

Storicità del dogma.

Appunti per una libera discussione

FRANCESCO GHIA

«Ogni epoca deriva immediatamente da Dio, e il suo valore non risiede in ciò che viene fuori da essa, ma nella sua stessa esistenza, nella sua peculiarità. Da ciò la considerazione della storia, e precisamente della vita individuale nella storia, riceve uno stimolo del tutto particolare, per il fatto che ora ogni epoca deve essere riguardata come qualcosa di valido per se stesso e appare altamente degna di considerazione». (Leopold von Ranke, *Le epoche della storia moderna*)

Tra il 1886 e il 1890, il teologo protestante Adolf Harnack (che dal 1914 otterrà poi il ‘privilegio’ di fregiarsi del nobile ‘von’ davanti al cognome) pubblicava in tre volumi la sua celebre *Dogmengeschichte* («Storia del dogma»).

La tesi è nota. Il dogma, secondo il teologo tedesco, non sarebbe consustanziale al kerygma cristiano, bensì il depositato di una filtrazione storica di nozioni e concetti che solo in un momento successivo alla predicazione di Cristo sarebbero stati ‘cristallizzati’ in una forma decretata come definitiva al fine di rendere quella predicazione universalmente propagabile e non soggetta alle incertezze del conflitto delle interpretazioni¹.

«Semper idem» o «ecce nova facio omnia»?

Il grande merito di Harnack è stato quello di aver esplicitato con estrema chiarezza che la storia del dogma è sempre una ermeneutica, e segnatamente non tanto (o non solo) una storia delle interpretazioni di un determinato

¹ Cfr. A. v. Harnack, *Storia del dogma. Un compendio*, ed. it. a cura di G. Campoccia e P. Gajewski, Claudiana, Torino 2006, pp. 199-200.

dogma, quanto piuttosto la storia del modo in cui la Chiesa, intesa sia nella sua valenza di comunità, sia nella sua valenza di istituzione, si è, proprio per il tramite della codificazione dogmatica, rappresentata e interpretata.

In particolare, la codificazione del dogma o, per essere più espliciti, la determinazione del dogma come un principio avente validità *ex ante* ed *ex post* (il fatto cioè che esso abbia valore da sempre e che quindi vigesse immutabilmente anche prima della sua specifica formulazione) è sorta, storicamente, con l'intento di porre un argine definitivo al potenziale smarrimento dei fedeli al cospetto di una dottrina in evoluzione e cambiamento. Al lavoro sul dogma e al suo potenziale destabilizzante si è così posto un freno attraverso la strutturazione di una censura ecclesiastica volta a vagliare e a marcare un discrimine netto tra ciò che è «retta dottrina» (ortodossia) e ciò che invece è una «erronea scelta individuale» (eresia), con la conseguente condanna senza appello di quest'ultima. La proclamazione del dogma dell'infallibilità del papa è stata, come è noto, il momento culminante, e per certi aspetti anche coerente, di questo processo di argine alla spinta rivoluzionaria dell'eresia.

Ermeneuticamente, lo strumento per stabilizzare il discrimine tra ortodossia ed eresia è sempre stato quello del ricorso alla «lex continui», ossia all'idea che, nell'esplicitarsi della dottrina della Chiesa lungo i secoli, non si dia soluzione di continuità o evoluzione, ma che la dottrina sia, piuttosto, «semper idem», sempre (e da sempre) identica a se stessa, poiché la Chiesa detiene già tutto e in via definitiva nell'«eredità apostolica».

Ora, è evidente che il principio conservatore della «continuità» era (e sempre è) destinato a entrare in rotta di collisione con il principio eguale e contrario della «novitas», di quello «ecce nova facio omnia» annunciato nel cap. 21 della Apocalisse e che, come già ebbe a ricordare Paolo VI, costituisce uno dei cardini irrinunciabili della fede cristiana.

