

*Javier Martinez*

## AL DI LÀ DELLA RAGIONE SECOLARIZZATA

**P**ENSO NON CI SIA BISOGNO che sottolinei quale grande benedizione sia per me essere qui oggi, e partecipare a questo incontro che solo 15 anni fa sarebbe stato impensabile. La Fondazione Russia Cristiana, che da tanto tempo ormai ha la tradizione di promuovere tra noi l'amicizia che è propria dei discepoli di Cristo, e la Commissione teologica Sinodale del Patriarcato di Mosca ci hanno raccolti, ortodossi e cattolici, perché riflettiamo insieme e rendiamo grazie per un incontro ricco di promesse per la Chiesa e per la vita del mondo, che ebbe luogo per la grazia di nostro Signore in un momento di grandi difficoltà, nel corso del XX secolo.

Personalmente mi rallegro di questa opportunità di rendere omaggio, nella sua persona, Eccellenza, all'amatissima Chiesa sorella, che le circostanze hanno impedito, a noi cristiani spagnoli, di conoscere più da vicino nei lunghi anni di sofferenze silenziose e di martirio. Ma anche le poche conoscenze che potevamo avere – limitate alla sacra bellezza di alcune icone e a pochi testi lettera-

ri o musicali, come i *Racconti del pellegrino russo*, i romanzi di Dostoevskij o i *Vespri* di Rachmaninov – ci avevano insegnato fin dall'infanzia a venerarla e ad amarla.

Le mie riflessioni di oggi, però, non si occuperanno del passato quanto piuttosto della situazione di noi cristiani nel presente e nel futuro. Anche se parlerò dal punto di vista della mia particolare esperienza in Spagna, com'è giusto che sia, affronterò un problema che tocca nel profondo l'intero cristianesimo occidentale, e che sicuramente avrà già incominciato a toccare anche la Chiesa in Russia, come pure i cristiani russi che vivono nella diaspora.

Sono profondamente convinto, per esperienza personale e per l'esperienza della Chiesa che conosciamo attraverso la Tradizione, che tutte le circostanze in cui veniamo a trovarci, per quanto dure siano, hanno uno scopo salvifico nell'economia divina. Il fatto che ci sia data oggi la possibilità di aiutarci reciprocamente (una cosa nuova dopo tanto tempo), e di imparare dall'esperienza reciproca, in quanto discepoli dello

JAVIER MARTINEZ

Spirito Santo, sforzandoci insieme di formulare problemi e risposte nel migliore dei modi, così come il Signore ci mostra, è un segno prezioso della Grazia infinita di nostro Signore, che non finisce mai di dare alla sua Chiesa nuove opportunità per crescere nell'unità e nella comunione.

Affermare questa convinzione è particolarmente importante a proposito del fenomeno complesso che vorrei affrontare quest'oggi, e che considero una della sfide maggiori che il cristianesimo ha dovuto fronteggiare nei venti secoli della nostra storia, e che forse si può paragonare soltanto, per portata e gravità, alle crisi gnostica e ariana. Se comprendiamo quelle crisi (e la disputa cristologica che ne seguì) come fasi diverse della stessa difficoltà di esprimere e di vivere la novità del fatto cristiano nel contesto assolutamente inadeguato della razionalità ellenistica, acquisteranno un risalto più netto le analogie con la situazione attuale. E tuttavia, nel lungo periodo, è stato proprio attraverso quel conflitto che il cristianesimo ha salvato il meglio dell'ellenismo e della cultura ellenistica. Un altro aspetto che ha un certo peso per noi oggi.

### IL LIBERALISMO, O RELIGIONE SECOLARE

Permettetemi di formulare esplicitamente la sfida di cui voglio parlare. Si può chiamare «liberalismo» e sottintendendo con questo nome ciò che il filosofo Alasdair MacIntyre chiama in questo modo nelle sue opere, soprattutto in *Whose Justice? What Ratio-*

*nality?*<sup>1</sup>. Si tratta (con il suo equivalente economico, il capitalismo) del sistema di idee dominante a livello politico, economico e culturale, rimasto nel mondo dopo la caduta del comunismo (a eccezione, forse, dei paesi islamici). E ritengo che questo sistema di idee sia un grave pericolo per la libertà della Chiesa e per il futuro del mondo, nel senso che potrebbe dimostrarsi un pericolo ancora peggiore del comunismo perché si maschera, resta nascosto, e per questa ragione non crea resistenze. Potrebbe anche succedere che il liberalismo riesca là dove ha fallito il comunismo, cioè a distruggere la Chiesa come popolo reale dotato di una cultura e una tradizione, e a svuotare il cristianesimo della sua sostanza umana.

Invece di usare il termine «liberalismo», potremmo tranquillamente, riferendoci in modo più vasto allo stesso fenomeno, usare il termine «illuminismo» o «modernità». Queste parole designano l'ideale di un mondo che vorrebbe essere pienamente umano prima addomesticando, quindi respingendo e sostituendo il mondo cristiano. MacIntyre stesso parla della cultura dell'illuminismo come «cultura precedente». Rimane ancor oggi come una delle «tre versioni rivali» di ricerca morale e di filosofia, ma si riduce sempre più al semplice linguaggio della cultura ufficiale. A ben vedere è soltanto lo sfondo necessario per capire la cultura nella quale siamo realmente immersi, che si potrebbe definire piuttosto come un'eredità di Nietzsche. Infatti MacIntyre ha anche dimostrato che, benché si appelli alla ragione universale, la cultura illuminista è solo una tradizione fra le tante, nata da determinate circostanze della storia della cristianità europea. In più, è una tradizione che: 1. dissi-

1. Cfr. A. MacIntyre, *Whose Justice? What Rationality?*, Notre Dame 1988. Cfr. specialmente il capitolo XVII: *Liberalism Transformed into a Tradition*.

mula, innanzi tutto a se stessa, il proprio carattere di tradizione; 2. è costituzionalmente intollerante, tra l'altro, come inevitabile conseguenza del fatto di non essere consapevole di essere una tradizione; 3. a causa delle sue difficoltà e del suo potere – essendo dappertutto la cultura ufficiale in quello che una volta era il mondo cristiano – è una cultura già morta intellettualmente, poiché crea un tipo umano alienato, si disintegra ed è destinata a dissolversi nel nichilismo. Infatti il suo trionfo coincide con la sua distruzione<sup>2</sup>.

MacIntyre, naturalmente, non è il solo pensatore serio che ha visto il destino dell'illuminismo come dissoluzione nel nichilismo, dissoluzione che paradossalmente va di pari passo col suo trionfo. Lasciando da parte i grandi critici cristiani dell'illuminismo<sup>3</sup>, o le intuizioni di un illuminista onesto come Alexis de Tocqueville nella sua opera *De la Démocratie en Amérique*<sup>4</sup>, ci sono altre voci. Basti pensare ai lavori di Hannah Arendt,

per fare un esempio, o a quelli di Alain Finkielkraut. Da una prospettiva diversa, Max Horkheimer e Theodor W. Adorno avevano argomentato in modo convincente già nel 1947 l'«incessante autodistruzione dell'illuminismo»<sup>5</sup>.

Un termine che amo particolarmente per indicare questo fenomeno nel suo complesso è «ragione secolarizzata», che ho usato nel titolo del mio intervento e che ho preso a prestito dal titolo di quella che considero un'opera importante del teologo anglicano John Milbank, *Theology and social Theory. Beyond secular reason*<sup>6</sup>. La «ragione secolarizzata» include quello che MacIntyre chiamerebbe «liberalismo», ma ha una portata più vasta, ha infatti il vantaggio di comprendere anche le varie posizioni frammentarie in cui il liberalismo e il progetto illuminista si sono disintegrati. Ha pure il vantaggio di sottolineare il fatto che queste posizioni post-illuministe condividono molti presupposti di base del

2. A. MacIntyre, *After Virtue. A study in Moral Theory*, Notre Dame 1981. La «cultura precedente» è nominata nel titolo del capitolo 4 dell'opera: *The Predecessor Culture and the Enlightenment Project of Justifying Morality*. Nel capitolo 5, *After Virtue*, MacIntyre mostra «come mai il progetto illuminista di giustificare la morale doveva fallire». Quindi spiega varie conseguenze di questo fallimento, che portano la cultura illuminista all'esito finale del nichilismo nietzschiano. MacIntyre ha sviluppato questa idea anche in un'altra opera, *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopedia, Genealogy and Tradition*, Notre Dame 1990. Quanto al carattere di «tradizione» del liberalismo, e alla necessità che questo ha di mascherare tale condizione tradizionale, cfr. *Whose Justice? What Rationality?*, cit. Sull'alienazione come caratteristica dell'uomo creato dal liberalismo e la sua definizione, cfr. anche A. MacIntyre, *Marxist Mask and Romantic Face: Lukacs on Thomas Mann*, apparso la prima volta in «Encounter», aprile 1965, poi ripubblicato in *Against the Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, Londra 1971. Cfr. soprattutto p. 66.

3. Come S. Kierkegaard, J.H. Newman, o scrittori come G.K. Chesterton, T.S. Eliot, o C.S. Lewis nell'area anglofona, o L. Bloy, C. Péguy e G. Bernanos in Francia, per non ricordare altri più vecchi critici cristiani della modernità (Gianbattista Vico, Johann Georg Hamman, Franz Heinrich Jacobi). Fra i russi, bisognerebbe ricordare almeno Fëdor Dostoevskij, Vladimir Solov'ëv e Nikolaj Berdjaev. Secondo me il romanzo dostoevskiano *I demoni* è una delle descrizioni più possenti e profetiche della parabola della modernità secolarizzata.

4. Cfr. A. De Tocqueville, *Democracy in America*, New York 2004.

5. Cfr. M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt 1984. Debbo la segnalazione di questo libro a uno scritto di J. Ratzinger, *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Cinisello Balsamo 1992, p. 140. Per Ratzinger, «l'autodistruzione dell'illuminismo» si verifica, secondo Horkheimer e Adorno, «là dove l'istanza illuministica si afferma incondizionatamente e non vuol riconoscere nient'altro che la dimensione quantificabile, che può essere spiegata negando nel contempo l'esistenza di ciò di cui non si può disporre oppure confinandolo nella pura sfera privata. Per esprimersi in altri termini: una società, che nella sua fisionomia istituzionale è costruita su basi agnostiche e materialistiche e autorizza l'esistenza di tutte le restanti possibili convinzioni soltanto a condizione che rimangano confinate al di sotto della soglia di quanto è pubblico e ha rilevanza civile, non sopravvive a lungo» (*ibidem*).

