RIFLESSIONI TEOLOGICHE SULLA DEMOCRAZIA

Severino Dianich (*)

Premessa d'obbligo per il relatore è lo spiegare le difficoltà incontrate. Di solito mi sento a mio agio con una questione precisa, posta in termini precisi. In questa occasione non è stato così, perciò anziché una trattazione, esporrò un insieme di osservazioni un po' estemporanee, in forma di riflessioni teologiche sulla democrazia.

Ma si può porre al teologo un tema specifico in questo campo? Meriterebbe già porre una questione previa.

E' vero che in questi ultimi decenni si è fatta la teologia di tutto: la teologia del lavoro, la teologia del femminismo, la teologia del genitivo ha anche detto qualcuno. Non mi consta che esistano delle trattazioni esplicite sulla teologia della democrazia. Sarebbe stato forse un tentativo interessante, anche se queste teologie del genitivo sono generalmente guardate con un po' di diffidenza dagli uomini che amano il rigore teologico.

La tensione Chiesa-democrazia

La coppia Chiesa-democrazia non rappresenta un rapporto pacifico. Anzi, relativamente a tutte le religioni, si potrebbero sfatare molti luoghi comuni, tra cui quello che le religioni siano un fattore di pace nella storia. Al

^(*) Relazione tenuta alla scuola estiva di formazione politica della Rosa Bianca e del Margine, il 26 agosto 1988. Tema della scuola era: Cittadini o sudditi? Ricchi e poveri di potere nella democrazia che cambia. La riflessione teologica era costituita da due relazioni, affidate rispettivamente a Enzo Bianchi e a Severino Dianich. Della seconda si riporta qui la trascrizione. Testo non rivisto dall'autore. A cura di Paolo Mantovan.

contrario: sono sempre state fattori di conflitto e di guerra. C'è quindi stata nella storia e c'è anche oggi una tensione Chiesa-democrazia che è necessario guardare e determinare nella migliore maniera possibile.

Io non credo che sia vero ciò che a volte si attribuisce alla Chiesa nella storia, cioè di aver dato luogo e di aver legittimato forme di teocrazia nel governo della cosa pubblica. In realtà la Chiesa non ha mai dimenticato il «date a Cesare quel che è di Cesare, date a Dio quel che è di Dio». E questo le ha impedito di trasformare se stessa (e la società civile) in una vera e propria teocrazia.

L'Occidente ha subito una tensione tra potere civile e potere ecclesiastico molto forte e questa tensione è stata l'anima del suo cammino politico durante un lunghissimo periodo di tempo. L'Oriente ha vissuto meno questa dialettica, pur senza rimanerne del tutto esente.

Dall'esistenza di questa dialettica tra potere ecclesiastico e potere civile deriva (o, almeno, ad essa si collega) anche un punto classico della dottrina, e cioè il rifiuto da parte della Chiesa di canonizzare questo o quel sistema dell'ordinamento civile. Si tratta di un punto classico della dottrina, anche se la pratica, non di rado, lo ha smentito. Dal punto di vista della dottrina mi sembra che questa posizione rappresenti una costante. Anche il Concilio Vaticano II non ha canonizzato la democrazia, intesa come sistema politico.

Posizione di partenza è dunque il riconoscimento fondamentale del potere civile nella sua autonomia («date a Cesare quel che è di Cesare»), e il rifiuto di canonizzare un ordinamento civile a scapito di altri. A questa posizione di base, però, si è aggiunta, elemento contrapposto e agente in negativo, l'impossibilità di fatto, l'incapacità di diritto, di riconoscere alla società civile una sua propria eticità, una sua sorgente etica e quindi anche una sua fondamentale legittimazione autonoma.

Da questa difficoltà deriva l'affermazione di un potere della Chiesa sulla società civile, che formula la sua giustificazione con l'espressione classica ratione peccati. Il Papa non ha potere sull'imperatore in senso assoluto, ma ratione peccati. Cioè: l'imperatore è l'ordinamento civile, ha la sua legittimazione autonoma di per sé, nel suo ambito. Però, di ciò che l'ordinamento civile dispone per la vita della società, se sia buono o cattivo, giusto o ingiusto, santo o sotto il peccato, questo non lo può dire l'imperatore; e non lo può dire nemmeno la stessa società civile. Che sia buono o cattivo, giusto o ingiusto, deriva dalla legge naturale. E chi è l'interprete più autorevole della legge naturale?

