

Dire Dio oggi

Per un linguaggio critico, unitario e sobrio

Tre percorsi per rinnovare le parole della Chiesa

Elio Dotto – 12 febbraio 2025 - 12 marzo 2025

Introduzione. Tra frustrazione e ricerca

Forse ti sentirai come stomacato, se ancora una volta ci accingiamo a domandarci chi sia Dio: troppe volte, infatti, la domanda è stata posta, e c'è motivo di temere che essa possa mai trovare una risposta. Ebbene io ti dico, padre Eugenio: Dio è il solo che non è mai cercato inutilmente, pur quando non sia possibile trovarlo¹.

Le parole del monaco Bernardo di Chiaravalle, scritte all'inizio del secondo millennio, sembrano interpretare bene anche la nostra inquietudine di cristiani alle soglie del terzo millennio; in particolare, esse possono esprimere la frustrazione dei presbiteri e degli operatori pastorali che si interrogano sul futuro della missione ecclesiale, nel contesto secolarizzato del declinante mondo occidentale. Da cinquant'anni a questa parte, dopo il Concilio Vaticano II, ci domandiamo come parlare di Dio in un contesto culturale che ha fatto dell'assenza di Dio il suo asse portante.

L'imperativo di rinnovare il linguaggio ha appunto trovato nel Vaticano II la sua urgenza. Da questo punto di vista dobbiamo tornare alle parole programmatiche di Giovanni XXIII, pronunciate l'11 ottobre 1962 nel discorso di apertura dell'assise conciliare:

È necessario che questa dottrina certa e immutabile, che deve essere fedelmente rispettata, sia approfondita e presentata in modo che risponda alle esigenze del nostro tempo. Altra cosa è infatti il deposito stesso della fede, vale a dire le verità contenute nella nostra dottrina, e altra cosa è la forma con cui quelle vengono enunciate, conservando ad esse tuttavia lo stesso senso e la stessa portata.

Per rispondere alle esigenze del nostro tempo è necessario rinnovare la forma della dottrina cristiana. Evidentemente non si tratta di un mero esercizio linguistico per cui sarebbe sufficiente cambiare qualche parola e aggiornare qualche formulazione o metodo pastorale: si tratta invece di riconoscere che la dottrina cristiana è dinamica, cambia con il mutare delle circostanze sociali e culturali. Se il Vangelo di Gesù Cristo rimane lo stesso – ieri, oggi e sempre –

¹ BERNARDO DI CHIARAVALLE (1090-1153), *De consideratione*, V, XI, 4.

non così la dottrina cristiana, in quanto essa esprime il nostro modo di intendere il Vangelo, che è per sua natura diverso nelle molteplici circostanze, come ben sintetizzato dallo stesso Giovanni XXIII in punto di morte: «non è il Vangelo che cambia, siamo noi che cominciamo a comprenderlo meglio».

Affermare che la dottrina cambia potrebbe sembrare audace, soprattutto in un contesto istituzionale come quello in cui siamo. Ma non dobbiamo dimenticare che lo stesso nostro ordinamento canonico inserisce in una dinamica storica anche i pronunciamenti definitivi del magistero. Il canone 750 del Codice di diritto canonico², nella più recente versione approvata nel 1998 da Giovanni Paolo II, distingue quanto è proclamato con atto definitivo dal magistero da quanto è contenuto nella parola di Dio scritta o trasmessa per tradizione: nel primo caso la legge prescrive di «tenere», nel secondo caso obbliga a «credere», per cui alcune «verità definitive» sono *de fide tenenda* e solo le verità contenute nella parola di Dio sono *de fide credenda*. Questa distinzione, nell'essenzialità del linguaggio giuridico, postula appunto quella dinamicità della dottrina da cui non possiamo prescindere: lo stesso atto definitivo del magistero va inteso in un percorso storico per cui quanto oggi si deve tenere non ha la medesima forma di quanto si teneva nel secolo scorso e di quanto si terrà in futuro.

Lo ha ribadito papa Francesco in molte occasioni, come nel discorso alla Curia romana per gli auguri natalizi il 22 dicembre 2022, sessant'anni dopo l'apertura del Vaticano II:

Anche nella nostra epoca come comunità di credenti ci siamo sentiti chiamati a conversione. E questo percorso è tutt'altro che concluso. L'attuale riflessione sulla sinodalità della Chiesa nasce proprio dalla convinzione che il percorso di comprensione del messaggio di Cristo non ha fine e ci provoca continuamente.

Il contrario della conversione è il fissismo, cioè la convinzione nascosta di non avere bisogno di nessuna comprensione ulteriore del Vangelo. È l'errore di voler cristallizzare il messaggio di Gesù in un'unica forma valida sempre. La forma invece deve poter sempre cambiare affinché la sostanza rimanga sempre la stessa. L'eresia

² Can. 750 - §1. Per fede divina e cattolica sono da credere tutte quelle cose che sono contenute nella parola di Dio scritta o tramandata, vale a dire nell'unico deposito della fede affidato alla Chiesa, e che insieme sono proposte come divinamente rivelate, sia dal magistero solenne della Chiesa, sia dal suo magistero ordinario e universale, ossia quello che è manifestato dalla comune adesione dei fedeli sotto la guida del sacro magistero; di conseguenza tutti sono tenuti a evitare qualsiasi dottrina ad esse contraria.

§2. Si devono pure fermamente accogliere e ritenere anche tutte e singole le cose che vengono proposte definitivamente dal magistero della Chiesa circa la dottrina della fede e dei costumi, quelle cioè che sono richieste per custodire santamente ed esporre fedelmente lo stesso deposito della fede; si oppone dunque alla dottrina della Chiesa cattolica chi rifiuta le medesime proposizioni da tenersi definitivamente.

vera non consiste solo nel predicare un altro Vangelo (cf. Gal 1,9), come ci ricorda Paolo, ma anche nello smettere di tradurlo nei linguaggi e nei modi attuali, cosa che proprio l'Apostolo delle genti ha fatto. Conservare significa mantenere vivo e non imprigionare il messaggio di Cristo.

Forse anche noi, come suggeriva mille anni fa Bernardo di Chiaravalle, siamo un po' stanchi di domandaci chi sia Dio e di come oggi si possa parlare di Dio: è la stanchezza tipica dell'età matura che diventa frustrazione in una società e in una Chiesa che sono invecchiate e hanno perso lo slancio degli inizi. Lo stesso rinnovamento del Concilio Vaticano II sembra aver smarrito quel vigore che ha sostenuto il nostro ministero nei decenni passati, lasciando lo spazio alla tentazione di guardare indietro, come aveva fatto la moglie di Lot, fuggendo dalla distruzione di Sodoma. «Ricordatevi della moglie di Lot», ci ammonisce Gesù (Lc 17,32), mettendoci in guardia da ogni indietrismo.

Per guardare avanti e rinnovare ancora le parole della Chiesa propongo qui tre percorsi alla ricerca di un linguaggio che sia critico, unitario e sobrio. Si tratta appunto di percorsi, e cioè di prospettive pratiche che possono essere coltivate nelle nostre molteplici attività pastorali. Sarebbe presuntuoso e anche illusorio fornire delle parole o dei metodi determinati come modelli di rinnovamento: penso invece sia possibile e opportuno coltivare alcune istanze di fondo con cui interpellare le forme concrete della nostra missione ecclesiale. E suggerisco appunto queste tre istanze perché le parole della Chiesa siano critiche, unitarie e sobrie: per ciascuna provo ad argomentare le ragioni e offro almeno un esempio.

A. Per un linguaggio critico

1. La tentazione di adeguarsi ai luoghi comuni della cultura

L'irrilevanza del discorso della Chiesa rispetto al contesto civile è stata da più parti denunciata in seno alla stessa comunità ecclesiale. Alla denuncia hanno fatto seguito nella prassi pastorale strategie generalmente orientate a rendere il linguaggio ecclesiale più dialogico e aperto assumendo formulazioni linguistiche attinte ai luoghi comuni della cultura riflessa. In questo senso la Chiesa ha subito la deriva del nostro tempo, sebbene in modo meno massiccio di quanto sia avvenuto per altre istituzioni. Tuttavia, dobbiamo anche evidenziare le specifiche responsabilità ecclesiali al riguardo, analizzandone meglio le modalità concrete.

