



TRA CONSERVAZIONE E INVENZIONE:  
LA CHIESA CHE DOVREM(M)O ESSERE

DON MASSIMO NARO, TEOLOGO

Saluto cordialmente tutti voi e ringrazio mons. Savino d'avermi invitato a condividere con voi questo momento di formazione teologico-pastorale della vostra diocesi.

**1. *Explicatio terminorum: la Chiesa che dovrem(m)o essere***

Entro subito nel merito della tematica assegnatami, facendo una veloce *explicatio terminorum* del titolo che dovrò svolgere con la mia riflessione.

In verità sui sostantivi “conservazione” e “invenzione” mi soffermerò tra poco. Subito, invece, mi preme chiarire il senso della voce verbale che esprime l'auspicio, o anche l'avvertimento, lanciato dal titolo stesso: *la Chiesa che dovrem(m)o essere*.

Innanzitutto “la Chiesa che *dovremmo* essere”. Il “condizionale è d'obbligo”, si diceva una volta, allorché si volevano sottolineare le incognite che rendevano incerto, o comunque difficoltoso, l'esito di un qualche progetto. Nel nostro caso il condizionale (*dovremmo*) può suonare ambiguo, perché si presta a una duplice interpretazione: può significare l'umile ammissione dell'attuale nostra incompiutezza, il nostro essere ancora distanti dalla statura alta, ossia dalla maturità pastorale che come comunità ecclesiale siamo chiamati ad acquisire; ma può pure significare, al contrario, l'arrogante presunzione di una ideale (fors'anche ideologica) perfezione che intendiamo raggiungere, quasi dipendesse solo dai nostri sforzi, dalla nostra bravura, dalla nostra determinazione, dalla nostra efficienza. Per quanto mi riguarda, suggerisco di tener presente il primo significato: qui parliamo della Chiesa che *dovremmo* essere perché siamo consapevoli che non siamo ancora cresciuti abbastanza, che dobbiamo ancora maturare di più, e che non dobbiamo sentirci arrivati, dobbiamo continuare a camminare...

Inoltre “la Chiesa che *dovremo* essere”: qui la voce verbale è coniugata non più al condizionale ma al futuro. Ancora una volta, non per stabilire sin d'ora la forma ecclesiale che desideriamo assumere, ma per fare una seria assunzione di responsabilità e per accettare l'impegno a proiettarci incontro a ciò che il Signore, mediante le urgenze della storia e i vari segni dei tempi, ci chiederà di compiere e di sperimentare. Sono convinto che riflettere riguardo alla Chiesa che *dovremo* essere, ci aiuta a volgere lo sguardo verso il futuro, non per

indovinarlo con una azzecata disamina – ottimistica o pessimistica che sia – delle proiezioni statistiche che i sociologi ci mettono a disposizione; e nemmeno per predeterminarlo sulla base di una nostra ben calcolata progettualità. Ma per accoglierlo come sacramento del Signore che viene e ancora verrà a visitarci. E, di conseguenza, per imparare a farne il giusto discernimento credente.

## 2. *Avvistare il futuro, accogliere l'avvenire*

La prima questione da focalizzare è, pertanto, quella del *futuro* o – più precisamente – dell'*avvenire* ecclesiale. Vorrei farvi notare, sin dall'inizio, che quando discutiamo dell'avvenire ecclesiale non consideriamo semplicemente o principalmente la Chiesa “che verrà” in conseguenza alla deriva che sembra oggi e da qualche tempo a questa parte investirla in pieno, o – di contro – in conseguenza ai provvedimenti pastorali che sapremo prendere per evitare tale deriva.