6. J. Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford 1990. Anche se non abbraccerei tutte le posizioni di questo libro, sono assolutamente d'accordo con la sua tesi principale e con gran parte dei suoi giudizi.

JAVIER MARTINEZ

liberalismo tradizionale. Un altro vantaggio offerto da questo termine è quello di chiarire con due semplici parole che la «ragione secolarizzata» non è la «ragione in quanto tale», ma solo un modo storicamente determinato e contingente d'intendere la «ragione», e un modo particolarmente limitato e riduttivo. Proprio in forza del suo carattere riduttivo la ragione secolarizzata non può fondare una socialità reale, un'umanità autentica, e sfocia nella violenza.

Il mio primo punto è dunque molto semplice e non particolarmente originale. La ragione secolarizzata si è esaurita sia sul piano intellettuale che su quello morale. Il suo carattere mitico e la sua mancanza di fondamento sono già stati smascherati. Ha tutto il potere, ma il potere è l'unica cosa che ha; sconfitta da se stessa, in effetti ha già perso la motivazione della razionalità, dato che ha perso anche tutte le motivazioni che aveva usato in passato per sostenersi, come la libertà, la gioia di vivere e l'amore per questo mondo. Anche affermare che al liberalismo succede il nichilismo è solo una parte della verità, poiché il termine «nichilismo», nella forma del post-moderno o in un'altra veste filosofica, sembra conferire una specie di aureola rispettabile e professorale al fenomeno. Quello che viene dopo il liberalismo, se lo si lascia preda delle proprie dinamiche autodistruttive, è piuttosto l'arrembaggio contro la *polis* da parte della «Costa dei barbari»<sup>7</sup>. Potrebbe assumere la

forma dell'anarchia, o nuove forme totalitarie mai immaginate finora. MacIntyre parla di «nuovi secoli bui che già incombono su di noi»<sup>8</sup>.

Il nichilismo, oggi, non è una filosofia, è soprattutto una prassi, e una prassi suicida, anche se si tratta di un suicidio *soft*. È il suicidio del depresso. Ed è anche una prassi di violenza. La società secolarizzata vive immersa nella violenza quotidiana, la violenza contro la realtà. Questa violenza indica che il nichilismo non può corrispondere e di fatto non corrisponde al nostro essere. Ma indica anche qualcos'altro, e cioè che a causa e attraverso questa violenza, la società secolarizzata annichila se stessa anche in un modo molto concreto, generando i mostri stessi che più la terrorizzano e che essa più odia: i mostri gemelli del fondamentalismo e del terrorismo. Dopo l'11 settembre 2001 e l'11 marzo 2004<sup>9</sup>, è sempre più evidente che il terrorismo islamico, così come il fondamentalismo islamico, con tutto il suo colorito musulmano e un certo vago legame con le idee e le pratiche tradizionali dell'islam, non è comprensibile né pensabile senza l'Occidente, è in gran parte una creatura delle ideologie secolarizzate occidentali. È un nichilismo pragmatico che strumentalizza l'islam, il che ha molti punti di somiglianza con i moderni Stati nazionali emergenti, che a loro tempo usarono nei propri interessi un'istituzione ecclesiastica come l'Inquisizione<sup>10</sup>.

7. Dal titolo di un romanzo di Norman Mailer, che descrive una generazione rivoluzionaria, ma disperata e nichilista, all'angosciosa ricerca del piacere. *ndt*

8. A. MacIntyre, *After Virtue*, cit., p. 245. Un'interessante descrizione dell'attuale «secolo buio» si trova in G. Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Parigi 1983.

9. Quando si è verificato l'attentato terroristico alla stazione madrilenza di Atocha. *ndt*

10. Recentemente sono usciti almeno tre libri che, a partire da prospettive molto diverse, sostengono l'idea che il terrore islamico sia un fenomeno occidentale. Cfr. I. Buruma, A. Margalit, *Occidentalism. The West in the Eyes of its Enemies*, New York 2004; J. Gray, *Al Qaeda and What It Means to Be Modern*, New York 2003; P. Berman, *Terror and Liberalism*, New York-Londra 2004.

## PARADOSSI DEL CRISTIANESIMO DENTRO LA RAGIONE SECULARIZZATA

Bisogna riconoscere che, almeno in Occidente, la Chiesa in genere non è riuscita a prendere una posizione che le permettesse di riconoscere, se non di sconfiggere, le strategie della ragione secolarizzata. Ci sono state senz'altro molte reazioni al liberalismo, alla secolarizzazione, al laicismo e via discorrendo. Ma la maggior parte di queste reazioni, per quanto forti possano essere state, ha così tanti presupposti in comune con la visione del mondo secolarizzata, che in ultima analisi, ha contribuito in modo sostanziale a far attecchire «la secolarizzazione», e spesso senza neppure che i loro fautori ne avessero coscienza<sup>11</sup>.

Questa è appunto la motivazione essenziale che mi spinge a diffidare dell'urgenza che molti oggi sentono in certi paesi (compresa la Spagna) di trascinare la Chiesa in quanto Chiesa nell'arena politica per combattere progetti che offendono radicalmente la concezione cristiana della vita umana (il cosiddetto «matrimonio» fra omosessuali, altri attacchi evidenti al matrimonio, gli

esperimenti su embrioni umani, la «liberalizzazione» dell'eutanasia, dell'aborto, eccetera). Il fatto stesso che i fautori di tali mostruosità dimostrino tanto interesse per tutta questa provocazione, mi rende molto sospettoso. D'altro canto, non riesco a immaginare la Chiesa del II o III secolo impegnata ad abbattere e a impadronirsi dell'Impero romano per farlo cristiano, invece di convertirlo. Per noi cristiani questo tipo di «battaglia» è sempre una distrazione e una trappola, che ci fa dimenticare quanta parte abbiamo avuto e ancora abbiamo noi nel creare lo stato di cose che tanto ci offende adesso. Per fare un solo esempio, la morale sessuale e la bioetica delle società capitaliste avanzate hanno un chiaro legame e dipendono fortemente dagli interessi economici di determinate industrie, e dalle idee sulla vita umana profondamente radicate nella mentalità capitalistica. È patetico vedere certi cristiani stracciarsi le vesti davanti ad affermazioni sulla vita sessuale che provengono dalla società secolarizzata, mentre d'altra parte difendono a spada tratta l'autonomia morale dell'economia e della politica moderne<sup>12</sup>.

Perciò non credo che qualsivoglia strategia

11. Cedo alla tentazione di citare qui una splendida confessione che MacIntyre fa nell'Introduzione alla seconda edizione di *Marxism and Christianity*, Londra 1995, p. xv. Benché si collochi in un altro contesto, l'idea è pertinente al nostro argomento. Dice: «Tra i miei presupposti finora indiscussi c'era anche la convinzione che l'unica politica in grado di rispondere efficacemente all'ingiustizia dell'economia e dell'ordine sociale capitalistici, fosse una politica che desse per scontate le forme istituzionali dello Stato moderno e che avesse come scopo la conquista del potere statale, con mezzi elettorali o d'altro genere, così che non riuscivo ancora a capire che chi si pone l'obiettivo di conquistare il potere statale, alla fine ne viene sempre conquistato a sua volta e, diventando uno strumento dello Stato, diventa col tempo strumento di una delle varie versioni del moderno capitalismo».

12. Una potente espressione del legame inscindibile fra la concezione capitalistica della vita e la visione puramente «utilitaria» del sesso, si trova in Wendell Berry, che David Schindler considera «uno degli scrittori americani più profondi e più fantasiosi». Cfr. W. Berry, *Sex, Economy, Freedom and Community*, New York 1993. Non è un'obiezione alle sue riflessioni il fatto che la distruzione del matrimonio e della famiglia è stata molto più intensa nei paesi a regime comunista. Non lo è in quanto il comunismo, per la maggior parte della sua storia, non è stato altro che una forma di capitalismo di Stato. Se uniamo il pensiero di Wendell Berry alla precisa analisi che MacIntyre fa all'inizio del suo *After Virtue* a proposito degli interminabili dibattiti e contrasti morali sulla scena contemporanea, e delle cause di tale situazione (cfr. il capitolo 2 di *After Virtue*, cit., «The nature of Moral Disagreement Today and Claims of Emotivism», pp. 6-21) possiamo giungere ad alcune conclusioni importanti su come si deve condurre un dibattito morale al giorno d'oggi. Infatti diventa evidente che, anche se è sempre necessario che noi affermiamo nel modo più chiaro possibile (e nel modo più positivo e significativo possibile) le posizioni morali della Chiesa, non saranno tali affermazioni, allo stato attuale delle cose,

JAVIER MARTINEZ

per acquistare influenza o potere nelle nostre società farà del bene alla Chiesa o alla causa del cristianesimo in nessun senso. Come cristiani noi non possiamo avere nessuna nostalgia per il passato, e men che meno per le circostanze stesse che hanno portato a inventare il secolarismo come reazione a un'immagine del cristianesimo decadente e già riduttiva. Una strategia che miri ad aumentare l'influenza non farà che continuare a nascondere alla maggioranza dei cristiani il fatto che il vero «nemico» non è in effetti fuori di noi ma dentro di noi, nell'esatta misura (che è molto ampia) in cui noi condividiamo quelle stesse posizioni le cui conseguenze criticiamo così aspramente nelle decisioni di alcuni politici (ma in genere solo di alcuni). Come conseguenza, quella strategia non farebbe altro che distrarci dall'unica politica necessaria nel momento attuale, l'unica che possa fare la differenza nel mondo: essere il Corpo di Cristo, vivendo nella comunione dello Spirito Santo in questa precisa ora della storia. In altre parole, la «politica» di cui abbiamo più bisogno è la conversione per riedificare la Chiesa come segno fra le nazioni, «come nazione fatta di tutte le nazioni». L'effetto di tale distrazione è quello di permettere che l'immensa energia del cristianesimo diventi strumento di programmi politici che non si identificano, né potranno mai identificarsi

con la vita che il Signore ci ha donato. Questa vita vive nella Chiesa e non in un partito politico, neppure un partito che dicesse di essere al servizio dei «valori cristiani». Il cerchio si chiude quando ci si accorge che lasciar strumentalizzare la Chiesa da un programma politico diventa di per sé – prescindendo totalmente dal contenuto del programma – un ostacolo alla libertà della Chiesa e alla fede del mondo in Gesù Cristo.

