

Dossier
Il discernimento per una nuova inculturazione della fede
GIUSEPPE SAVAGNONE

1. L'allarme

«La Chiesa brucia». È il grido di allarme che un notissimo intellettuale cattolico, Andrea Riccardi, ha voluto lanciare nel suo recente libro su «crisi e futuro del cristianesimo». ¹ Secondo il fondatore di Sant'Egidio siamo davanti a una crisi dell'Occidente che i cristiani – in particolare i cattolici – non sembrano ancora in grado di comprendere fino in fondo e di fronteggiare.

Profondi cambiamenti culturali e sociali si sono verificati in questi ultimi decenni, portando l'Europa – che del cristianesimo era stata per quasi duemila anni il centro propulsore – alla più radicale scristianizzazione della sua storia. Ma anche negli Stati Uniti, nell'America del Sud e in Africa si assiste al proliferare di forme di religiosità settaria, che destrutturano la Chiesa istituzionale e ne fanno scadere il messaggio in un pulviscolo di fedi sincretistiche.

Si profila, così, il diffondersi di una spiritualità non cristiana, influenzata spesso dalle esperienze religiose orientali. Ma anche quando il messaggio cristiano rimane sullo sfondo, esso è ormai sempre più spesso percepito, interpretato e vissuto al di fuori della tradizione e della esperienza della comunità ecclesiale, avvertite come troppo monolitiche e schematiche.

Della destrutturazione della Chiesa e del forte rischio di una sua «irrilevanza», pur nel permanere di una generica eredità spirituale cristiana, si parla anche nel libro di Chiara Giaccardi e Mauro Magatti, pubblicato poco prima di quello di Riccardi.

Per quanto riguarda il primo punto, gli autori constatano che «sono ormai tanti i cristiani che, pur riconoscendosi tali, nel contempo contrastano apertamente i dogmi della Chiesa. Per non parlare del piano dei comportamenti, dove lo scollamento è plateale». È la «religione fai da te». ²

Col rischio però, di una frammentazione che espone l'esperienza religiosa a ogni tipo di interpretazione arbitraria. «Anche sul piano storico, la vicenda delle chiese protestanti dimostra che la perdita di un riferimento istituzionale sufficientemente forte comporta, nel lungo periodo, il dissolvimento della religione – sempre più ridotta a esperienza soggettiva – con la sua moltiplicazione in una miriade di forme auto-organizzate». ³

Sulle cause di questa crisi insiste il libro di un autorevole teologo, Ghislain Lafont, pubblicato già alla fine del secolo scorso. A monte c'è la progressiva divaricazione verificatasi nel corso dell'età moderna tra l'istituzione ecclesiastica e la società che stava nascendo. Questa rottura si è verificata già su piano intellettuale: da un lato, «non si è saputo pensare l'autonomia della creazione nella dipendenza dal suo creatore», dall'altro «le gerarchie si isolavano, in atteggiamenti di rifiuto e di condanna». Ma anche nella sua organizzazione interna e nella sua relazione pratica con la società, la chiesa «ha voluto conservare più a lungo le forme istituzionali che erano state sperimentate in un altro stadio di civiltà». ⁴

Il concilio Vaticano II ha sicuramente segnato, rispetto a questa staticità, una svolta radicale. Tuttavia, bisogna riconoscere onestamente che esso non ha costituito, fino a ora, una risposta definitiva. Resta ancora molto da fare. Può fare paura, ma appare realistico il monito di Lafont, secondo cui la riforma della Chiesa che siamo chiamati a realizzare oggi, sulla scia del concilio, è «senza dubbio più fondamentale e più estesa di quelle che già hanno avuto luogo nella lunga vita del cristianesimo occidentale» ⁵.

È indispensabile, per questo, un grande sforzo di pensiero, di cui non solo la Chiesa, ma anche la nostra società ha urgente bisogno. Riccardi cita, a questo proposito, Paolo VI, che già nel 1967, nella *Populorum progressio*, aveva scritto: «E se è vero che il mondo soffre per mancanza di

¹ A. RICCARDI, *La Chiesa brucia. Crisi e futuro del cristianesimo*, Laterza, Bari-Roma 2021.