Vero è: questa deriva c'è, e noi non possiamo ignorarla. Le indagini sociologiche – con le loro statistiche impetose – ci dicono che il senso dell'appartenenza ecclesiale in Occidente è ovunque in crisi (anche numerica) e il cristianesimo ecclesiale si restringe sempre più in *enclaves* socialmente irrilevanti. Come per esempio in Francia, dove «la Chiesa brucia», secondo la metafora usata in un suo recente libro da Andrea Riccardi prendendo spunto dall'incendio di Notre-Dame a Parigi. La ricerca condotta da Franco Garelli e Roberto Cipriani a cominciare dal 2017 e pubblicata nel 2020 in due volumi firmati rispettivamente da ciascuno dei due sociologi (*Gente di poca fede* e *L'incerta fede*), disegna anche in Italia la sagoma lugubre di un «cattolicesimo stanco», piombato nella sua «fase autunnale», cui aderiscono convintamente e consapevolmente sempre meno persone, specialmente tra i giovani, che oggi costituiscono in Italia la «prima generazione incredula», per dirla col titolo di un saggio di Armando Matteo di qualche anno fa, in cui opportunamente viene denunciata la fine del «catecumenato familiare», vera causa della rovinosa interruzione della trasmissione della fede in un tempo in cui gli adulti non fanno più ciò che loro compete – cioè trasmettere generativamente ciò che hanno ricevuto – perché sono dominati dalla fregola di restare essi stessi giovani, sempreverdi *peterpan*. Così, i giovani sono fuggiti «fuori dal recinto», non solo per la loro voglia di esplorare autonomamente nuovi orizzonti ma anche perché non c'è più alcun recinto, ossia alcun perimetro comunitario dentro cui vivere ancora una sintassi comunionale in virtù della quale ciascuno stia al proprio posto affinché anche gli altri possano avere un posto in cui stare ed essere se stessi. La fede cristiana, conclude Cipriani, è nella maggior parte dei battezzati «incerta» e, incalza Garelli, si riduce sovente a un confuso e confusionario «brusio del sacro». E la Chiesa si ritrova «ovile vuoto», o «gregge smarrito» come titola un volume uscito nel 2021 con i tipi Rubbettino, che rende conto di un'altra indagine socio-religiosa condotta dal Censis durante i primi mesi della pandemia da coronavirus.

Tutto ciò è la conseguenza di una serie di smottamenti anche all'interno della comunità ecclesiale. Sommesamente, mi permetto di dire che in questione non c'è solo l'orario delle messe, se al mattino presto, o al pomeriggio, o a tarda sera... Ci sono problemi più gravi e importanti. Uno di questi è l'indebolimento della *governance* episcopale che si percepisce un po' ovunque, anche in Italia. La crisi, in questo caso, sta nel deficit di autorevolezza pastorale che non pochi vescovi palesano, di conseguenza sperimentando come improbabile – se non addirittura impossibile – il fruttuoso esercizio della loro autorità episcopale e scivolando verso una rovinosa deriva autoritaria: la mancanza di autorevolezza, la contestazione dell'autorità e il ricorso all'autoritarismo segnalano i livelli della crisi della *governance* episcopale. È, questo, un problema che invoca una decisa e decisiva soluzione, per riparare il cortocircuito tra autentica comunionalità e autorità gerarchica, per far sì cioè che l'atteggiamento gerarchico non ecceda rispetto all'attitudine paterna e che il pastore non si riveli semplicemente un superiore.

Sotto questo riguardo “intraecclesiale”, è da chiarire se l'indubitabile ed evidente ritardo doppiamente centenario della Chiesa odierna, di cui parlò Carlo Maria Martini in una memorabile intervista pubblicata dal *Corriere della sera* all'indomani della sua morte, dieci anni or sono, nel 2012, sia da registrare solamente «rispetto all'andamento del mondo» (Armando Matteo), oppure precipuamente rispetto a se stessa, rispetto alle intuizioni dei suoi profeti di due secoli fa e anche più recenti – a partire da un Antonio Rosmini per arrivare a un Tonino Bello, passando attraverso un Lorenzo Milani (*Esperienze pastorali*), per riferirci alla Chiesa italiana –, e rispetto alle riflessioni dei suoi intellettuali più lungimiranti e coraggiosi – penso, per esempio, al filosofo e teologo Italo Mancini (*Tornino i volti*) e al biblista Ortensio da Spinetoli (*Chiesa delle origini, Chiesa del futuro*, 1986 riedito nel 2021: *Rifondare la Chiesa. Una follia inevitabile*) –, soprattutto rispetto al colpo di reni che il Vaticano II ha rappresentato nei confronti delle remore “sillabiche” del Vaticano I (si pensi

