

Sentinella, quanto resta della notte?

La Chiesa e la sua difficile riforma

5. La “sinodalità”, un rimedio?

Sommario

5. La “sinodalità”, un rimedio?.....	1
Vera e falsa riforma.....	1
Un modello	3
Applicazione alla Chiesa	4
L’ottimismo smentito: l’industria culturale.....	5
La crisi del soggetto moderno	6
L’opzione Benedetto	7
“Sinodalità” e ottimismo ingenuo.....	9
L’urgenza dei tempi: profezia, piuttosto che democrazia.....	10

Il progetto di una riforma della Chiesa torna con insistenza nella vicenda storica della Chiesa; come abbiamo visto, conosce ormai una lunga tradizione. Le riprese che il progetto di riforma ha conosciuto attraverso i secoli hanno avuto caratteristiche diverse, come prevedibile; e tuttavia hanno avuto una caratteristica comune, quella di non aver mai portato a conclusione il loro programma. Abbiamo avuto stagioni della vita della Chiesa nelle quali le iniziative di riforma sono state particolarmente vivaci, tipicamente in corrispondenza a situazioni di particolare decadenza della vita ecclesistica stessa. Mai però abbiamo conosciuto riforme della Chiesa finalmente realizzate. Il programma di riforma dev’essere sempre da capo ripreso nella Chiesa: *ecclesia semper reformanda*.

La locuzione latina è considerata spesso come una delle note qualificanti della Riforma Protestante, di Lutero in specie. Egli ha la percezione assai viva della trascendenza della Parola di Dio rispetto ad ogni istituzione umana, e quindi anche rispetto alla Chiesa, che è da lui considerata come una cosa di questo mondo, uno degli ordinamenti mondani; essa è di necessità sempre in difetto rispetto alla Parola di Dio, che è conosciuta soltanto dalla fede, dei singoli e delle comunità. La chiesa intesa come ordinamento temporale deve continuamente riesaminare sé stessa, per mantenersi sempre fedele al messaggio evangelico.

La locuzione latina risale come tale però soltanto al movimento olandese del XVII secolo della Seconda Riforma. Appare per la prima volta negli scritti di Jodocus van Lodenstein (*Contemplazione di Sion*, Amsterdam, 1674), figura importante del Pietismo riformato olandese. La Riforma di Lutero aveva provveduto alla dottrina della Chiesa; ma la vita e la pratica del popolo di Dio ha sempre bisogno di un’ulteriore riforma. Non sorprende che la sentenza sia stata usata da riformatori cattolici ispirati al programma del Concilio Vaticano II. Anche papa Francesco l’ha utilizzata in più occasioni, e in particolare nel discorso al V Convegno ecclesiale della CEI nel 2015.

Nel principio *ecclesia semper reformanda* è da riconoscere una verità, analoga a quella del principio riferito alla vita personale del cristiano: la penitenza è da riprendere sempre da capo. Ma il principio assume una forma fanatica e falsa, quando procede dall’idea che possa sussistere una Chiesa perfetta e che la sua immagine sia nota. La gran parte dei progetti di riforma nella storia della Chiesa sono affetti da questo fanatismo.

Vera e falsa riforma

Appunto a definire la differenza tra *Vera e falsa riforma della Chiesa* è dedicato un saggio di Congar, che porta questo preciso titolo; pubblicato nel 1950, dunque ancor prima del Concilio, rimane

fino ad oggi un punto di riferimento importante per istruire il tema della riforma della Chiesa. Non a caso, esso torna ad essere molto citato nel recente dibattito sinodale sulla sinodalità. Esso è, oltre tutto, una delle fonti di ispirazione più influenti del progetto di papa Francesco¹.

La scelta di trattare il tema della riforma a procedere dalla differenza tra quella vera e quella falsa ha alla sua origine appunto la percezione del rischio facile, di cui si diceva: il progetto di riforma della Chiesa assume facilmente forme sospette; appunto per esorcizzare tale rischio è scritto il saggio.

Le forme false della riforma sono anche quelle che conoscono un consenso più facile. La ragione è la stessa per cui la moneta cattiva quando circola sul mercato caccia sempre quella buona. È la legge di Gresham, studioso inglese della moneta vissuto tra il 1519 e il 1579. La moneta era allora metallica, di metallo prezioso; il suo valore reale dipendeva dal valore del metallo; accadeva però che il valore dichiarato fosse minore di quello del metallo impiegato; la presenza in circolo di questa moneta cattiva aveva l'effetto di far scomparire dal mercato le monete buone. Qualche cosa di simile accade per i progetti di riforma della Chiesa: quelli più facili – più facili da definire, anche e soprattutto più facili da perseguire – circolano più facilmente di quelli più difficili e veri. I progetti facili sono falsi; ma proprio perché facili essi hanno più facilmente successo e condannano i progetti veri alla clandestinità.

Progetti di riforma facili sono quelli che tentano di garantire il loro successo puntando sulle regole precise e rigorose, materiali dunque e non spirituali. Illustrazione eloquente di tali progetti offre l'*halakhàh* farisaica; per correggere l'arbitrio nella pratica della *torah*, essa tenta di definire il suo senso in termini casistici molto minuziosi. Essa procede da un intendimento buono; ma lo spazio per l'arbitrio è disposto, non tanto dal carattere indeterminato dei precetti, quanto dalla cattiva intenzione dell'interprete. Cattiva è l'intenzione di chi vede nel precetto soltanto un limite posto appunto all'arbitrio del soggetto, e non cerca mediante il precetto non la volontà di Dio. L'idea che si possa restringere lo spazio dell'arbitrio esasperando la rigidità materiale del precetto conduce al legalismo, ad un falso zelo per la legge. L'*halakhàh* non garantisce l'obbedienza, ma promuove l'ipocrisia. La distorsione è denunciata con efficacia dal rimprovero che Gesù rivolge agli scribi del suo tempo:

Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che pagate la decima della menta, dell'aneto e del cumino, e trasgredite le prescrizioni più gravi della legge: la giustizia, la misericordia e la fedeltà. Queste cose bisognava praticare, senza omettere quelle. Guide cieche, che filtrate il moscerino e ingoiate il cammello!

Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che pulite l'esterno del bicchiere e del piatto mentre all'interno sono pieni di rapina e d'intemperanza. Fariseo cieco, pulisci prima l'interno del bicchiere, perché anche l'esterno diventi netto! (Mt 23, 23-26)

Giustizia, misericordia e fedeltà sono prescrizioni gravi? Sì, certo, gravi ma vaghe; mentre le decime sono prescrizioni minute ma precise. La metafora dell'interno e rispettivamente dell'esterno del piatto o del bicchiere descrive efficacemente il rapporto tra azione e intenzione, e insieme il primato dell'intenzione.

