

KURT APPEL

DESACRALIZZAZIONE COME SANTIFICAZIONE DELLA CHIESA

LA DIAGNOSI DI ROSMINI DELLE PIAGHE DELLA CHIESA E LA LORO RILEVANZA
ATTUALE

In the first part of the essay, the author examines the five plagues of the Church that are presented by the great Catholic intellectual Antonio Rosmini in 1848 in a text entitled Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa which was very influential for Italian Catholicism in the 20th century. The author argues that the text is not simply a diagnosis of the unsatisfying state of Catholicism but also refers to the question of the sacred and the holy. Holiness is to be linked the unpronounceable Tetragrammaton YHWH designating something inaccessible to human power. Rosmini, conscious of the power mechanisms of society and their totalitarian grasp, imagined a lovingly devoted Church to have the task of renouncing earthly regimes of power, thereby remembering its evangelical origins. The author shows that each of the plagues designates a critique of Church's claim to worldly power. In the second part, he examines a conception of holiness in which the holy designates man as oscillating between two subjects, his own and that of Jesus, the latter marking a radical opening of the subject and the abundance of the name of God. It is betrayed when the Church becomes a sacral and institutional space of exception. In the third part, the author introduces four new plagues of the Church: the exclusion of laymen from joint responsibility for the Church, the claim to moral superiority as a legitimisation of sacralised power, sexual abuse and clericalism as patriarchal power and the exclusion of women from the sphere of holiness. While these contemporary plagues indicate an understanding of holiness inadequate to the Gospel, Pope Francis's notion is rooted in the latter, thereby sharing Rosmini's notion of holiness, a notion that according to the author, is decisive for the future of the Catholic Church.

NOTA PRELIMINARE

Il punto di partenza del seguente articolo è il breve scritto del grande intellettuale cattolico Antonio Rosmini del 1848, intitolato *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*. Sulla base di questo

documento, che ha esercitato un'influenza importante sul cattolicesimo riformista italiano del XX secolo e quindi sull'evoluzione della Chiesa cattolica prima, durante e dopo il Concilio,¹ l'articolo seguente cerca di aggiornare il significato delle cinque piaghe indicate da Rosmini. In questo contesto si devono sottolineare tre circostanze:

1. L'argomento del seguente articolo non può consistere nella trattazione della vita, dell'opera e della ricezione di Rosmini. A tal proposito in lingua italiana esiste una serie di libri eccellenti che speriamo possano farsi strada in altre lingue. Vorrei citare il libro di Michele Dossi, *Il santo proibito. La vita e il pensiero di Antonio Rosmini*, che offre una ricca panoramica degli scritti di Rosmini, ma anche di ulteriori approfondimenti critici. Il saggio di Paolo Marangon, *Il risorgimento della chiesa. Genesi e ricezione delle "cinque piaghe" di A. Rosmini* è specificamente dedicato alle cinque piaghe della Chiesa. Tra gli altri Karl-Heinz Menke, *Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini. Der apologetische Plan einer christlichen Enzyklopädie* e Fernando Bellelli, *Etica originaria e assoluto affettivo. La coscienza e il superamento della modernità nella teologia filosofica di Antonio Rosmini*, offrono una profonda disamina della teologia di Rosmini. Per quanto riguarda la storia della ricezione di Rosmini, che sotto molti aspetti interseca la vita di Papa Paolo VI, vorrei fare riferimento al libro di Fulvio De Giorgi, *Paolo VI. Il papa del moderno*, anche all'articolo di Vito Nardin, *Paolo VI, Rosmini e Rosminiani*.

2. Lo scritto di Rosmini sulle cinque piaghe della Chiesa non consiste semplicemente nella diagnosi delle condizioni insoddisfacenti del cattolicesimo e delle possibili vie d'uscita. Piuttosto, il testo è l'espressione della spiritualità di Rosmini,² in cui anche la questione della santità gioca un ruolo decisivo. Rosmini vive un profondo legame con la Chiesa e in una dedizione al Vangelo, attraverso la quale riconosce la Chiesa di Cristo nella forma che si accorda con la volontà divina.

3. Da questo punto di vista, esiste il limite di un'attualizzazione delle critiche di Rosmini nel tempo presente, che in ultima analisi presupporrebbe la santità, l'amore e l'umiltà del modello. Sulla base di un profondo interesse per la creazione, il mondo, la Chiesa e il SANTO posso solo - senza raggiungere la profondità di Rosmini - considerare criticamente alcuni sviluppi che oggi minacciano di oscurare la santità della Chiesa agli occhi di molte persone. In tal senso questo articolo può essere dedicato agli amici di Trento che sempre di nuovo si sobbarcano gli sforzi del Vangelo e gli sforzi della teologia e della filosofia, che non si devono sottovalutare: S. Zucal, F. Ghia, P. Costa, E. Abbattista.