Torniamo a considerare cosa succede alla Chiesa quando accetta di concepire se stessa nel contesto creato dalla ragione secolarizzata. All'inizio del libro di John Milbank che abbiamo citato, c'è un'acuta descrizione della situazione in riferimento alla teologia: «Il *pathos* della moderna teologia, – dice Milbank – è la sua falsa umiltà. Si tratta di una malattia fatale, poiché quando la teologia abbandona la propria pretesa di essere metadiscorso, non può più articolare la parola del Dio creatore, ma è destinata a trasformarsi nella voce ambigua di un qualche idolo finito, come la cultura storica, la psicologia umanistica o la filosofia trascendentale. Se la teologia non cerca più di dare una collocazione, di qualificare e criticare gli altri discorsi, diventa inevitabile che siano questi ultimi a collocare la teologia; poiché la necessità di avere una logica ultima organizzatrice non può essere

il luogo del reale dibattito, che invece si svolge a livello delle posizioni antropologiche e ontologiche che stanno dietro le varie posizioni morali e politiche, e implica necessariamente che si rifletta sul modo di superare «l'incommensurabilità concettuale» fra queste posizioni, da una parte, e gli argomenti e le conclusioni che ne derivano, dall'altra. Per quel che ci interessa qui, questo vuol dire che il reale dibattito verte sul significato della fede cristiana per il destino dell'uomo, e quindi per il significato del reale, e sui modi per verificare la verità della sua pretesa, se la fede dev'essere un atto umano. Solo una riflessione a questo livello può evitare che le affermazioni sulla morale, per quanto asserite con forza, siano intese dai destinatari (e forse anche da chi le fa) in un contesto «emotivo», come semplici espressioni di preferenza e di volontà. Solo una riflessione a questo livello può evitare che prendiamo delle posizioni che sono in netta contraddizione con le premesse dalle quali cerchiamo di trarle (come quando cerchiamo di giustificare la morale cristiana a partire da premesse kantiane o utilitaristiche), o che sono in contraddizione con le idee che assumiamo in altri campi della vita (come quando ci appelliamo a una sorta di «legge naturale» come premessa alla riflessione sul matrimonio, e poi usiamo idee squisitamente capitalistiche quando parliamo di massimizzare i profitti o argomenti utilitaristici in tema di economia e di politica).

ignorata. Una teologia “collocata” dalla ragione secolarizzata subisce due tipiche forme di segregazione. O lega idolatricamente la conoscenza di Dio a qualche campo particolare della conoscenza – le cause cosmologiche “ultime”, o le esigenze psicologiche e soggettive “ultime”. Oppure resta confinata a segni di una sublimità che supera ogni rappresentazione, finendo così per confermare in negativo l’idea discutibile di un regno secolare autonomo, del tutto trasparente alla comprensione razionale»<sup>13</sup>.

Il soggetto del discorso che abbiamo riportato potrebbe essere, invece della teologia, la Chiesa, e rimarrebbe ugualmente vero. All’interno della ragione secolarizzata la Chiesa può sopravvivere soltanto in uno dei due tipi di segregazione indicati da Milbank. Nel primo tipo di segregazione, «ratio» e «fides» sono linee parallele che non si incontrano mai, anche se si potrebbe ammettere che non si contraddicono vicendevolmente<sup>14</sup>. Ora, la separazione fra

«ratio» e «fides» è solo il riflesso di molte altre divisioni, e ultimamente della divisione fra Dio e la realtà. E dunque, la prima segregazione confluisce inevitabilmente nella seconda. E alla fine rimane soltanto la «ratio», perché la «fides» si dilegua con le fantasie partorite dalla mente umana.

In realtà esiste una sola segregazione in due fasi. Nella misura in cui la sfera del religioso, nella quale il cristianesimo rientra in toto, indica una sfera specifica dell’attività umana accanto ad altre (la filosofia, la morale, le scienze, le arti, eccetera), essa resta separata da ogni altra realtà umana; diventa autonoma, ma finirà anche per diventare irreali, dato che a ogni pezzo di realtà corrisponde una specifica sfera della conoscenza, in rapporto alla quale essa è totalmente trasparente, con l’implicazione che le varie sfere del conoscere esigono il totale dominio su quella determinata parte del mondo reale<sup>15</sup>.

Alla religione non rimane nessuna realtà,

13. J. Milbank, *op. cit.*, p. 1.

14. Può essere forse interessante notare *en passant* che c’è una rivista teologica spagnola, intitolata «Ragione e fede» (*Razón y Fe*), che probabilmente era nata proprio per esprimere l’unione fra le due, nello spirito del Concilio Vaticano II. Ma la congiunzione «e» esprime sia unità che giustapposizione, e la giustapposizione a sua volta finisce per essere interpretata nel senso del moderno dualismo e della segregazione della «fides». «Razón y Fe» è ancora in Spagna uno strumento efficace della secolarizzazione interna della Chiesa. A questo proposito, vorrei solo ricordare che il titolo dell’enciclica di Giovanni Paolo II inverte l’ordine dei termini (*Fides et ratio*), ed è difficile che sia semplicemente un caso.

15. Il fatto che la compartimentazione sia parte essenziale dell’ideologia liberale classica è messo in rilievo da MacIntyre in questa descrizione: «La società borghese del XIX secolo si articolava in termini di concetti e convinzioni i quali, pur assumendo forme teoriche differenti, facevano tutti parte dell’apparato del liberalismo secolarizzato. Il liberalismo è lo specchio teorico nel quale il XIX secolo è riuscito a vedere la propria faccia; ed esattamente allo stesso modo in cui le strutture sociali del XIX secolo dipendono dalla divisione e dalla compartimentazione, anche la teoria liberale sviluppa una visione del mondo divisa e compartimentata. La distinzione più fondamentale inerente al liberalismo è quella tra politica ed economia. Esattamente come avviene nella prassi sociale effettiva, lo scopo della borghesia è quello di instaurare una relazione puramente negativa, di non-intervento fra lo Stato – concepito in senso ristretto come un sistema per proteggere il cittadino dall’invasione straniera e dal disordine interno, e per far rispettare la sacralità del contratto – e l’economia del libero mercato; così nella teoria politica liberale si ritiene possibile scindere la condizione politica di una persona dalla sua condizione economica. In questo modo il liberalismo può combinare in se stesso un impulso verso ideali di uguaglianza politica con una reale promozione della disuguaglianza economica. E proprio come l’aspetto politico è separato da quello economico, anche la moralità tende a diventare un regno a parte, un regno che si interessa delle relazioni private» (A. MacIntyre, *Marxism and Christianity*, *cit.*, pp. 132-133). Le due osservazioni che si possono fare a questo brano sono, prima di tutto, che anche se l’impulso alla divisione e alla compartimentazione ha raggiunto il suo più alto livello nel XIX secolo, diventando l’espressione speculare della vita sociale del tempo, in realtà esisteva come fenomeno ben distinto già da prima, sin dagli inizi della modernità (fine del XVI e inizi del XVII secolo). Questo amore per la divisione e la compartimentazione è uno dei tratti più tipici della ragione secolarizzata, ed è nato con lei. Implica il presupposto che la realtà, una volta sciolta da religione e morale, è totalmente affidata alla conoscenza e alla capacità umana. Secondo l’uso ideologico della teologia, per giustificare questo domi-

JAVIER MARTINEZ

perciò questa non può essere neppure una forma di conoscenza, deve appartenere al regno squisitamente privato e soggettivo dei sentimenti e delle preferenze. Il suo interesse, se pure si ammette che sia per qualcosa di «reale», dev'essere per una «realtà» totalmente ultraterrena. E se questa realtà non avrà nessuna relazione e rapporto con alcunché di questo mondo, alla fine non avrà alcuna realtà al di là della pura immaginazione soggettiva (la religione di Feuerbach). Come ha sottolineato molti anni fa Henri de Lubac, e come vedremo in seguito, questo «altro» mondo proprio perché *deve* nascere nell'immaginazione del soggetto credente, non può essere realmente «soprannaturale», non può portare alcuna novità a questa vita, può essere solo una copia di questo mondo, delle sue motivazioni, delle sue strutture sociali. Non può che essere un'istituzione umana totalmente conservatrice (la religione di Durkheim). Anche se la segregazione del cristianesimo da parte della ragione secolarizzata si è verificata più o meno, e in vari modi, in tutte le tradizioni cristiane, nel cattolicesimo essa si è verificata esasperando la necessaria distinzione fra «naturale» e «soprannaturale» in due ordini di «realtà» compiute e separate. Henri de Lubac ha denunciato questa posizione dualistica che ha dominato «un ampio segmento della teologia moderna» all'interno della Chiesa cattolica. Benché non abbia più influenza nelle

scuole teologiche (almeno nella sua forma classica) continua tuttavia a modellare e a determinare molti aspetti sia del pensiero che della prassi cattolica. Già nel 1965 de Lubac aveva visto in questo dualismo qualcosa di simile ai due modi di segregazione citati da Milbank. Per prima cosa, la compartimentazione del soprannaturale gli fa perdere il suo stesso carattere soprannaturale; questo fatto diventa una delle cause più profonde della secolarizzazione e dell'ateismo all'interno della Chiesa cattolica. Per quanto concerne il primo punto, scriveva che «[questo ampio segmento della teologia cattolica] vede natura e soprannaturale, in certa misura, sovrapposti e, — che se ne voglia e che se ne dica — chiusi in uno stesso genere, di cui costituirebbero due specie. L'una e l'altro sono come due organismi completi. Troppo perfettamente separati, per esser veramente differenziati, si svolgono su due piani paralleli, fatalmente omogenei. In queste condizioni, il soprannaturale non è più, a dir la verità, un altro ordine, inaudito, sconvolgente, trasfigurante: non è più che una "sopranatura", come si è presa l'abitudine di dire contro tutta la teologia classica. Una "sopranatura" che riproduce, a un grado dichiarato "superiore", tutti i lineamenti che caratterizzavano già la natura»<sup>16</sup>. E ancora: «L'ordine soprannaturale perde così la sua grandezza unica. ...per una logica di cui non è più padrone di frenare la

nio autonomo della terra, si dice spesso che l'umanità in questo modo «adempie» il comandamento del *Genesi* riguardo al dominio della terra. Naturalmente questo riferimento al *Genesi* è ipocrita, è semplicemente un pretesto per il progetto moderno di sfruttamento illimitato della terra, anche se è tutto ciò che resta dell'antropologia cristiana nel liberalismo, o meglio, ne è un frammento avulso che si sposa con l'antropologia liberale. La seconda osservazione è che, benché MacIntyre in questo paragrafo non citi la religione, nel liberalismo alla religione, come alla morale, è assegnato un suo «campo», una sfera sua propria. Il concetto stesso di «religione», inteso e usato in questa maniera, è frutto di un'invenzione, ed è stato effettivamente inventato agli inizi della modernità, per sottomettere la religione al moderno Stato assolutistico allora emergente. Cfr. W.T. Cavanaugh, *A Fire Strong Enough to Consumate the House: the Wars of Religion and the Rise of the State*, in «Modern Theology», n. 11, 1995, pp. 397-420. Cfr. pure Idem, *Theopolitical Imagination*, Edinburgh-New York 2002, pp. 20-42.  
16. H. de Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, Parigi 1965, p. 71. Tr. it. *Il mistero del soprannaturale*, Milano 1978, vol. 11, p. 91.

corsa, finisce spesso per non costituire più, in rapporto all'ordine naturale immaginato come copia di esso, che come una specie di doppione»<sup>17</sup>.