La riforma vera della Chiesa non può procedere dalla conoscenza preventiva della sua immagine materiale; un'immagine del genere non è in alcun modo disponibile. Vale in tal senso anche per riferimento alla Chiesa la legge che sant'Agostino enuncia per riferimento a Dio: *si comprehendis, non est deus*²: se tu immagini di conoscerlo bene, certamente non si tratta del Dio vero. Quando si tratta di Lui, l'immagine sfugge sempre da capo e occorre sempre da capo cercarla. Così è dell'immagine della Chiesa: se pensi di conoscerne bene la figura, è segno che non della Chiesa vera di Cristo si tratta.

Ma più importante della polarità conoscenza perfetta/imperfetta è l'altra, conoscenza intellettuale/pratica. Prima che attraverso i discorsi e le dottrine, la Chiesa è nota attraverso le pratiche. La

¹ Vedi in proposito le indicazioni di A. IVEREIGH, *Tempo di misericordia. Vita di Jorge Mario Bergoglio*, Milano, Mondadori, 2014, pp. 168ss.

² Il testo più vicino è in una lettera: «Che dire dunque di Dio, fratelli? Se infatti ciò che di Lui vuoi dire lo hai capito, certo non è Dio. Se sei stato capace di comprenderlo, hai compreso una realtà diversa da quella di Dio. Se ti pare di essere stato capace di comprenderlo, ti inganni a causa della tua immaginazione. Se lo hai compreso, quello non è Dio; se invece è Dio, tu non l'hai compreso. Perché dunque vuoi parlare di ciò che non hai potuto comprendere?», *Sermo* 52, 6, 16; PL 38, 360; Papa Benedetto XVI cita l'effato nella *Deus caritas est* (n. 38), nell'ottica della questione della sofferenza, della prova che essa comporta per rapporto alla notizia di Dio; in questa prospettiva rileva come anche il lamento possa concorrere alla testimonianza della fede.

pratica rituale e la pratica morale; la pratica generale della vita, connotata dal diffuso riferimento religioso e cristiano. Appunto questa conoscenza è di sua natura in continuo divenire; essa è sempre da capo determinata dalle nuove esperienze, che non riproducono tali e quali quelle antiche.

Proprio perché di sua natura sempre in divenire, la Chiesa è nel tempo anche sempre incompiuta. Ma tale incompiutezza non può essere interpretata troppo precipitosamente in termini di imperfezione morale, riconosciuta come tale per riferimento a una norma ideale nota. L'incompiutezza è connessa invece al tratto per il quale la Chiesa è nel tempo segno e sacramento di altro, che deve ancora venire. È segno e profezia di una verità escatologica, che avrà figura compiuta soltanto nei "cieli". Grazie al segno ecclesiale diventa in qualche modo accessibile sulla terra la verità escatologica dell'umanità salvata; diventa vicino il regno dei cieli. Il modello, al quale deve riferirsi la Chiesa nel tempo, è un modello escatologico, che soltanto nello Spirito può essere conosciuto.

Gesù risorto nel momento del commiato dai suoi comanda loro: *restate in città, finché non siate rivestiti di potenza dall'alto* (Lc 24, 49); il suo comando rimane il programma della vita della Chiesa di tutti i tempi. Essa è di sua natura incompiuta, e anche fallibile; sempre da capo deve cercare la propria strada invocando la luce dello Spirito. Viva sempre da capo riferita a una verità che la trascende, che è tuttavia la verità sua propria, scritta nella sua vita effettiva. Appunto in base a quella verità deve scorgere le vie della propria riforma. La verità trascendente della vita presente è attesa dallo Spirito.

Un modello

Per chiarire la figura di questa dislocazione della verità del tempo presente rispetto all'immagine che ce ne facciamo noi mi servo di un racconto evangelico molto noto, la pagina del giovane ricco (vedi Mc 10, 17-27, e i paralleli Mt 19, 16-30; Lc 18, 18-30).

Il giovane cerca la sua strada, quella che sola può condurlo alla meta: *Maestro buono, che cosa devo fare per avere la vita eterna?* La strada che cerca è la sua; ma per conoscerla egli deve interrogare il Maestro buono, o il Maestro vero. La risposta di Gesù è la chiamata alla sequela. Quel tale se ne andrà triste; il suo rifiuto dipende – spiega l'evangelista – dalle sue molte ricchezze. Quel tale certo non vedeva in maniera così chiara quel nesso; la sua scelta di interrogare il Maestro lasciava trasparire la convinzione soggettiva di una sua disponibilità illimitata, a tutto. Nell'allontanamento di quel tale da sé Gesù vide un messaggio che riguardava molti; prima di tutto i suoi discepoli; *volgendo lo sguardo attorno, disse ai suoi discepoli: «Quanto difficilmente coloro che hanno ricchezze entreranno nel regno di Dio!»*. A queste sue parole i discepoli rimasero stupefatti, addirittura storditi; si sentirono violentemente sollecitati a una conclusione estrema, che a priori avrebbero giudicato assurda: se un ricco, pur bene intenzionato come quel tale, non può salvarsi, non può salvarsi nessuno. Gesù lì per lì parve non rassicurarli affatto; riprese infatti il suo messaggio con queste parole: *Figlioli, com'è difficile entrare nel regno di Dio! E' più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel regno di Dio*. A quel punto i discepoli, *ancor più sbigottiti, dicevano tra loro: «E chi mai si può salvare?»*. La precisazione ulteriore di Gesù parve aggravare l'oscurità del messaggio piuttosto che dissolverla; se queste sono le condizioni la salvezza è impossibile, non soltanto per un ricco, ma per tutti. Gesù, fissando lo sguardo su di loro, disse a quel punto: *Impossibile presso gli uomini, ma non presso Dio! Perché tutto è possibile presso Dio*.

Il passo propone un messaggio che ha una valenza illuminante per rapporto al nostro tema, la riforma della Chiesa. La Chiesa è convocata dal messaggio di Gesù; esso è un vangelo, è una buona notizia. Al messaggio danno risposta positiva in molti; del messaggio essi vedono, in prima battuta, il carattere promettente e l'apprezzano. Vedono anche che la promessa comporta un impegno; ma in maniera meno chiara vedono la qualità di quell'impegno. L'annuncio che Dio è vicino accende di per sé l'interrogativo: Che debbo fare, per entrarci? Il giovane formula quell'interrogativo in maniera espressa. La risposta di Gesù lo sorprende; essa porta allo scoperto legami suoi con il passato, che egli rima non vedeva. La richiesta di Gesù gli appare impossibile.