Certamente non lo è lo Stato. L'impossibilità, o il rifiuto, di attribuire allo Stato un magistero etico si deve leggere anche in positivo. Soprattutto noi potremo leggerlo in positivo, dopo aver conosciuto Stati che si sono attribuiti un magistero etico. Questa negazione, però, si risolve anche in una

compromissione della Chiesa, con tutte le negatività che ne derivano, dato che non lo Stato, non l'autorità civile, ma la Chiesa, il suo esclusivo magistero è l'interprete autorevole della legge naturale.

L'attribuzione al magistero della Chiesa della interpretazione della parola di Dio, nel senso stretto della parola rivelata, si allarga, nella visione teologica e nell'impostazione dottrinale di questi problemi, ad una autorità di interpretazione del bene e del male nell'uomo, nel senso completo, complessivo, quasi come un alone dentro il quale la parola rivelata sta e vive e dal quale non può essere isolata. La sapienza che si contrappone alla Croce, qui non è più la sapienza che si contrappone alla croce, ma è, in un certo senso, il suo irraggiamento o la sua pre-manifestazione nella legge naturale.

Mi sembra interessante ricordare, qui, un episodio letterario nell'ambito teologico, significativo anche per l'autore che lo firma. Il card. Siri negli anni '40 pubblicava un trattato sulla Chiesa, egregio per molti versi e interessante come testimonianza di un determinato clima teologico. Fra le diverse tesi contenute in questo trattato era abbondantemente sviluppata la seguente: il potere di magistero della Chiesa ha una estensione più vasta del potere di giurisdizione; perché il potere di giurisdizione si estende solo sui battezzati, o solo sui cattolici addirittura, mentre il potere di magistero si estende su tutti gli uomini.

L'argomento si basava sul seguente sillogismo: il magistero della Chiesa è l'interprete esclusivo della legge naturale; la legge naturale è la legge etica di ogni coscienza; perciò il magistero della Chiesa come interprete della legge naturale si estende su tutte le coscienze.

Questa tesi, espressa in maniera esplicita ed elaborata, non è altro che un punto di arrivo di una tradizione che ha avuto una lunga incubazione e abbondanti forme di espressione lungo i secoli, meno esplicite, meno chiare, ma egualmente vigorose ed operanti nella storia precedente.

Mi pare che questo sia il punto da considerare quando ci interroghiamo sul rapporto tra la Chiesa e la democrazia o quando ci stupiamo del fatto che i valori della democrazia, che ci appaiono così vivi, così vicini, così consoni, così parenti con i valori evangelici, abbiano trovato invece una lenta, difficile e combattuta accoglienza dentro la tradizione dottrinale della Chiesa.

La incapacità per la Chiesa, in epoca moderna, di accettare una società che si vuole emancipata da una istanza legittimante, esterna ad essa e nella quale l'interpretazione dei valori etici si dovrebbe legittimare solo sulla base del consenso della maggioranza, è, direi, la conseguenza ovvia di una impostazione dottrinale di questo tipo. Sul piano emotivo o degli umori che ci sono nel costume, che sono legati al costume, si può comprendere come, a partire da tali considerazioni, l'idea stessa di una società

in cui qualunque opinione abbia il diritto di essere espressa appare scandalosa e del tutto sconvolgente.

Questo mi sembra proprio il punto chiave della difficoltà del problema. Come esso si sia dipanato lungo la storia, o quali espressioni di carattere vuoi dottrinale, vuoi politico, vuoi di costume, quali difficoltà abbia avuto, sarebbe cosa da affidare agli storici.

Cosa resta e cosa non resta dell'antica tensione

Sul piano teologico e su quello dottrinale (non su quello politico) non resta la pretesa di un potere, per quanto diretto alla società civile *ratione peccati*. Questa impostazione teologica e questo schema, che fa da supporto a tanta parte del magistero ecclesiastico dell'Ottocento e del primo Novecento, mi sembra un dato che non resta. Oggi è difficile trovare uno scritto in cui si sostenga apertamente questa impostazione; meno difficile trovare testi, scritti o modi di pensare che alla stessa impostazione si rifacciano, magari implicitamente.