Continuità nella tradizione e conservazione o discontinuità nella novità ed evoluzione? A ben vedere, a una attenta lettura, non si tratta di un vero e proprio principio disgiuntivo, poiché vi sono molte ragioni per ritenere che l'ermeneutica della continuità espliciti il suo contenuto più produttivo solo se tenuta assieme alla ermeneutica della discontinuità, se cioè queste due ermeneutiche vengono considerate momenti dialettici, ma non auto-escludentisi, di un processo di comprensione e re-interpretazione del fatto religioso. Se vengono solo contrapposte come reciprocamente incompatibili, si verifica nei loro riguardi la stessa dinamica che Kant individuava tra il dato dell'intelletto e il dato dell'esperienza sensibile: il primo senza il secondo è cieco (la discontinuità senza continuità), ma il secondo senza il primo è vuoto (la continuità senza discontinuità).

Se è vero infatti che leggere in un evento religioso solo la discontinuità con il passato, ovvero l'elemento di novità radicale, impedisce di cogliere il lento processo di gestazione che i concetti teologici vivono all'interno della storia della Chiesa, mano a mano affinandosi e sempre meglio conformandosi allo spirito del tempo abitato dallo Spirito di Dio, nondimeno enfatizzare unicamente la dimensione della continuità soffoca, imbrigliandola e fagocitandola nei meccanismi normalizzanti dell'istituzione, la dinamica "rivoluzionaria" della profezia che vive e si alimenta della ermeneutica della discontinuità. Misconoscere del tutto la dinamica "rivoluzionaria" della intuizione/ispirazione profetica significa precludersi l'autentico dinamismo dello «idem et alius» implicito in ogni ermeneutica della discontinuità: lo spirito di un fatto religioso ha in sé una vitalità che va oltre la lettera, ovvero la sua forma canonizzata negli scritti e nei documenti, e spetta quindi al processo di sempre migliore comprensione di quello stesso spirito tentare di tradurne la vitalità in una forma sempre rinnovata (che è poi, dal versante ecclesiologicalo, l'idea regolativa insita nel principio della «ecclesia semper reformanda»).

A proposito di sacerdozio femminile

Di recente, ne «L'Osservatore Romano» del 29 maggio 2018, il Prefetto della Congregazione per la dottrina della fede Luis Francisco Ladaria Ferrer si è richiamato al principio del «semper idem» per ribadire con forza il «carattere definitivo» e quindi «irreformabile» della dottrina sul sacerdozio cattolico riservato ai soli uomini già richiamata da Giovanni Paolo II nella Lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis* del 1994.

Come argomento a suo giudizio incontrovertibile Ladaria adduce che sarebbe stato Gesù in persona ad aver «voluto conferire» il sacramento dell'ordine «ai dodici apostoli, tutti uomini, che, a loro volta, lo hanno comunicato ad altri uomini»; stante tale volontà, la Chiesa «si è riconosciuta sempre vincolata a questa decisione del Signore, la quale esclude che il sacerdozio ministeriale possa essere validamente conferito alle donne»; «la Chiesa non ha in alcun modo la facoltà di conferire alle donne l'ordinazione sacerdotale» e ne consegue che «questa sentenza deve essere tenuta in modo definitivo da tutti i fedeli». Il diniego opposto alla ordinazione femminile è dunque «una verità appartenente al deposito della fede», che fa parte della sostanza stessa «del sacramento dell'ordine» che la Chiesa non ha la capacità di cambiare «perché è precisamente a partire dai sacramenti, istituiti da Cristo, che essa è generata come Chiesa». Non si tratta quindi «solo di un elemento disciplinare,

ma dottrinale, in quanto riguarda la struttura dei sacramenti, che sono luogo originario dell'incontro con Cristo e della trasmissione della fede».