A questo proposito bisogna riconoscere che il linguaggio ecclesiale dialogico fa appello non a tutti i luoghi comuni della cultura riflessa, ma in prevalenza a quelli dell'umanesimo liberale e del personalismo: l'obiettivo di fondo sta dunque nell'utilizzare quelle formulazioni linguistiche «laiche» che sembrano corrispondere maggiormente alla visione antropologica cristiana. Di conseguenza, si cerca un consenso comune attorno ad alcuni «valori» umani fondamentali – come, ad esempio, la pace, la solidarietà, la giustizia... – la cui rilevanza appare indubbia anche nella prospettiva cristiana. In questo modo però, il discorso assume un'inevitabile connotazione retorica: infatti il consenso sui valori, facilmente realizzato a livello nominale, appare poi impraticabile per un giudizio comune sulle questioni concrete. Ugualmente possiamo dire a proposito della retorica dei «diritti umani», ereditata dalla tradizione moderna e amplificata durante il XX secolo nel contesto dei diversi tentativi di costruzione di un governo sovranazionale. Pure questa retorica è stata assunta di recente dal linguaggio dialogico della Chiesa, spesso in sostituzione del discorso morale, ritenuto strumento inadatto al confronto nel contesto dell'odierna società complessa. Ma anche in questo caso al consenso sui diritti non ha potuto far seguito un consenso più fondamentale sull'interpretazione del vissuto concreto.

Non è però solo il formalismo delle retoriche sui valori e sui diritti ad indebolire il linguaggio ecclesiale dialogico. A livello più fondamentale, bisogna riconoscere che una simile accondiscendenza alla cultura riflessa corrente impedisce la ricerca di un linguaggio capace di dare evidenza all'intrinseca dimensione religiosa dell'esperienza umana. In effetti, il discorso sui valori e sui diritti è articolato *etsi Deus non daretur*³, e cioè a prescindere da ogni orizzonte religioso. La scelta può sembrare plausibile e necessaria in un contesto di dibattito pubblico e laico; tuttavia, essa non fa che sancire la moderna rimozione di Dio dalle questioni di pubblica rilevanza. In questo modo non si nega certo l'esistenza e anche l'importanza dell'esperienza religiosa per la coscienza dei singoli: essa però viene ridotta ad una questione privata che nulla aggiunge all'interpretazione pubblica e sociale del vissuto, ma che al limite può sostenere l'impegno personale dei singoli nella promozione dei valori e dei diritti umani.

In definitiva il problema dell'appello del linguaggio ecclesiale ai luoghi comuni dell'odierna cultura riflessa non sta tanto nell'utilizzazione di questa o di quell'altra formulazione linguistica, quanto piuttosto nell'implicita resa alle tesi della modernità insite nei linguaggi correnti. Tale strada alla fine supera solo apparentemente l'autoreferenzialità del linguaggio della Chiesa perché

³ L'espressione è stata coniata dal filosofo giusnaturalista Ugo Grozio, nel XVII secolo, e sintetizza bene la presupposizione per cui, anche al fine di evitare guerre tra confessioni diverse, l'uomo moderno deve vivere senza nominare Dio, la cui esistenza non è messa in discussione ma è ricondotta a questione privata, ininfluyente rispetto alla cultura condivisa.

acconsente a quel processo per cui la coscienza dei singoli diventa incapace di dare parola al senso religioso del vissuto, compromettendo di conseguenza alla radice la stessa missione ecclesiale.

2. Sviluppare una critica gentile ai luoghi comuni della cultura

La necessità di una distanza critica nei confronti della cultura può essere maggiormente compresa se ci riferiamo alla tendenza post-moderna di cercare in ogni messaggio di carattere «religioso», in ogni parola che dica a proposito di Dio, una risorsa per sognare, magari anche per commuoversi e piangere, senza per altro che ne vada di mezzo la qualità delle occupazioni quotidiane. Avveniva così già al tempo dell'esilio di Israele, quando i deportati a Babilonia, secondo la testimonianza del profeta Ezechiele, preferivano distrarsi con le parole belle dei profeti piuttosto che impegnarsi nella loro nuova situazione di vita.

«In folla vengono da te, si mettono a sedere davanti a te e ascoltano le tue parole, ma poi non le mettono in pratica, perché si compiacciono di parole, mentre il loro cuore va dietro al guadagno. Ecco, tu sei per loro come una canzone d'amore: bella è la voce e piacevole l'accompagnamento musicale. Essi ascoltano le tue parole, ma non le mettono in pratica» (Ez 33,31-32).

Allo stesso modo oggi si chiede alla religione di essere «leggera e consolatoria». Si chiede cioè che le parole religiose scaldino il cuore, facciano sognare, portino sollievo e consolazione: ma niente di più. Qualcuno potrebbe dire che è già un primo passo: perché comunque anche di sollievo e consolazione abbiamo bisogno. Il Vangelo di Gesù però non è d'accordo: perché la buona notizia di Dio non può essere trasformata in un semplice discorso consolatorio. A questo proposito Gesù era stato chiaro fin da subito: «Non crediate che io sia venuto a portare pace sulla terra - aveva detto un giorno ai discepoli - non sono venuto a portare pace, ma una spada» (Mt 10,34).

Certamente, Gesù ha portato la spada non alla maniera rude di Giovanni Battista ma con quella gentilezza singolare che gli venne universalmente riconosciuta: «mai un uomo ha parlato così!» (Gv 7,47). E appunto questo dovrebbe essere il metodo con cui condurre la critica ai luoghi comuni della cultura: non con i toni risentiti del *Sillabo* antimodernista ma con lo sguardo amorevole di Gesù. Come quando fissò gli occhi su quel tale che lo aveva interpellato sulla vita eterna (cf. Mc 10,17-22); o come quando dialogò con Nicodemo che era andato da lui di notte: «in verità, in verità io ti dico, se uno non nasce dall'alto, non può vedere il regno di Dio» (Gv 3,3). Per rinascere dall'alto è necessario procedere da altro rispetto a tutto ciò che suggeriscono le cose prossime, come l'abitudine, la tradizione umana, le rappresentazioni correnti, la stessa inclinazione emotiva. E per procedere da altro si deve

riconoscere che la cultura diffusa non nasconde soltanto il volto di Dio, ma in molti sensi nasconde anche il volto dell'uomo stesso: il volto del fratello e quello della sorella; quello del figlio e quello del padre; addirittura, il nostro stesso volto.

Offro qui un esempio di critica gentile ai luoghi comuni della cultura, attorno ad una delle parole più significative del nostro tempo moderno.

Un esempio. Soggettivismo moderno e appropriazione soggettiva cristiana

La modernità segna l'affermazione del soggettivismo: dal *Cogito ergo sum* di Cartesio fino all'individualismo dei nostri giorni, il primato del soggetto si è affermato come luogo comune indiscutibile.

Un esempio di critica cristiana al soggettivismo moderno, con la conseguente deriva relativista che tutti sperimentiamo, lo troviamo nell'Omelia che il cardinale Joseph Ratzinger tenne alla *Missa pro eligendo pontifice* il 18 aprile 2005, il giorno prima della sua elezione a Romano Pontefice:

Quanti venti di dottrina abbiamo conosciuto in questi ultimi decenni, quante correnti ideologiche, quante mode del pensiero... La piccola barca del pensiero di molti cristiani è stata non di rado agitata da queste onde, gettata da un estremo all'altro: dal marxismo al liberalismo, fino al libertinismo; dal collettivismo all'individualismo radicale; dall'ateismo ad un vago misticismo religioso; dall'agnosticismo al sincretismo e così via. Ogni giorno nascono nuove sette e si realizza quanto dice San Paolo sull'inganno degli uomini, sull'astuzia che tende a trarre nell'errore. Avere una fede chiara, secondo il Credo della Chiesa, viene spesso etichettato come fondamentalismo. Mentre il relativismo, cioè il lasciarsi portare qua e là da qualsiasi vento di dottrina, appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi odierni. Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie.

Il tono gentile di Ratzinger, che ci è diventato familiare nei successivi otto anni del suo pontificato, non venne inteso come tale dall'opinione pubblica di allora, anche a causa del pregiudizio che ha segnato il suo magistero, fin dai tempi in cui era Prefetto del Dicastero per la Dottrina della fede, quando è stato etichettato come rigido difensore dell'ortodossia cattolica. In realtà, quelle parole erano animate da una costruttiva volontà di dialogo con la modernità: criticando la «dittatura del relativismo», Ratzinger auspicava l'autentico primato del soggetto, non più schiavo «del proprio io e delle sue voglie», ma libero di determinarsi sulla via del bene.