Ricordo un episodio. Ero ad Istambul ed avevo avuto occasione di incontrare un teologo musulmano. Dopo una lunga conversazione, egli concluse: il male del Cristianesimo è di aver accettato la società moderna; voi vi salverete soltanto se ritornerete al Medio Evo. Fin qui lo stupore era relativo, venendo questo discorso da un musulmano, del resto non integralista. La cosa più interessante avvenne al mio ritorno quando, parlandone con molte persone, non poche mi dissero che egli aveva ragione. Evidentemente, lo spazio lasciato libero dai teologi e dai dottrinali viene ancora occupato dai pratici.

Ciò che resta dell'antico problema meriterebbe di essere seriamente studiato, e questa è una buona sede per farlo, non trattandosi di un problema direttamente teologico, ma piuttosto di un problema di carattere filosofico-politico.

Non resta, dunque, la pretesa di un potere, se pure indiretto, sulla società civile *ratione peccati*. Rimane il problema etico nel sistema democratico: è ovvio che la maggioranza non garantisce la verità, né dà certezze sui valori. Allora cosa significa una democrazia? Come può una società democratica vivere sul consenso e fare in modo che il consenso non si fondi sul vuoto o sul negativo?

Io sono estraneo a questo tipo di ricerca e di riflessione, non ho competenza. Avverto, però, come il problema della fondazione etica sia un problema forte, che in questi ultimi tempi emerge in modo drammatico. Ho partecipato di recente al convegno della Fondazione Agnelli su *Mentalità scientifica e trascendenza*, e la parte forse più interessante di quel convegno

è stata proprio la posizione dell'urgenza etica nell'ambito dell'esperienza scientifica. Si aveva l'impressione di un vuoto abissale, sul quale ci si sta sporgendo con pericoli e rischi enormi e senza che appaia ancora all'orizzonte qualche bagliore di una fondazione effettiva di carattere etico nella società civile e democratica, nel rispetto del pluralismo e nel rifiuto dello Stato di farsi Stato etico.

Resta la difficoltà della costruzione della società su dei valori che non siano solamente quello illustrissimo ed apprezzabilissimo del rispetto della libertà di decisione e di opinione, che, se garantisce l'esercizio della libertà, non salva la libertà dal rischio di girare a vuoto. Questo problema lo consegno a voi. Io, come teologo, non me ne occupo.

Tradizioni di democrazia nella Chiesa

Ci sono nella storia e nella tradizione della Chiesa, degli elementi di tipo «democratico» che rappresentano un patrimonio, una ricchezza all'interno della tradizione della Chiesa, e che sono decisamente interessanti rispetto al nostro grande interrogativo: cittadini o sudditi.

Lo sganciamento della fede cristiana dal sistema e dalla legge mosaica è il costituirsi della Chiesa come comunità capace di vivere sotto qualsiasi legge e rappresenta l'esonero della Chiesa primitiva dall'onere di darsi strutture rigide e precise, di regolamentare in maniera rigida e precisa l'autorità e il potere. Senza dubbio nella Chiesa primitiva questa situazione nuova pone la comunità cristiana in un atteggiamento di libertà di fronte ai diversi ordinamenti della società civile.

La terza razza, il tertium genus, significa che non siamo parte della divisione del mondo in due, giudei e greci, ma siamo qualcosa di diverso. Noi siamo quelli per i quali la divisione del mondo in due non ha più interesse, non ha più scopo. Questa interpretazione della espressione mi è venuta istintivamente, senza leggere e studiare i testi. Filologicamente potrebbe essere non del tutto corretta e andar letta negativamente come fa Enzo Bianchi. Io l'ho collegata direttamente al grande tema della predicazione paolina, la liberazione della legge, e a questo filone della tradizione della Chiesa primitiva che le permette di affermarsi e di vivere sotto qualsiasi legge.