Fin qui Ladaria. Come si vede, dunque, in questa nota di perorazione a favore della immutabilità perenne della dottrina del sacerdozio esclusivamente maschile, il prelado spagnolo rispolvera in grande stile tutto l'armamentario della «lex continui» e del «semper idem» non lasciando, in apparenza, alcuno spazio di replica: «Roma locuta, causa finita et quaestio soluta est», verrebbe da commentare sconsolati parafrasando Agostino...

Naturalmente, sarebbe abbastanza agevole trovare e colpire al nervo i punti deboli di tale argomentazione: se il nucleo del diniego sta nell'affermare che «così ha voluto Gesù stesso», ci si potrebbe chiedere, *a fortiori*, perché e con quale diritto la Chiesa cattolica si ostina allora a difendere il celibato sacerdotale, quando è evidente che, se Gesù avesse voluto che i suoi ministri fossero celibi, avrebbe chiamato, come discepoli, solo uomini non sposati (cosa che, palesemente, non è stata). Oppure ancora ci si potrebbe chiedere, come faceva Adriana Zarri, perché e con quale diritto la Chiesa ordina come sacerdoti, tra gli altri, polacchi, spagnoli, tedeschi, argentini, italiani, francesi, quando Gesù aveva chiamato, tra i discepoli, solo uomini della Palestina...

Ci si potrebbe anche chiedere su quale fondamento siano istituiti i cardinali, i nunzi apostolici, i prefetti delle congregazioni per la dottrina della fede, il papa stesso, dato che nel Nuovo Testamento non se ne fa menzione e di sicuro Gesù non ne parla...

E ancora: il fatto che non ci siano donne tra i Dodici non significa (come attesta p. es. Lc 8,1-3) che non ci fossero però donne nel novero di coloro che seguivano Gesù; se è difficilmente contestabile, da un punto di vista teologico, che il nucleo essenziale e irrinunciabile del kerygma cristiano risiede nell'annuncio della Risurrezione, ebbene tale annuncio è consegnato – perché venga, secondo la volontà esplicita di Gesù stesso, notificato – non a uomini, ma solo a donne...

Dunque? Come la mettiamo?

Fallacia naturalistica e segni dei tempi

In fondo però, a ben vedere, i punti estremamente deboli dell'argomentazione di Ladaria sono tutti riassumibili in quella che, da un punto di vista filosofico, potrebbe a buon diritto essere catalogata come «fallacia naturalistica», ossia l'indebita trasposizione logica da un piano descrittivo, fenomenologico, a un piano prescrittivo, ontologico: che nei Vangeli sia descritta una

certa prassi, evidentemente anche condizionata dalla cultura e dalla mentalità dell'epoca in cui i fatti di cui si narra si sono verificati, non autorizza certo a cristallizzare quella prassi come l'unica possibile.

Per esempio, anche se non sappiamo esattamente come si vinificasse davvero nella Palestina dei tempi di Gesù, è certo che la tecnica di vinificazione antica fosse molto diversa da quella odierna e che in ogni caso, benché il vino da messa oggi di norma utilizzato cerchi di imitare l'uso dell'epoca di aromatizzare il vino con spezie, di sicuro il nostro vino non ha niente a che fare col vino di allora. E tuttavia, ciò non autorizza in alcun modo a concludere che, poiché il nostro vino è sicuramente diverso da quello di Gesù, il sacramento ne risulta invalidato!

Il problema, come si intuisce, è estremamente serio e impegnativo, perché investe una tematica sulla quale sarebbe più che opportuno un supplemento di riflessione da parte della teologia ecclesiale: quello cioè del rapporto tra storia e dogma, tra storicità del contenuto dei fatti descritti nelle scritture poi canonizzate come sacre e cristallizzazione di quel contenuto in una forma dogmatica decretata come indefettibilmente immutabile a priori e a posteriori.