Proprio così oggi possiamo articolare una critica del soggettivismo: senza negare questa istanza, ma riconoscendone l'originale qualità cristiana, per cui «avere una fede chiara» significa realizzare un'appropriazione soggettiva del Vangelo, al punto che la buona notizia per tutti si realizza singolarmente nel

«credo» di ciascuno, come diciamo nella professione di fede, dove il verbo è sempre declinato al singolare, «io credo».

Di questa visione cristiana del soggettivismo, troviamo traccia anche nell'ordinamento canonico, in particolare nel rilievo che la legge canonica concede alle *rerum adiuncta*, e cioè alle circostanze. Nella definizione dei privilegi, di cui ai cann. 76-84 del Codice di diritto canonico, come pure nell'esplicitazione dell'ordinamento *sui iuris*, di cui ai cann. 27-28 del Codice dei canoni delle Chiese orientali, le *rerum adiuncta* sono elementi costitutivi della legge stessa, senza cui il privilegio o l'ordinamento *sui iuris* non sussistono: dunque più che di circostanze esterne alla legge si tratta di condizioni interne giuridicamente determinanti.

Tale rilievo costitutivo delle circostanze, in realtà, non riguarda solo questi particolari fenomeni giuridici: si tratta invece di un profilo intrinseco alla legge in sé stessa, per cui una norma si dà soltanto qui ed ora, e non esiste astrattamente, a prescindere dalle circostanze spazio-temporali in cui viene osservata. L'universalità della legge non va cercata nella sua presunta astrattezza, come se potesse esistere a monte rispetto a qualsiasi accadimento effettivo; invece, la legge è universale nel momento in cui permette ad ogni soggetto la propria singolare disposizione attraverso l'appropriazione soggettiva della legge che è rivolta a tutti.

La coscienza morale è appunto lo spazio interno di ciascun uomo in cui avviene una simile disposizione di sé che traduce l'oggettività della legge nella propria soggettiva obbedienza ad essa. Avendo come legge suprema la *salus animarum*, il diritto canonico originariamente riconosce e rispetta questo spazio interno della coscienza morale: se è vero che le leggi ecclesiastiche ordinano la Chiesa visibile, e dunque la sua configurazione pubblica ed esteriore, allo stesso tempo è ugualmente vero che la Chiesa visibile esiste *pro salute animarum*, dunque a servizio della coscienza morale dei singoli fedeli. Pertanto, la legge canonica non solo presuppone lo spazio interno della coscienza morale ma anche dispone quanto necessario perché sia salvaguardato, riconoscendo in esso il luogo in cui accade qui ed ora la salvezza.

Da questo punto di vista è interessante notare come il *rigor iuris* si ritrae di fronte al bene della coscienza. Prendiamo, ad esempio, il caso del can. 916 CIC sull'autoesclusione dalla comunione eucaristica del fedele in peccato grave:

«Can. 916 - *Qui conscius est peccati gravis*, non celebri la Messa né comunichi al Corpo del Signore senza avere premesso la confessione sacramentale, a meno che non vi sia una ragione grave e manchi l'opportunità di confessarsi; nel qual caso si ricordi che è tenuto a porre un atto di contrizione perfetta, che include il proposito di confessarsi quanto prima».

L'esclusione dalla comunione eucaristica in caso di peccato grave non rimesso nella confessione sacramentale è qui prescritta da una legge canonica,

essendo un gesto ecclesiale pubblico; e tuttavia il motivo che determina l'esclusione non è giuridicamente ponderabile, in quanto il giudizio sulla consapevolezza di essere in peccato grave compete esclusivamente alla coscienza morale del fedele, come con chiarezza si desume anche dalla lettera del canone, che utilizza il verbo «*consciens est*» che ha il medesimo etimo di *conscientia*. Pertanto, l'applicazione pratica del canone è determinata dalla coscienza del singolo: dal suo discernimento interno, ma anche da altre circostanze, per cui se c'è una ragione grave e manca l'opportunità di confessarsi egli può decidere di accostarsi ugualmente alla comunione. In tal modo possiamo dire che la legge canonica lascia spazio al giudizio della coscienza morale, avendo come obiettivo non solo la salvaguardia della comunione ecclesiale, significata dalla comunione eucaristica, ma anche il bene spirituale del singolo fedele, nella consapevolezza che l'Eucaristia «non è un premio per i perfetti ma un generoso rimedio e un alimento per i deboli»⁴.

Proprio recuperando una maggiore consapevolezza dell'appropriazione soggettiva cristiana, anche nella sua concreta declinazione canonica, si può realizzare una critica gentile al soggettivismo moderno, riconoscendone l'istanza autentica e denunciandone la deriva relativista.

B. Per un linguaggio unitario

1. Superare lo schema «naturale – soprannaturale»

Uno degli schemi teologici che più ha influenzato il linguaggio ecclesiale degli ultimi due secoli e che ancora condiziona l'odierno discorso della Chiesa è senza dubbio quello della duplicità fra ordine naturale e ordine soprannaturale. Esso nasce in chiave apologetica alla fine del Rinascimento, quando la teologia, per difendersi dalla filosofia autonoma e dalle nascenti scienze moderne, distingue nell'uomo l'ambito naturale – la cui autonomia, pur nel contesto della creazione di Dio, permette il conseguente sviluppo autonomo del sapere profano – dall'ambito soprannaturale, che rimane sotto la competenza esclusiva del pensiero teologico. Lo schema trova una sua sistematizzazione nel trattato manualistico *De Deo creante et elevante* dove l'intenzione di Dio nei confronti dell'uomo viene presentata in due momenti separati, frantumando così l'unitarietà del discorso antropologico: da una parte sta la creazione, con il dono della beatitudine naturale, dall'altra sta la redenzione – resasi necessaria a causa

⁴ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, n. 47.

del peccato originale – con il dono della beatitudine soprannaturale. Si configurano così due ordini tra loro connessi ma anche chiaramente distinti: da un lato la natura, conoscibile attraverso la ragione, dall'altro la soprannatura, conoscibile attraverso la fede.

A partire da questa schematizzazione si sviluppano due linguaggi tra loro paralleli, quello razionale e quello religioso. Con il linguaggio razionale viene descritta la realtà empirica dell'uomo nei suoi diversi risvolti biologici, comportamentali, psicologici e sociali: le diverse scienze sviluppatesi progressivamente nell'età moderna – dalle scienze naturali alle recenti scienze umane – forniscono a tale linguaggio razionale gli elementi necessari per articolare un discorso completo sulla natura umana. Con il linguaggio religioso invece viene descritto il destino soprannaturale dell'uomo nei suoi diversi risvolti morali, spirituali ed escatologici: le diverse discipline della teologia offrono a questo riguardo le formulazioni linguistiche necessarie per un discorso articolato.

Nel contesto di tale moderna duplicità, fino al Vaticano II la comunicazione ecclesiale ha utilizzato in modo quasi esclusivo il linguaggio religioso, giungendo progressivamente a contrapporlo al linguaggio razionale utilizzato in ambito civile. Infatti, l'autonomia riconosciuta a quest'ultimo dalla stessa teologia moderna – in nome dell'originaria autonomia concessa dal creatore alla creazione – si era trasformata in un disconoscimento del Dio creatore, con i conseguenti risvolti atei o agnostici: di conseguenza il linguaggio religioso, soprattutto tra ottocento e novecento, ha assunto quel forte tratto antirazionalista che ha nel *Sillabo* la sua sintetica espressione. Soltanto grazie all'istanza del dialogo con il mondo promossa nel XX secolo dal Concilio Vaticano II è emersa la necessità di riferirsi anche al linguaggio razionale, riconoscendone nuovamente la legittimità.

Quest'ultima operazione richiedeva però di cercare una conciliazione o, per lo meno, una complementarità tra le formulazioni del linguaggio razionale e quelle del linguaggio religioso. Il tentativo venne realizzato al concilio soprattutto nella *Gaudium et spes*: gli esiti furono però problematici, come dimostra anche il travagliato percorso di elaborazione del documento. Di fatto, nonostante la positiva rinuncia ad utilizzare il binomio «ordine naturale - ordine soprannaturale», si giunse ad una semplice giustapposizione tra le argomentazioni sull'uomo creato, intessute di riferimenti all'antico testamento, e le argomentazioni sull'uomo redento, formulate in seconda battuta attorno al compimento cristologico.