Si è citata la lettera *A Diogneto*, ma potrei ricordare anche un testo di Origene bello e interessante, che Rahner riporta nel suo libro sul rapporto tra Chiesa e istituzioni civili nei primi secoli. Origene commenta il capitolo 15 degli *Atti degli Apostoli*, dove si parla della riunione di Gerusalemme che si conclude rendendo obbligatoria per i cristiani l'osservanza delle tre clausole della legge mosaica per permettere la convivenza tra cristiani pro-

venienti dal paganesimo e cristiani provenienti dal giudaismo. Origene si domanda: perché queste tre piccole cose? Astenersi dalle carni offerte agli idoli, non mangiare la carne soffocata, non fornicare. Perché quella riunione così importante non si conclude sancendo obblighi ben più rilevanti, come non ammazzare o non rubare? La risposta è stupefacente, di una modernità impressionante: perché, dice Origene, di queste cose si occupa il potere civile; la Chiesa non ha bisogno di imporre regole ulteriori poiché Dio ha consegnato la maggior parte della legge al legislatore civile. In questo senso allora la comunità cristiana si sente libera di vivere sia sotto il giudaismo che sotto il paganesimo, sotto un qualsiasi regime politico. E questo è un primo elemento che mi sembra assai interessante, è un fermento innovatore.

E la comunità al suo interno? Come opera, come decide? Sempre attingendo dagli *Atti degli Apostoli* (cap. 15), vediamo che le decisioni vengono prese in base ad un sistema che ci apparirebbe del tutto anacronistico rispetto all'attuale modello democratico; non opposto però allo stesso modello. Il decreto dell'assemblea di Gerusalemme comincia con queste parole: «E' parso bene allo Spirito Santo ed a noi...». Ciò che è apparso bene a noi lo si decide votando, ma ciò che è apparso bene allo Spirito Santo come risulta?

La comunità decide votando; così l'elezione degli incaricati ai vari ministeri o l'elezione dei vescovi; e così le assemblee dei concilii, da quando comincia il concilio ecumenico. La tradizione resta viva anche durante i concilii, dove ancora si decide votando. Però questo tipo di sistema decisionale non si pone mai su un piano esclusivo e si intreccia fortemente con la formula «è parso bene allo Spirito», che rende equivoco il metodo, almeno rispetto al tranquillo e pacifico metodo democratico di una consultazione elettorale qualsiasi. Il metodo viene complicato.

Sempre rimanendo sugli *Atti degli Apostoli* si può ricordare la scelta di Mattia, allorché vengono indicati tre «candidati» e poi si tira a sorte. Il tirare a sorte significa far decidere allo Spirito Santo. Così le decisioni sinodali nell'elezione dei vescovi si svolgono in forma che oggi chiameremmo democratica.

Ma, ed ecco l'elemento rilevante, la Comunità pare che non riservi a sé il diritto di togliere ciò che ha dato. Ciò che è dato, è dato dallo Spirito Santo.

Si tratta di un elemento che Lutero stesso non si è sentito di superare. Lutero, interrogando il ministero della Chiesa come rappresentante del ministero della comunità intera, dice che una volta che la comunità lo ha dato, il ministero agisce in persona Christi e non solo in persona Ecclesiae. Una certa trascendenza dell'incarico, che così non potrà mai essere interpretato come pura ed esclusiva delega (come te lo abbiamo dato, così te

lo togliamo), permane anche in Lutero. Sarà superato dal protestantesimo posteriore.

Che cosa interviene qui? Interviene il senso dello Spirito nella inafferrabilità e nella misteriosità sua propria. E poi il senso del sacramento, all'opposto, nella sua precisa definibilità: ciò che è dato, è dato non attraverso una elezione, ma attraverso il sacramento. E il sacramento è actio Dei; il sacramento è compimento delle promesse di Dio e Dio è fedele come il sole, come la luna, che spuntano nel loro tempo regolarmente. Dio è fedele, non ritira le sue promesse.

L'intoccabilità del sacramento è un elemento fortemente limitante da un lato, sul piano dei diritti e della libertà della comunità; ma dall'altro lato è anche un elemento fortemente delimitante i diritti e la libertà del potere. Perché il Papa oggi sarebbe probabilmente molto contento, se potesse dichiarare che le ordinazioni di Lefebvre sono invalide, ma non lo può fare. Questa specie di assolutezza del sacramento è tale che si impone anche all'autorità, non solo alla libertà della comunità.