² C. GIACCARDI – M. MAGATTI, *La scommessa cattolica*, Il Mulino, Bologna 2019, p.155.

³ Cf. *Ivi*, p. 161.

⁴ G. LAFONT, *Immaginare la chiesa cattolica. Linee e approfondimenti per un nuovo dire e un nuovo fare della comunità cristiana*, tr. it. F. Moscatelli, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998 [1995], pp.26 e 32.

⁵ *Ivi*, p.68.

pensiero, Noi convochiamo gli uomini di riflessione e di pensiero». ⁶ Anche se, commenta amaramente l'autore, quello del papa è rimasto finora «un appello inascoltato». ⁷

In questo tentativo di cambiamento, fondamentale è – secondo tutti e tre i testi che abbiamo citato – il dialogo con il «mondo», di cui il concilio ha additato coraggiosamente la via, anche se ora tocca a noi percorrerla nel nuovo contesto storico in cui viviamo. «La Chiesa dialoga perché avverte [...] che anch'essa ha da imparare». ⁸

2. L'inculturazione del vangelo

2.1. La Chiesa in ascolto delle culture

La fede ha bisogno della cultura. Lo ha detto con estrema chiarezza Giovanni Paolo II: «La sintesi fra cultura e fede non è solo un'esigenza della cultura, ma anche della fede [...]. Una fede che non diventa cultura è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta». ⁹

Per poter raggiungere coloro a cui vuole rivolgersi, anzi, già per poter assumere una sua identità storica, l'Eterno, unico Verbo di Dio, deve essere declinato nella molteplicità e nella fragilità delle parole umane, lasciandosi «dire» nella varietà delle culture.

Su questo insiste un bel testo del concilio Vaticano II, dove si dice che «la Chiesa non ignora quanto essa abbia ricevuto dalla storia e dall'evoluzione del genere umano». Acquisendo «l'esperienza dei secoli passati, il progresso della scienza, i tesori nascosti nelle varie forme di cultura umana», «essa, infatti, fin dagli inizi della sua storia, imparò a esprimere il messaggio di Cristo ricorrendo ai concetti e alle lingue dei diversi popoli; inoltre, si sforzò di illustrarlo con la sapienza dei filosofi». E, grazie a ciò, «viene sollecitata in ogni popolo la capacità di esprimere secondo il modo proprio il messaggio di Cristo, e al tempo stesso viene promosso uno scambio vitale tra la Chiesa e le diverse culture dei popoli». E tale scambio è indispensabile, «oggi soprattutto, che i cambiamenti sono così rapidi e tanto vari i modi di pensare». ¹⁰

2.2. La trasfigurazione delle culture nella luce del vangelo

Reciprocamente, la chiesa, nell'esprimere la Parola rivelata con le parole degli uomini, trasforma e arricchisce il significato di queste ultime. Lo sottolinea il decreto conciliare *Ad gentes*: «Ogni elemento di verità e di grazia presente e riscontrabile, per una nascosta presenza di Dio, in mezzo ai pagani, essa [la Chiesa] lo purifica dalle scorie del male e lo restituisce intatto al suo autore, cioè a Cristo [...]. Perciò ogni elemento di bene presente e riscontrabile nel cuore e nella mente umana, o negli usi e civiltà particolari dei popoli, non solo non va perduto, ma viene sanato ed elevato e perfezionato». ¹¹

Alla fine, tra vangelo e culture si deve, nelle diverse epoche, realizzare un circolo virtuoso che troviamo sintetizzato in un bel testo della Commissione teologica internazionale di diversi anni fa: «Nell'evangelizzazione delle culture e nell'inculturazione del vangelo si produce uno scambio misterioso: da un lato il vangelo rivela a ogni cultura e libera in essa la verità suprema dei valori che racchiude; dall'altro, ogni cultura esprime il vangelo in maniera originale e ne manifesta aspetti nuovi. La inculturazione è, così, un elemento della ricapitolazione di tutte le cose in Cristo (Ef 1,10) e della cattolicità della chiesa (Lg16-17)». ¹²

⁶ PAOLO VI, Enciclica *Populorum progressio*, n.85.

⁷ RICCARDI, *La Chiesa brucia*, op. cit., p. 240.