Fra questa «specie di doppione» e le tesi di Feuerbach e Durkheim sulle origini della religione c'è una riconoscibile prossimità. Il ragionamento di de Lubac aiuta a spiegare quel che c'era di vero in quelle tesi, e in altre critiche della religione che sono venute dopo. Queste critiche non sono necessariamente l'intera verità sulla religione, però, come afferma MacIntyre a proposito della critica marxista della religione, «restano vere per una buona parte della religione, e in particolare per buona parte della religione del XIX secolo»<sup>18</sup>. In effetti, come è già stato detto, de Lubac vide in questo «dualismo» la causa dell'ateismo: «Da una parte, se la tesi dualista o, per meglio dire, separatista ha esaurito la sua funzione nelle Scuole, forse soltanto ora comincia a dare i suoi frutti più amari. A misura che la teologia di professione l'abbandona, essa continua più che mai a diffondersi sul terreno dell'azione pratica. Volendo proteggere il soprannaturale da ogni contaminazione, lo si era di fatto esiliato fuori dello spirito vivente e dello spirito sociale, e il campo restava libero all'invasione del laicismo. Oggi, questo laicismo, proseguendo la sua strada, comincia a invadere la coscienza degli stessi cristiani. L'accordo con tutti è talora cercato su un'idea della natura che possa altrettanto bene convenire al deista e

all'ateo: tutto ciò che viene dal Cristo, tutto ciò che deve condurre a Lui, è così ben relegato nell'ombra, che rischia di scomparirvi per sempre. L'ultima parola del progresso cristiano e l'ingresso nell'età adulta sembrerebbero allora consistere in una totale "secolarizzazione", che caccerebbe Dio non soltanto dalla vita sociale, ma dalla cultura e dai rapporti stessi della vita privata»<sup>19</sup>. Queste parole erano profetiche e sono state ampiamente confermate dalle tendenze dominanti del cattolicesimo del XX secolo, sia quello «progressista», più incline ad accettare alcuni principi marxisti come strumento per comprendere la natura e la storia, sia quello più «conservatore» che – paradossalmente – ha usato e ancora usa il «liberalismo»<sup>20</sup> e l'ideologia liberale esattamente nella stessa funzione con cui cattolici e teologi «progressisti» si servivano del marxismo: come uno strumento necessario per interpretare la realtà. La fede cristiana, non avendo nulla a che fare con niente «di questo mondo», semplicemente non può essere usata a questo scopo. La questione logica e inevitabile diventa allora: quale potrà essere, in quel caso, l'interesse di una fede che non può dare senso alla realtà, ma può essere soltanto strumentale a un sistema filosofico sociale, morale e politico già esistente? Porre questa domanda mette in netto risalto l'ateismo implicito (ma non totalmente celato) nelle due posizioni, quella «progressista» e quella «conservatrice», e l'ampiezza del terreno comune che

17. *Ibidem*, p. 60. Tr. it. p. 89.

18. A. MacIntyre, *Marxism and Christianity*, cit., p. 108.

19. H. de Lubac, cit., p. 15. Tr. it. p. 47.

20. È curioso che il termine «liberalismo», che nel mondo anglosassone è usato per descrivere l'atteggiamento trascurato e sprezzante verso il dogma e la tradizione cristiani, e quindi descrive l'atteggiamento psicologico ed intellettuale verso il cristianesimo tipico dell'illuminismo, nell'uso comune spagnolo è arrivato a designare una posizione di tipo piuttosto «conservatore», poiché il termine viene definito soprattutto in relazione al marxismo. Naturalmente questo fattore, come vedremo più avanti, impedisce ai liberali cattolici conservatori di vedere quanto la loro concezione e pratica della fede cattolica abbiano perduto di vista la tradizione e la visione del mondo cattolica.

le due posizioni condividono, nonostante l'asprezza del loro contrasto per gran parte del XX secolo.

E dunque, la combinazione della moderna compartimentazione, nella forma del dualismo o in un'altra, con la trasformazione del soprannaturale in un «doppione» di questo mondo, come si diceva, produce due fenomeni capitali.

Il primo è la «scomparsa» della Chiesa, che smette di essere intesa come «corpo di Cristo» e quindi come Suo «sacramento», come il luogo umano di carne dove poter incontrare Lui, e diventa piuttosto un'aggregazione di individui che condividono (più o meno) le stesse «credenze» e gli stessi «valori» (valori sempre intesi in termini kantiani e relativistici)<sup>21</sup>. La Chiesa perde l'ontologia e il misticismo. Quel poco che rimane di questi due aspetti della realtà (e ne rimangono in pratica alcuni termini sparsi e isolati) è funzionale alla vuota banalità dell'«etica» liberale. Strettamente correlata a questa metamorfosi è la sostituzione della logica sacramentale che è stata la caratteristica del logos cristiano in rapporto alla realtà, con la logica di tipo formale, strumentale e manageriale tipica del tardo capitalismo, che informa di sé tanti «piani pastorali» ed altri documenti usciti dalle cancellerie diocesane o dalle conferenze episcopali. La santa liturgia rimane, naturalmente, ma rimane sostanzialmente come un frammento strano e senza senso di un mondo trapassato. Tuttavia una Chiesa così concepita

e vissuta non è già nient'altro che un fatto residuale: non solo non ha una continuità con il cristianesimo storico, ma non esiste più per niente. E dato che la comunità e la tradizione sono dovunque l'unico spazio per la razionalità e la moralità, la fede cristiana e la morale cristiana non possono sopravvivere a lungo in questa situazione.

Il secondo fenomeno, che è conseguenza del primo, è la totale identificazione del cristianesimo col pensiero secolarizzato, così che essere cristiano diventa privo di significato e non produce alcuna differenza nella vita concreta. David Schindler ha espresso questo fenomeno così come accade in America: «Il mio argomento, nei confronti dei cristiani, è che il problema della secolarizzazione in America inizia in senso proprio all'interno delle stesse Chiese [protestanti e cattolica], nella loro teologia e nella pratica religiosa. Ponendolo in termini radicali ma, direi, precisi, la scomparsa o effettivamente la morte di Dio è un fenomeno che si verifica non soltanto in quel 5% di americani che non professa nessuna fede in Dio, ma anche e più pertinentemente nel 95% che la professa»<sup>22</sup>.

Il fenomeno cui si riferisce David Schindler non è esclusivamente americano. Benché le percentuali di credenti possano differire in America e in Spagna (o in altri paesi europei), la realtà descritta da Schindler è esattamente la stessa, salvo lievi differenze, della maggioranza dei cattolici spagnoli. E questo perché il problema che lui descrive

21. Una descrizione molto forte, in un contesto drammatico, dello scomparire della Chiesa e delle ragioni di questo fenomeno, si trova nell'opera di W.T. Cavanaugh, *Torture and Eucharist. Theology, Politics and the Body of Christ*, Oxford 1998. Cfr. specialmente il capitolo 3, *The Ecclesiology of a Disappearing Church*, pp. 121-150, e il capitolo 4 sull'influenza della «Distinzione dei piani» nel pensiero di Maritain su questa scomparsa, pp. 151-202. L'insistenza del «distinguere i piani» non si trova solo in Maritain: la si trova anche in Yves Congar, come reazione alla posizione cattolica clericale e «intelgerista», cfr. J. Milbank, *Theology and Social Theory*, cit., p. 207.

22. Cfr. D.L. Schindler, *Religion and Secularity in a Culture of Abstraction: On the Integrity of Space, Time, Matter and Motion*, in C.E. Braaten, R.W. Jenson (a cura di), *The Strange New Word of the Gospel. Re-Evangelizing in the Postmodern World*, Grand Rapids 2002, pp. 32-54. Il brano citato è alle pp. 33-34.

è quello di una Chiesa che accetta di scomparire nel momento in cui accetta di concepirsi nel contesto del liberalismo o, il che è lo stesso, della ragione secolarizzata.

Alla fine, il paradosso della Chiesa nella società secolarizzata corrisponde esattamente a quanto aveva formulato lo stesso MacIntyre molti anni fa, come il dilemma della teologia [protestante]: «Possiamo constatare il duro dilemma di una possibile teologia contemporanea: 1. Il teologo parte dall'ortodossia, ma l'ortodossia imparata da Kierkegaard e da Barth diventa facilmente un cerchio chiuso, nel quale il credente parla solo al credente, nel quale ogni contenuto umano resta nascosto. 2. Distaccandosi da questa arida teologia per addetti ai lavori, i teologi più sensibili cercano di tradurre quello che hanno da dire al mondo ateo. Ma sono condannati a fallire in due possibili modi. O riescono a compiere questa traduzione, nel qual caso ciò che hanno da dire si trasforma nell'ateismo degli ascoltatori. Oppure non riescono a tradurlo, nel qual caso nessuno sente quel che hanno da dire, a parte loro stessi»<sup>23</sup>.