Appunto il tratto apparentemente impossibile delle richieste di Gesù induce molti a concludere che la strada da lui indicata è impossibile per tutti; quel che ci chiede, perché possiamo essere salvi, è impossibile. Una diga contro questa scoraggiante conclusione non può essere innalzata cercando di immaginare la possibilità che lì per lì sfugge. Ma il tentativo di anticipare con l'immaginazione il futuro che sfugge induce a concludere che quel futuro non sussiste. La diga può essere innalzata unicamente mediante l'affidamento a Dio. Colui che sta all'origine del mio cammino, che non può essere immaginato perché è oltre ogni immagine, merita che ci si affidi a Lui; che si obbedisca dunque al suo

imperativo e ci si disponga in tal modo alla conoscenza del cammino futuro. Cercare la meta del cammino affidandosi alla chiarezza di un futuro immaginato, accessibile dunque all'immaginazione, equivale a reificare quella meta. Occorre credere alla promessa e attendere che il cammino effettivo chiarisca il senso della promessa.

Applicazione alla Chiesa

Il passo evangelico parla del singolo, e del destino che lo attende. Senza conoscerlo, egli già lo ha scelto; ha chiesto infatti che cosa deve fare per avere la sua vita eterna, la sua vita per sempre. Ha scelto di cercare quella vita; sa da subito che la sua scelta comporta una conversione; sa che dovrà cambiare qualche cosa nel suo agire; ma che cosa? Un nesso stretto lega la fede nel vangelo e alla conversione; il nesso è suggerito fin dall'inizio della predicazione di Gesù, mediante la formula breve che in *Marco* è sintetizzata quella sua prima predicazione: *Il tempo è compiuto, il regno di Dio si è fatto vicino; convertitevi e credete nel vangelo* (1, 15). Il regno ormai vicino intima la conversione.

Il nesso tra fede e conversione nella vita del singolo getta una luce decisiva sulla struttura propria dello stesso evento ecclesiale. Anche la Chiesa è un evento che accade, che c'è prima d'essere definita nei suoi tratti generali; è un fatto prima di essere un programma da realizzare. La prima convocazione della Chiesa sorprende, precede ogni decisione consapevole di quanti sono convocati. La chiesa che accade porta scritta in sé la legge della vita comune che quanti sono convocati dovranno poi perseguire. Il fatto che accade e sorprende istituisce l'imperativo.

Il principio non vale soltanto all'inizio; vale anche per rapporto ad ogni successiva convocazione. La riforma della Chiesa è come una rinnovata convocazione; essa trova il suo programma, non in un'immagine ideale e universale di Chiesa nota una volta per tutte, ma nel cammino già percorso; esso è gravido di indicazioni virtuali che la riforma della Chiesa deve riconoscere e accogliere.

Nella vicenda effettiva della Chiesa c'è una verità più grande di quella nota a coloro che sono semplici osservatori dei fatti, e anche di quella dei fatti immaginano d'essere protagonisti, e cioè fedeli, pastori, e anche teologi; protagonisti, ma non artefici, soltanto ministri. La verità scritta nella vicenda effettiva è più grande di quella proposta nei piani pastorali; essa viene alla luce soltanto attraverso la pratica dei singoli e delle comunità. Appunto alle indicazioni programmatiche virtualmente iscritte nella vicenda effettiva la lingua ecclesiastica recente ha risuscitato l'espressione "segni dei tempi".

Essa è antica, addirittura evangelica (*cf.* Mt 16, 2-3). Non entra però nell'uso ecclesiastico se non con Giovanni XXIII e quindi poi nel dibattito conciliare. Già nella Costituzione *Humanae salutis* (Natale 1961), che convoca il Concilio, Giovanni XXIII richiama espressamente la raccomandazione di Gesù, di saper distinguere i segni dei tempi; e suggerisce di vedere in quei segni un messaggio incoraggiante. La *Pacem in terris* (1963) utilizza l'espressione per indicare gli aspetti più incoraggianti della stagione civile moderna; il riferimento ai segni dei tempi conclude ciascuna delle cinque parti dell'enciclica; il tema è declinato in un'ottica fondamentalmente "progressista", come appare in particolare ai nn. 22-25, che concludono la Prima parte; attraverso tre titoli – ascesa economico-sociale delle classi lavoratrici, ingresso della donna nella vita pubblica, fine del colonialismo, e dunque della differenza tra popoli dominatori e popoli dominati – è suggerita una lettura appunto "progressista" della storia, che corregge la visione tragica del moderno propria del cattolicesimo intransigente.

L'ottimismo della lettura sintetica offerta della dinamica storica è appariscente soprattutto nella *Gaudium et spes*; essa dipende sotto tale profilo dal progressismo di una corrente significativa del cattolicesimo francese, interpretata da M.-D. Chenu e dai seguaci. L'idea della *consecratio mundi*, abbastanza convenzionale, è reinterpretata in termini progressisti, quasi significasse cattolico militante nella trasformazione progressiva del mondo; l'impegno per il regno dei cieli diventa impegno per il progresso. L'omologazione rispetto ai luoghi comuni del progressismo laico è senza riserve. La laicità dell'impegno civile sanziona l'insignificanza del vangelo per rapporto alla comprensione del presente storico.

Dunque l'incoraggiamento del Concilio a leggere i segni dei tempi è declinato nei termini della ricerca dei segni promettenti della trasformazione civile. Paradossalmente l'allineamento alla lettura progressista della storia, propria dell'epopea moderna, si produceva proprio nel momento in cui il progresso moderno andava incontro ai suoi problemi maggiori, e addirittura alla sua *impasse*.

L'ottimismo smentito: l'industria culturale

Decisamente ignorato, nel dibattito conciliare, è stato l'impatto che le profonde trasformazioni culturali proprie della stagione tardo moderna hanno sulle forme della coscienza personale del singolo. Quell'impatto non è stato in alcun modo rilevato. Eppure di esso proprio in quegli anni già molto si occupavano i nomi più significativi della ricerca psicologica e sociologica. Per rendere la notazione meno generica, faccio riferimenti ad alcuni nomi.