Un altro elemento da non dimenticare è il celibato. Può sembrare curioso menzionarlo in questa rassegna, ma il celibato, non si dimentichi, ha un grandissimo merito storico: averci salvato dal papato ereditario. Non è cosa da poco. Il papato, che si è costituito assomigliando al potere regale, sarebbe facilmente pervenuto alla forma di trasmissione ereditaria del potere. Quindi anche l'elemento del celibato che accompagna i detentori della autorità e dei ministeri più importanti nella Chiesa, ha svolto la sua funzione storica, impedendo l'introdursi dell'ereditarietà nella trasmissione dell'autorità dei vescovi e del Papa, e soprattutto afferma che, nella Chiesa, ciò che si è, dall'essere cristiano all'essere Papa, non viene mai «dal sangue né dalla volontà di carne, ma da Dio».

Dall'intolleranza all'elogio della democrazia

Veniamo ora al passaggio dall'intolleranza all'elogio, alla accettazione della democrazia. Uso il termine «elogio» perché il Vaticano II inizia il paragrafo dedicato al tema con le parole: *laudanda est*.

La tentazione di tutte le religioni del libro, non solo del cristianesimo, è la lettura fondamentalista dei testi sacri, che approda inevitabilmente all'intolleranza. Pensiamo, ad esempio, all'intolleranza linguistica che ha conosciuto l'Islam, per cui il bambino turco deve impararsi ancora il Corano in arabo, perché Dio ha parlato arabo. E' presente, cioè, una identificazione senza soluzione di continuità e senza mediazioni tra la Parola di Dio e la parola della scrittura sacra, la mancanza di una comprensione sacramentale del rapporto tra la parola scritta e la Parola, il Verbo; e la mancanza della dovuta distanza tra le due realtà impedisce l'ermeneutica, cioè l'in-

terpretazione. Anzi, questa è un'operazione empia sulla Parola di Dio. L'interpretazione è possibile solo se opero non sulla Parola di Dio, ma sulla parola del testo sacro, che è il sacramento della Parola divina.

Il testo sacro è il sacramento storico della Parola di Dio garantito dallo Spirito. Sacramento non in senso generico, ma nel senso vero e proprio di sacramento che opera e se opera è operato, perché lì l'ispirazione dello Spirito garantisce la verità di quella parola e contemporaneamente non la toglie dalla condizione di essere parola umana, parola storica. Se invece io strappo la parola del testo sacro dalla sua condizione storica e la appiattisco sulla infinità e sulla assolutezza del testo divino, allora quella parola non può essere interpretata, deve essere solamente applicata, solamente accettata e vissuta.

E' chiaro che in questa prospettiva non c'è possibilità di misurare la Parola di Dio con la domanda dell'uomo; non c'è possibilità di misurare la Parola di Dio con la storia nella quale essa è stata pronunciata, non c'è possibilità di attualizzare, di vivere dinamicamente la fede nella Parola di Dio.

Se nella storia del cristianesimo questa distanza tra il sacramento della parola e la parola è sempre stata riconosciuta (mentre la libertà di traduzione nell'Islam arriva un po' più tardi e sempre in forma limitata), significa che nel cristianesimo l'apertura — con la conseguente possibilità di sfuggire la tentazione del fondamentalismo e dell'intolleranza — è un dato di fatto, anche se occorre sottolineare che l'atteggiamento di apertura è stato più o meno forte a seconda delle situazioni, dei periodi, dei quadri culturali in cui sorgeva il dibattito.

Possiamo e dobbiamo dire che la generazione post-galileiana, il nostro tempo, ha potuto subire l'influenza di quel grande senso della storia che la cultura ha alimentato plasmando la nostra mentalità. E, in parallelo, per via interna all'esperienza della fede, la nostra generazione si giova della grande scoperta della tematica escatologica, della tematica del Regno, letto e riletto nell'Antico e nel Nuovo Testamento; ed ancora, il nostro tempo, in ambito cattolico, attraverso l'esperienza ecumenica, si giova fortemente di un nuovo risalto dato alla funzione dello Spirito nella Chiesa e nell'esperienza della fede. Lo Spirito che conduce verso la verità tutta intera è come il vento e respira dove vuole.