⁸ LAFONT, *Immaginare la Chiesa cattolica*, op. cit., p.88.

⁹ GIOVANNI PAOLO II, «Ai partecipanti al congresso nazionale del MEIC», 16 gennaio 1982, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V, 1(1982), p.131.

¹⁰ Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, n.44.

¹¹ Decreto sull'attività missionaria della chiesa *Ad gentes*, n.9.

¹² Commissione teologica internazionale, «Temi scelti di ecclesiologia», in *Il Regno-Documenti* 1(1986), p.37.

2.3 La sfida del discernimento

Questo lo stile a cui, anche noi, oggi, dobbiamo ispirarci per affrontare adeguatamente la crisi della Chiesa, consapevoli che «la rottura tra vangelo e cultura è senza dubbio il dramma della nostra epoca».¹³

Per farlo bisogna abbandonare un atteggiamento difensivo che spesso, ancora oggi, ci fa percepire con sospetto le novità che stanno sotto i nostri occhi. Forse, anzi, la cultura post-moderna rispetto a quella moderna che l'ha preceduta, presenta alcuni caratteri che la rendono più disponibile a una valorizzazione nella prospettiva evangelica. In realtà «il mondo contemporaneo non è anticristiano, anzi è segnato da tante domande di spiritualità che possono essere colte dal cristianesimo».¹⁴

Si tratta di cogliere in essa i «semi del Logos», come li chiamava già nel II secolo d.C. s. Giustino, distinguendoli dalle scorie che li rendono a prima vista irriconoscibili. È la sfida del discernimento. Una sfida decisiva, oggi, per il futuro del cristianesimo e della Chiesa, perché comporta da parte di quest'ultima la ridefinizione la propria identità nel confronto con un clima culturale contemporaneo e la sua capacità, reciprocamente, di contribuire efficacemente a sanarne le contraddizioni.

In questa sede, ovviamente, è impensabile una analisi esauriente. Ci limiteremo a due esempi emblematici, uno attinente al diverso modo di vedere e di sentire del nostro tempo, l'altro relativo alla ricaduta di questo cambiamento sulla struttura della istituzione ecclesiastica.

3 La riscoperta della fragilità

3.1. A livello antropologico

Il primo esempio è la sensibilità che il mondo contemporaneo ha acquisito nei confronti della fragilità. Dopo i secoli che avevano visto il trionfo del «cogito» e del Soggetto assoluto, è venuto Nietzsche che, segnando il passaggio dalla modernità alla post-modernità, ha dissacrato l'io, definendolo «una favola, una finzione, un gioco di parole»,¹⁵ una maschera dietro cui si nasconde un flusso caotico di cieche pulsioni e di percezioni frammentarie.

Un messaggio inquietante che ha trovato peraltro riscontro negli studi, di poco posteriori, di Sigmund Freud sulla psiche umana e sui suoi oscuri abissi, con cui continuamente la nostra sfera cosciente deve fare i conti. La pretesa di compiutezza espressa nei ritratti di Piero della Francesca o di Tiziano si trova così drasticamente rimessa in discussione in quelli di tanta pittura contemporanea, dove il volto umano non è più rappresentato nella sua armoniosa unità, ma disseminandone gli elementi – occhi, naso, bocca – secondo prospettive diverse e contraddittorie.

L'antica immagine monolitica e auto-trasparente del soggetto ha così lasciato il posto a una più realistica visione della sua complessità, che gli rende difficile definire ed esprimere la propria identità: «Non chiederci la parola che squadri da ogni lato/ l'animo nostro informe, e a lettere di fuoco lo dichiari [...]/ Codesto solo oggi possiamo dirti,/ ciò che *non* siamo, ciò che *non* vogliamo» (Montale).

Una visione, in realtà, molto più vicina di quella del passato al senso della creaturalità che caratterizza l'umanesimo cristiano e che esclude drasticamente ogni orgoglioso antropocentrismo. Il bisogno di una salvezza che l'uomo non può darsi da sé diventa di nuovo plausibile, anche se ne rimane indeterminata la fonte ultima.

