizzazione e pure l'abbandono, è attualmente in chiara ripresa. La comprensione della Chiesa come *Communio* prevalse infatti per tre decenni circa,⁴⁹ mentre in questi tempi si assiste al ricupero della categoria di Popolo di Dio,⁵⁰ accolta e rilanciata per la sua idoneità e compatibilità con l'attuale esperienza ecclesiale policentrica, che vive la diversità nei suoi membri, nelle sue espressioni e

⁴⁶ Si vedano i recenti volumi L. CREMASCHI – L. D'AYALA VALVA – A. MAINARDI (cur.), *Il dono dell'ospitalità*, Qiqajon, Magnano 2018; e M. DAL CORSO (ed.), *Teologia dell'ospitalità*, Queriniana, Brescia 2019.

⁴⁷ Cf. D. VITALI, *Verso la sinodalità*, Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano 2014; G. RUGGIERI, *Chiesa sinodale*, Laterza, Roma-Bari 2017.

⁴⁸ Giordano Frosini propone introdurre in più circostanze la prassi di votazioni deliberative: G. FROSINI, *Una chiesa di tutti. Sinodalità, partecipazione e corresponsabilità*, EDB, Bologna 2014, p. 106.

⁴⁹ Tale processo ermeneutico nella ricezione del concilio è stato comunque avvertito come mostrano gli articoli G. MAZZILLO, *L'eclissi della categoria «popolo di Dio»*, in «Rassegna di Teologia» 36 (1995) 553-587; D. VITALI, *Che fine ha fatto il popolo di Dio?*, in «Presbyteri» 43 (2009) 343-354.

⁵⁰ Cf. S. NOCETI, *Popolo di Dio: un incompiuto riconoscimento di identità*, in «Concilium» 54/3 (2018) 21-36; U. SARTORIO, *Sinodalità per una Chiesa in riforma*, in «Studia Patavina» 66 (2019) 279-292.

nelle sue situazioni, con una forte coscienza della dinamicità e della partecipazione nei suoi processi.

La sinodalità quale stile della vita e della missione della Chiesa, esclude di trattarla come una questione formale in termini di semplici «buone maniere» che dicano di una certa correttezza esterna nelle riunioni. L'esigenza della sinodalità non si soddisfa neppure con l'inserimento di una serie di appuntamenti nei calendari pastorali, con certa parvenza di una attività assembleare nella vita di diocesi, parrocchie, istituzioni e comunità. È ancora più inammissibile introdurre la sinodalità come questione strategica, cioè come percorso programmato in vista del raggiungimento di alcuni scopi già prefissati e non soggetti al confronto. La strumentalizzazione nella Chiesa del dialogo, disposto in funzione di interessi particolari di singoli soggetti o di qualche gruppo di pressione, compromette la sua validità, perché introduce il fattore del particolarismo in netta collisione con l'azione dello Spirito. La sinodalità, quale prassi da attuarsi in linea con il mistero della Chiesa, si deve comprendere innanzitutto come un percorso condiviso di ascolto della Parola di Dio, nel senso più integrale e profondo del termine, cioè accolto, preparato e condotto nell'apertura della fede. Il discorso sulla sinodalità richiama subito l'affermazione del *sensus fidei*, che costituisce il riconoscimento dell'adesione del credente al messaggio cristiano della Rivelazione, grazie all'azione dello Spirito. È opportuno ricordare l'insegnamento del Vaticano II nella costituzione *Lumen gentium* sulla prerogativa dell'autenticità della testimonianza di fede, vero fondamento che regge e giustifica la prassi sinodale:

«Il popolo santo di Dio partecipa pure della funzione profetica di Cristo, dando viva testimonianza di lui anzitutto con una vita di fede e di carità, e offrendo a Dio un sacrificio di lode frutto di labbra che celebrano il suo nome (cf. Eb 13,15). L'insieme dei fedeli che hanno ricevuto l'unzione dal Santo (cf. I Gv 2,20 e 27) non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa proprietà particolare mediante il senso soprannaturale della fede di tutto il popolo, quando “dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici” (AGOSTINO, *De praed. sanct.*, 14,27) esprime il suo universale consenso in materia di fede e di morale. Col senso della fede suscitato e sorretto dallo Spirito di verità, il popolo di Dio, sotto la guida del sacro magistero cui si conforma fedelmente, accoglie non già una parola d'uomini, ma realmente la parola di Dio (cf. I Tm 2,13); aderisce indefettibilmente “alla fede trasmessa una volta per tutte ai santi” (Gd 3), vi penetra più a fondo con retto giudizio e la applica più pienamente alla vita» (LG 12).