¹ Si veda tra gli altri F. DE GIORGI, *Paolo VI. Il papa del moderno*; ID., *Quale ri-generazione della Chiesa*; V. NARDIN, *Paolo VI, Rosmini e i Rosminiani*.

² Perciò scrive Marangon: «Si potrebbe quasi dire che nelle Cinque piaghe tutta la vita di Rosmini sembra condensarsi e assumere valenza simbolica» (cfr. P. MARANGON, *Risorgimento della Chiesa*, 71)

I. ROSMINI: VITA, OPERA, RECEZIONE

Antonio Rosmini (1797-1855), discendente da una famiglia nobile di Rovereto, è uno degli intellettuali cattolici più imponenti dei tempi moderni. Nella sua personalità si danno convegno una vasta erudizione, un pensiero teologico e filosofico innovativo, una profonda spiritualità, la sensibilità alle attuali sfide sociali della Chiesa e la pratica del Vangelo nella sequela di Gesù e dei grandi santi della Chiesa. Così Rosmini, insieme a personalità come Romano Guardini e Edith Stein, si colloca tra le grandi figure teologiche ed intellettuali della Chiesa cattolica, che prece-dettero spiritualmente il Concilio Vaticano II e l'epoca post-conciliare. Rosmini, che ha saputo filosofare all'altezza della filosofia dell'idealismo tedesco, dal quale è stato influenzato e con il quale si è confrontato criticamente, unisce la forza intellettuale di Anton Günther con la potenza spirituale di Romano Guardini e la capacità organizzativa e gestionale del suo amico Don Bosco.

Il lavoro intellettuale di Rosmini comprende scritti politici, etici, filosofici e teologici; unisce una teologia visionaria della creazione alla questione teologica di Dio, ma non perde mai di vista le realtà politiche e sociali. Voglio qui ricordare opere quali: *Il nuovo saggio sull'origine delle idee* (1830), *Principii della Scienza morale* (1831), *Antropologia in servizio della Scienza morale* (1831-1832, pubblicato nel 1838), *Il Rinnovamento della filosofia in Italia* (1836), *Trattato della Coscienza morale* (1839), *Filosofia della politica* (1837-1839), *Filosofia del diritto* (1841-1845), *Sistema Filosofico* (1844), *Teodicea* (1845) e il suo ultimo grande capolavoro *Teosofia* (1846 segg., pubblicato postumo 1859-1874).

Il libro di Rosmini che ha guadagnato la maggior fama ed è stato maggiormente recepito, è l'opera *Delle Cinque piaghe della Santa Chiesa* (1832-1833; pubblicato nel 1848). In quest'opera Rosmini avanza la richiesta di profonde riforme nella Chiesa. All'inizio del suo ministero Rosmini era uno degli intellettuali cattolici e sacerdoti che godevano della speciale fiducia del Vaticano. Rosmini nutrì grandi speranze nel Papa Pio IX (1846-1878), che nei primi due anni del suo pontificato era giudicato un riformatore e aveva una grande stima per Rosmini. La situazione mutò drammaticamente con la rivoluzione del 1848. Pio IX seguì un indirizzo sempre più reazionario e alla fine lo scrisse sulle cinque piaghe della Chiesa pubblicato da Rosmini nel 1848, nel 1849 fu messo all'Indice; questo accadde anche perché Rosmini parlò chiaramente contro l'ingerenza politica nella designazione dei vescovi (critica che appariva inopportuna alle forze politiche impegnate nella difesa del Vaticano). Rosmini si assoggettò alle obiezioni vaticane con grande umiltà e, malgrado la crescente ostilità da parte dei gesuiti tra gli altri, rimase in buoni rapporti fino alla sua morte con molti dignitari ecclesiastici. Particolarmente apprezzati furono la sua vita ascetica e il suo impegno incondizionato verso i più poveri della società di allora, ma anche la fondazione dell'Istituto della Carità (Rosminiani; approvato nel 1839), un ordine votato all'amorevole dedizione al prossimo. Nel 1854 Rosmini, nonostante o proprio a causa della feroce opposizione degli ambienti teologici reazionari, fu supportato mediante il decreto *Dimittantur opera omnia* ordinato personalmente da Papa Pio IX. Tuttavia, la pace non durò a lungo e, dopo la morte di Rosmini, si intensificarono gli attacchi alla sua teologia sotto l'insegna di un tomismo, che guadagnava sempre più terreno ed era promosso dall'ordine dei Gesuiti. Nel 1887 la teologia di Rosmini con il decreto *Post obitum* è stata condannata di fatto nella sua interezza come eresia e messa all'Indice.