Tutto ciò può avere delle profonde implicazioni nella visione teologica e nella prassi pastorale della chiesa. Troppe volte si è lasciato che un certo tipo di spiritualismo, tutto incentrato sulla riduzione dell'uomo alla sua anima e di quest'ultima al suo pensiero, sostituisse in tutto o in parte la genuina

¹³ PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (1975), n.20.

¹⁴ RICCARDI, *La Chiesa brucia*, op. cit., p.244.

¹⁵ F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, tr. it. F. MASINI, a cura di G. COLLI E M. MONTINARI, Mondadori, Milano 1975, p.72.

concezione biblica. Senza sminuire il primato della sfera spirituale, la si deve recuperare là dove essa effettivamente è, vale a dire nella complessità della struttura psico-fisica di un individuo concreto.

Reciprocamente, però, la concezione della persona della tradizione cristiana può essere l'antidoto al rischio, purtroppo presente nella nostra cultura, di un puro e semplice dissolvimento dell'identità del soggetto in una varietà caotica di esperienze, in cui svanisce ogni criterio che consenta di segnare la differenza tra umano e non umano.

3.2. *A livello epistemologico*

Della fragilità parla anche la concezione della ragione che si è affermata nel mondo post-moderno. Il tipo di razionalità emerso nella modernità, con la sua pretesa di ridurre tutto alle proprie categorie, in particolare a quelle della scienza, costituiva spesso un serio ostacolo nei confronti della fede. Al contrario, oggi prevale un modello di ragione che ha imparato a vedere nei propri limiti non una minaccia, ma la condizione della sua stessa onestà. E che è perciò più disponibile ad affrontare i problemi senza la pretesa di esaurire la profondità del reale e la sua ricchezza, racchiudendole nelle strutture rigide di un sistema. Emblematica la visione della scienza «costruita su palafitte», prospettata da Karl Popper,¹⁶ in cui si supera ogni pretesa di assolutizzare il sapere scientifico.

Da questo punto di vista c'è un oggettivo, inconsapevole avvicinamento della cultura contemporanea all'idea, profondamente radicata nella tradizione del pensiero cristiano, che l'intelligenza non è mai tanto fedele a se stessa che quando riconosce la propria finitezza e i propri limiti di fronte al mistero. A fronte dell'immagine illuminista, che la rappresentava come un sole trionfalmente vittorioso sull'oscurità delle tenebre dell'ignoranza e della superstizione, appare oggi singolarmente attuale quella evangelica della stella che guida i magi nella notte, con la sua debole luce, in una ricerca condotta «andando come a tentoni» (At 17,27).

Senza dimenticare il forte richiamo al silenzio, anch'esso carico di risonanze bibliche, di un altro «padre» della post-modernità, Ludwig Wittgenstein, che nell'ultima, famosa tesi del suo *Tractatus*, ha scritto lapidariamente: «Su ciò di cui non si può parlare, bisogna tacere».¹⁷

Questo avvicinamento della cultura post-moderna a temi ed esigenze della tradizione cristiana, è senza dubbio un invito e uno stimolo per quest'ultima a recuperare la propria originaria fisionomia. Così, la nuova percezione della povertà della ragione può contribuire al definitivo superamento di una certa teologia razionalista del passato, che credeva di poter catalogare le verità di fede stringendole nelle sue formule e offriva del cristianesimo l'immagine distorta di una enciclopedia di «risposte» belle e fatte, perfettamente esaurienti, a ogni sorta di problema.

Più in generale, dal clima culturale post-moderno l'evangelizzazione può essere aiutata a ricordare che il suo compito non è chiudere, ma aprire gli spazi del mistero e che, davanti alle angosciose domande degli uomini, il cristiano è chiamato, piuttosto che a liquidarle in nome di pretese sicurezze, come credettero di poter fare gli amici di Giobbe, a dividerle umilmente, situandole nell'orizzonte dell'ascolto e della speranza.

Per contro, però, bisogna riconoscere che in questa «umiltà» dell'antropologia e della razionalità post-moderna, si può nascondere l'insidia di una più sottile indisponibilità: nella misura in cui l'ammissione dei propri limiti diventa rinuncia sistematica alla prospettiva della verità dell'uomo e di quella del reale, essa finisce spesso per impedire un'effettiva apertura a essa. Il dono che la tradizione del pensiero cristiano può fare alla cultura post-moderna è il richiamo alla fiducia che questa verità resta comunque il fine ineludibile della ricerca, sia pure nella consapevolezza dei limiti e della precarietà che sempre la caratterizzano.