al perdurante rapporto non integrato tra fede dottrinale e fede popolare, al conflitto non risolto tra fede antica e nuove razionalità filosofiche e scientifiche, al divario tra cultura e culto, alla non chiara distinzione tra modernità e modernizzazione, al tenace sospetto verso la modernità talvolta identificata esclusivamente con il tempo dell'edonismo e del narcisismo). Reputo che se attuali sono Rosmini e Milani, Mancini e Bello o anche Ortensio da Spinetoli, se attuale è il Vaticano II, è per il fatto che i loro insegnamenti rimangono purtroppo inattuati. Tuttavia, lo ribadisco, l'avvenire della Chiesa non si può prendere in considerazione da un'ottica retrospettiva, a partire cioè dal passato. L'avvenire non prende le mosse dalla Chiesa stessa, ma le viene incontro. L'avvenire ecclesiale non rifluisce dal passato. Piuttosto sopraggiunge «dal futuro», per prendere in prestito una suggestiva espressione che Armando Matteo usa in un suo recente libro in cui appunto ragiona sulla «Chiesa *del futuro e dal futuro*». Il senso vero di questa espressione, però, mi pare quello messo in luce già alcune decine di anni fa da Karl Rahner. Per il gesuita tedesco c'è un «futuro assoluto» che non scaturisce futurologicamente dalla storia ma proviene escatologicamente da Dio. In realtà il futuro assoluto, cioè incondizionato, non dipendente dal successo o dall'insuccesso di qualsivoglia strategia pastorale, gratuito e grazioso, è Dio stesso. Dio è il Veniente (Ap 1,4), si identifica col suo avvento nella storia (J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*).

Questo registro prettamente *teologico* può sembrare ad alcuni astratto. Io, però, reputo che l'avvenire della Chiesa coincida con lo sforzo che essa deve continuamente fare per accorgersi della visita di Dio nella storia comune degli uomini e per discernerne le forme sempre inedite, a volte persino inaudite.

Insomma, la storicità della Chiesa ospita e rende nota la storicità di Dio, secondo l'annuncio del Maestro di Nazareth: «Il Regno di Dio è in mezzo a voi» (Mt 17,21). Avendo a che fare con l'attesa e l'arrivo del Regno, l'attraversamento ecclesiale del mondo è storico in quanto *messianico*. Ciò implica un dinamismo non semplicemente esodale – che cioè aspiri a oltrepassare il mondo stesso –, ma *avventizio*. Questo aggettivo, purtroppo, rischia di risuonare con un'accezione spregiativa e tuttavia aiuta a capire che il cammino della Chiesa nella storia è finalizzato non a gettarsela alle spalle ma a raggiungerne il centro, a toccarne il midollo più intimo e vitale, alla stessa stregua di ciò che Dio fa col suo avvento in Cristo Gesù.

### 3. *Inventare un cristianesimo inesistente*

In quest'indole avventizia, vale a dire messianica, consiste la secolarità ecclesiale. È ovvio che la secolarità della Chiesa non si deve confondere con la sua secolarizzazione. La secolarizzazione della Chiesa equivale alla sua mondanizzazione: la Chiesa, in tal caso, diventa una mera funzione del mondo, un ingranaggio dei suoi meccanismi triti e ritriti, una variante dei suoi peggiori automatismi. Essa finisce per vivere *come* mondo, riflesso emulo di un presunto ordine cosmico, incline oggi a reputarsi società liquida come ieri a pretendersi società perfetta.

L'interpretazione teologica della secolarità della Chiesa pone la sua storicità messianica come alternativa alla secolarizzazione, riverberando la discrepanza sancita dal Gesù giovanneo tra l'essere *nel* mondo e l'essere *del* mondo (Gv 17,11-19). Il Vaticano II, nella GS, recupera e sviluppa questo tema, illustrando il compito della Chiesa *nel* mondo e *per* il mondo: la condizione storica della Chiesa è, in questa prospettiva, disponibilità proesistenziale. Ma questo invito a soffermarsi sulle piaghe aperte della storia, o a infilarsi nelle sue pieghe riposte, rappresenta per la Chiesa l'appello urgente a desecolarizzarsi. Paradossalmente essa può demondanizzarsi andando incontro al mondo – esperito quale orizzonte storico – molto più efficacemente che ricorrendo all'antica strategia monastica della *fuga mundi*. Non si tratta di coincidere col mondo, di confondersi con esso, di appiattirsi ad esso, di vivere come esso vive, ma di fargli compagnia, di vivere per esso, vale a dire di spendersi per il suo miglioramento e finanche di offrirsi per la sua redenzione. In altre parole: la Chiesa si demondanizza quando si distingue dal mondo pur senza prenderne sdegnosamente le distanze: quando è se stessa, cioè quando vive nel mondo e in favore del mondo. Il destino, o la vocazione, “secolare” della Chiesa è spendersi nel e per il mondo, come pizzico di lievito che dà spessore alla pasta, o come pizzico di sale che dà sapore alla pasta sciogliendosi dentro: così proprio quando sembra che non ci sia più, essa svolge il suo servizio salvifico.