Tutti questi elementi messi insieme, confluenti, hanno permesso alla Chiesa del Vaticano II di scoprire la via della valorizzazione della coscienza e della libertà dell'uomo nel suo accostarsi alla Parola di Dio e quindi di uscire dalle secche dell'intolleranza. Ciò si concretizza nel magistero (del Vaticano II in particolare, ma direi di tutte le ecclesiologie contemporanee) nell'affermazione di un'autorità di magistero per l'interpretazione all'interno della Ghiesa e nella negazione di un qualsivoglia magistero sulla Parola

di Dio da parte della società civile. Le due cose vanno necessariamente insieme: si afferma il principio del «non solo è parso a noi, ma è parso anche allo Spirito», che rispetta la libertà dei cristiani e anche quella del sacramento; ma allo stesso tempo si rifiuta di sacralizzare l'istituzione civile attribuendo ad essa qualche cosa di analogo o di simile, con ciò aprendo lo spazio alla democrazia.

La svolta verso il riconoscimento della bontà della democrazia avviene sull'onda dell'ecumenismo, della valorizzazione del dialogo e della dottrina sulla libertà di coscienza. «Laudanda est autem ratio agendi nationum in quibus pars quam maxima civium in vera libertate rerum publicarum particeps fi» (GS, 31): «merita elogio l'ordinamento (ratio agendi) delle nazioni nelle quali la massima parte possibile dei cittadini, attraverso l'esercizio di una vera libertà, è partecipe della cosa pubblica». Fedele alla tradizione cattolica e classica, la Gaudium et spes aggiunge (anche se a noi può sembrare restrittivo, ma forse il documento conciliare è solo più realista): «ratio tamen habenda est condicionis realis uniuscuiusque gentis...», («bisogna però tener presente la situazione reale di ciascuna nazione»), rifiutandosi così di canonizzare la stessa democrazia, o almeno rifiutando non tanto l'insieme dei valori che sta sotto, quanto l'ordinamento politico come tale.

I valori fondamentali

In quest'ultimo punto vorrei parlare non tanto degli elementi di democrazia presenti nella rivelazione, nella fede cristiana (sarebbe un accostamento pericoloso per la disomogeneità dei termini stessi: quando con democrazia intendiamo dire un ordinamento politico, intendiamo dire tutto un insieme di cose legate all'ordinamento della società civile), quanto del problema dei valori e dell'incontro tra i valori di cui la fede è portatrice ed i valori di cui i sistemi democratici devono essere portatori.

Indico alcuni punti, senza nessuna pretesa di essere esauriente.

Primo: la formula di fede più antica che il Nuovo Testamento pare fornirci, secondo molti biblisti, sembra essere quella di Corinti 1,12 dove Paolo afferma: non si può dire kyrios Jesus (Gesù è Signore), senza lo Spirito Santo. Se i biblisti vedono bene, due parole, kyrios Jesus, costituirebbero il credo cristiano primitivo. Qual è la portata di questa affermazione?

Il grande esegeta Cullmann la mette direttamente a confronto con l'acclamazione esistente a quel tempo kyrios Kaiser (Cesare è il signore), che pare fosse l'acclamazione usata nei trionfi dell'imperatore. A parte la pertinenza di questo immediato confronto, forse discutibile per gli storici, mi sembra che resti interessante cogliere la forza che ha l'affermazione «Gesù Signore» come principio politico. Francamente non vedo, a questo

punto, come si possa sognare un Vangelo apolitico, se l'espressione sintetica primitiva dell'Evangelo, la formula primitiva di credo ha una sua valenza politica.

In che senso parlerei di «Gesù Signore» come principio politico? Non in senso positivo, ma in senso negativo. «Gesù Signore» non significa proposta di un ordinamento politico; ha, invece, dentro di sé una forza critica, una forza negativa. Un principio politico che definirei negativo-liberatorio, perché dicendo «Gesù Signore» si rifiuta a qualsiasi altro il diritto di affermarsi kyrios. Questo rifiuto di qualsiasi persona, cosa, valore, ideologia, partito, che si pretenda signore, è affermazione di un principio di libertà e, nell'ambito della fede, fondamento del diritto — che il cristiano sempre si riserva — all'obiezione di coscienza.