3.3. *A livello etico*

¹⁶ Cf. K. R. POPPER, *Logica della scoperta scientifica*, tr. it. M. TRINCHERO, Einaudi, Torino 1970, pp.107-108.

¹⁷ L. WITTGENSTEIN, «Tractatus logico-philosophicus», 7, in L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, tr. it. A.G. CONTE, Einaudi, Torino 1980, p.82.

Un terzo ambito in cui si manifesta l'attenzione del mondo post-moderno per la fragilità è quello morale. L'etica moderna aveva enfatizzato il potere della coscienza di darsi le proprie regole e aveva fatto consistere il bene nell'obbedienza al dovere additato dalla ragione, quello che Kant ha chiamato l'«imperativo categorico».

Una concezione che mortificava drasticamente la sfera delle emozioni, delle passioni, del desiderio, e che rendeva la scelta morale fine a se stessa, sganciandola dal suo riferimento alla ricerca di riuscita personale, di felicità che pure ognuno sperimenta nella sua vita.

Contro questa prospettiva disumana si è ribellata la filosofia morale, del secolo scorso, prima nella forma estrema di un «emotivismo etico» che riduceva il problema del bene e del male a quello del nostro soggettivo sentire, poi recuperando una tradizione morale pre-moderna, quella delle virtù aristoteliche, che proprio sulla prospettiva della felicità si fondava.¹⁸

E mentre l'impostazione etica moderna credeva di poter ricavare dall'astrattezza e dall'universalità della legge morale delle prescrizioni «forti» che prescindevano dalla diversità sia di chi agisce sia dei contesti in cui egli deve operare, in questa nuova prospettiva la moralità va concepita e vissuta nella complessità e problematicità della vita quotidiana, con le sue alternative di difficile soluzione, con le sue infinite varianti che sfuggono a ogni regola precostituita. Anche la morale diventa «fragile».

Ma questa svolta, paradossalmente, corrisponde, per certi aspetti, a un recupero del senso evangelico della morale. Troppe volte, nell'evangelizzazione del passato, si è dimenticato di dire che la salvezza portata da Cristo implica la felicità, la pienezza di vita, il compimento delle prospettive anche umane di chi vorrebbe un'esistenza piena. E che al centro del messaggio del vangelo sta il grande tema della beatitudine, che altro non vuol dire se non «felicità» e dunque autorealizzazione: «Beati... Beati... Beati...» (Mt 5,3ss; Lc 6,20ss).

La forza interiore che realizza questa pienezza non è affatto, come nella visione kantiana, l'obbedienza al dovere, ma l'amore, una passione – con la sua fragilità –, sia pure suscitata dallo Spirito, la quale diventa, secondo Gesù, come poi secondo Paolo, la sola legge a cui il cristiano deve obbedire (cf. Mc 12,28-34 e 1Cor 13,1-3). E questa legge non si può ridurre a una regola rigida, ma deve essere declinata nella sconfinata varietà delle situazioni personali e delle circostanze oggettive.

L'apporto che il cristianesimo può dare è, reciprocamente, quello del richiamo alle condizioni di un'autentica felicità, che non può prescindere dal rispetto dell'umano, e alla responsabilità di questo amore. La ricerca dell'autorealizzazione comporta anche delle ambiguità che rischiano di stravolgerne la portata e il significato. Non ci si può abbandonare al gioco delle pulsioni, di cui anche un autore come Recalcati oggi sottolinea l'autoreferenzialità e la sterilità. L'uomo ha bisogno, per realizzarsi, di trascendersi incessantemente verso l'alterità, verso valori, persone, finalità, che non siano lui stesso e il suo benessere. L'etica della società contemporanea ha bisogno di averlo ricordato.

4. Un diverso modello di Chiesa

Ad essere in profonda crisi, nella post-modernità, è anche il modello di comunità ecclesiale che aveva trovato la sua consacrazione nel concilio di Trento. Qui esamineremo brevemente solo due problemi oggi particolarmente sentiti.