Un teologo francese, Dominique Collin, lo ha spiegato bene in un suo saggio provocatoriamente intitolato *Le christianisme n'existe pas encore*. Per Collin il concetto dell'*inesistenza* del cristianesimo «ci orienta verso un *a-venire* possibile che non è ancora presente, ma che ci chiama a *farlo esistere*. L'*inexistence* non significa dunque che il cristianesimo sarebbe fittizio o irreali, ma che resta [sempre] da compiere». L'*inesistenza* – potremmo aggiungere – non significa solo che il cristianesimo non esiste, ma che *esiste in*, dentro la storia,

o – come ha insegnato LG 31 – *ab intra mundi*, a partire dal di dentro del mondo, ovvero da quel profondo luogo teologico in cui Dio stesso ha preso posizione con l’incarnazione del suo Figlio. Esistere storicamente significa esistere dinamicamente, cambiando continuamente, rinnovandosi permanentemente. Ma significa pure, di conseguenza, raggiungere quei luoghi nascosti in profondità, a volte infimi, in cui Dio ancora si rende presente e viene a posizionarsi “cristicamente”. Se il cristianesimo non riesce a farlo, allora non esiste ancora. Questo fatto colloca il cristianesimo ecclesiale al crocevia tra l’«appartenenza» – destinata, secondo Collin, a deteriorarsi oggi non meno di ieri in «apparenza», cioè in una frequentazione ecclesiale di mera facciata, motivata dalla convenienza o dalla convenzione sociale più che dall’intima convinzione credente – e l’«esperienza» della sequela nei confronti di un Cristo sempre contemporaneo e perciò sempre veniente, spiazzante ed esigente. Di conseguenza, il cristianesimo inesistente si trova in bilico tra la «conservazione» del passato e l’«invenzione» dell’avvenire, tra l’incombenza della sua pur nobile storia – densa di una fattualità che la definisce però come ormai trascorsa, esaurita, superflua – e la responsabilità di vivere seriamente e creativamente la propria storicità, col carico di novità evenenziale (novità che avviene, che viene-a) che questa implica. È lo snodo cruciale tra la tendenza a recuperare, a «restaurare», al limite a «riformare» l’eredità storica del cristianesimo ecclesiale da un lato e, dall’altro lato, la tensione a «conformarsi» al Cristo, unico modo per rendere possibile il cristianesimo altrimenti «impossibile», vivendo secondo la sua logica evangelica, rivivendo i suoi stessi sentimenti, o il suo medesimo discernimento, la medesima sua saggezza esistenziale (*phrónēsis*), come si legge in Fil 2,5.

Questo riferimento a Cristo ci fa intuire che l’«invenzione» non consiste nell’escogitare chissà quale nuova strategia pastorale. Certamente, come papa Francesco ha scritto in EG 27, l’invenzione comporta anche un’intraprendente creatività pastorale e missionaria «capace di trasformare ogni cosa, perché le consuetudini, gli stili, gli orari, il linguaggio e ogni struttura ecclesiale diventino un canale adeguato per l’evangelizzazione del mondo attuale, più che per l’autopreservazione». Però tutti questi accorgimenti pratici non gioveranno mai a nulla se non aiuteranno a *trovare* e a *incontrare* – questo, etimologicamente, significa *inventare*, dal latino *invenio* – il Cristo nei momenti e nei luoghi dell’esistenza umana, specialmente quelli in cui egli sembra assente e silenzioso. D’altronde, all’inizio della Chiesa, quando comincia la storia della comunità ecclesiale, ci sono proprio il silenzio e l’assenza di Dio, che si lasciano percepire e intravedere nella Pasqua del Cristo (pensate al grido del Crocifisso sulla collina del Golgota; ma pensate pure al cammino del Risorto assieme ai due discepoli di Emmaus: Egli è come se fosse assente mentre si lascia vedere nei panni di un forestiero che discute con loro; poi, finalmente, si rivela quando si nasconde alla loro vista e allorché li evangelizza senza più parlare ma solo compiendo il gesto della *fractio panis*).