In linea con la sua coscienza di ricevere il dono dello Spirito per adempiere la missione di testimoniare la fede in Cristo, il Popolo di Dio rinnova costantemente il suo coinvolgimento nei processi ecclesiali e deve distinguersi da una gestione discontinua di singoli episodi per la continuità dell'impegno del dialogo e della partecipazione.⁵¹ In tale senso lo stile sinodale non è tanto questione di inventare iniziative suggestive, ma di andare a coltivare un animo rinnovato nel credente e nella comunità.

Papa Francesco ha illustrato nell'esortazione *Evangelii gaudium* le disposizioni dell'animo che devono accompagnare il cammino di ogni convivenza autenticamente umana, e che valgono naturalmente innanzitutto per la vita ecclesiale. L'esortazione presenta quattro principi «che orientano specificamente lo sviluppo della convivenza sociale e la costruzione di un popolo in cui le differenze si armonizzano all'interno di un progetto comune»,⁵² e questi quattro principi sono,

⁵¹ Sul rinnovamento della vita ecclesiale in stile sinodale si vede il quarto capitolo del documento COMMISSIONE TEOLOGIA INTERNAZIONALE, *La Sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2018, 81-98.

⁵² FRANCESCO, Esort. Apost. *Evangelii gaudium*, n. 222.

in primo luogo, la visione ampia del tempo senza cadere nell'illusione del risultato facile e immediato, in secondo luogo la volontà di affrontare i momenti conflittuali in chiave di crescita dell'unità, in terzo luogo la relativizzazione delle rappresentazioni concettuali a favore della concentrazione sulla realtà, e infine la stima della collettività nella composizione delle sue differenze quale dono e risorsa della comunità.⁵³

Va notato che l'esercizio della sinodalità è necessariamente multiforme. La declinazione della radice sinodale in molteplici varianti nella prassi indica innanzitutto le potenzialità inesauribili di quella radice che, a secondo dei tempi e delle culture, lo Spirito anima con la sua azione straordinaria sostenendo la diversità e promuovendo la comunione.

3.3. Il percorso della mondanità

La Chiesa che si riconosce nel suo rapporto irrinunciabile al mondo, afferma la necessità di scollarsi di dosso la tentazione dell'autoreferenzialità, con le sue manifestazioni concrete nella privatizzazione della fede, nella clericalizzazione delle istituzioni, nell'incomprensione del linguaggio e nell'immobilismo delle strutture e delle prassi. Avverte Paolo VI che «la chiesa deve venire a dialogo con il mondo in cui si trova a vivere. La Chiesa si fa parola; la Chiesa si fa messaggio, la Chiesa si fa colloquio».⁵⁴ Una chiesa muta e sorda è una contraddizione.

L'agire della Chiesa nel mondo, di fronte alle urgenze e situazioni, con le risorse e i vincoli propri, coinvolge al completo l'intera compagine ecclesiale, per offrire come dono o come solidarietà le proprie capacità legate all'esistenza. La vita dell'uomo e del credente deve affrontare i momenti con la responsabilità che prende le distanze dagli estremi del cambiamento totale e del completo scoraggiamento, del dominio dei programmi e della pigrizia dell'improvvisazione, dell'universalismo anonimo e del provincialismo troppo ristretto.

La Chiesa si rapporta al mondo, tuttavia senza vedere qui una bipolarità irriducibile e contrapposta. La Chiesa non annuncia il vangelo e non si inserisce nella storia come se dovesse incontrare una realtà assolutamente priva della grazia o completamente estranea ai suoi propositi, perché lo Spirito agisce dovunque per attendere il Verbo e per accoglierlo quando arriva. È anche vero che alcuni spazi sociali hanno irrigidito a tal punto l'autoreferenzialità da rendersi quasi impermeabili al messaggio della Chiesa. Si tratta del rifiuto insensato che il quarto vangelo illustra: «Se il mondo vi odia, sappiate che prima di voi ha odiato me. Se foste del mondo, il mondo amerebbe ciò che è suo; poiché invece non siete del mondo, ma io vi ho scelti dal mondo, per questo il mondo vi odia» (Gv 15,18-19).