Questa non è solo la condanna dell'odierna teologia protestante. È, dappertutto, il dilemma dei mezzi di comunicazione cristiani, della morale cristiana, dell'educazione cristiana. È il dilemma dell'odierna presenza cristiana nel mondo in genere<sup>24</sup>. Eppure, pur criticando la ragione secolarizzata come una tradizione particolare, pur osservando le conseguenze esiziali che la sua accettazione acritica produce sulla Chiesa e sulla ragione stes-

sa, devo riconoscere, ed è essenziale a questo punto del nostro discorso perché questo non sia frainteso, che almeno un aspetto della ragione secolarizzata è erede diretto del cristianesimo: l'amore per la ragione (e per la libertà, per la dignità umana in quanto tale) è una caratteristica così insita nel cristianesimo e nella tradizione cristiana, che il cristianesimo è l'unico capace di abbracciare qualsiasi verità sia contenuta anche nel criticismo «secolarizzato» della religione. Infatti, la critica secolarizzata della religione, sia essa di Feuerbach, Marx, Durkheim o Nietzsche, non avrebbe potuto esserci né fiorire fuori dal terreno cristiano.

## RITORNO AL CENTRO

Non si può vedere il deserto se non si appartiene a un altro posto. Non si può criticare razionalmente una posizione o percepirla nei limiti fino a che non si è visto qualche cosa d'altro. E noi, naturalmente, abbiamo visto qualcosa d'altro. Abbiamo visto i martiri, i santi. Vediamo la loro umanità risplendente, e sappiamo due cose: prima, che questa nazione di santi non può essere edificata su una falsità, e seconda, che la promessa di Cristo «sono con voi... fino alla fine del mondo» (Mt 28,28), resta vera. Possiamo far nostre le parole di Newman alla fine del suo ormai famoso «Discorso del biglietto», in cui espresse con grande forza i pericoli del liberalismo nella religione, come il nemico

23. A. MacIntyre, *God and the Theologians*, in *Against the Self-Images of the Age*, Notre Dame 1978, pp. 12-26. La citazione è alle pp. 19-20.

24. Il teologo metodista americano Stanley Hauerwas ha colto lo stesso dilemma (tant'è vero che la chiave di tutta la sua impresa teologica, secondo me, è proprio il tentativo di aiutare la propria Chiesa a rispondere a questo dilemma), e lo ha espresso in vari modi. Ad esempio così: «I cristiani, nella misura in cui cercano di restare attori politici, devono sforzarsi di tradurre le proprie convinzioni in un linguaggio non teologico. Ma una volta che una simile traduzione sia compiuta, non è più chiaro che essi hanno bisogno del linguaggio teologico per prima cosa». S. Hauerwas, *On Keeping Theological Ethics Theological*, in S. Hauerwas, A. MacIntyre (a cura di), *Revisions*, Notre Dame 1983, pp. 16-42, p. 30.

JAVIER MARTINEZ

che dovette combattere per tutta la vita: «Il cristianesimo ha corso troppo spesso quelli che sembravano pericoli mortali, perché noi temiamo qualsiasi altra prova. Questo è certo; d'altro canto, quello che invece non è certo – e in questi grandi combattimenti di solito non lo è –, e di solito costituisce una grande sorpresa quando lo si testimonia, è il modo in cui di fatto, la Provvidenza libera e salva la sua eredità eletta. Certe volte il nemico diventa amico; certe altre è spogliato di quella particolare virulenza del male che era così minacciosa; certe volte cade a pezzi da solo; certe altre fa appena tanto da essere utile e poi viene tolto. Di solito la Chiesa non deve far altro che andare avanti nei propri doveri, con fiducia e in pace; che stare salda e vedere la salvezza di Dio. *Mansueti hereditabunt terram. Et delectabuntur in multitudine pacis*»<sup>25</sup>.

È una splendida testimonianza di fiducia nella promessa di Cristo. «La Chiesa non deve far altro che andare avanti nei propri doveri, con fiducia e in pace». Oggigiorno, però, il «liberalismo religioso» si è spinto tanto in là nell'illudere le menti dei cristiani, che anche i «propri doveri», dalla predicazione ai sacramenti, vengono intesi (o piuttosto fraintesi) nel contesto della ragione secolarizzata. Lo stesso Newman, scorgendo questo pericolo, nello stesso discorso diceva anche: «Mai la Santa Chiesa ha avuto un bisogno

così estremo di campioni contro di esso, come oggi che, ahimè, questo errore ricopre, come una trappola, tutta la terra». Sapevamo che il liberalismo (o la ragione secolarizzata) è incredibilmente abile, e non solo all'interno della religione, nel dissimulare e mascherarsi, nel presentarsi come «la via naturale», la via che le cose hanno sempre seguito e devono continuare a seguire. Pertanto si rende necessario un grosso sforzo intellettuale e morale per smascherarne le strategie, per mostrarne il carattere ideologico sia fuori che dentro la Chiesa, e per tornare nuovamente alla Santa Tradizione, che la scioglie dai limiti che la legano e la trappano, in modo di riproporla di nuovo, in tutta la sua freschezza, all'uomo d'oggi.

Il problema di quasi tutte le critiche del liberalismo, come abbiamo già accennato, è che sono state fatte in nome del marxismo (o a partire da una parziale accettazione della prospettiva marxista). Ciò ha voluto dire accettare i postulati di fede comuni a marxismo e liberalismo (poiché il marxismo, come dice MacIntyre, è stato «in prima istanza una critica del liberalismo e della società borghese nei loro stessi termini»<sup>26</sup>), e assieme a questi accettare l'affermazione esplicita o implicita che il cristianesimo è indisponibile e inutile per le «cose di questo mondo»<sup>27</sup>. Così, la maggioranza dei critici del liberalismo alla lunga hanno

25. Il cosiddetto «Discorso del biglietto» è un testo brevissimo che lesse il giorno in cui fu nominato cardinale da papa Leone XIII, il 12 maggio 1879. Fu pubblicato sul «Times» (e in italiano sull'«Osservatore Romano») il giorno seguente. Questo testo dà una definizione molto sintetica del «liberalismo in religione», che egli considerava «un errore diffuso, come una trappola, su tutta la terra». Se da una parte sarebbe chiaramente fuori luogo identificare senza ulteriori specificazioni ciò che Newman chiama «liberalismo in religione» col liberalismo politico o economico, sarebbe altrettanto ingenuo non prendere in considerazione i molti legami che collegano i vari tipi di «liberalismo».

26. A. MacIntyre, *Marxism and Christianity*, cit., p. 133.

27. Questa è stata la pecca principale della cosiddetta «teologia della liberazione» latino-americana. In questa concezione della libertà, del ruolo dello Stato e della liberazione, c'erano troppi presupposti presi dall'idea liberale, moderna e secolarizzata della vita. Il vocabolario cristiano è diventato così strumentale all'ideologia. Cfr. S. Hauerwas, *Some Theological Reflections on Gutierrez's Use of «Liberation» as a Theological Concept*, in «Modern Theology», 3, 1986, pp. 67-76. Idem, *After Christendom? How the Church Is to Behave If Freedom, Justice and a Christian Nation are Bad Ideas. With a New Preface by the Author*, Nashville 1999, pp. 50-58. J. Milbank, *Theology and Social Theory*, cit., pp. 207-209; 232-252. D.M. Bell Jr., *Liberation Theology After the*

collaborato a imporre la stessa cultura secolarizzata che era alla base del liberalismo e delle sue critiche.

La critica marxista della società liberale era e resta comunque vera per molti aspetti, ma il fallimento del marxismo nelle sue profezie sulla futura crisi del capitalismo e nelle sue stesse conquiste economiche e morali, ha lasciato il mondo senza nessun'altra alternativa ideologica al di fuori del liberalismo. Come ammette MacIntyre, il dibattito intellettuale e morale al giorno d'oggi (se pure c'è un reale dibattito sui valori morali e intellettuali dei sistemi politici, al di là della ciarlataneria politica e del consumismo squisitamente nichilista) si limita al dibattito interno al liberalismo.

«Il liberalismo... nei dibattiti attuali si manifesta naturalmente in tante forme diverse, e così facendo riesce spesso a vanificare il dibattito, riformulando dispute e conflitti con il liberalismo come se fossero suoi dibattiti interni, mettendo in discussione questa o quella serie di atteggiamenti o politiche, ma non i principi fondamentali del liberalismo sull'individuo e l'espressione delle sue preferenze. Così, il cosiddetto conservatorismo e il cosiddetto radicalismo, in queste sembianze contemporanee, non sono in genere che dei meri specchietti per le allodole per il liberalismo: gli attuali dibattiti all'interno dei moderni sistemi politici si svolgono quasi sempre tra liberali conservatori, liberali liberali e liberali radicali»<sup>28</sup>.

Dunque, se il liberalismo miete successi ovunque (a parte il fatto che il suo succes-

so comporta la morte di tutti gli ideali che professa), e se rappresenta un grave pericolo per la Chiesa cristiana – e quasi sempre un pericolo nascosto, o non riconosciuto – cosa possiamo fare noi?

Quel che serve, dal mio punto di vista, è «tornare al centro», come recita il titolo francese di un libretto di Hans Urs von Balthasar scritto nel 1969<sup>29</sup>. Non il centro che si intende in politica, come la via di mezzo tra destra e sinistra, ma il centro come il punto da cui scaturisce tutta la novità del cristianesimo. Il «centro» è il dono attraverso il quale il Dio Trino ed Uno dà se stesso attraverso Cristo nella creazione e nella redenzione, un dono che si dà oggi nella comunione della Chiesa, un dono che rappresenta il vero significato di tutta la realtà, e che riconosce Gesù Cristo come «cuore del mondo»<sup>30</sup>. Effettivamente, si potrebbero descrivere i migliori tentativi teologici del XIX e XX secolo – almeno in Occidente –, gli unici che sopravviveranno agli effetti devastanti del tempo, come tentativi di recuperare la tradizione e di ritrovare il significato della tradizione cristiana per la vita umana, oltre le distorsioni dualistiche o comunque frammentarie create dalla ragione secolarizzata e le svariate reinterpretazioni secolarizzate del cristianesimo. In altre parole, questi tentativi cercano di recuperare la tradizione evitando di cadere nel dilemma segnalato da MacIntyre nella citazione più sopra: acquistare un significato svendendo la tradizione, ossia facendo in modo che la tradizione dica quello che già dice la ragio-

*End of History, The Refusal to Cease Suffering*, (Radical Orthodoxy Series), Londra-New York 2001, pp. 42-84.

28. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, cit., p. 392.

29. H.U. von Balthasar, *Einfaltungen. Auf Wegen der christlicher Einigung*, Monaco 1969. La traduzione francese uscita nel 1971 da Desclée de Brouwer, Parigi, era intitolata *Retour au Centre*. Il titolo dell'opera in inglese è *Convergences: To the Source of the Christian Mystery*, San Francisco 1983. Anche se il tema di questo libro non è esattamente il nostro, c'è un legame evidente.