#### **4. La *synergia* intraecclesiale a partire dalla *syntaxis* intratrinitaria**

I due discepoli di Emmaus non sono semplicemente l’icona degli inizi evangelici della Chiesa. Anzi, mantengono un significato particolarmente attuale nell’odierna congiuntura: nel momento, cioè, in cui papa Francesco vara un nuovo metodo sinodale, mediante cui il prossimo sinodo universale – che si terrà nell’ottobre del 2023, dedicato al chiarimento del senso autentico della sinodalità stessa – viene preparato e anzi anticipato già ora in ogni singola diocesi, chiamata a verificare seriamente la propria disponibilità e la propria capacità a sperimentare comunionalmente e comunitariamente la presenza del Signore, alla cui sequela occorre sempre camminare tutti insieme.

Il termine “sinodalità” è – secondo un documento pubblicato dalla Commissione Teologica Internazionale nel 2018 – un neologismo moderno, che potrebbe comunque trovare una traduzione greca nel termine *synodia* (comitiva, conversazione). In ogni caso, “sinodalità” riecheggia il termine “sinodo”, *synodos*, anche se ha un significato che trascende i limiti fattuali del sinodo inteso in senso stretto, inteso cioè come un ben preciso evento ecclesiale che si svolge in un determinato luogo e in un determinato lasso di tempo più o meno lungo. Entrambi i termini – sinodalità e sinodo – hanno il medesimo significato etimologico: indicano l’esperienza del camminare insieme (dal verbo *synodeúō*), più precisamente del camminare lungo una stessa strada, l’essere *compagni* di strada, discutendo lungo il cammino riguardo a qualcosa d’importante, anzi attorno a qualcosa di vitale. È un modo per dire che il confronto intraecclesiale è più che un semplice dibattito accademico, e non è affatto una diatriba dottrinale, meno che meno una dialettica ideologica, bensì un’esperienza sostenuta da un intrinseco dinamismo: si discute camminando, non certo per imitare i filosofi peripatetici che stavano alla scuola di Aristotele, ma per non dimenticare che il confronto dialettico deve innescare un movimento ancora

più radicale e totale, vale a dire la conversione spirituale e pastorale di coloro che vi si lasciano coinvolgere. Non si può discutere ecclesialmente rimanendo ciascuno fermo sulla propria posizione di partenza: la discussione ecclesiale fa sì che tutti compiano dei passi gli uni verso gli altri; e tutti insieme verso il Signore; o anche: tutti *assieme al* Signore. La sinodalità comporta il muoversi di concerto, ma anche l'andarsi vicendevolmente incontro, l'incontrarsi. La voce verbale "convenire", che ha consonanze sinonimiche con "sinodalità", vuol dire – appunto – venire (o andare) insieme agli altri, ma pure venire/andare gli uni incontro agli altri. E vuol dire "raggiungere l'accordo".

Evidenzio queste voci verbali che hanno a che fare col camminare, perché l'etimo greco del termine sinodalità lo esige. Ma è utile notare pure che la sinodalità ecclesiale obbedisce alla sintassi (*syntaxis*) agapico-trinitaria che regola la vita della Chiesa. La sintassi divina, difatti, fa sì che ognuno dei Tre della Trinità occupi una propria posizione (*taxis* nel greco di Basilio Magno) affinché anche gli altri due stiano al loro giusto posto: vale a dire affinché ciascuno sia se stesso in virtù di ciò che gli altri due sono. Ciò è vero anche per il Padre, che è il Principio da cui il Figlio è generato e da cui lo Spirito viene emanato: è in relazione a loro che egli è il Padre, senza un rapporto con loro non sarebbe il Principio, rimarrebbe un'idea iperuranica o un motore immobile. Il collante di questa loro interrelazione o, più precisamente, il motivo di questo loro stare l'uno in rapporto con gli altri, è l'amore: segnatamente l'*agápē*. Che, perciò, si rivela come la regola d'oro in base alla quale ciascuno è se stesso se mette gli altri in condizione di essere a loro volta se stessi. La sinodalità traduce (dovrebbe tradurre) nei fatti questa sintassi, facendo diventare ortoprassi pastorale l'ortodossia teologica. La *syntaxis* si trasfigura in *synergia* ecclesiale.