Dunque, proprio dal superamento di un simile duplice approccio può ripartire il rinnovamento del linguaggio ecclesiale. Una veloce ricognizione empirica delle diverse forme comunicative pastorali odierne rivela che lo schema del duplice ordine – anche a seguito dello scarso sviluppo

dell'antropologia teologica – è ancora largamente operante: a volte, seppure in casi rari, si esprime in formulazioni esplicite; nella maggior parte dei casi però, nonostante il rinnovamento terminologico, risulta essere ancora il quadro teorico di fondo, in particolare quando il linguaggio ecclesiastico dialogico si ferma alle considerazioni sull'ordine naturale, che si presume condiviso con il mondo moderno, lasciando implicito il riferimento religioso, o riducendolo ad esterna introduzione o conclusione.

2. Ritornare all'unità delle esperienze umane con il lessico della bibbia

Appare a questo punto evidente che un reale rinnovamento del linguaggio ecclesiale può avvenire soltanto sostituendo il quadro teorico dualista dell'antropologia manualistica con un discorso unitario che sappia evidenziare il profilo radicalmente religioso di quelle esperienze umane fondamentali che oggi appaiono rimosse dal dibattito pubblico e consegnate alla competenza solitaria del singolo: ci riferiamo a questioni quali la famiglia, l'educazione, la malattia e la salute, la nascita e la morte, la condizione degli anziani... La cultura riflessa non ignora del tutto tali concrete circostanze del vissuto: anzi, in certi casi pretende di offrirne al sentire comune la necessaria interpretazione. Tuttavia, lo fa attraverso i discorsi formali sui valori e sui diritti, seguendo una retorica a cui spesso si accoda anche il linguaggio ecclesiale. Si tratta invece di sviluppare un'attenzione alle forme effettive del vissuto *veluti si Deus daretur*⁵, cioè riconoscendo Dio anche dove la cultura riflessa non lo nomina più.

Da questo punto di vista, non si tratta di rinunciare alle parole classiche della dottrina cristiana: il Vangelo di Gesù rimane la strada per la salvezza; attraverso il sacrificio di Cristo gli uomini sono redenti e giustificati per grazia... Tuttavia, la verità di termini come salvezza, redenzione, giustificazione e grazia va ricercata nella dinamica storica del vissuto degli uomini, nelle loro esperienze concrete, dalla nascita alla morte, così come si configurano nella cultura corrente.

Ne deriva il primato di un linguaggio capace di utilizzare il lessico della bibbia: non soltanto come fonte della Rivelazione da custodire ma anzitutto come metodo per dire Dio parlando degli uomini. La dimensione antropologica del lessico biblico coincide infatti con la sua natura teologica: è attraverso il vissuto di Abramo e della sua famiglia, di Mosè e di chi ha governato Israele dopo di

⁵ L'espressione, che ricalca quella opposta di Grozio «*etsi Deus non daretur*», ritorna con una certa frequenza nel magistero di Benedetto XVI per indicare l'universale predisposizione dell'uomo alla fede in Dio, anche nell'odierno mondo secolarizzato. Vedi ad esempio BENEDETTO XVI, Discorso alla Pontificia Università Lateranense, 21 ottobre 2006.

lui, come pure attraverso i travagli di Giobbe, di Qoelet, degli amanti del Cantico e di Giona, fino alla storia di Gesù, vero uomo, che Dio ha parlato a noi «molte volte e in diversi modi» (cf. Eb 1). Il primato della parola di Dio, che abbiamo interiorizzato come uno dei principali frutti del Vaticano II, deve diventare il primato di un metodo che sa articolare religiosamente il vissuto antropologico per cui dicendo Dio si parla degli uomini: annunciando la salvezza si interpreta la cura per la salute; testimoniando il sacrificio di Cristo si dà parola alle sofferenze umane; custodendo la grazia si riconosce la dimensione trascendente dei processi umani di generazione e educazione...

Offro anche qui un esempio di linguaggio unitario, teologico e antropologico allo stesso tempo, riprendendo uno dei principali lessici della bibbia⁶.

Un esempio. Il lessico biblico dell'alleanza: chiamata, promessa e cammino

Il lessico dell'alleanza, così come ci è stato trasmesso dal pentateuco che apre l'antico testamento, certamente domina il testo biblico: sia perché il testo sacro antico si è sviluppato attorno alla *torah* mosaica, che fino ad oggi nella tradizione ebraica è il libro sacro per eccellenza; ma anche perché il racconto della rivelazione cristologica si è configurato come attestazione di una «nuova alleanza» che dell'antica riprende e porta a compimento la sintassi.

L'alleanza non è soltanto quella sancita da Mosè sul monte, durante il cammino nel deserto; è anche, ed ancora prima, quella non scritta che ebbe come protagonista Abramo e la sua famiglia, di cui la tradizione biblica ha dato rappresentazione sintetica ed esemplare nei racconti delle origini di Adamo, Eva, Caino, Abele e Noè. Il lessico dell'alleanza ritorna poi nella letteratura biblica profetica e sapienziale: la menzogna denunciata dai profeti e lamentata dai salmi è infatti il travisamento della parola data: «un uomo dalle labbra impure io sono e in mezzo a un popolo dalle labbra impure io abito» (Is 6,5); «non c'è più un uomo giusto, sono scomparsi i fedeli tra i figli dell'uomo. Si dicono menzogne l'uno all'altro, labbra adulatrici parlano con cuore doppio» (Sal 12,2-3). Già da questi essenziali riferimenti è possibile cogliere il carattere universale dell'alleanza biblica: per cui il legame con Dio, nella forma della fedeltà al patto o del suo tradimento, si esprime attraverso vicende famigliari e sociali, al punto che c'è un nesso inscindibile tra il fratricidio di Caino e il disconoscimento di Dio.

Il lessico biblico dell'alleanza, riletto alla luce della storia di Gesù, si articola in alcune parole fondamentali, che ritornano in vario modo in tutti i racconti biblici, dell'uno e dell'altro testamento: chiamata e sorpresa, promessa e grazia,

⁶ Sulla ricerca di un linguaggio unitario che partendo dal lessico della bibbia dice Dio parlando degli uomini esemplari sono gli studi del teologo di Milano Giuseppe Angelini, a cui mi riferisco nell'articolare l'esempio che segue.

cammino e legge. Si tratta di parole che intessono sia la bibbia che le forme effettive del nostro vissuto: le riprendiamo qui, intrecciando riferimenti biblici e considerazioni antropologiche.

Il tema della chiamata ha la sua realizzazione archetipa nella vocazione di Abramo che assume una doppia figura, prima nell'appello ad uscire dalla casa paterna «verso la terra che io ti indicherò» (Gen 12,1-3), poi nella richiesta di salire sul monte per sacrificare l'«unigenito» (Gen 22,1-18): in entrambe le situazioni possiamo riconoscere la passività sorprendente dell'esperienza pratica, dove l'esito non è noto in anticipo, e tuttavia univoca è la direzione indicata dalle forme pratiche, in questo caso dalla tradizione nomadica che conduce altrove e dalla dinamica parentale che determina l'allontanamento del figlio diventato adulto. La passività di tali esperienze è appunto sorprendente: perché il loro senso, pur suggerito dalle forme pratiche del costume, tuttavia viene dall'alto e sovrasta Abramo che, possiamo dire in entrambi i casi, parte senza sapere dove va⁷, e cioè non sulla base della sua conoscenza previa. Avviene quanto riscontriamo nell'esperienza primaria dell'assegnazione del nome al figlio da parte del padre e della madre: il difetto di consapevolezza non pregiudica la fede nella promessa, in quella che il figlio ha reso manifesta, ma rende il momento della chiamata, quando il figlio viene chiamato con quel determinato nome, costitutivo rispetto al cammino che verrà dopo.

Il carattere sorprendente della chiamata dipende dunque dalla promessa insita in essa: per il modello archetipo di Abramo la promessa di una discendenza più numerosa delle stelle del cielo (cf. Gen 15,6); per il modello esemplare dell'alleanza mosaica la promessa di passare definitivamente dalla casa della schiavitù alla terra della libertà.