Quando i martiri (ce lo attesta una narrazione degli Atti) dicevano al giudice: «noi preghiamo per l'imperatore, ma non preghiamo l'imperatore», facevano obiezione di coscienza e si ponevano in una posizione di conflitto, in nome del loro unico kyrios. Del resto la persecuzione stessa da parte dell'impero non è il rifiuto di una religione. Quell'impero era stato capace di costruire il Pantheon ed era lo stesso impero che secondo Celso garantiva l'unità di tante genti attraverso il rispetto di tutti gli dei. Perché questo impero, fra tutti gli dei, non poteva mettere anche il Dio dei cristiani? Il Dio dei cristiani era colpevole di rifiutare un altro kyrios, il Cesare che dava unità al culto di tutti gli dei.

L'affermazione di «Gesù Signore» si risolve, dunque, con immediatezza, nell'affermazione di un principio di libertà di fronte a qualsiasi valore che si voglia imporre alla coscienza come assoluto.

Un secondo punto: la valorizzazione del soggetto nell'esperienza di fede cristiana. Mi rendo ben conto del rischio di un anacronismo nell'applicare all'esperienza cristiana di Paolo e della Chiesa paolina un linguaggio e un insieme di questioni tipiche dell'età moderna, se non addirittura della cultura borghese. Staremo attenti a questo rischio, ma il rischio non ci impedisce di pensare a quale profondità di significati sia giunta l'affermazione dell'uscita dall'economia della legge. L'uscita dall'economia della legge, affermata con accanimento da Paolo, significa l'uscita da un sistema nel quale la salvezza è garantita dal sistema; in quanto io sono sotto e dentro la legge, in tanto io sono salvo, sono parte dell'alleanza.

A volte si ha la sensazione che si possa essere ebrei ed atei nello stesso tempo. Questa è, forse, l'ultima paradossale conseguenza di ciò che è la salvezza per la legge. Nell'ebraismo ed in Israele, si sa, ci sono non credenti osservanti; è un fatto che capita anche da noi, nel cristianesimo. Ma in quel caso, lo scrupolo di osservare la Vigilia pur non essendo credenti è l'economia della legge, dove la salvezza è attesa dal fatto di essere parte del sistema. Dico sistema nel senso della concezione paolina della legge;

cioè, quel complesso di cose per cui uno è parte del popolo (il popolo di Dio) in quanto è dentro un quadro che ordina la sua vita religiosa, sociale, politica, etica, civile.

Cosa significa uscire dalla economia della legge e affermare la salvezza per fede? La salvezza per fede è la salvezza dello Spirito e lo Spirito è come il vento, che soffia dove vuole, diceva Gesù. Ed è di assoluta importanza che lo Spirito Santo non si sia incarnato. Gesù infatti dice: è bene per voi che me ne vada. E' bene per voi che la forma incarnata di Dio non ci sia più tra voi, così vi manderò lo Spirito. Perché — permettete l'espressione un po' strana — la forma incarnata di Dio, Gesù di Nazareth, resta sempre esterna a me; la carne di Cristo potrebbe diventare la nuova legge, il feticcio dei cristiani. Invece è bene per voi che me ne vada, vi manderò lo Spirito e lo Spirito viene dentro di me, non si mostra fuori di me. Lo Spirito viene dentro e salva perché dà orecchi per ascoltare la parola che parla del Dio incarnato, Gesù.

Allora ci si può accostare a Gesù e conoscerlo non più secondo la carne, come diceva Paolo, ma secondo lo Spirito. Il rapporto con Gesù si interiorizza, è la legge scritta nei cuori, come dice il profeta. E' dal soggetto, dunque, che viene l'esperienza della fede. Io vengo raggiunto dalla Parola, dall'annuncio della buona novella, dalla testimonianza degli apostoli, dalla storia della salvezza; ma non sono raggiunto al modo della legge, che mi offre un quadro strutturale in cui vivere ed attendere la salvezza, perché tutto quello che mi viene dal di fuori ha senso per me, solo in quanto mi ci accosto con fede. E mi ci accosto con fede grazie allo Spirito che mi prende dal di dentro e dal di dentro mi muove e mi trascina con tutta la mia soggettività nell'adesione di fede. Per questo il Concilio può dire, nel magnifico passo della Dei Verbum al n. 8, che la tradizione cresce grazie alla nuova percezione che i cristiani hanno delle cose e delle parole che la tradizione tramanda. Un po' come dire: la tradizione mi consegna le cose avvenute, me le narra; ma le cose avvenute diventano la tradizione viva della Chiesa, in quanto ogni credente che le crede apporta al fatto della fede tutta la novità della sua soggettività. Questo è il presupposto della dottrina dei carismi.