4.1. La crisi dell'autorità gerarchica

Ad essere in crisi è già l'idea stessa di una struttura fortemente gerarchica, fondata sull'autorità. L'individualismo moderno, sviluppatosi nel Seicento, ha dato origine nel mondo post-moderno al primato del *single*, che ormai è il vero protagonista della vita sociale, e per cui i rapporti con gli altri

¹⁸ Cf. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, tr. it. P. CAPRIOLO, Feltrinelli, Milano 1988.

sono basati sulla libertà, intesa come radicale autonomia. I vincoli sono facoltativi e temporanei, in funzione delle scelte del soggetto.

La logica della complementarità, che collocava ognuno – in famiglia, nella società, nella Chiesa – in un ruolo particolare, da cui egli riceveva la sua missione, in funzione del bene comune, è stata ormai sostituita da quella della reciprocità, per cui a ciascuno spetta esattamente ciò che spetta agli altri. Questo mette tutti sullo stesso piano ed esclude che chiunque possa decidere del destino di qualcun altro.

Una prospettiva che sembra molto lontana da quella maturata nella tradizione cristiana e che, tuttavia, deriva dalla valorizzazione di un punto centrale di questa tradizione, che è il valore della persona, ignorato dal mondo antico, che aveva della famiglia una concezione fortemente autoritaria e che poneva in primo piano la dimensione comunitaria della *polis*.

Nella post-modernità, poi, il vecchio individualismo ha conosciuto una significativa evoluzione, passando da una visione anonima e atomistica del soggetto a una che ne valorizza invece l'unicità e irripetibilità e che segna il passaggio a ciò che dai sociologi viene chiamato «singolarismo».¹⁹

Giù nell'ambito dei diritti, si è passati dalla tutela di quelli «dell'uomo», considerato astrattamente, a quelli «dell'anziano», «del malato», «dei bambini», etc. La dimensione storica e comunitaria è entrata così a far parte della considerazione dei soggetti, concretizzandone la fisionomia. E ormai il mercato (si vedano i messaggi della pubblicità), la scuola, la sanità, prendono molto sul serio l'unicità di ogni persona, la valorizzano, si appellano ad essa.

Mentre ciò che costituisce l'individuo, negativamente, è il suo essere un atomo irrelato agli altri atomi, perché definito solo dal possesso di se stesso, della sua attività e delle sue cose, ciò che caratterizza il singolo è, in positivo, la sua autenticità, l'essere quello che sente di essere e il poter vivere su questa base. Il guadagno è di una maggiore valorizzazione del carattere personale, unico e irripetibile.

Resta una profonda continuità con l'individualismo. Solo che, mentre quest'ultimo ignora il ruolo degli altri, il singolarismo lo ritiene essenziale, ma in funzione autoreferenziale. Al singolarista non basta essere autonomo dalla comunità, vuole essere riconosciuto da essa nella sua identità. Questo lo rende più battagliero nella rivendicazione dei propri diritti, perché non vuole solo poter fare senza impedimenti le sue scelte, esige che la società esprima un pubblico apprezzamento di esse e le consacri nella sua legislazione.

Questa valorizzazione della singolarità e della libertà individuale, per quanto unilaterale e discutibile, contiene un'anima di verità che ci chiede di rimettere in discussione il modo tradizionale di concepire le comunità, da quella familiare a quella politica a quella ecclesiale. Troppe volte in passato l'autorità ha sacrificato la dignità e felicità dei singoli. Basta pensare alla figura del padre-padrone, o a tante forme di autoritarismo nella vita politica.

Ma anche all'interno della Chiesa purtroppo non sempre l'autorità ha saputo evitare il rischio di scadere a mero esercizio del potere. La fisiologica distinzione tra i diversi ministeri e il ruolo insostituibile di quello ordinato sono sempre stati esposti al rischio di un clericalismo che ha mortificato le vocazioni e le ministerialità laicali. La funzione del vescovo e quella del parroco sono state enfatizzate, assorbendo tutte le altre in una sola persona, invece di venire concepite come un coordinamento dei diversi servizi resi da ogni membro della comunità secondo le proprie competenze. E i pastori sono stati calati dall'alto senza tenere conto delle legittime esigenze e delle preferenze delle comunità che dovevano guidare.