## 5. Nel, col, per il mondo

Il discorso sulla *syntaxis* intratrinitaria e sulla *synergia* intraecclesiale vale anche per la relazione tra la Chiesa e il mondo. Il cristianesimo ecclesiale è vocato a proiettarsi *incontro* all'avvenire pur mentre ancora attraversa la storia e vive nel mondo. Così si realizza la peculiare presenza cristiana nel mondo, lo stare nel mondo e il restare con e per il mondo pur senza essere del mondo.

Enzo Bianchi, a tal proposito, ha parlato di «differenza cristiana», espressione efficace che rende bene l'idea di un cristianesimo che si fa carico delle aspettative e finanche delle rivendicazioni del mondo senza lasciarsi impastoiare dalla loro gittata intrastorica e, pertanto, accompagnando ad oltranza chi chiede compagnia almeno fino a un certo punto, donando non solo una parte ma tutto, non reagendo alla violenza ma anzi porgendo l'altra guancia. Insomma, producendo novità rispetto a ciò che sempre «è stato inteso», in virtù del monito gesuano: «Ma io vi dico». La presenza cristiana nel mondo, in questi termini, è quella del lievito che dà spessore alla pasta, quella del sale che le dà sapore, come dicevo prima. Essa, cioè, sprigiona il mondo, lo libera dalle sue consuete misure, lo aiuta a essere se stesso ma nel giusto senso, in senso pieno.

Mi pare opportuno insistere sulla metafora evangelica del lievito e del sale in riferimento all'odierno cristianesimo ecclesiale che anche dalle nostre parti si è ridotto a una posizione di minoranza. Ribadisco che il dato numerico non costituisce il vero problema. È più precisamente la condizione di minorità che gli si accompagna a risultare problematica, giacché si tratta di una minoranza non solamente quantitativa ma spesso anche qualitativa, non tanto numerica quanto culturale. Tale consapevolezza non deve indurci a smettere di ragionare "teologicamente", cioè facendo valere la logica evangelica, per la quale riveste molta importanza il paradosso: il paradosso del sale e del lievito appunto, che pur in piccolissima dose sono capaci di dare sapore e spessore. La condizione di minoranza, insomma, non esautora d'importanza la presenza ecclesiale nella società. La quale non si risolve nell'occupare spazi di potere bensì nell'innescare processi di positivo cambiamento, come suggerisce papa Francesco in LS 178 e prima ancora in EG 223.

Si slarga, a questo punto, il vasto orizzonte dell'impegno sociale e politico, a cui spingono ormai con insistenza sia il papa, sia nei giorni scorsi il card. Zuppi e il card. Parolin. Le tematiche politiche a cui applicare l'inventiva ecclesiale sono molte e molto attuali: per esempio il tema dell'ecologia integrale, o il tema dell'economia del dono. Io qui mi limito a fare tre sottolineature, o tre considerazioni di carattere generale e fondativo.

La prima sottolineatura evidenzia quella che potremmo chiamare in causa come la concezione cristiana del mondo: un valido contributo che i cristiani possono dare al rinnovamento della politica è proprio quello di elaborare una loro visione del mondo. Torna utile ricordare la magistrale lezione di Romano Guardini, che nella prima metà del Novecento insisteva sul tema della *Weltanschauung*. Il teologo tedesco d'origine italiana considerava la *Weltanschauung* innanzitutto come un esercizio cristico (e proprio per questo veramente criti-