Nel 1959 John Kenneth Galbraith (1908-2006) pubblica il saggio su *La società opulenta*; l'espressione è destinata a divenire in fretta di uso corrente; ma nell'uso corrente è intesa assai generico, quasi significasse società ricca, o società del benessere. Il significato più preciso dell'espressione fa riferimento al fenomeno dell'anticipazione del bisogno ad opera dell'offerta; saturati i bisogni primari, il mercato produce non per soddisfare bisogni noti, ma per bisogni nuovi, o per desideri nuovi, che debbono essere creati. L'impresa comporta una decisa lievitazione dell'industria pubblicitaria, volta appunto a generare nuovi bisogni. La pubblicità raccomanda il nuovo consumo attraverso la descrizione sommaria di uno stile di vita che il consumatore non conosce, entro il quale soltanto il consumo in questione trova il suo posto. La pubblicità produce in tal modo stili di vita immaginari, che raccomanda ad un consumatore senza stile. Come già accade per l'adolescente, anche l'adulto è incoraggiato alla imitazione di modelli di vita raccomandati come invidiabili. I comportamenti pratici non procedono da convincimenti precedenti, ma dall'imitazione del modello proposto.

In tal modo i comportamenti diventano esperimenti, soltanto esperimenti; la convinzione seguirà – così si spera. Lo stile di vita sperimentalistico, prevedibile e addirittura necessario nell'età dell'adolescenza, minaccia di diventare la legge generale della vita. Mediante comportamenti senza convinzione il soggetto si cerca. L'industria pubblicitaria opera non solo sul singolo, ma sulla cultura intesa in accezione antropologica; opera sulle forme in cui i significati elementari della vita sono iscritti nelle forme dello scambio sociale. Ed opera nel senso di alimentare una sistemica depressione della cultura pubblica nelle moderne società di massa.

Che cosa intendiamo per cultura pubblica? Intendiamo la cultura operante a livello di comunicazione pubblica; a livello di discorsi pubblici, ma anche a livello di apprezzamenti pratici sottesi allo scambio sociale, ai rapporti lunghi, professionali ed economici in genere. La cultura sottesa ai rapporti primari è diversa. In quei rapporti, che un tempo di chiamavano famigliari (oggi nei discorsi pubblici non si chiamano più così, per non apparire discriminanti), è tuttora operante una cultura molto vicina a quella delle generazioni precedenti. Ma proprio perché non ha più una lingua per dirsi in pubblico, quella cultura pare conoscere un processo di inesorabile evaporazione. Appunto questo fenomeno genera i problemi più radicali della civiltà postmoderna.

Per rapporto al compito di aggiornamento della Chiesa e dei suoi problemi, occorre dire che quel compito non può certo consistere nell'adeguamento ai nuovi modi di vedere e di giudicare, quasi essi rappresentassero il moderno tanti a lungo ingiustamente ripudiato. Il compito è invece quello riconoscere il fenomeno dello scollo tra cultura e coscienza, denunciarne gli inconvenienti, e quindi promuovere forme di vita comune attente all'obiettivo di rimediare allo scollo.

La denuncia dell'industria culturale e dei suoi effetti deteriori era stata già anticipata dai maestri della scuola di Francoforte, M. Horkheimer e W. Adorno *in primis*. Essi avevano descritto e insieme denunciato la sindrome della mercificazione della cultura. L'industria culturale, investita del compito di fabbricare il consenso, minaccia di azzerare la funzione critica della cultura colta, condannata alla marginalità, soffoca in tal senso le stesse capacità di protesta. Persegue infatti l'obiettivo di fondare il consenso sulla seduzione piuttosto che sulla convinzione. La seduzione ha successo su desideri ottusi, ai quali è sottratta ogni capacità di elaborazione. Le prime righe del terzo saggio di *Dialettica dell'Illuminismo* (1947) sono dedicate appunto al tema "L'industria culturale. Illuminismo come mistificazione di massa". Viene lì proposta una descrizione del fenomeno dell'omologazione di tutti i messaggi nella stagione post ideologica, che a settant'anni di distanza appare più attuale che mai:

La tesi sociologica che la perdita del sostegno rappresentato dalla religione oggettiva, la dissoluzione degli ultimi residui della società precapitalistica, la crescente differenziazione tecnica e sociale e la tendenza allo specialismo abbiano dato luogo a un caos culturale è smentita ogni giorno dai fatti. La civiltà attuale conferisce a tutti i suoi prodotti un'aria di somiglianza. Il film, la radio e i settimanali costituiscono, nel loro insieme, un sistema. Ogni settore è armonizzato al suo interno e tutti lo sono fra loro. Le manifestazioni estetiche anche di quelli che possono sembrare gli estremi opposti nel campo della politica celebrano allo stesso modo l'elogio del ritmo d'acciaio. Le sedi decorative delle grandi amministrazioni e delle

esposizioni industriali non sono molto diverse nei paesi autoritari e negli altri. I palazzi monumentali, tersi come cristalli, che si vedono spuntare da tutte le parti, rappresentano la pura razionalità priva di senso dei grandi cartelli internazionali a cui tendeva già, a suo tempo, la libera iniziativa abbandonata a se stessa, che ha invece i suoi monumenti nei tetri edifici circostanti – d’abitazione o d’affari – delle città desolate³.

Galbraith è stato, insieme a Herbert Marcuse e ai maestri di Francoforte in genere, uno dei guru dei movimenti di contestazione giovanile, che sfoceranno poi nelle lotte studentesche del maggio parigino. *L'uomo a una dimensione* (il saggio è del 1964) è l'uomo che, persuaso dalla pubblicità, soddisfa bisogni che in realtà non sono reali, e soprattutto non sono suoi, eppure tali gli appaiono: «Una confortevole, levigata, ragionevole, democratica non libertà prevale nella civiltà industriale avanzata, segno di progresso tecnico».

L'industria culturale, la cultura tutta ridotta a prodotto industriale, produce anche la sistemica rimozione delle forme tradizionali della cultura antropologica. La denuncia era stata già formulata nel saggio del 1947, *Dialettica dell'Illuminismo*. La riduzione della cultura a merce di consumo è il cespite maggiore del processo che vede la progressiva regressione alla barbarie; l'ideologia capitalista sopprime la dialettica tra cultura e società; la società tutta soltanto consuma ciò che l'industria culturale produce per vendere.

È interessante rilevare che la teoria critica dei francofortesi, iniziata nel segno dell'illuminismo, e più precisamente della denuncia del suo carattere ancora incompiuto, conclude paradossalmente nel segno della nostalgia del sacro. Nel 1972 M. Horkheimer pubblica *La nostalgia del totalmente altro*⁴, nella quale riconosce il carattere tragico della cancellazione della religione nella cultura tardo moderna: «la dimensione teologica sarà soppressa – egli riconosce - ma con essa scomparirà dal mondo ciò che noi chiamiamo senso».