La chiesa, evidentemente, non può e non deve rinunciare al principio gerarchico e men che meno può accettare una logica che tende a dissolvere ogni forma permanente e vincolante di comunità. Ma deve chiedersi oggi se, proprio in richiamo alla sua tradizione – che non si può fermare, a ritroso, al concilio di Trento – non vi siano ampi spazi per ripensare entrambi questi aspetti, valorizzando la dimensione comunione come loro radice. Ciò potrebbe portare a riconoscere un ruolo in una certa misura decisionale, e non solo consultivo, agli organismi pastorali che affiancano il vescovo e il parroco (Coccopalmerio). E a dare voce alle comunità diocesane e parrocchiali, nella

¹⁹ Cf. D. MARTUCCELLI, *La société singulariste*, Armand Colin, Paris 2010.

scelta dei loro pastori, ferma restando l'investitura «dall'alto» – da parte del papa per i vescovi e del vescovo per i parroci (Lafont).

Una comunità ecclesiale capace di valorizzare appieno le persone sarebbe anche la migliore risposta al primato unilaterale del *single* e testimonierebbe che la vera libertà non si realizza in una autonomia indiscriminata e non comporta la rinuncia al principio gerarchico.

5. La questione femminile

Un secondo aspetto che rende ora problematica la struttura della chiesa agli occhi degli uomini e delle donne di oggi è il suo evidente carattere patriarcale. Come osserva Riccardi, «il maschio, con alcune eccezioni carismatiche femminili, ha rappresentato nell'orizzonte cattolico il riferimento per eccellenza, non fosse che per il sacerdozio ministeriale, centrale nella chiesa». Ma nel nostro tempo «viene a vacillare lo sfondo antropologico e sociale» di questo primato.²⁰

In una società dove l'emancipazione femminile, pur non essendo ancora compiuta del tutto, ha ormai comunque fatto enormi passi, la chiesa (cattolica) rimane il baluardo di una visione maschilista che la sensibilità contemporanea non può accettare.

Del resto, anche all'interno della chiesa, ormai, si profilano forti pressioni per arrivare all'ordinazione delle donne. Eppure, forse, c'è in questa richiesta un equivoco. Come giustamente osserva Ghilsain Lafont, il modo migliore di affrontare il problema «non sta nella clericalizzazione delle donne ma nella declericalizzazione degli uomini».²¹ Certo, in una chiesa dove contano solo i presbiteri, l'unico modo per valorizzare le donne è di ammettere anche loro al sacramento dell'ordine. Ma davvero avere un clericalismo femminile che si aggiunge a quello maschile sarebbe la soluzione? Più corretta appare la proposta di Riccardi, quando sottolinea che bisogna recuperare una «reciprocità comunionale» (Evdokimov) tra uomini e donne che permetta alla femminilità di pervadere la vita ecclesiale superando così la tentazione della discriminazione e del dominio.²²

Il tema della valorizzazione delle donne nella Chiesa si collega strettamente, così, a quello del superamento del clericalismo. Anche da questo punto di vista, il futuro della chiesa è in una dimensione comunionale che non solo non è un tradimento della sua più vera identità, ma potrebbe costituirne una riscoperta.

Al tempo stesso, si potrebbe offrire alla cultura contemporanea un'immagine del genere femminile in cui le sue peculiarità – contro certe tendenze, oggi molto forti (anche se rifiutate dalle forme più avvedute di femminismo), ad assimilarlo a quello maschile – vengano riconosciute e valorizzate, in una sana combinazione di complementarietà e reciprocità.

GIUSEPPE SAVAGNONE, *Responsabile del sito della Pastorale della cultura dell'arcidiocesi di Palermo, www.tuttavia.eu. Scrittore e editorialista*

²⁰ RICCARDI, *La Chiesa brucia*, op. cit., p. 111.

²¹ LAFONT, *Immaginare la Chiesa cattolica*, cit., p.160.

²² Cf. RICCARDI, *La Chiesa brucia*, op cit., p.114.