30. Id., *Heart of the World*, San Francisco 1979.

JAVIER MARTINEZ

ne secolarizzata senza bisogno della fede.

### ANDARE AL CENTRO: PAESAGGI E PUNTI DI RIFERIMENTO

In quest'ultima parte del mio intervento vorrei semplicemente porre l'attenzione su alcuni segnali che punteggiano la via verso il centro. Pur rimanendo nell'ambito della teologia, come è richiesto dal tema del nostro convegno, vorrei ricordare che il «recupero» del centro coinvolge tre aspetti che sono reciprocamente collegati in una specie di *pericorese* che li fa appartenere l'uno all'altro (e avere bisogno l'uno dell'altro) in un modo unico per l'integrità del cristianesimo.

Intendo parlare del magistero della Chiesa, dello sforzo teologico e della vita carismatica del popolo di Dio. Naturalmente, da questi tre aspetti della vita del Corpo di Cristo riceviamo la missione particolare, affidata e garantita dal Signore stesso, di preservare e trasmettere la Santa Tradizione, e questo rappresenta il ministero apostolico. Ma nessuno dei tre aspetti può essere separato dagli altri due senza distruggere o danneggiare gravemente l'intero Corpo di Cristo. Cosa che avviene, ad esempio, quando il magistero insiste sulla dottrina sociale della Chiesa come parte essenziale della vita ecclesiale: se la maggioranza del popolo cristiano concepisce la propria vita nel contesto della ragione secolarizzata, quella dottrina sociale rimane una teoria astratta, presa sul serio da

pochi, sconosciuta ai più. E se dovesse succedere che l'insegnamento dei pastori non fosse «teologico» (se, ad esempio, accettasse la moderna, e micidiale, divisione tra teologia e cura pastorale), il popolo cristiano rimarrebbe senza guida, la fede cristiana sarebbe separata dalla ragione, e finirebbe ben presto per confondersi col mondo, magari nella forma di una religione con una vaga coloritura cristiana. Viceversa, quando la teologia non rappresenta la riflessione sistematica sull'esperienza della Chiesa, e non pone sufficiente attenzione al ruolo autorevole della tradizione e del magistero, diventa necessariamente strumentale a un'ideologia, e ai poteri di questo mondo.

Incominciamo dalla teologia. Le opere di Hans Urs von Balthasar e di Henri de Lubac, che ho appena citato e che considero di gran lunga i due maggiori teologi del XX secolo, vanno chiaramente lette nel contesto delle preoccupazioni di cui ho parlato all'inizio. La trasformazione, ad esempio, di una «teologia estetica» in una «estetica teologica» ben esprime un certo movimento del pensiero, in cui la teologia non accetta di lasciarsi confinare e quindi non diventa «strumentale a», né si posiziona accanto ad altri ambiti della conoscenza, ma viceversa permea e giudica tutti gli altri<sup>31</sup>. Lo stesso movimento che avviene qui relativamente alla bellezza, può e deve avvenire relativamente agli altri «trascendentali», verità e bene, e dunque relativamente al rapporto fra teologia e conoscenza, fra teologia ed etica, e poi economia, politica, le cosiddette «scienze umane», o qualsiasi altro ambito dell'attività umana<sup>32</sup>.

31. Cfr. H.U. von Balthasar, *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics*. Vol. I: *Seeing the Form*, San Francisco 1982. Nell'Introduzione, il capitolo 6 si intitola *From an Aesthetic Theology to a Theological Aesthetics*. Sulla teologia di Balthasar cfr. A. Scola, *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, Milano 1991.

32. Balthasar stesso lo ha fatto sotto molti punti di vista nella sua Teo-drammatica e nella sua Teo-logica, le altre due parti della sua grande impresa teologica, e in qualche altra opera, come *Solo l'amore è credibile*, Torino 1965. Secondo un'altra

Quanto poi a de Lubac, aveva scritto a proposito del proprio lavoro in una nota da inserire nell'edizione italiana delle sue opere complete: «Il mio sforzo è fondamentalmente consistito... nel far meglio conoscere e quindi anche meglio giudicare e meglio amare i tesori della grande tradizione cattolica – io direi volentieri: alcuni dei suoi grandi luoghi comuni – troppo malintesa da molti, troppo poco veramente conosciuta anche da quelli che vorrebbero sinceramente conservarla e difenderla»<sup>33</sup>. Nel suo primo libro, *Cattolicismo*, pubblicato nel 1938, nel quale intendeva portare in primo piano «gli aspetti sociali del dogma» come sono espressi nella tradizione cristiana, de Lubac scriveva: «Rivelando il Padre ed essendo da Lui rivelato, Cristo completa la rivelazione dell'uomo a se stesso»<sup>34</sup>. Questa frase è stata presa quasi alla lettera dal Concilio Vaticano II in un passaggio ormai famoso, poiché è stato molte volte citato da Giovanni Paolo II, e che penso si possa considerare una chiave per capire il suo stesso insegnamento e il suo ministero: «Cristo... nella rivelazione stessa del mistero del Padre e del suo amore, rivela pienamente l'uomo all'uomo stesso e porta alla luce la sua suprema vocazione»<sup>35</sup>. Dunque, questo è in tutti i sensi quello che appunto la tradizione ha sempre detto a proposito di Cristo e dell'umanità, che era già contenuto nel Credo di Nicea e nel Nuovo

Testamento. Ma la cosa importante in questa citazione è che, quando la si prende sul serio, rende impossibile a un cattolico mantenere una posizione liberale, e va oltre qualsiasi dualismo o frammentazione secolare: Cristo appartiene alla definizione stessa dell'uomo, a tal punto che pensare l'uomo senza Cristo è come lasciare incompiuta la comprensione dell'uomo, è come perdere la cosa più importante anche per l'edificazione della *polis*: il destino e la vocazione del genere umano a condividere la vita divina del Figlio di Dio. Si potrebbe dire che il significato globale dell'opera di de Lubac è stato quello di dissotterrare la tradizione e liberarla dalla segregazione della ragione secolarizzata.

Von Balthasar e de Lubac non sono i soli teologi occidentali che hanno cercato di liberare l'esperienza e il linguaggio cristiano dai vincoli e dalle riduzioni della ragione secolarizzata. Ve ne sono sicuramente altri, anche se bisogna ammettere che non sono in molti a mettere in relazione quel «centro» dell'avvenimento cristiano con le varie questioni dell'antropologia cristiana o della vita morale, senza cadere nel dilemma formulato da MacIntyre; non sono in molti a collegare il messaggio cristiano con l'esperienza umana nelle diverse dimensioni della conoscenza e dell'azione, ben coscienti delle trappole del liberalismo secolarizzato. La maggior parte di quelli che lo fanno viene dalla tradizione di

prospettiva, diversa da quella cattolica, Stanley Hauerwas ha sviluppato una tematica simile in relazione a etica e politica, che invece esula dagli interessi immediati di Balthasar. Cfr. soprattutto, nella vasta produzione di Hauerwas, le opere seguenti: *Against the Nations: War and Survival in a Liberal Society*, Notre Dame 1992; *In Good Company: The Church as Polis*, Notre Dame 1995; *After Christendom? How the Church Is to Behave If Freedom, Justice and a Christian Nation are Bad Ideas*, cit.; *A Better Hope. Resources for a Church Confronting Capitalism, Democracy and Postmodernity*, Grand Rapids 2000. 33. Cfr. H. de Lubac, tr. it. *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore. I. Dagli Spirituali a Schelling* (Opera omnia, vol. 27), Milano 1981, p. 10.

34. H. de Lubac, *Catholicism*, Londra 1950, p. 185. Nella traduzione inglese il titolo è *Catholicism. Christ and the Common Destiny of Man*, S. Francisco 1988, la citazione è a p. 339. Il titolo francese originale è: *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, (7 ed.), Parigi 1983, p. 295.

35. Concilio Vaticano II, Costituzione *Gaudium et Spes*, n. 22.

JAVIER MARTINEZ

Balthasar e de Lubac<sup>36</sup>.

Ancora, benché non sia questo il luogo per farlo, si potrebbe e sarebbe forse necessario mostrare che il profondo significato dell'insegnamento del Concilio Vaticano II, e la chiave migliore per comprenderne l'insegnamento, è appunto il tentativo di recuperare la Santa Tradizione dalla palude in cui l'ha gettata l'accettazione semi-consapevole del liberalismo e della ragione secolarizzata. Lo stesso si potrebbe dire del magistero dei papi dopo il Concilio, soprattutto quello di Giovanni Paolo II, sin dalla prima frase della sua prima enciclica: «Gesù Cristo è il centro del cosmo e della storia»<sup>37</sup>. Il magistero papale sul corpo e l'amore sponsale, basato su una rinnovata coscienza del significato dell'antropologia cristiana, così come la sua insistenza sull'importanza della dottrina sociale della Chiesa, sono esattamente due aspetti decisivi della guida della Chiesa «al di là della ragione secolarizzata».

### L'ORTODOSSIA RADICALE

Un recente movimento teologico che non vorrei trascurare, poiché è un tentativo consapevole di andare «al di là della ragione secolarizzata», e che coinvolge diversi teo-

logi anglicani, protestanti e cattolici (non privi di legami con Balthasar e de Lubac) è il movimento chiamato dai suoi iniziatori «Ortodossia radicale». A prescindere dai risultati ottenuti da questo movimento, o dal futuro del movimento stesso, almeno per quanto riguarda le sue intenzioni, è molto pertinente alla nostra riflessione.

Nel saggio introduttivo al volume collettaneo intitolato *Radical Orthodoxy*, i tre curatori, J. Milbank, C. Pickstock e G. Ward, osservano che «i grandi critici cristiani dell'illuminismo... hanno colto in modi diversi il fatto che quello che la secolarizzazione ha maggiormente guastato e di fatto negato era proprio quello che apparentemente celebrava: la vita concreta, la libera espressione di sé, la sessualità, l'esperienza estetica, la comunità politica umana. La loro posizione, raccolta in questo volume, è che solo la trascendenza, la quale "sospende" queste cose nel senso che le interrompe, le "sospende" anche nel senso che sostiene il loro valore relativo al di sopra e contro il vuoto»<sup>38</sup>. D'altra parte, avendo riconosciuto che «l'illuminismo era effettivamente una critica del cristianesimo decadente della prima modernità», ma anche, «seguendo i grandi visionari della letteratura inglese William Shakespeare e Thomas Nashe», che gli abusi e gli errori di quella decadenza erano «il frutto del rifiu-

36. David Schindler e Angelo Scola sono due nomi che vanno ricordati a questo proposito, dentro la tradizione cattolica. Hanno lavorato entrambi in vari ambiti della vita umana, collegando il messaggio della Chiesa con l'esperienza umana, ben consapevoli delle trappole della ragione secolarizzata, e superandole. Cfr. soprattutto D. Schindler, *Heart of the World, Center of the Church*, in «Communio», *Ecclesiology, Liberalism and Liberation*, Edinburg-Grand Rapids 1996; A. Scola, *Il mistero nuziale* (2 voll.): I. Uomo-Donna; II. Matrimonio-Famiglia, Roma 1998, 2000.