Il nesso tra la questione del senso e la questione della cultura è ovvio. La rapida transizione culturale ha costretto a riconoscere il nesso tra il senso e la cultura. La visione del mondo, la percezione dunque di esso come un luogo domestico, addirittura una dimora nella quale sono disposte attese nei confronti di ogni soggetto, è resa possibile appunto dalla cultura. Dalla cultura intesa in senso antropologico, si intende. La visione del soggetto che stava alla base della cultura moderna non riconosceva questo nesso. Non riconosceva dunque il debito della coscienza nei confronti della storia, della memoria, e più precisamente delle proprie origini singolari. Quel debito non può in alcun modo essere sostituito dal sapere della ragione universale.

Crisi del soggetto moderno e cultura terapeutica

Impraticabile dunque è anche l'ideale cosmopolitico. Esso è invece di fatto in molti modi raccomandato, per un lato dalla pressione dei mercati e per altro lato dalla pressione dei *mâtres à penser*. Una tale pratica dispone le condizioni propizie alla crisi del soggetto moderno, autarchico e senza patria. Dal soggetto forte della cultura illuminista e liberale si passa al soggetto debole e addirittura malato della cultura postmoderna.

Questa crisi è di fatto descritta dalla ricerca empirica sull'umano, quella di carattere antropologico, psicologico e sociologico; assai meno se ne occupano i filosofi e la stessa predicazione cristiana. Già in un incontro precedente abbiamo segnalato il fenomeno della transizione civile da una visione morale del mondo ad una sua visione terapeutica. Emblematica in tal senso è l'opera di Frank Furedi tradotta in italiano con il titolo pop *Il nuovo conformismo. Troppa psicologia nella vita quotidiana*: nell'originale inglese il titolo è *Therapy Culture*, “cultura terapeutica”, parafrasato dal sottotitolo *Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*, coltivare la vulnerabilità in un'età di incertezza. La stessa cifra della terapeutica era già stata usata da Rieff.

Merita di svolgere il senso di questa metafora, che vede nella cultura una risorsa terapeutica; essa esprime una tesi simile a quella che nei discorsi ecclesiastici è più frequentemente enunciata nei termini del passaggio dalla centralità del bene a quella del benessere, dalla visione morale della vita dunque alla visione terapeutica.

Nella stagione della visione morale del mondo la cultura era il sistema dei significati del vivere. Essa aveva una valenza assiologica; articolava cioè il senso della vita buona e degna d'essere vissuta. Nella

³ M. HORKHEIMER – TH. W. ADORNO, *Dialettica dell'Illuminismo*, trad. di L. Vinci, Einaudi, Torino 1974, p. 130.

⁴ Trad. it.

stagione post moderna la cultura perde ogni valenza imperativa. Essa dispone il repertorio delle immagini e dei modelli di comportamento al quale il singolo può ricorrere per gestire i suoi rapporti sociali. La cultura non comanda, ma serve. Della cultura ci si serve.

Il criterio al quale riferirsi per decidere di quel che serve è l'obiettivo di stare bene, non quello di una vita buona; obiettivo questo troppo enfatico, di cui non si comprende più il senso. Appunto la denuncia di questa deriva dovrebbe essere il compito critico sociale della Chiesa nel nostro tempo. La deriva, come già riconosceva Horkheimer, e prima di lui molti, è esiziale; conduce all'estinzione dell'umano.

La Chiesa non dovrebbe soltanto denunciare la deriva che pare sanzionare il progressivo abbandono dell'umanesimo della tradizione civile; dovrebbe anche offrire un positivo contributo all'aggiornamento di quella tradizione. Dovrebbe promuovere un costume che dia forma a stili di vita praticabili nel presente e alternativi rispetto a quelli consumistici. Non solo praticabili dovrebbero essere quegli stili, ma idonei a dare forma alla vita buona, dunque alla virtù.

Quando nel 1981 Alasdair MacIntyre nel suo famoso saggio *Dopo la virtù* descrisse con efficace chiarezza il fenomeno della fine della virtù e la conseguente affermazione dell'emotivismo quale filosofia pubblica dell'Occidente, anche rilevò come la virtù non possa trovare definizione altro che sullo sfondo di un *ethos*. La tradizione del pensiero filosofico ha ostinatamente difeso una rappresentazione idealistica della cosiddetta morale; l'illuminismo dell'Atene antica ha conosciuto una clamorosa ripresa nell'illuminismo moderno. La versione privilegiata di tale idealismo morale è la concezione razionalistica della legge naturale, largamente recepita anche nella teologia e nel magistero ecclesiastico fino ad oggi. MacIntyre raccomanda invece la tesi che la virtù non nasce dalla conoscenza della legge, ma sullo sfondo di una pratica sociale, di un costume. Il declino del costume priva la virtù di sfondo; la lingua morale, che è lingua delle virtù, incancellabile e insieme incomprensibile, è ora intesa come espressione di emozioni soggettive e insindacabili. Il rimedio al declino emotivistico della civiltà può venire soltanto dalla rinascita di un *ethos*, e dunque – così con icastica immagine MacIntyre suggerisce – da un altro san Benedetto; appunto alla tradizione monastica egli riconoscere il merito maggiore per la generazione del costume europeo. Di contro agli illuministi e all'etica della legge, Aristotele suggerisce lo schema concettuale di un'etica della virtù; ma per dar forma alle virtù occorre riferirsi a San Benedetto. Sussiste un'analogia tra la presente situazione civile e quella della decadenza dell'impero romano: «stiamo aspettando: non Godot, ma un altro san Benedetto, senza dubbio assai diverso».

L'intuizione di MacIntyre indica la direzione giusta per intendere la crisi morale dell'Occidente, ma è espressa in forma assai ellittica. Proporzionalmente precisa e convincente è la descrizione della crisi, assai meno chiara è l'indicazione dei rimedi. Anzi, a suo stesso giudizio i rimedi dovrebbero essere attesi assai più che attivamente perseguiti. D'altra parte, fin dall'inizio, come riconosce egli stesso, «gli effetti della visione fondazionale di Benedetto e la loro ricaduta istituzionale grazie a quanti in modi diversi hanno seguito la sua regola erano in gran parte imprevedibili per quei tempi». San Benedetto è in tal senso all'origine di un mondo, che non ha previsto né voluto. La sentenza breve, «Stiamo aspettando un altro Benedetto», così è da lui commenta dopo 25 anni:

Quando scrissi quella frase conclusiva nel 1980, era mia intenzione di suggerire che anche la nostra epoca è un tempo di attesa di nuove e inattese possibilità di rinnovamento. Allo stesso tempo, è un periodo di resistenza prudente e coraggiosa, giusta e temperante nella misura del possibile, nei confronti dell'ordine sociale, economico e politico dominante nella modernità avanzata. Questa era la situazione ventisei anni fa, e tale ancora oggi rimane.⁵

Quando la formula ellittica di MacIntyre diventa un programma pastorale rischia di generare mostri. Mi riferisco in particolare al saggio, molto applaudito, ma anche molto equivoco, di Rod DREHER, *L'opzione Benedetto*⁶, che appare come la legittimazione teologica di una chiesa arresa al regime di ghetto: la coesione interna è realizzata a prezzo del sequestro rispetto al mondo intorno.