Oltre la contrapposizione e l'identificazione tra la Chiesa e il mondo si dà anche la possibilità dell'incontro e della collaborazione nella differenza. Se il mondo è la realtà umana voluta e creata da Dio, ma che non è costretta ad esprimere sempre e soltanto il suo legame con Dio, perché non è una proprietà divina passiva; e se la Chiesa è la realtà umana voluta, costituita e animata da Dio, per esprimere sempre e soltanto il suo libero legame con Dio, come dono di vita e servizio per l'umanità, la tensione tra la Chiesa e il mondo non scomparirà, anche prima degli estremismi dove uno postula la negazione dell'altro.

⁵³ FRANCESCO, Esort. Apost. *Evangelii gaudium*, nn. 222-237. Commento dell'esortazione pontificia e approfondimento degli atteggiamenti per percorrere un cammino autentico di sinodalità M. BRUNINI, *In cammino verso la sinodalità ecclesiale sospinti da papa Francesco*, in «Rassegna di Teologia» 59 (2018) 419-440.

⁵⁴ PAOLO VI, Lett. Encicl. *Ecclesiam suam*, n. 67. È da riprendere in particolare tutta la terza parte dell'enciclica (cf. nn. 60-123).

La Chiesa si comprende rapportata necessariamente al mondo nella sua missione, poiché è data da Dio «per la vita del mondo» (Gv 6,51), tuttavia senza confondersi con il mondo, evitando l'adequarsi acriticamente ai suoi usi, per pigrizia, meschinità, viltà o superficialità. L'impegno è bene indicato dal Vaticano II con lavoro di discernimento dei "segni dei tempi":

«Per svolgere questo suo servizio, è dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in un modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sul loro reciproco rapporto» (GS 4).

La comprensione missionaria della Chiesa sta determinando il fattore decisivo per dire del suo ruolo nel nostro tempo.⁵⁵ L'espressione della *Chiesa in uscita missionaria*⁵⁶ ricorda il legame con la Parola di Dio vissuto in un mondo secolarizzato, che sostiene di funzionare autonomamente senza la tutela di Dio. In queste condizioni, proprio in forza della fedeltà a Cristo «è vitale che oggi la Chiesa esca ad annunciare il Vangelo a tutti, in tutti i luoghi, in tutte le occasioni, senza indugio, senza repulsioni e senza paura. La gioia del Vangelo è per tutto il popolo, non può escludere nessuno».⁵⁷ Dire della *Chiesa in uscita* rischia, tuttavia, di essere sfruttato come slogan senza un riflesso reale nella prassi pastorale.

La Chiesa nel suo essere nel mondo si pone quindi fundamentalmente al servizio dell'unità. Scrive Enzo Bianchi:

«Che cosa si chiede nell'intercessione per la città e per il mondo in cui viviamo? Che i suoi abitanti siano trasformati "in un solo corpo", con tutte le implicazioni etiche e sociali, familiari e professionali, orizzontali e verticali, che questa domanda fondamentale comporta».⁵⁸

Il cammino dell'umanità nella direzione di una vera concordia tra tutte le genti, che la Chiesa prende come impegno prioritario nella sua presenza nel mondo, proprio perché vi riconosce la volontà esplicita del Padre manifestata in Cristo, sta assumendo in questi tempi dimensioni ancora più ampie e complesse con l'attenzione al rapporto dell'uomo con l'ambiente. La Chiesa sa di dover presentare al mondo la natura come dono – *creazione* – e come responsabilità – *vocazione* – con il senso della giustizia, poiché ogni aggressione contro la natura colpisce sempre e con maggiore forza le popolazioni più povere. La denuncia dei piani depredatori nei confronti della natura in funzione di un arricchimento irresponsabile e particolarista appartiene oggi all'azione e alla voce della Chiesa che avverte qui il senso della sua fedeltà a Dio e agli uomini.

escudero@unisal.it ■

⁵⁵ C.M. GALLI – A. SPADARO, *Una riforma «missionaria» della Chiesa*, in: A. SPADARO – C.M. GALLI (edd.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 2016, 6-14.

⁵⁶ FRANCESCO, Esort. Apost. *Evangelii gaudium*, n. 20. Per una lettura dell'esortazione quale momento della ricezione del Vaticano II e impostazione del percorso di riforma della Chiesa nella linea della missionarietà e della fraternità: cf. C. THEOBALD, *Fraternità. Il nuovo stile della chiesa secondo papa Francesco*, Qiqajon, Magnano 2016.

⁵⁷ FRANCESCO, Esort. Apost. *Evangelii gaudium*, n. 23.

⁵⁸ E. BIANCHI, *Cristiani nella società*, Rizzoli, Milano 2003, 152.