37. Giovanni Paolo II, Enciclica *Redemptor hominis*, 4 marzo 1979, n. 1. Ancora una volta, si tratta di un testo che, se recepito con onestà intellettuale e preso seriamente, va «al di là della ragione secolarizzata» e rende evidente la profonda incompatibilità tra la fede cattolica e la forma di pensiero liberale. Cfr. anche lo splendido n. 10 della stessa enciclica.

38. L. Milbank, C. Pickstock, G. Ward (a cura di), *Radical Orthodoxy. A new Theology*, Londra-New York 1999, pp. 1-20, cfr. p. 3. Nei primissimi paragrafi di questo saggio introduttivo, i tre curatori constatano che «oggi la logica del secolarismo sta implodendo», e insistono: «La raccolta di saggi che presentiamo cerca di recuperare il mondo cercando di collocare le sue preoccupazioni e le sue attività all'interno di un contesto teologico. Senza tornare nostalgicamente al premoderno, visita luoghi in cui il secolarismo ha investito pesantemente – estetica, politica, sessualità, corpo, personalità, visibilità, spazio – e li ricolloca in una prospettiva cristiana: il che vorrebbe dire, in termini trinitari, cristologia, Chiesa ed Eucaristia», p. 1.

to del vero cristianesimo», «Ortodossia radicale» cerca di «articolare un cristianesimo più incarnato, più partecipatorio, più estetico, più erotico, più socializzato, persino “più platonico”»<sup>39</sup>. Assumendo una prospettiva teologica centrata sul concetto di «partecipazione», i curatori sottolineano ancora il valore della tradizione e l'unità articolata di «fides et ratio», ma nel senso che è la «fides» che può salvare la «ratio», ed è la teologia che può riscattare la filosofia e la vita intellettuale dalle secche. Solo questo ritorno alla tradizione («al cristianesimo legato a un credo e all'esemplarità della sua matrice patristica»), dopo tutto, può effettivamente offrire un'alternativa autentica al «materialismo senz'anima, aggressivo, indifferente e nichilista» cui sono approdati gli ideali di modernità. Così lo esprimono i tre autori: «La prospettiva teologica della partecipazione salva realmente le apparenze superandole. Riconosce che il materialismo e lo spiritualismo sono false alternative, poiché se esiste solo la materia finita, non esiste neppure questa, e perché i fenomeni, siano veramente qui, bisogna che siano più che qui. Quindi, appellandosi a una fonte eterna per i corpi, la loro arte, il linguaggio, l'unione sessuale e politica, non si prende un etereo congedo dalla loro densità. Al contrario, si insiste che al di là di questa densità permane una densità ancora maggiore – al di là di tutti i contrasti di densità e leggerezza (come al di là di tutti i contrasti di definizione e illimitatezza). Questo per dire che tutto ciò che c'è, esiste soltanto perché è più di ciò che è. [...] Questa prospettiva dovrebbe poter eliminare per molti versi alcuni contrasti fra teologi liberali e conservatori. I primi tendono a riconoscere la validità di

ciò che ai loro occhi appare come l'abbraccio moderno della nostra finitezza – come il linguaggio, e come corpi erotici ed esteticamente piacevoli, e così via. I conservatori, dal canto loro, sembrano ancora abbracciare una sorta di eterea distanza nominale da queste realtà, che sembrano disprezzare. L'ortodossia radicale, per contro, vede la radice storica della celebrazione di queste cose nella filosofia della partecipazione e nella teologia dell'incarnazione, anche se può riconoscere che la tradizione premoderna non le ha mai celebrate abbastanza. L'apparente abbraccio moderno del finito, se ben considerato, risulta illusorio dato che, per fermare il dileguarsi della modernità finita deve costituirla come un edificio spaziale, tenuto insieme da leggi chiare, da regole e tralici. E d'altro canto, se, seguendo le opzioni postmoderne, essa abbraccia il flusso delle cose, questo risulta un flusso vuoto che nasconde e al tempo stesso rivela un vuoto ultimo. Perciò, la modernità ha oscillato fra il puritanesimo (sessuale o altro) e un erotismo totalmente perverso, che è innamorato della morte e quindi desidera la morte anche dell'erotico, e non lo preserva dalla consumazione eterna. In modo abbastanza bizzarro, sembra che la modernità non voglia veramente ciò che pensa di volere; ma d'altra parte, per avere ciò che pensa di volere, essa dovrebbe recuperare il teologico. In tal modo, naturalmente, scoprirebbe anche che quel che desidera è tutt'altro di quello che supponeva»<sup>40</sup>. In questo modo, è la teologia (se non è nella modalità secolare) che salverà la ragione e gli altri ideali della modernità. I saggi che compongono il volume *Radical Orthodoxy* «cercano di ri-immaginare alcu-

39. *Ibidem*.40. *Ibid.*, p. 4.

JAVIER MARTINEZ



MONSIGNOR MARTINEZ (A DESTRA) CON IL PROFESSOR CESARE ALZATI.

ne sfere culturali da una prospettiva teologica, che tutti considerano come l'unica prospettiva non-nichilista, e l'unica capace di sostenere persino la realtà finita»<sup>41</sup>. Non è necessario che giudichi (né saprei farlo) i meriti di ogni singolo saggio contenuto nel volume *Radical Orthodoxy*, o negli altri volumi che hanno continuato la collana. Una lettura rapida da dilettante di alcuni di essi, mi dice che non vorrei seguirli fino in fondo, e che probabilmente, in alcuni casi, dalle stesse premesse arriverei a conclusioni molto differenti<sup>42</sup>. Eppure, dalla melodia che ho colto, mi sembra che persino la discussione di alcuni

punti di disaccordo non sarebbe sgradita. Nel complesso, condivido pienamente le citazioni che ho riportato sopra, e mi sembra che indichino con rimarchevole precisione la sfida teologica e il compito che sta davanti al cristianesimo in quest'ora. Tutti i paesaggi che abbiamo ricordato fin qui sono teologici. Ma il viaggio «oltre la ragione secolarizzata» non può essere fatto dalla teologia soltanto, non è un problema soprattutto teologico. Poiché la teologia è l'articolazione intellettuale dell'esperienza della Chiesa, e non può essere fatta se non a partire da quell'esperienza. Quando quest'esperienza viene meno, o è confusa, il

41. *Ibidem*.

42. Per una valutazione preliminare dal punto di vista cattolico sia dell'articolo programmatico del volume *Radical Orthodoxy*, sia del movimento teologico, cfr. L.P. Hemming (a cura di), *Radical Orthodoxy? A Catholic Enquiry*, Ashgate 2000.

pensiero non può che essere confuso e la teologia diventa una semplice variante della ragione secolarizzata, la semplice espressione della posizione culturale dominante. Persino il magistero della Chiesa, preso da solo e di per sé, non è sufficiente. Perché «la trappola ricopre tutta la terra» fino al punto che il magistero della Chiesa viene recepito e letto per lo più, persino dalle persone la cui buona volontà non può essere messa in dubbio, attraverso il filtro della ragione secolarizzata, che lo riduce a pietismo, ai «valori liberali» e alla moralità. In effetti, a mio modo di vedere, la sfida è così grande che ci coinvolge tutti, ogni singolo cristiano, ogni famiglia cristiana e ogni comunità cristiana dovunque siamo, qualunque sia la nostra storia, qualsiasi ferita ci siamo inferti vicendevolmente nella storia. La sfida non si può raccogliere se non siamo aperti ad imparare dagli errori e dai successi gli uni degli altri, in modo da aiutarci reciprocamente con la carità che si

conviene alle membra (membra sofferenti, ferite) dell'unico corpo di Cristo. La prima frammentazione dell'esperienza cristiana è la nostra divisione, la prima frammentazione della Chiesa (e la prima apertura all'insorgere della ragione secolarizzata) avviene quando smettiamo di capirci l'un l'altro in quanto membra dell'unico corpo di Cristo. Una delle verità che ho scoperto nella conversazione con l'opera di MacIntyre è la consapevolezza che la vita (la storia) non è l'applicazione di idee, che ci sono sempre un'interazione e una dipendenza molto strette fra la prassi (politica ed economica, familiare, educativa, artistica, culturale) e la teoria. La prassi incarna la teoria – non c'è un solo gesto umano che non implichi un'intera ontologia – ma è anche in grado di modificare la teoria, dato che spesso la teoria serve a giustificare, modificare o creare la prassi. Questo è un punto chiave nell'opera di MacIntyre, che la attraversa tutta<sup>43</sup>. La comunità precede la tradizione, è il luogo della tradi-