A questo riguardo notiamo come l'alleanza del Sinai, attestata dal libro dell'Esodo, viene preparata dalla memoria dell'uscita sorprendente dall'Egitto (Es 19,1-8): «Voi stessi avete visto ciò che io ho fatto all'Egitto e come ho sollevato voi su ali di aquile e vi ho fatto venire fino a me». Anche in questo caso si riproduce un'esperienza primaria dell'uomo, quella di iniziare il cammino in questo mondo portato in braccio, oggetto dei benefici gratuiti del padre e della madre. Appunto attraverso l'esperienza di tali benefici il bambino realizza la prima consapevolezza che c'è chi lo conosce e provvede a lui, chi addirittura lo vuole; c'è chi lo ha scelto. Realizza tale consapevolezza prima ancora di avere una qualsiasi capacità di volere o anche solo di parlare, quando è ancora *in-fans*. Per tale esperienza originaria della vita appare già appropriato il termine teologico di grazia⁸.

⁷ Vedi Eb 11,8: «Per fede, Abramo, chiamato da Dio, obbedì partendo per un luogo che doveva ricevere in eredità, e partì senza sapere dove andava».

⁸ Cf. G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, scrittura e teoria*, Milano 1999, 268.

In questo modo la grazia promettente dell'infanzia, rispettivamente la grazia promettente del passaggio attraverso il mar Rosso, si manifestano come costitutive: dell'identità del soggetto venuto al mondo come pure dell'alleanza che rende Israele un popolo. La grazia non si aggiunge all'identità del soggetto, ma la manifesta; non supplisce alla libertà di Israele ma la rende possibile.

Sottolineiamo qui come una tale ripresa del lessico biblico dell'alleanza permetta di superare l'intellettualismo della tradizione scolastica convenzionale che in qualche modo reificava la grazia, alimentandone la contrapposizione con la libertà e anche l'alternativa rispetto alla legge: il privilegio dato al termine biblico di promessa, proporzionale alla sua frequente ricorrenza nei testi sacri, salvaguarda il carattere trascendente, e cioè sorprendente, della grazia, inserendola nella drammatica della libertà umana e rendendola addirittura un sinonimo della legge divina.

Così la promessa diventa l'inizio ma anche il termine del cammino, accadimento che è archeologico ed escatologico insieme. Il tempo disteso intermedio tra la promessa degli inizi e il compiersi ultimo di ogni promessa, tra i beni presenti e i beni futuri, è la biblica traversata del deserto, ancora secondo il libro dell'Esodo, è il tempo della prova che richiede l'articolazione puntuale di leggi positive, istruzioni date per il cammino. Appunto a partire da questa interpretazione biblica della legge come cammino, dell'obbedienza ai comandamenti come appropriazione della promessa iniziale, in attesa che essa si compia, è possibile interloquire con la cultura corrente rispetto a questioni fondamentali quali la democrazia o, più in generale, il diritto in rapporto con la libertà del soggetto e l'odierna dittatura delle emozioni. La deriva positivista e procedurale della legge moderna che ha alimentato l'esteriorità delle norme rispetto alla coscienza, producendo un conflitto che pare insanabile, può così trovare un argine opportuno nella ripresa del lessico biblico dell'alleanza che restituisce alla dimensione religiosa il suo compito fondativo di ogni vissuto antropologico⁹.

⁹ Un utilizzo laico del lessico biblico dell'alleanza in chiave antropologica lo troviamo nei recenti saggi sulle radici bibliche della psicoanalisi di Massimo Recalcati, *La Legge della parola* e *La Legge del desiderio*, relativi rispettivamente all'antico e al nuovo testamento. Commentando il libro di Giona, ad esempio, Recalcati scrive: «La Legge non è affatto antagonista al desiderio, quanto la sua forma più pura. Quindi anziché contrapporre il desiderio alla Legge... bisogna considerare che il desiderio nella sua forma etica coincide con la Legge, dunque che esiste una Legge propria del desiderio. Sarà questo il punto archimedeo di tutta la predicazione di Gesù. L'esistenza della Legge del desiderio suppone il carattere freudianamente "indistruttibile" del desiderio e avvicina il desiderio stesso a una "chiamata" che non cessa di ricordare al soggetto quale è la sua vocazione singolare più propria che egli non può disattendere, pena la caduta nella malattia» (M. RECALCATI, *La Legge della parola. Radici bibliche della psicoanalisi*, Torino 2022, 333).

C. Per un linguaggio sobrio

1. Imparare dalla comunicazione di Gesù: il primato dell'allusione

Critiche e unitarie: così dovrebbero essere le parole della Chiesa quando dicono di Dio parlando degli uomini. Se ora vogliamo dare qualche indicazione più pratica per un rinnovamento della comunicazione ecclesiale potremmo limitarci all'istanza della sobrietà: in un mondo saturo di parole, variamente trasmesse, forse è necessario coltivare un linguaggio essenziale, efficace senza essere invasivo.

L'omelia dev'essere breve: un'immagine, un pensiero e un sentimento. L'omelia non deve andare oltre gli otto minuti, perché dopo con il tempo si perde l'attenzione e la gente si addormenta, e ha ragione. Un'omelia deve essere così. E questo voglio dire ai preti, che parlano tanto, tante volte, e non si capisce di che cosa parlano. Omelia breve: un pensiero, un sentimento e uno spunto per l'azione, per come fare. Non più di otto minuti. Perché l'omelia deve aiutare a trasferire la Parola di Dio dal libro alla vita¹⁰.

La battuta di papa Francesco sulla brevità delle omelie dice non soltanto di un'opportunità retorica e di un'esigenza liturgica ma riconduce direttamente al metodo comunicativo di Gesù: in particolare, ci riporta alle parabole che costituiscono uno degli strumenti più originali dell'insegnamento del Signore.

Le parabole di Gesù sono di certo la parte del suo discorso che rimane più facilmente incisa nella memoria dei cristiani¹¹. Esse occupano di fatto un posto di grande rilievo all'interno della predicazione di Gesù: gli studiosi contano trentacinque parabole, senza per altro considerare tutti quei piccoli paragoni che occupano lo spazio di una sola frase... Al di là del numero, l'importanza delle parabole è però espressamente dichiarata dai vangeli sinottici.

Illuminante è a questo proposito il capitolo 13 di Matteo che riprende e sviluppa il capitolo 4 di Marco. Ci interessa qui notare il quadro narrativo in cui l'evangelista colloca le parabole: si tratta infatti di una situazione alquanto strana.

Quel giorno Gesù uscì di casa e sedette in riva al mare. Si radunò attorno a lui tanta folla che egli salì su una barca e si mise a sedere, mentre tutta la folla stava sulla spiaggia. Egli parlò loro di molte cose con parabole (Mt 13,1-3).

L'immagine di Gesù che predica dalla barca risulta appunto strana, perché sembra rimarcare una distanza tra Gesù e la folla: Gesù è sulla barca mentre la

¹⁰ FRANCESCO, Catechesi all'Udienza generale, 12 giugno 2024.

¹¹ Nelle considerazioni che seguono ci riferiamo a G. ANGELINI, *Lettera viva. I Vangeli e la presenza di Gesù*, Milano 1997, 87-112.

folla rimane sulla spiaggia. Tale distanza trova conferma nella conclusione di quell'episodio:

Gli si avvicinarono allora i discepoli e gli dissero: «Perché a loro parli con parabole?». Egli rispose loro: «Perché a voi è dato conoscere i misteri del regno dei cieli, ma a loro non è dato. Infatti, a colui che ha, verrà dato e sarà nell'abbondanza; ma a colui che non ha, sarà tolto anche quello che ha. Per questo a loro parlo con parabole: perché guardando non vedono, udendo non ascoltano e non comprendono» (Mt 13,10-13).

Qui addirittura la distanza sembra posta da Gesù stesso: «a voi è dato conoscere i misteri del regno dei cieli, ma a loro non è dato». In questo modo Gesù ribalta la preoccupazione dei discepoli, i quali vedevano nelle parabole una forma oscura di istruzione che scoraggiava le folle. A lui non interessa che le folle continuino a seguirlo in massa: egli piuttosto vuole che i suoi uditori si lascino davvero interpellare dalla sua parola, e non rimangano come spettatori inermi o soltanto curiosi.