La tradizione monastica nella cultura d'Europa

Spesso il saggio di Dreher, come già anche la sentenza di MacIntyre, è stato accostato alla visione della Chiesa proposta in tempi precoci (1969) da J. Ratzinger:

⁵ A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, Armando, Roma 2009, dalla Prefazione alla seconda edizione.

⁶ Il sottotitolo è *Una strategia per i cristiani in un mondo post-cristiano*, la traduzione italiana è presso la San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo (Mi) 2018.

Il futuro della Chiesa può risiedere e risiederà in coloro le cui radici sono profonde e che vivono nella pienezza pura della loro fede. Non risiederà in coloro che non fanno altro che adattarsi al momento presente o in quelli che si limitano a criticare gli altri e assumono di essere metri di giudizio infallibili, né in coloro che prendono la strada più semplice, che eludono la passione della fede, dichiarandola falsa e obsoleta, tirannica e legalistica, tutto ciò che esige qualcosa dagli uomini, li ferisce e li obbliga a sacrificarsi. Per dirla in modo più positivo: il futuro della Chiesa, ancora una volta come sempre, verrà rimodellato dai santi, ovvero dagli uomini le cui menti sono più profonde degli slogan del giorno, che vedono più di quello che vedono gli altri, perché la loro vita abbraccia una realtà più ampia. [...]

Dalla crisi odierna emergerà una Chiesa che avrà perso molto. Diventerà piccola e dovrà ripartire più o meno dagli inizi. Non sarà più in grado di abitare molti degli edifici che aveva costruito nella prosperità. Poiché il numero dei suoi fedeli diminuirà, perderà anche gran parte dei privilegi sociali. In contrasto con un periodo precedente, verrà vista molto di più come una società volontaria, in cui si entra solo per libera decisione. In quanto piccola società, avanzerà richieste molto superiori su iniziativa dei suoi membri individuali.⁷

Il disegno della Chiesa del futuro allora proposto da Ratzinger appare profondamente segnato dal distacco polemico nei confronti della proposta della teologia politica, la cui voce in quegli anni risuonava alta e clamorosa; essa proponeva appunto l'immagine di una chiesa decisamente secolarizzata, per la quale l'impegno critico sociale sostituiva la fede e la conversione. La questione proposta dalla crisi dei *mores* e insieme della visione morale del mondo rimaneva ancora estranea quella polemica. Essa emergerà invece nei successivi contributi di Ratzinger dedicati alle radici benedettine della cultura europea.

Mi riferisco in particolare al discorso fatto da Ratzinger quando era ancora soltanto cardinale a Subiaco, nel 2005, in occasione del conferimento a lui del premio San Benedetto "per la promozione della vita e della famiglia in Europa"; era ormai alla vigilia della sua elezione al soglio pontificio. La sua *lectio magisralis* era dedicata al tema "L'Europa nella crisi delle culture"⁸. La crisi dell'Europa è interpretata sullo sfondo del generale "progresso" civile, propiziato dalla scienza e dalla tecnica.

La forza morale non è cresciuta assieme allo sviluppo della scienza, anzi, piuttosto è diminuita, perché la mentalità tecnica confina la morale nell'ambito soggettivo, mentre noi abbiamo bisogno proprio di una morale pubblica, una morale che sappia rispondere alle minacce che gravano sull'esistenza di tutti noi. Il vero, più grave pericolo di questo momento sta proprio in questo squilibrio tra possibilità tecniche ed energia morale. La sicurezza, di cui abbiamo bisogno come presupposto della nostra libertà e della nostra dignità, non può venire in ultima analisi da sistemi tecnici di controllo, ma può, appunto, scaturire soltanto dalla forza morale dell'uomo: laddove essa manca o non è sufficiente, il potere che l'uomo ha si trasformerà sempre di più in un potere di distruzione.

Ratzinger rileva, con molta pertinenza, come alla dissoluzione delle energie morali del soggetto corrisponda l'insorgere di un nuovo moralismo:

È vero che oggi esiste un nuovo moralismo le cui parole-chiave sono giustizia, pace, conservazione del creato, parole che richiamano dei valori morali essenziali di cui abbiamo davvero bisogno. Ma questo moralismo rimane vago e scivola così, quasi inevitabilmente, nella sfera politico-partitica. Esso è anzitutto una pretesa rivolta agli altri, e troppo poco un dovere personale della nostra vita quotidiana.

Il nuovo moralismo alimenta quella che io amo chiamare la cultura ONU, fatta di proclami massimalistici, dal punto di vista obiettivo debitori nei confronti della tradizione cristiana, ma strappati a quella tradizione e ad ogni altra tradizione. Alla cultura ONU la voce pubblica della Chiesa stessa facilmente si allinea, in omaggio ad un malinteso dialogo e alla causa dell'aggiornamento; essa sanziona in tal modo il distacco di un'etica senza vangelo da una spiritualità senza mondo.

⁷ Il testo è tratto dall'ultima di una serie di conferenze radiofoniche tradotte in italiano con il titolo J. RATZINGER, *Fede e futuro*, Queriniana, Brescia 1971.

⁸ È pubblicata in BENEDETTO XVI (JOSEPH RATZINGER), *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Cantagalli, Firenze 2005.

Il tema del debito dell'Europa nei confronti della tradizione monastica è ripreso poi più volte dal magistero del Papa Benedetto XVI; in particolare nel discorso fatto a Parigi nel 2008, ai rappresentanti della cultura⁹. In esso, riferendosi al modello benedettino del nesso tra *lectio* della scrittura e servizio fraterno, rileva la necessità della comunità e della tradizione per intendere le Scritture:

... la Scrittura ha bisogno dell'interpretazione, e ha bisogno della comunità in cui si è formata e in cui viene vissuta. In essa ha la sua unità e in essa si dischiude il senso che tiene unito il tutto. Detto ancora in un altro modo: esistono dimensioni del significato della Parola e delle parole, che si dischiudono soltanto nella comunione vissuta di questa Parola che crea la storia. Mediante la crescente percezione delle diverse dimensioni del senso, la Parola non viene svalutata, ma appare, anzi, in tutta la sua grandezza e dignità.