43. Già nel suo primo lavoro, *Marxism: an Interpretation*, Londra 1953, c'era un capitolo su filosofia e prassi omissso nell'edizione successiva del 1968, e intitolato *Marxism and Christianity*. Nella nuova introduzione scritta per la riedizione del 1995 di *Marxism and Christianity*, MacIntyre commenta: «Quel capitolo originariamente era stato incluso perché era un tentativo di porre quello che avevo giustamente individuato come il problema fondamentale. In seguito è stato tolto perché a quel punto avevo capito che ancora non sapevo come porre il problema adeguatamente, avevo rinunciato a risolverlo». Una chiara prova sia della difficoltà di giudizio, sia del permanere della problematica del rapporto fra prassi e convinzione, si trova nelle Conferenze del Riddell Memorial del 1964, pubblicate nel 1967 dalla Oxford University Press col titolo *Secularization and Moral Change*. Nella terza di queste conferenze, MacIntyre contestava la «tesi familiare» che «il declino della credenza religiosa sia la causa primaria dei cambiamenti morali (i sostenitori di questa tesi parlano per lo più di declino morale), e che il declino della credenza religiosa sia a sua volta prodotto dallo scetticismo intellettuale». Lui invece sostiene «l'opinione che la storia morale della società inglese è piuttosto la causa, e non l'effetto della secolarizzazione» (*Secularization and Moral Change, cit.*, p. 37). Nel 1995 insiste ancora sull'estrema importanza della prassi anche per la teologia. Parlando dell'evoluzione del proprio pensiero dopo aver riscoperto il funzionamento della «concezione aristotelica della teoria e della prassi sociale e morale», e di come tramite questa riscoperta «ho in tal modo abbandonato presupposti filosofici che erano all'origine delle mie difficoltà riguardo al sostantivo ortodossia cristiana», qualcosa che era «una fase necessaria, ancorché solo una fase, del mio riconoscere la verità del cristianesimo biblico della Chiesa cattolica», MacIntyre scrive: «Ho anche capito meglio di prima non solo quello che era giusto nella condanna ufficiale del marxismo da parte del cattolicesimo, ma anche quanto era sbagliato, quanto aveva posto radici in un atteggiamento sociale confuso e reazionario. Una parte di ciò che i teologi cattolici – e più in generale i teologi cristiani – non hanno saputo mettere a fuoco sufficientemente, era l'insistenza sia di Marx che dei marxisti sullo stretto legame fra teoria e prassi, e su come qualsiasi teoria, compresa la teologia, è teoria di varie modalità di prassi. Così come l'asserzione di una teorizzazione scientifica non va compresa né valutata a prescindere dalla prassi dell'indagine scientifica all'interno della quale viene proposta, rivista e accettata o rifiutata, lo stesso vale con altri corpi di proposizioni. Provate a staccare qualsiasi tipo di teorizzazione dal contesto pratico nel quale si trova legittimamente a casa sua, che sia scientifico, teologico o politico, lasciate che sia un corpo di pensiero

JAVIER MARTINEZ

zione. È il luogo della razionalità (sia pratica che teoretica), e perciò è il luogo della vita intellettuale e morale. È anche il luogo cui «l'individuo» può appartenere e appartenendovi, può diventare persona, acquistare un'identità per sé e per il mondo. Se è vero, come penso che sia, le conseguenze della sfida che ho commentato in questo saggio sono di grande importanza. Il problema che abbiamo davanti, in effetti, non chiede che cambiamo qualche idea, o il linguaggio. Quel che è in gioco non è solo la teologia come linguaggio articolato della fede. È la fede stessa. O meglio, è la Chiesa come spazio umano creato dal Dio Uno e Trino per il compimento dell'umanità, ed è la fede come riconoscimento di questo fatto.

Alla luce di questo, si può forse capire meglio l'appello che fa MacIntyre alla fine di *After Virtue*, e che abbiamo già citato in parte. Lui paragona il nostro tempo all'epoca del declino dell'Impero romano: «Quel che conta in questa fase è la costruzione di forme locali di comunità, entro le quali lo spirito di civiltà, la vita intellettuale e morale si possano preservare attraverso i nuovi secoli bui che già incombono su di noi»<sup>44</sup>. Anche per John Milbank il compito non consiste tanto nel decidere volontaristicamente di compiere una nuova svolta del pensiero, ma di costruire, o recuperare, un certo tipo di comunità – una nuova, unica comunità chiamata Chiesa. Una comunità che «è già necessariamente, in virtù della sua istituzione, una “interpretazione” di altre società umane»<sup>45</sup>.

Così, c'è la teologia, c'è l'insegnamento dei pastori della Chiesa, ci sono gli individui, le famiglie, le parrocchie, i monasteri che sono

stati raggiunti dalla santa Tradizione e dal magistero della Chiesa, il seme ha trovato terreno buono e la semina è fruttuosa. Essi si accorgono del pericolo, lo subiscono, e possono ancora riconoscere con amore le migliaia di segni della presenza di Cristo nel mondo. Sanno che Dio li ama immensamente, e loro amano Dio con tutto il cuore. Ne ho incontrati molte volte. Sono spesso soli, senza tetto, allo scoperto. Sono il resto disperso del popolo cristiano, la più splendida realtà umana mai cresciuta su questa terra. Hanno bisogno d'essere sostenuti dalla Chiesa; hanno bisogno di essere riconosciuti dagli altri in casa propria.

Poi ci sono le esperienze che il Signore fa crescere un po' dovunque, nelle parrocchie, nei centri di studio e di cultura, ovunque ci siano persone di fede che si riuniscono «nel nome di Gesù Cristo», e per le quali Cristo diventa il centro di pensiero e di azione, perché è un dono «più prezioso della vita». Li chiamano a volte «movimenti» e sono in un certo senso nuove forme di monachismo. Sono realtà in cui l'esperienza d'essere Chiesa – una Chiesa con un corpo – si rinnova con una freschezza che riempie l'esistenza di gioia e di speranza, in mezzo a tutte le sofferenze e le prove della vita. In esse, anche se talvolta in modo diverso da quello cui siamo abituati, la razionalità cristiana cresce e può paragonarsi con altri modi di vivere e di pensare; c'è di nuovo una tradizione da consegnare, e la teologia può fiorire di nuovo.

Vorrei finire ricordando alcune caratteristiche di questa riscoperta della Chiesa. O forse, dovrei dire, questa nuova rivelazione, poiché il Padre, il Signore Risorto e il

che si muove liberamente, e sarà nelle condizioni ideali per trasformarsi in ideologia» (A. MacIntyre, *Marxism and Christianity*, cit., pp. XXVIII-XXIX).

44. A. MacIntyre, *After Virtue*, cit., p. 245.

45. J. Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, cit., p. 380.

Santo Spirito sono coloro che sempre e di nuovo creano e rigenerano la Chiesa nella storia, e ci permettono di vedere ciò «che molti profeti e re hanno desiderato vedere ma non lo videro» (Lc 10,24). Queste caratteristiche si possono dedurre in gran parte da quanto abbiamo già detto.

1. La Chiesa ha bisogno di tornare ad essere, a tutti i livelli, «casa e scuola della comunione», come ci ha ricordato Giovanni Paolo II<sup>46</sup>. La Chiesa ha bisogno di essere una vita comunitaria nel senso di una vita di «famiglia», come la vita di un corpo. Ha bisogno di recuperare densità «sociale». Non come un ghetto, ma come una reale vita di famiglia, sempre spalancata alla vita e alla società. «Famiglia», «madre», «casa», «nazione», «corpo», non sono semplici nomi per la Chiesa, sono realtà sociali essenziali per la vita della Tradizione cristiana. La Chiesa è una compagnia per la vita, e per tutto nella vita. In altre parole, la Chiesa deve essere «salvata», per così dire, dal potere arido e inumano della logica manageriale, e deve recuperare la logica sacramentale che le è propria.

2. La Chiesa è una vita di comunità centrata sulla liturgia e l'Eucaristia. L'Eucaristia, con tutte le sue dimensioni (senza che sia ridotta in senso pietistico e individualistico) è la prassi della Chiesa, e quindi è una scuola: una scuola di vita comunitaria, una scuola che ci aiuta meglio di tutto il resto a capire chi è Dio, chi è Cristo, chi siamo noi; chi siamo per Dio, e chi siamo gli uni per gli altri; e che cos'è il mondo per

noi. L'Eucaristia è l'unico luogo di resistenza all'annichilazione del soggetto umano. E l'Eucaristia è anche il luogo dove si può imparare e fare esperienza di un'universalità che non è l'universalità astratta e falsa della modernità, che non è in opposizione alle realizzazioni particolari, all'identità e alla pienezza<sup>47</sup>.

3. In quella comunità, il movimento del cuore (mente e tutto) è un movimento che va nel senso di una riscoperta della tradizione cristiana, con tutte le ricchezze e le varietà che questa tradizione possiede, e non di una fuga da essa. Con tutte le ricchezze e le varianti che questa tradizione ha. Per noi cristiani le differenze non sono un ostacolo ma un tesoro, fino a che queste differenze vengono comprese e vissute nella luce della logica sacramentale del Corpo di Cristo. Persino i vangeli sono quattro, e Dio è la comunione di Padre, Figlio e Spirito Santo.

4. L'esperienza della vita in quella comunità è un'esperienza umana che, essendo esperienza di Cristo, diventa un modo di guardare a tutta la realtà, cioè diventa una fonte di razionalità, e rinvia a tutte le dimensioni dell'esperienza e della prassi umana (conoscenza, arte e tutti i tipi di relazioni umane, comprese quelle economiche e politiche).

Naturalmente non è in nostro potere fare in modo che queste cose accadano. Già il fatto di desiderarle è una grazia. La Chiesa non è nostra ma del Signore, anche se sappiamo che il Signore desidera che la sua Chiesa splenda in mezzo alla notte. A noi spetta,

46. Giovanni Paolo II, Lettera Apostolica *Novo millennio ineunte*, 6 gennaio 2001, n. 43.

47. Cfr. W. Cavanaugh, *The World in a Wafer: A Geography of the Eucharist as Resistance to Globalization*, in «Modern Theology», n. 15, 1999, pp. 181-196.

JAVIER MARTINEZ

prima di tutto, rendere grazie per ciò che abbiamo – che è già tutto, dato che abbiamo Cristo e lo Spirito Santo –, e per le grazie che il Signore non smette di darci, come il nostro incontro di stamattina. E allora possiamo desiderare e pregare che ciascuno

di noi possa fiorire e crescere «finché arriviamo tutti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo» (Ef 4,13). **AI**



**Francisco Javier Martinez**, nato a Madrid nel 1947, specialista di teologia biblica e patristica. Dal 2003 arcivescovo di Granada, presidente del Centro Internazionale di Studi dell'Oriente Cristiano.

## SOMMARIO

*La Chiesa è oggi di fronte alla sfida della religione secolare che vuole distruggerla come popolo reale e sostituirla con un autonomismo che ha già dato i suoi esiti nel nichilismo contemporaneo. All'origine di ciò v'è anche un'inadeguatezza della Chiesa che spesso ha assimilato la logica del secolo, riducendosi a una forza di conservazione o di rivoluzione in senso politico e ideologico. Tale riduzione ha avuto come strumento privilegiato il dualismo tra naturale e soprannaturale, che ha portato alla naturalizzazione del secondo e poi alla sua eliminazione; così la Chiesa scompare come Corpo di Cristo per diventare al massimo un'associazione definita da valori e progetti comuni, ma dimentica che la sua originalità è data da Cristo solo e dalla Sua esperienza reale nella vita personale e comunitaria.*