Un terzo punto: mi soffermo sul superamento che gradualmente avviene nella rivelazione biblica dell'idea che la ricchezza è segno della benedizione di Dio, e la povertà segno della sua maledizione: da Giobbe a «Beati i poveri». Questo superamento è importantissimo per lo sviluppo del significato della persona e dell'uomo nella rivelazione biblica.

Ho avuto anche a questo riguardo la sensazione precisa delle cose che si sanno ma che poi si toccano con mano in particolari o banali occasioni. M'è capitato incontrando un saniasi degli hare krishna che parlava di reincarnazione e diceva: ma ecco io vedo uno che è nato cieco, come mi

spiego che è nato cieco? Devo per forza trovare una ragione; Dio non può averlo fatto nascere cieco, se egli non aveva colpa. Vuol dire che ha peccato, se non in questa vita, poiché è nato cieco, in quella precedente.

E' l'accostamento di Gesù che risponde agli apostoli: né lui ha peccato, né i suoi genitori, ma è per la gloria di Dio, veniva immediato di rispondere. Ma solo in quel colloquio con questo saniasi ebbi la sensazione materiale della enorme rilevanza del salto di qualità che troviamo nella Sacra Scrittura con il racconto biblico per cui non si dirà più il proverbio: i figli hanno mangiato dell'uva acerba, i padri hanno mangiato dell'uva acerba ed ai figli si sono alligati i denti. Il povero, il malato, il disgraziato non è il portatore della maledizione di Dio; il povero, il malato, il disgraziato può essere beato. Egli è beato per la considerazione che Dio ha di lui. Da tutto ciò diventa chiaro che non ci sarà popolo finché anche l'ultimo non avrà parola nell'assemblea.

L'ultimo dei valori fondamentali che vi propongo in questa riflessione, è la assolutezza del valore àgape e la prevalenza della charitas sulla gnosis. Proprio a Trento, tre anni fa (1985) c'è stato il convegno dell'associazione teologica italiana De Caritate Ecclesia. Lì si pose a tema il problema del posto dell'amore, della carità nella strutturazione della Chiesa. Lì incontrammo la perenne dialettica: è la fede o è la carità il principio della Chiesa? E' chiaro che vi sono pericoli nell'affermare sia una tesi che l'altra. Perché se affermo la fede, posso arrivare a giustificare i roghi; se affermo la carità rischio il puritanesimo dicendo chi non è nella carità non è nella

Chiesa. Non si tratta certo di una coppia facile.

Von Balthasar, però, pur riconoscendo la difficoltà di questa coppia terminologica, fa delle osservazioni assai interessanti proprio su Paolo. Egli ricorda quegli episodi in cui Paolo si trova di fronte al problema del mangiare la carne sacrificata, che a noi sembra stupido ma che agitava la comunità primitiva. Paolo non può che dar ragione a chi era per la libertà: gli idoli sono nulla, non esistono, c'è un solo Dio, quindi la carne sacrificata agli idoli è sacrificata a nessuno e si può mangiare. Però ci sono i deboli nella fede. E per Paolo in questo caso, tollerare i deboli nella fede significa quasi accettare un *vulnus* alla sua grande battaglia della salvezza per fede, in cui le osservanze non contano. Eppure egli conclude il discorso così: ma se io mangiando carne scandalizzo uno di questi per cui Cristo ha dato la vita; non mangerò carne in eterno. Paolo accetta di sottoporsi a qualsiasi osservanza quando è in gioco la carità.

Von Balthasar a questo proposito parla di prevalenza dell'àgape sulla gnosis. Un elemento che mi sembra interessante, sulla base del quale la Chiesa deve trovare un correttivo alla sua coscienza di essere portatrice della verità, della Parola di Dio. Un correttivo tale che non le permetta mai di dimenticare che Dio è amore. Con tutte le conseguenze che se ne ricavano.