co): in tanto ci può essere una visione cristiana della società in quanto è realizzata a partire dal punto di vista di Cristo Gesù, vale a dire dal di dentro della storia, come poi avrebbe ribadito il concilio nel già citato n. 31 di LG. Non, dunque, dall'esterno, ideologicamente, ma *ab intra*, dal di dentro, storicamente. Il di dentro della storia è il contesto in cui s'inoltra lo sguardo del Cristo, che è sguardo di compassione: «Li vide e ne ebbe compassione», si legge tante volte nei vangeli a proposito dell'atteggiamento di Gesù nei confronti delle persone che incontrava. Possiamo derivarne che il compatire, il condividere il disagio altrui, le altrui sofferenze, gli altrui patimenti, non si riduce a una mera postura emozionale, ma induce a una presa di posizione sociale: è un fattore politico, spinge alla commozione, ma anche provoca alla mozione. Il cosiddetto miracolo della moltiplicazione dei pani e dei pesci è motivato proprio dalla commozione, dalla compassione, e consiste non in un atto magico, men che meno in un gioco di prestigio, bensì nell'applicazione di un metodo di condivisione: la suddivisione della grande folla in gruppi di cinquanta persone, l'innescare di una catena solidale che stimola a condividere con gli altri il poco che si possiede, ricevendo ma pure dando, sino a far bastare per tutti le esigue risorse disponibili e, anzi, sino a farle abbondare. Non a caso, subito dopo quell'episodio di cui Gesù s'era reso protagonista, coloro che ne aveva beneficiato «volevano farlo re» (Gv 6,15): una riprova – a suo modo – della valenza politica della compassione, o – come papa Francesco ha scritto al n. 18 della lettera apostolica *Misericordia et misera* – dell'impatto sociale della misericordia stessa: «Essa infatti spinge a rimboccarsi le maniche per restituire dignità a milioni di persone che sono nostri fratelli e sorelle, chiamati con noi a costruire una “città affidabile”».

Il di dentro del mondo è anche il rovescio della storia: Guardini avvertiva che vedere il mondo come lo ha visto Gesù significa vederlo all'incontrario, capovolto in una «inversione dei valori» analoga – potremmo dire – a quella cantata da Maria di Nazaret nel *Magnificat*, un «capovolgimento» che dovrebbe imporre ai credenti l'interrogativo formulato dallo stesso Guardini: «Che cosa avverrà allora del mondo?». Questa domanda ci aiuta a capire che la *Weltanschauung* è un atto performativo oltre che ermeneutico: certamente, guardando il mondo con gli occhi del Cristo e dal suo punto di vista, lo si interpreta in una ben precisa maniera (evangelicamente), ma l'interpretazione deve evolversi in trasformazione, poiché il mondo ha da essere pure trasformato e cambiato, oltre che contemplato e compreso. Riacquisire una peculiare postura ecclesiale anche in ambito sociale implica lo sforzo di smarcarsi dal mero opinionismo, mediante l'elaborazione e l'argomentazione di una chiaroveggente ermeneutica degli accadimenti storici, si tratti della pandemia o della guerra o della crisi ecologica o della depressione economico-finanziaria. Questo non significa contrapporsi a quanto viene osservato e compreso dagli “altri”: lo *Scritto a Diogneto*, che anche a questo riguardo resta attualissimo, insegnava che i cristiani sono in tutto e per tutto come gli “altri” nella società di cui anche loro sono membri; eppure i credenti in Cristo vivono diversamente. Si vestono come gli tutti gli altri, rispettano le leggi vigenti per tutti, parlano le stesse lingue e gli stessi linguaggi degli altri abitanti delle città in cui essi dimorano e operano. Il che significa, oggi, che consultano le medesime statistiche, fruiscono delle medesime informazioni scientifiche, usano i medesimi strumenti mediatici e tecnologici, si misurano con la stessa condizione di vita in cui anche gli altri sono immersi, con le stesse urgenze esistenziali, con le stesse sporgenze etiche, con le medesime difficoltà economiche, con un analogo disagio esistenziale. Eppure, ricorrono (dovrebbero ricorrere, dovranno tornare a ricorrere) alla luce del vangelo per *ri-vedere* con sguardo peculiare la realtà tutta quanta e per usare in maniera “altra”, specifica, gli strumenti che anche gli altri, nel nostro tempo, usano. Il Vaticano II ha suggerito, specialmente in GS 46, il metodo per una tale ermeneutica: concentrare seriamente l'attenzione sui problemi più urgenti, considerandoli «alla luce del Vangelo e dell'esperienza umana». Se non fa ricorso alla logica evangelica, come chiave di interpretazione del reale, e se non si fa carico del vissuto concreto della gente, la Chiesa non asseconda la sua vocazione di “presenza” nella storia e nel mondo, nella società.