A questo proposito dobbiamo concludere che le parabole non appartengono alla prima forma della predicazione di Gesù, ma riguardano piuttosto un momento successivo, che si colloca idealmente a metà del suo ministero, quando inizia a manifestarsi una crisi tra Gesù e la folla. Esse, dunque, esprimono in primo luogo la diffidenza di Gesù nei confronti del consenso precipitoso ed equivoco delle folle; in secondo luogo, segnalano la sua richiesta di una decisione da parte degli uditori, i quali non possono rimanere passivi.

Le parabole, dunque, sono la strategia utilizzata da Gesù per scavalcare l'indifferenza dei suoi uditori: esse, infatti, possono essere comprese soltanto da chi cerca di decifrarle, e non da chi le ascolta in modo superficiale. Trova così evidenza una legge fondamentale della vicenda di Gesù: soltanto chi mette in gioco sé stesso può entrare in comunicazione con lui; chi invece pensa di non lasciarsi coinvolgere dal suo messaggio non riuscirà mai a incontrarlo veramente.

Così inteso, lo strumento della parabola appare particolarmente indicato per il tempo presente. Anche oggi la nostra Chiesa non è più agli inizi e sta affrontando una crisi simile a quella sperimentata da Gesù a metà della sua missione: da una parte, le parole ecclesiali sono ancora cercate dalle folle, magari come immaginario simbolico per dare forma alle emozioni oppure come discorso civilmente accettabile sui valori e sui diritti; dall'altra, però, c'è una crescente indifferenza, religiosa e morale, che non solo svuota le chiese ma anche rende pubblicamente irrilevante il Vangelo testimoniato dalla comunità ecclesiale.

Da questo punto di vista, la generazione del tempo presente assomiglia alla generazione del tempo di Gesù, da lui ben descritta con la parabola dei bambini capricciosi:

A chi, dunque, paragonerò gli uomini di questa generazione, a chi sono simili? Sono simili a quei bambini che stando in piazza gridano gli uni agli altri: Vi abbiamo suonato il flauto e non avete ballato; vi abbiamo cantato un lamento e non avete pianto! È venuto infatti Giovanni il Battista che non mangia pane e non beve vino, e voi dite: Ha un demonio. È venuto il Figlio dell'uomo che mangia e beve, e voi dite: Ecco un mangione e un beone, amico dei pubblicani e dei peccatori. Ma alla sapienza è stata resa giustizia da tutti i suoi figli». (Lc 7,31-35)

Appunto come bambini capricciosi si comportano gli uditori di Gesù: essi non vogliono ascoltare la sua parola, così come non avevano già voluto ascoltare la parola di Giovanni Battista. In questo rifiuto Gesù intravede una caparbia difficoltà difficilmente superabile: esattamente come succede nel caso dei bambini capricciosi, i quali sono irremovibili nei loro capricci.

In questo senso, le parabole costituiscono la strategia utilizzata da Gesù per poter rivolgere la parola a coloro che non vogliono ascoltare. Se egli parlasse loro in forma diretta, subito scatterebbe la resistenza, la ricerca di pretesti e di scuse. Gesù allora cerca di scavalcare questa resistenza ricorrendo alla parabola: la quale parla di altro, e si riferisce all'esperienza comune. In tal modo, la resistenza degli ascoltatori non scatta subito, perché il racconto li incuriosisce e magari ricorda loro esperienze fatte... Ma mentre essi si interessano alla parabola e cercano di capirla accade pure che debbano fare i conti con quel messaggio da cui volevano rimanere distanti.

Questa strategia è ben illustrata da una parabola che il profeta Natan inventa per poter rivolgere la parola al re Davide nei giorni in cui egli aveva commesso adulterio con la moglie di Uria, facendo poi uccidere quell'uomo per coprire la sua colpa (cf. 2Sam 12,1-4). Natan capisce che sarebbe difficile parlare subito in maniera esplicita con il re; racconta quindi la storia dell'uomo povero che aveva una sola pecora amatissima, e dell'uomo ricco che ne aveva a centinaia, ma per dar da mangiare agli invitati uccise l'unica pecora dell'altro. A questo punto l'ira di Davide esplode nei confronti dell'immaginario colpevole, e solo allora Natan esplicita il senso della sua parabola: «Tu sei quell'uomo».

La corrispondenza delle parabole di Gesù a questa strategia può essere verificata con più facilità attraverso un esempio: ma, alla luce di questa illustrazione, si potrà poi verificare come essa sia realizzata nella sostanza da tutte le parabole.

Consideriamo dunque a titolo di esempio la parabola dei due debitori (Lc 7,40-47), proposta da Gesù nella casa di Simone il fariseo, che segretamente esprimeva il proprio biasimo per l'indulgenza con la quale il Maestro considerava la donna peccatrice furtivamente apparsa sulla scena mentre erano a tavola: «Se costui fosse profeta, saprebbe chi e che specie di donna è colei che lo tocca: è una peccatrice». Appunto a Simone Gesù si rivolge, intuendo la qualità dei suoi pensieri; ma lo fa parlando a prima vista di altro. Racconta infatti

la parabola dell'uomo che aveva due debitori – il primo gli doveva cinquecento denari, il secondo invece gliene doveva cinquanta – e, non avendo essi da restituire, condonò il debito ad entrambi. Subito interviene la domanda esplicita di Gesù a Simone: «Chi, dunque, di loro lo amerà di più?». A tale domanda Simone non può sottrarsi, altrimenti Gesù non avrebbe modo di concludere il suo pensiero; egli però inizia a comprendere l'intenzione nascosta di Gesù, e di conseguenza risponde in forma dubitativa, come per cautelarsi: «Suppongo quello a cui ha condonato di più». La risposta certo è ovvia, e Simone lo sa; egli però aggiunge quel «suppongo» perché teme di rimanere incastrato dal ragionamento di Gesù. E infatti proprio a questo punto Gesù applica l'ovvietà della risposta al caso di Simone e lo fa con la famosa sentenza: «Per questo ti dico: le sono perdonati i suoi molti peccati, poiché ha molto amato. Invece quello a cui si perdona poco, ama poco». La parabola in tal modo suona come un giudizio sulla scarsità di amore di Simone il fariseo: giudizio che Gesù non avrebbe potuto pronunciare esplicitamente senza la parabola.

Dunque, la strategia delle parabole mira sempre ad insinuare una domanda nell'animo degli uditori; una domanda che ha la forza di ribaltare certe ovvie convinzioni degli uditori. Ed è una strategia che opera anche nei confronti di noi, uditori di oggi. Infatti, il primo compito che ci affida la lettura del testo evangelico è proprio quello di riconoscere come lì, in quella parola, sia formulata una domanda a noi rivolta. A prima vista tale parola non parla di noi; e neppure sembra che Gesù stesso parli a noi: il carattere di tale parola è soltanto allusivo. Occorre però lasciarsi interpellare da questa allusione, perché si crei la condizione di base che sola rende la meditazione del vangelo «edificante»: utile cioè all'edificazione della nostra stessa fede, e quindi del nostro personale rapporto con Gesù presente; non utile soltanto a dare espressione più suggestiva a pensieri e sentimenti che sono in noi senza che lui li abbia suscitati.

Un esempio. L'omelia come esercizio quotidiano di allusione educativa

Un paradigma concreto di comunicazione allusiva, che in qualche modo riproduce la strategia delle parabole di Gesù, è certamente la relazione educativa. Non mi riferisco tanto alle forme dell'educazione moderna, dove il primato razionale della trasmissione del sapere ha stravolto la sobrietà del processo educativo, diventando istruzione infinita e alimentando quell'adolescenza interminabile che spegne ogni vocazione. Occorre invece ritornare alla dinamica essenziale della relazione educativa parentale, dove il rapporto tra la madre e il figlio è costituito più da silenzi allusivi che da raccomandazioni compiute, al punto che la testimonianza indiretta prevale sull'argomentazione esplicita.