Si tratterebbe di interrogarsi se in questo caso non si verifichi un bizzarro circolo ermeneutico, una sorta di aristotelico «hysteron-proteron», tra autenticità del contenuto kerygmatico attestato dalle Scritture e verità dell'insegnamento ecclesiastico basato sulla tradizione, con il risultato, come bene ha messo in rilievo Max Weber, di una paradossale priorità della seconda sulla prima: non sarebbero cioè le Sacre Scritture a garantire la verità della tradizione e dell'insegnamento ecclesiastico, ma al contrario sarebbe la santità della Chiesa, fondata da Dio come depositaria della verità, e della sua tradizione, a garantire la genuinità delle Sacre Scritture².

Si tratterebbe da ultimo di interrogarsi – secondo il modello di ciò che Kierkegaard ha sagacemente definito il «problema di Lessing», ispirandosi al celebre illuminista tedesco – su come possano «verità storiche», che come tali sono sempre soggette alla legge della casualità e della accidentalità del «qui e ora», diventare la base probante per «verità razionali» che si vorrebbero iscritte piuttosto nella legge perenne della necessità e della eternità.

Una risposta a questi interrogativi – anche in tal caso ermeneutica – è invece possibile ed è quella che il Concilio Vaticano II ha formalizzato nella traduzione dell'invito matteo a «leggere i segni dei tempi» (Mt 16, 2-3): il

² M. Weber, *Economia e società*, a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino 1999³, vol. I, p. 265; cfr. anche vol. III, p. 118 e vol. IV, p. 255.

mutamento delle condizioni storiche, sociali, ambientali e culturali impongono costantemente una ri-articolazione dei paradigmi interpretativi che renda possibile la comprensione e traduzione del contenuto kerygmatico in un contesto radicalmente diverso da quello in cui quel contenuto è stato per la prima volta propagato.

Nel concreto, leggere i segni dei tempi può significare che, se possiamo individuare ragioni storiche fondate per le quali i Vangeli non ci riferiscono che tra i Dodici chiamati da Gesù vi fossero donne, parimenti possiamo, in forza della nostra mutata sensibilità odierna, ritenere assolutamente legittima una ordinazione sacerdotale di uomini e di donne che resti in tutto e per tutto fedele (e anzi lo inveri) allo «spirito» del kerygma evangelico. Come si legge infatti in 2Cor 3,6: «la nostra capacità viene da Dio, il quale anche ci ha resi capaci di essere ministri di una nuova alleanza, non della lettera, ma dello Spirito; perché la lettera uccide, lo Spirito invece dà vita».

Il fondamentalismo della lettera non è evangelico; evangelico è piuttosto essere consapevoli, come amava ripetere Giovanni XXIII in una mirabile sintesi tra «lex continui» e «novitas», che se è vero che il Vangelo non cambia, tuttavia cambiamo noi, in quanto impariamo giorno dopo giorno a comprenderlo meglio e più in profondità...

Ha scritto Giovanni Moretto, a cui affido evocativamente la conclusione di questi appunti:

«Si ha motivo di ritenere che il cuore del Vangelo, della lieta novella, sia costituito, più che dalla enunciazione di norme etiche e dalla proclamazione di verità dogmatiche, dall'annuncio della salvezza finale, come compimento, più che umano, del destino di ogni uomo venuto in questo mondo. Esso, infatti, non si lega più all'elezione di un popolo particolare: "Non c'è più Giudeo né Greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché voi siete uno in Cristo Gesù" (Gal 3, 28), ma parla di tralci uniti alla vite, secondo la parabola di Giovanni ricordata da Bloch, o di membra di un medesimo corpo, secondo il grande messaggio paolino: "Come infatti il corpo, pur essendo uno, ha molte membra e tutte le membra, pur essendo molte, sono un corpo solo, così anche Cristo. E in realtà noi tutti siamo battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti ci siamo abbeverati a un solo Spirito" (1Cor 12, 12-13)»³. ■

³ G. Moretto, *Il principio uguaglianza nella filosofia*, Esi, Napoli 1999, pp. 20-21.