L'affermazione del nesso tra interpretazione delle Scritture e forme della vita comune (*ethos*) corregge la rappresentazione della riforma della Chiesa *sola scriptura* raccomandata dalla tradizione luterana, e più recentemente – specie in ambito cattolico – dalla piega kerygmatica assunta dalla teologia in polemica rispetto alla tradizione scolastica e dottrinalistica.

Il nesso tra Parola e comunità smentisce l'assunto ingenuo che il kerygma così come articolato dal Libro possa offrire un punto d'origine della predicazione cristiana guadagnato una volta per sempre e al quale si tratterebbe di rimanere sempre fedeli. Le formule usate da papa Francesco nella *Evangelii Gaudium* paiono pagare un debito ingenuo a questo assunto:

Non c'è nulla di più solido, di più profondo, di più sicuro, di più consistente e di più saggio di tale annuncio. Tutta la formazione cristiana è prima di tutto l'approfondimento del kerygma che va facendosi carne sempre più e sempre meglio, che mai smette di illuminare l'impegno catechistico, e che permette di comprendere adeguatamente il significato di qualunque tema che si sviluppa nella catechesi. È l'annuncio che risponde all'anelito d'infinito che c'è in ogni cuore umano. (n. 165; vedi in genere nn. 164-165)

“Sinodalità” e ottimismo ingenuo

La soggezione all'ingenuo assunto kerygmatico per un lato, e la soggezione all'assunto ugualmente ingenuo che definisce la cultura ONU per altro lato, alimentano l'elusione del compito maggiore con il quale deve impegnarsi la pastorale cattolica, e cioè la questione posta dai mutamenti antropologico culturali del postmoderno. Quel compito non è affrontato prima di tutto per questo motivo, che non è neppure visto. I due assunti appena nominati legittimano la rimozione del caso serio della situazione civile odierna, e cioè il distacco tra coscienza e società. Per quel che si riferisce alla coscienza dei fedeli, e dei cristiani in particolare, quel distacco opera nel senso di incoraggiare letture proiettive e sognanti del vangelo di Cristo, che sanciscono la distanza della fede dalla vita quotidiana.

I due assunti nominati legittimano, in tal senso, un terzo assunto: ogni singolo credente avrebbe subito e da sempre le risorse necessarie per portare il proprio contributo alla comprensione comune del messaggio cristiano, e quindi anche alla missione della Chiesa tutta. Nella Chiesa tutti siamo sacerdoti, re e profeti, addirittura anche maestri, in forza del battesimo – così si dice – e tanto basta per partecipare alla progettazione della riforma pastorale. Esigere competenze ulteriori rispetto a quelle a tutti garantite dal sacramento e dalla Parola equivarrebbe a perpetuare indebiti clericalismi. Qualora si riconoscesse invece l'imprescindibile mediazione culturale della coscienza credente, e quindi poi anche le macroscopiche opacità che affliggono oggi una tale mediazione, anche si comprenderebbero le ragioni per le quali l'invenzione delle nuove forme della pastorale suppone competenze che non tutti hanno.

Appunto questo assunto è dispone lo sfondo propizio per raccomandare la sinodalità quale via privilegiata per la riforma della Chiesa. Essa potrebbe venire dal confronto libero di tutti, azzerando ogni indebito privilegio suggerito dalla competenza o dall'autorità. “Uno vale uno”, verrebbe da parafrasare.

Il nemico da esorcizzare sarebbe in particolare – come già si diceva – il clericalismo, il privilegio dunque accordato al clero concepito pressappoco come una casta. L'inclinazione del clero a costituirsi in casta, è obiettiva. Così accadeva per i sacerdoti nell'Antico Testamento. Così accade per un certo

⁹ Essi sono raccolti nell'antologia Joseph RATZINGER – Papa BENEDETTO XVI, *La vera Europa. Identità e missione*, Cantagalli, Firenze 2021, con un'Introduzione di papa Francesco.

tempo nella Chiesa ortodossa russa; il clero divenne una casta ereditaria; si trattava di sacerdoti coniugati, per i quali vigeva il severo divieto di sposarsi al di fuori di famiglie sacerdotali; alcuni vescovi non tolleravano nemmeno che i loro sacerdoti si sposassero al di fuori delle famiglie sacerdotali della diocesi. In terra ucraina, la Chiesa greco-cattolica, la più grande tra le Chiese cattoliche orientali, i spesso figli dei sacerdoti diventavano essi stessi sacerdoti e si sposavano all'interno del loro gruppo sociale.

Nel caso del clero celibatario cattolico la casta ereditaria è impossibile. E tuttavia il clericalismo è stato un difetto consistente nella tradizione. In particolare, esso si è accentuato nella stagione dell'intransigentismo cattolico, del conflitto dunque tra mondo cattolico e cultura liberale. In quella stagione, il contesto socio religioso conferiva al privilegio del clero un senso diverso – e anche più dubbio – rispetto a quello che esso aveva già nella stagione tridentina. L'appartenenza ecclesiastica aveva allora la consistenza di appartenenza anche civile; al prete era in tal senso accordato pregiudizialmente un rilievo lideristico. Quella stagione appare però oggi decisamente passata, in particolare nelle chiese dell'Europa secolarizzata. Al prete credito è pregiudizialmente un sospetto piuttosto che un credito.

La competenza pastorale del laico, spesso pregiudizialmente rivendicata in nome della democrazia, è soltanto eventuale; non è certo garantita dal battesimo. La competenza pastorale del laico è in molti modi pregiudicata dalla sua dipendenza dai luoghi comuni della comunicazione pubblica; essa propone della Chiesa e delle dinamiche in essa operanti una visione decisamente distorta. In tal senso è molto alto il rischio che, sotto la bandiera della sinodalità, sia incoraggiato un processo di omologazione dei ministeri ecclesiastici e delle relazioni umane in genere che si realizzano nella Chiesa, alla *koiné* della cultura ONU.

Il ricordo di un passato ancora troppo recente, quello imbarazzante della lunga stagione dell'intransigentismo cattolico, impedisce anche solo di vedere i problemi della cultura postmoderna. Soprattutto, impedisce di affrontarli. Mentre quei problemi sono reali e macroscopici.

L'urgenza dei tempi: profezia, piuttosto che democrazia

Perché tutti i credenti possano effettivamente partecipare all'obiettivo di una riforma della Chiesa, e di una riforma che renda la Chiesa all'altezza della sfida della stagione civile presente, occorre in primo luogo che i fedeli siano aiutati ad esorcizzare le dinamiche omologanti della cultura pubblica postmoderna. E aiutati in tal senso possono essere soltanto grazie ad una lettura critica delle dinamiche rapide e radicali, che la cultura antropologica oggi conosce. Nessun'altra agenzia sociale oggi è in grado di offrire un tale aiuto. Se la riflessione colta, la teologia dunque, predispose gli elementi, la predicazione ecclesiastica e la catechesi potrebbero essere messe in grado di aiutare la coscienza dei fedeli.