Le cose più importanti che dovete dire ai vostri figli adolescenti – soprattutto quelle che esprimono una correzione o una esortazione – ditele «distrattamente», senza guardarli negli occhi, magari anche senza interrompere quell'altra cosa che state

facendo con le mani. Questo consentirà anzitutto ai vostri figli di ascoltare; per ascoltare infatti spesso essi hanno bisogno di non essere visti, di non dover quindi esprimere subito la loro risposta; di non dover neppure controllare l'espressione del loro volto; la vostra «distrazione» sarà da loro apprezzata come un indice di attenzione e di rispetto. Questo atteggiamento poi conferirà credibilità alle vostre parole; esprimerà infatti, più di molti argomenti, la vostra certezza che quella verità che state dicendo parla da sola e non ha bisogno di essere premuta dentro a forza di affetto¹².

Così dovrebbe essere anche il linguaggio che parla di Dio: non animato dalla preoccupazione di dire tutto, o sedotto dalla tentazione di risultare piacevole. «Non sprecate parole come i pagani: essi credono di venire ascoltati a forza di parole» (Mt 6,7). Non si tratta solo di un espediente retorico, in riferimento alla bassa soglia di attenzione dell'uditore moderno: è qui in gioco la nostra stessa fede, perché la sobrietà delle parole che dicono di Dio è proporzionale alla solidità del nostro credo.

Da questo punto di vista l'omelia va custodita come esercizio quotidiano di allusione educativa, attraverso cui diciamo di Dio senza sprecare parole ma lasciandoci interpellare dalla sua Parola. Perché ciò accada è necessario anzitutto non cedere mai alla tentazione di scegliere i brani biblici da commentare, pure quando le rubriche lo consentono, come ad esempio nella celebrazione delle esequie: l'obbedienza al lezionario del giorno dà infatti evidenza al primato della testimonianza sull'argomentazione, per cui anche nella pagina che pare più distante impariamo a riconoscere la domanda che interpella qui e ora. Appunto come fece Gesù nella sua prima omelia nella sinagoga di Nazareth, quando non scelse il brano da leggere ma lesse dal rotolo ricevuto.

Gli fu dato il rotolo del profeta Isaia; aprì il rotolo e trovò il passo dove era scritto: «Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato con l'unzione e mi ha mandato a portare ai poveri il lieto annuncio...». Riavvolse il rotolo, lo riconsegnò all'insergente e sedette. Nella sinagoga, gli occhi di tutti erano fissi su di lui. Allora cominciò a dire loro: «Oggi si è compiuta questa Scrittura che voi avete ascoltato» (Lc 4,17-21).

2. La necessità dell'alleggerimento

Concludo queste considerazioni sulla sobrietà della comunicazione ecclesiale riferendomi ad una riflessione che Joseph Ratzinger sviluppò in un ciclo di conferenze radiofoniche nel 1969. Egli si diceva convinto che la Chiesa stesse vivendo un'epoca analoga a quella successiva all'Illuminismo e alla Rivoluzione francese: «siamo ad un enorme punto di svolta nell'evoluzione del genere

¹² G. ANGELINI, *Il figlio. Una benedizione, un compito*, Milano 1991, 188-201.

umano, un momento rispetto al quale il passaggio dal Medioevo ai tempi moderni sembra quasi insignificante». Così dicendo, paragonava l'era attuale con quella di papa Pio VI, rapito dalle truppe della Repubblica francese e morto in prigionia nel 1799: la Chiesa si era trovata allora alle prese con una forza che intendeva estinguerla per sempre, aveva visto i propri beni confiscati e gli ordini religiosi dissolti. E spiegava che in una condizione non molto diversa si sarebbe potuta trovare la Chiesa odierna, minata dalla tentazione di ridurre i preti ad assistenti sociali e la propria opera a mera presenza politica. A partire da questa analisi, Ratzinger sviluppava una riflessione che oggi, cinquant'anni dopo, suona quasi come una profezia.

Dalla crisi odierna emergerà una Chiesa che avrà perso molto. Diventerà piccola e dovrà ripartire più o meno dagli inizi. Non sarà più in grado di abitare molti degli edifici che aveva costruito nella prosperità. Poiché il numero dei suoi fedeli diminuirà, perderà anche gran parte dei privilegi sociali. In contrasto con un periodo precedente, verrà vista molto di più come una società volontaria, in cui si entra solo per libera decisione... Ma nonostante tutti questi cambiamenti che si possono presumere, la Chiesa troverà di nuovo e con tutta l'energia ciò che le è essenziale, ciò che è sempre stato il suo centro: la fede nel Dio Uno e Trino, in Gesù Cristo, il Figlio di Dio fattosi uomo, nell'assistenza dello Spirito, che durerà sino alla fine. Ripartirà da piccoli gruppi, da movimenti e da una minoranza che rimetterà la fede e la preghiera al centro dell'esperienza e sperimenterà di nuovo i sacramenti come servizio divino e non come un problema di struttura liturgica. Sarà una Chiesa più spirituale, che non si arrogherà un mandato politico flirtando ora con la sinistra e ora con la destra. Essa farà questo con fatica. Il processo, infatti, della cristallizzazione e della chiarificazione la renderà povera, la farà diventare una Chiesa dei piccoli, il processo sarà lungo e faticoso, perché dovranno essere eliminate la ristrettezza di vedute settaria e la caparbia pomposa. Si potrebbe predire che tutto questo richiederà tempo. Il processo sarà lungo e faticoso...¹³

Dobbiamo riconoscere che oggi siamo pienamente dentro tale processo lungo e faticoso: amministriamo ancora le strutture costruite nell'epoca della prosperità ma queste sono diventate spesso un peso che impedisce la cura per l'essenziale della testimonianza cristiana. Da questo punto di vista, l'istanza di un linguaggio più sobrio per dire Dio oggi va di pari passo con la necessità di alleggerire le strutture ecclesiastiche, liberando lo spazio che la Chiesa ha occupato nel tempo della cristianità al fine di poter avviare processi nuovi di evangelizzazione¹⁴. Serve coraggio per liberarci dalle zavorre, riconoscendo che

¹³ J. RATZINGER, *Fede e futuro*, Monaco di Baviera 1971; in italiano Brescia 1971, 2005³.

¹⁴ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, n. 223. «Dare priorità al tempo significa occuparsi di iniziare processi più che di possedere spazi. Il tempo ordina gli spazi, li illumina e li trasforma in anelli di una catena in costante crescita, senza

il numero degli edifici di culto e dei palazzi, ma anche delle parrocchie e delle diocesi, che oggi continuiamo ad amministrare non corrisponde più alla natura effettiva della nostra Chiesa. Non si tratta certo di sperperare il patrimonio e la storia che abbiamo ricevuto quanto piuttosto di distinguere ciò che è necessario per la missione da ciò che può essere amministrato diversamente di modo che gli oneri di gestione dei beni temporali non diventino un ostacolo per la pastorale. Quanto la Rivoluzione francese ha fatto oltralpe, nella forma traumatica che conosciamo, dovrebbe essere liberamente attuato dalla Chiesa in Italia con un processo di riforma delle sue strutture, se davvero guarda al futuro: è necessaria una Chiesa più semplice e povera, e cioè una comunità ecclesiale più leggera, dove l'amministrazione delle strutture esistenti non sia la priorità, come purtroppo oggi accade. Accorpate parrocchie e diocesi, gestendone il patrimonio anche tramite enti dedicati senza ingolfare la pastorale ordinaria delle preoccupazioni legate alla manutenzione dei beni temporali, dovrebbe diventare un imperativo: altrimenti, tra dieci anni rischiamo di essere schiacciati da pesi amministrativi insostenibili.

A me sembra certo che si stanno preparando per la Chiesa tempi molto difficili. La sua vera crisi è appena incominciata. Si deve fare i conti con grandi sommovimenti. Ma io sono anche certissimo di ciò che rimarrà alla fine: non la Chiesa del culto politico, che è già morto, ma la Chiesa della fede. Certo essa non sarà più la forza sociale dominante nella misura in cui lo era fino a poco tempo fa. Ma la Chiesa conoscerà una nuova fioritura e apparirà come la casa dell'uomo, dove trovare vita e speranza oltre la morte. La Chiesa cattolica sopravviverà nonostante uomini e donne, non necessariamente a causa loro, e comunque abbiamo ancora la nostra parte da fare. Dobbiamo pregare e coltivare la generosità, la negazione di sé, la fedeltà, la devozione sacramentale e una vita centrata in Cristo¹⁵.

retromarce. Si tratta di privilegiare le azioni che generano nuovi dinamismi nella società e coinvolgono altre persone e gruppi che le porteranno avanti, finché fruttifichino in importanti avvenimenti storici. Senza ansietà, però con convinzioni chiare e tenaci».