La ricezione teologica delle opere di Rosmini fu drasticamente ridotta da questa misura, sebbene Rosmini, che aveva una miriade di contatti personali con importanti personalità della

cultura e della Chiesa, continuasse a essere ricordato come un modello spirituale ben oltre il suo ordine. Inoltre i suoi scritti non furono completamente dimenticati e furono letti e recepiti anche al di fuori della sfera ecclesiastica. Soprattutto nell'Italia settentrionale si era formato un ambiente cattolico intellettualmente attivo, che fiorì nel periodo postfascista fino al Concilio Vaticano II e oltre. L'esponente più importante di tale ambiente fu probabilmente Giovanni Battista Montini, il futuro Papa Paolo VI (1963-1978), che conosceva la vita (e nelle sue linee fondamentali anche l'opera) di Rosmini. Infine, il Concilio Vaticano II portò a quel processo di apertura, seppure con 100 anni di ritardo, che Rosmini aveva variamente concepito. Rosmini è stato riabilitato e beatificato nel 2007, dopo che era stato segnalato come un modello esemplare nell'enciclica *Fides et ratio* (1998).³

II. LE CINQUE PIAGHE DELLA CHIESA SECONDO ROSMINI

Quanto le riforme del Concilio Vaticano II corrispondano alle idee di Rosmini, è dimostrato dalla prima piaga denunciata da Rosmini, cioè la *separazione del popolo dal clero nel culto pubblico*. La chiave per una comprensione più profonda di questa e delle altre quattro "piaghe" è già presente nel titolo del suo scritto, che parla delle cinque piaghe della Santa Chiesa. Delle quattro classiche *Notae Ecclesiae* (unità, santità, cattolicità, apostolicità) Rosmini privilegia la *santità*. Nella Bibbia il termine *santità* è associato al nome di Dio, il tetragramma impronunciabile YHWH. In questo contesto la santità designa qualcosa di inaccessibile al potere dell'uomo, che apre uno spazio libero di incontro tra l'umano e il divino, privo di qualsiasi proiezione e costrizione. Nella misura in cui l'uomo può volersi procurare prestigio e potere trasformando l'intero mondo in un'immagine speculare dei suoi desideri e delle sue pretese valoriali, egli tuttavia *in quanto uomo* rimane costituito da un'alterità, la cui occupazione e usurpazione avrebbe come conseguenza la perdita dell'umano e il passaggio verso un meccanismo totalmente presentabile senza lacune (sarebbe il passaggio verso il demoniaco non libero, depersonalizzato).

Rosmini nei suoi scritti politici ha una chiara visione dei meccanismi di potere della società del suo tempo, vale a dire di tutte le rivendicazioni di dominio terreno, che non possono tralasciare nulla dal loro controllo totalitario. Nel contesto politico, in cui egli sostiene l'Unità d'Italia a guida papale, egli concepisce perciò la Chiesa come un'autorità il cui compito sarebbe quello di relativizzare i regimi terreni e di correggere il loro carattere autocratico, al fine di sottrarre e proteggere la dignità umana da una definitiva intrusione della politica. Si può respingere questo intento di Rosmini come ingenuo, in quanto anche la Chiesa funzionava come un sistema di potere mondano e forse esagerava la propria pretesa di potere anche più delle altre istituzioni politiche, ricorrendo all'immaginario sacrale. Tuttavia la lotta di Rosmini per un'istituzione che serva da correttivo per il potere mondano, deve essere presa sul serio in quanto tentativo di purificare la Chiesa, per fare in modo che essa si ricordi delle sue origini evangeliche e mostri un uso alternativo del potere sottoponendosi a un processo di autopurificazione.

³ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 74.

La visione di Rosmini indica una Chiesa di devozione amorevole nel servizio ai poveri, nel segno della Croce, che letteralmente ostacola ogni autoesaltazione umana. Oggi Papa Francesco si riallaccia in particolare al grande ideale della Chiesa di Rosmini.⁴ Tutte le piaghe identificate da Rosmini sono inestricabilmente legate alla santità della Chiesa, che egli esige con veemenza e che è inseparabile dalla rinuncia al potere mondano. Secondo Rosmini, il sacro non è uno spazio sacrale speciale, all'opposto, come indica la croce, diventa esperibile laddove nessuna rivendicazione terrena di governare e salvaguardare nasconde l'apertura sempre vulnerabile al trascendente e all'Altro.