La seconda sottolineatura rimarca la rilevanza politica dell'educazione e della formazione. Difatti, sussiste una certa polarità tra educazione e formazione in politica. Educare vuol dire letteralmente *e-ducere*, condurre fuori, far emergere dall'intimo delle persone la loro parte migliore, il loro più nobile ideale: aiutarle, così, a essere e a diventare ciò che devono essere, secondo la loro vocazione o la loro indole. Formare significa, invece, imprimere una forma, cioè proporre frontalmente un ideale alto alle persone, metterle davanti a un compito da accettare. La polarità tra educazione e formazione è la polarità fra la dimensione soggettiva e la dimensione oggettiva della politica, ossia la polarità che fa incontrare le idealità di una persona (i suoi progetti, i suoi programmi, i suoi talenti) con le necessità concrete degli altri. Educare e formare all'impegno socio-politico equivale a valorizzare entrambe queste due istanze.

Per la comunità ecclesiale non è un impegno da sottovalutare, men che meno da disattendere. Un contributo

emblematico su questo versante l'ha dato un grande educatore di giovani, Lorenzo Milani, il parroco-maestro di Barbiana. Don Milani educava i suoi ragazzi alla parola: li allenava a capire le parole (nei giornali, nei libri, nelle tribune politiche trasmesse in televisione, nelle discussioni dentro i circoli dei partiti) e di conseguenza li preparava a prendere la parola, a usare correttamente le parole e a scegliere le parole giuste nel dialogo politico e nel confronto sociale. Non per niente anche papa Francesco, parlando ai delegati delle Chiese italiane radunati nel Convegno ecclesiale nazionale di Firenze del novembre 2015, diede loro la consegna del dialogo a vasto raggio con i vari interlocutori presenti nel Paese: il dialogo politico, che per il pontefice non è un tornacantistico negoziato, porta a scavalcare i muri e a troncare il filo spinato che il diverbio interpone tra le parti. L'ultima sottolineatura è per evidenziare quello che mi sembra un importante criterio teologico della politica: la reciprocità, la quale è da ricondurre al comandamento nuovo dell'*agápē* dato dal Maestro di Nazareth ai suoi discepoli in Gv 13,34 e rappresenta un'altra traduzione della *syntaxis* trinitaria in *synergia* ecclesiale. Se Dio è *agápē* (1Gv 4,8.16), vuol dire che è comunione e interazione di persone, per questo può essere considerato come il grande archetipo – *Urbild*, per usare un termine caro a Guardini – dell'azione sociale e dell'impegno politico. Vari teologi hanno insistito su questo tema: per esempio uno dei maggiori esponenti della teologia della liberazione latino-americana, il brasiliano Leonardo Boff, in un suo volume sulla Trinità intesa come principio di liberazione; ma anche il teologo argentino Enrique Cambón, che ha inteso la Trinità come modello sociale.

Effettivamente la Trinità è un archetipo sociale (comunitario, anzi comunionale, agapico, interrelazionale): viene da ricordare che Basilio Magno, quel primo teorico della *syntaxis* trinitaria cui prima accennavo, fu pure l'artefice della Basiliade, una vera e propria cittadella della carità in epoca patristica. Ma "sintassi agapico-trinitaria" significa anche, letteralmente, *com*-posizione, *posizione-con*, cioè posizionamento comune e comunitario, un posizionarsi assieme. Così è già nel crogiuolo eterno dei rapporti interpersonali tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, in cui la *taxis*, il posto, assume valore in virtù del prefisso *syn*-con. Ma così è pure sul piano della convivenza umana vissuta all'insegna della mitezza, parola questa che in virtù del suo etimo sanscrito riecheggia nel tedesco *Mit* e nell'inglese *to meet* e *meeting*, tutti termini odierni per dire la forza pacificamente aggregante del *con*. È l'eco che del messaggio ecclesiale che può e deve ancora risuonare nell'impegno sociale e politico.