Non si deve pensare che la teologia, e rispettivamente la predicazione e la catechesi, rendano o superfluo il contributo che il singolo fedele può dare alla riforma della Chiesa; la riforma è infatti realizzata dalle pratiche, e non dai discorsi. I discorsi predispongono invece gli strumenti che possono abilitare il singolo credente ad esprimere un contributo pratico effettivo alla riforma della Chiesa. Esso non assumerà tipicamente – com'è facile prevedere, la forma di contributo di pensiero, dato dunque nella forma della partecipazione ad una tavola rotonda; assumerà piuttosto la forma di un apporto pratico alla generazione di un costume cristiano.

L'ambito esistenziale nel quale un tale contributo appare più urgente è la vita della famiglia. Abbiamo avuto modo di rilevare, nella riflessione precedente, questo aspetto qualificante della crisi civile prospettata dal passaggio al postmoderno: la separazione sistemica tra famiglia e società, e quindi la sua esautorazione quale mezzo della tradizione culturale tra una generazione e l'altra. Proprio la marginalità sociale della famiglia è all'origine dell'estenuazione della figura del padre, e quindi della sostituzione della cultura Onu a quella raccomandata dalla tradizione culturale. La famiglia è rigorosamente "privata", in tutti i modi "appartata", sequestrata rispetto ai circuiti della vita pubblica.

Appunto in ragione di tale sequestro sino impediti gli effetti "cosmogonici" che in linea di diritto dovrebbero essere propri delle relazioni primarie. Continua ad informare le relazioni primarie anche nella società postmoderna, una visione morale del mondo, che è insieme e di necessità una visione religiosa. Così nella prima stagione della vita. Essa però non resiste alla pressione di conformità esercitata dalla cultura ambiente; propizia questa soggezione della famiglia stessa alla cultura pubblica la solitudine della famiglia. La promozione della partecipazione di tutti i fedeli alla costituzione della Chiesa quale segno pubblico del vangelo molto potrebbe concorrere il rimedio a tale solitudine della famiglia reso possibile dalle occasioni ecclesiali di socializzazione. Appunto mediante tale socializzazione le

famiglie potrebbero e dovrebbero concorrere alla correzione del marchio clericale della Chiesa e insieme alla lievitazione della competenza antropologica del suo ministero.

La cultura secolare in tutti i modi rimuove le origini sacre della prossimità umana. Rimuove quindi anche gli imperativi incondizionati che appunto in quelle esperienze trovano la loro origine e il loro fondamento. La rimozione è imposta dal tratto secolare della cultura pubblica; ma alla rimozione si aggiunge la distanza sistemica tra famiglia e società, tra sistema dei rapporti primari dunque e sistema dei rapporti secondari, che impedisce la dialettica tra i due. Accade così che la società secolare consumi una tradizione di significati che essa che non sa in alcun modo rigenerare.

Vale anche a riguardo della società liberale il famoso teorema che Ernst-Wolfgang Böckenförde ha enunciato per riferimento allo stato liberale: «lo stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non può garantire»; l'autore stesso evidenzia l'enunciato sintetico del teorema, e prosegue spiegando:

Questo è il grande rischio che si è assunto per amore della libertà. Da una parte, esso può esistere come stato liberale solo se la libertà che garantisce ai suoi cittadini è disciplinata dall'interno, vale a dire a partire dalla sostanza morale del singolo individuo e dall'omogeneità della società. D'altro canto, se lo Stato cerca di garantire da sé queste forze regolatrici interne attraverso i mezzi della coercizione giuridica e del comando autoritativo, esso rinuncia alla propria liberalità e ricade – su un piano secolarizzato – in quella stessa istanza di totalità da cui si era tolto con le guerre civili confessionali.

Dare alimento alle “forze regolatrici interne” è appunto il compito maggiore del ministero pastorale della Chiesa. In linguaggio più convenzionale, le forze regolatrici interne sono quelle costituite dalla coscienza.

Dalla coscienza intesa come consapevolezza di sé e insieme della coscienza intesa come coscienza morale. Il rapporto tra la coscienza intesa nelle due accezioni è molto stretto; e già il riconoscimento di questo nesso appare oggi come un compito al quale è deputata a titolo privilegiato la Chiesa. Le debolezze della coscienza intesa nell'accezione di consapevolezza di sé sono oggi affidate alla competenza privilegiata degli psicologi. È questo uno dei risvolti della cultura terapeutica succeduta alla visione morale del mondo. La tradizione cristiana sa bene – o meglio, dovrebbe sapere bene – che l'identità della persona non può essere accertata analiticamente, ma soltanto praticamente; soltanto attraverso la fedeltà pratica agli imperativi scaturenti dall'esperienza esistenziale. E per individuare quegli imperativi, d'altra parte, è indispensabile l'ermeneutica credente di quella esperienza.

Ora una tal ermeneutica non si realizza attraverso le risorse della mera lettura edificante del testo sacro; chiede invece un'opera complessa di decifrazione della realtà. Essa esige certo anche, in ultima istanza, il giudizio singolare e insostituibile del soggetto individuale sul suo proprio agire, e dunque della sua coscienza intesa nell'accezione della tradizione scolastica. Essa è così sintetizzata dal Catechismo della Chiesa Cattolica (n. 1778): «La coscienza morale è un giudizio della ragione mediante il quale la persona umana riconosce la qualità morale di un atto concreto che sta per porre, sta compiendo o ha compiuto». Il difetto di quella definizione era di riferire quel giudizio alla ragione; assai prima e assai più che dalla ragione, il giudizio è espresso dai modi di sentire; e proprio per questo motivo esso è difficilmente traducibile in discorso.

L'apporto della coscienza del singolo al discernimento comune ed ecclesiastico della realtà non può essere dato se non a condizione che al singolo sia data parola, sia data facoltà di parlare; non sia semplicemente passato il microfono, ma sia data una lingua per dire.

In tal senso la promozione dell'apporto di tutti al discernimento comune esige oggi, molto prima e molto più che “sinodalità”, forme competenti della predicazione della Chiesa e della catechesi. E quindi forme competenti della teologia.

L'impressione netta è invece che la strada seguita sia quella, dubbia, di rimediare al difetto di competenza attraverso il dialogo pubblico.