¹⁵ J. RATZINGER, *Fede e futuro*, Monaco di Baviera 1971; in italiano Brescia 1971, 2005³.

NOTA BIBLIOGRAFICA

ANGELINI, G., *Il figlio. Una benedizione, un compito*, Milano 1991.

———, «Progetto culturale. Il senso pertinente di una formula ambigua», *Teologia* 20 (1995) 211-222.

———, «La vita tra natura, cultura e fede», in *La vita e l'uomo nell'età delle tecnologie riproduttive. Una domanda di sapienza e di agire responsabile*, ed. M. Lombardi – E. Sgreccia, Torino 1997, 95-111.

———, *Assenza e ricerca di Dio nel nostro tempo*, Milano 1997.

———, *Lettera viva. I Vangeli e la presenza di Gesù*, Milano 1997.

———, «Rispetto della coscienza e rispetto della verità», *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione* 2 (1998) 299-313.

———, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Milano 1999.

———, *La malattia, un tempo per volere. Saggio di filosofia morale*, Milano 2000.

———, «Ripensare l'uomo a procedere dalla relazione tra genitori e figli», in *Genitori e figli nella famiglia affettiva*, Milano 2002, 259-294.

———, «Lo sfondo antropologico culturale del confronto», *Teologia* 28 (2003) 239-253.

———, *Eros e agape. Oltre l'alternativa*, Milano 2006.

———, «Postfazione. Diritto, morale e teologia», in DOTTO, E., *La fondazione teologica della legge canonica alla luce della teologia morale di Giuseppe Angelini*, Venezia 2021.

BERGER, K., *Un cammello per la cruna di un ago? L'umorismo di Gesù*, Friburgo in Brisgovia 2019; in italiano Brescia 2022.

BRUGNOTTO, G., *L'Aequitas canonica. Studio e analisi del concetto negli scritti di Enrico da Susa (Cardinal Ostiense)*, Roma 1999.

CACCIARI, M., *La passione secondo Maria*, Bologna 2024.

- DIANICH, S., *Diritto e teologia. Ecclesiologia e canonistica per una riforma della Chiesa*, Bologna 2015.
- DOTTO, E., *Comunicare il Vangelo. Il rinnovamento del linguaggio ecclesiale in Italia alla fine del XX secolo*, Milano 2006.
- , *La fondazione teologica della legge canonica alla luce della teologia morale di Giuseppe Angelini*, Venezia 2021
- FANTAPPIÈ, C., *Per un cambio di paradigma. Diritto canonico, teologia e riforme nella Chiesa*, Bologna 2019.
- FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* de Evangelio nuntiante nostra aetate, 24 novembre 2013, *AAS* 105 (2013) 1019-1137.
- , Esortazione apostolica postsinodale *Amoris laetitia* de amore in familia, 19 marzo 2016, *AAS* 108 (2016) 311-446.
- GHIRLANDA, G., *Introduzione al diritto ecclesiale. Lineamenti per una teologia del diritto nella Chiesa*, Roma 2013.
- GIOVANNI XXIII, Discorso nella solenne apertura del Concilio ecumenico Vaticano II, 11 ottobre 1962, *AAS* 54 (1962) 785-795.
- Interpretazione e promessa - XV Colloquio sull'interpretazione - Università di Macerata, 21-22 Marzo 1994*, ed. G. Galli, Macerata 1995.
- MINELLI, C., *Rationabilitas e codificazione canonica. Alla ricerca di un linguaggio condiviso*, Torino 2015.
- RATZINGER, J., *Fede e futuro*, Monaco di Baviera 1971; in italiano Brescia 1971, 2005³.
- RATZINGER, J. – BENEDETTO XVI, Discorso alla Pontificia Università Lateranense *Suscitate il perenne stupore della verità*, 21 ottobre 2006, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, II/2, Città del Vaticano, 2007, 489-492.
- RECALCATI, M., *La Legge della parola. Radici bibliche della psicoanalisi*, Torino 2022.
- , *La Legge del desiderio. Radici bibliche della psicoanalisi*, Torino 2024.
- SEQUERI, P., *L'amore della ragione. Variazioni sinfoniche su un tema di Benedetto XVI*, Bologna 2012.
- SGARBI, V., *Natività. Madre e figlio nell'arte*, Milano 2024.
- VISIOLI, M., *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni alla luce di un'antropologia teologica*, Roma 1999.

Sommario

Introduzione. Tra frustrazione e ricerca	1
A. Per un linguaggio critico	3
1. La tentazione di adeguarsi ai luoghi comuni della cultura	3
2. Sviluppare una critica gentile ai luoghi comuni della cultura.....	5
Un esempio. Soggettivismo moderno e appropriazione soggettiva cristiana	6
B. Per un linguaggio unitario	8
1. Superare lo schema «naturale – soprannaturale»	8
2. Ritornare all'unità delle esperienze umane con il lessico della bibbia	10
Un esempio. Il lessico biblico dell'alleanza: chiamata, promessa e cammino...11	
C. Per un linguaggio sobrio	14
1. Imparare dalla comunicazione di Gesù: il primato dell'allusione	14
Un esempio. L'omelia come esercizio quotidiano di allusione educativa	17
2. La necessità dell'alleggerimento	18

Dire Dio oggi

Per un linguaggio critico, unitario e sobrio

Tre percorsi per rinnovare le parole della Chiesa

Schema della riflessione e spunti per il confronto

A. Per un linguaggio critico

1. La tentazione di adeguarsi ai luoghi comuni della cultura
2. Sviluppare una critica gentile ai luoghi comuni della cultura

Un esempio. Soggettivismo moderno e appropriazione soggettiva cristiana

Spunti sulla vita dei presbiteri

- la proposta formativa del seminario favorisce un'interlocuzione «critica e gentile» con la cultura corrente?
- la formazione permanente del clero aiuta ad una lettura «critica e gentile» del pensiero diffuso?

Spunti sull'azione pastorale

- quali sono nel nostro contesto i luoghi comuni della cultura corrente che più condizionano il vissuto quotidiano?
- in che modo la pastorale sociale e della carità può esercitare una critica gentile e non ideologica rispetto ai luoghi comuni della cultura corrente?

B. Per un linguaggio unitario

1. Superare lo schema «naturale – soprannaturale»
2. Ritornare all'unità delle esperienze umane con il lessico della bibbia

Un esempio. Il lessico biblico dell'alleanza: chiamata, promessa e cammino

Spunti sulla vita dei presbiteri

- rispetto alla modalità ordinaria del presbitero che vive nella casa parrocchiale, quali altre forme di vita presbiterale possono favorire una maggiore condivisione delle comuni esperienze quotidiane?
- facendo memoria di potenzialità e limiti dell'esperienza dei «preti operai», oltre al ministero del parroco in quali altri modi anche «secolari» i presbiteri possono esercitare il loro servizio?

Spunti sull'azione pastorale

- la catechesi biblica privilegia il dialogo con l'antropologia e le scienze umane oppure rimane confinata nell'approccio letterario e storico?
- l'accompagnamento liturgico e catechistico nei passaggi fondamentali della vita, dalla nascita alla morte, dialoga con la cultura corrente e con gli altri soggetti educativi della società civile?

C. Per un linguaggio sobrio

1. Imparare dalla comunicazione di Gesù: il primato dell'allusione

Un esempio. L'omelia come esercizio quotidiano di allusione educativa

2. La necessità dell'alleggerimento

Spunti sulla vita dei presbiteri

- quanto tempo viene dedicato alla preparazione dell'omelia? quali strumenti sono utilizzati per preparare l'omelia, i commentari biblici o anche letture più «secolari»?
- come alleggerire il ministero dei presbiteri dalle incombenze amministrative? i presbiteri sono disponibili a questo alleggerimento o temono che comporti un ulteriore indebolimento della loro identità?

Spunti sull'azione pastorale

- in che modo le forme della catechesi possono essere più sobrie e leggere rispetto ai classici percorsi sistematici? nella catechesi ai ragazzi, come articolare il rapporto tra insegnamento della religione cattolica e percorsi formativi ecclesiali?
- come alleggerire le strutture pastorali esistenti di modo che la loro amministrazione non diventi la priorità?