Esaminando le cinque piaghe in dettaglio, ognuna di esse significa il medesimo cedimento della Chiesa al potere mondano, legato all'allontanamento da Cristo e dalla Sua crocifissione. La prima piaga, la *separazione del popolo dal clero nel pubblico culto* (Divisione del Popolo dal clero nel Pubblico culto) non si limita a separare il popolo di Dio da una importante fonte della sua esistenza spirituale, ma trasforma anche il chierico in un amministratore del potere sacro, che diventa di sua proprietà. Quando il ministero, che ha il compito di mantenere lo spazio della Chiesa libero per l'incontro di Cristo e di rappresentarlo (non se stesso) nella sua sovranità divina (che si manifesta nella kenosi e nell'abbandonare se stessi), inizia a glorificare il proprio potere, perverte la santità della Chiesa. Anche la seconda piaga della Chiesa, *la formazione inadeguata del clero* (l'Insufficiente educazione del clero), va in questa direzione: non si tratta semplicemente di un clero scarsamente addestrato, ma anche di una messa a fuoco sbagliata all'interno del futuro ministero sacerdotale. Ciò si manifesta nel fatto che il clero assume principalmente compiti amministrativi e diventa quindi un funzionario del potere amministrativo.

Non è un caso che la terza piaga, la *divisione tra i vescovi* (La disunione de' Vescovi), sia al centro della critica di Rosmini. Infatti i vescovi hanno il compito di esprimere in modo speciale l'amore disinteressato e l'amicizia della Chiesa cristiana. Il vescovo, in comunione con il papa, è chiamato a posporre gli interessi profani e le fazioni associate, rendendo così possibile sperimentare la santità della Chiesa.

Anche la quarta e la quinta piaga della Chiesa sono associate a particolari forme di potere: la *nomina dei vescovi abbandonata al potere mondano* (La nomina de' Vescovi abbandonata al Potere laicale) non sottopone solo la Chiesa al *potere secolare*, ma degrada i vescovi a funzionari politici e parti interessate. Si può aggiungere che la critica di questa pratica in modo particolare ha messo in discussione gli interessi degli attori politici di allora (non da ultimo anche dell'impero austriaco). La quinta piaga riguarda il *potere economico* e tratta della *servitù dei beni della Chiesa* (La servitù dei beni ecclesiastici). In tale contesto Rosmini critica aspramente la ricchezza della Chiesa, nella misura in cui essa non è radicalmente al servizio dei poveri e del necessario sostegno del clero - in modo che quest'ultimo possa operare senza angustie di carattere economico.

⁴ Cfr. DE GIORGI, *Quale ri-generazione della Chiesa nel rosminianesimo di Papa Francesco?*

III. LA RISACRALIZZAZIONE DELLA CHIESA COME NUOVA PIAGA

3.1. *La peculiarità del sacro: il sacro come apertura e come spazio sacrale speciale*

Riassumendo le critiche di Rosmini, si vede che esse sono al servizio dell'idea di rinnovare la Chiesa per amore della sua santità. Da un lato, questa santità è moralmente connotata nel senso della capacità di amare liberamente con un amore che non è subordinato ad altri interessi, che vive dell'abbondanza dell'amore divino. D'altra parte, dietro questa concezione c'è l'idea che tutta la creazione è aperta a Cristo. Ciò implica che nulla vive sulla base di se stesso e per se stesso, che la vita in generale, e l'uomo in particolare, oscilla sempre tra due soggetti: il proprio e quello di Gesù come rappresentante di YHWH. Gesù si riferisce a un'apertura radicale del soggetto, una sfera di tangibilità, di devozione, ma anche di esposizione e vulnerabilità. Il sacro quindi non si può fissare e localizzare in modo definitivo, ma è, metaforicamente parlando, nei pori della vita, dove essa va oltre se stessa e incontra la devozione di Gesù.

3.2. *La santificazione della creazione in Gesù e nella sua Chiesa*

Questa concezione della santità si oppone a una sacralità separata e così definita, che possa essere gestita. La santità può trovare la sua più profonda espressione biblica in Col. 1: 15-20, dove si sottolinea che tutta la creazione è stata creata in Cristo, in cui dimora la pienezza divina (cioè il santo nome di YHWH). Questa pericope comprende la radicalizzazione della dottrina della giustificazione di Paolo, ma anche una trasformazione del panteismo filosofico nella confessione di Cristo come pienezza del nome di Dio. Attraverso la risurrezione, Gesù è stato riconosciuto dal Padre come il nuovo Adamo, e quindi come il nuovo rappresentante dell'uomo. Dietro a ciò si trova l'idea testimoniata dalla vita di Gesù che l'essere va inteso come essere-per (pro-esistenza), che si vive sempre attraverso l'altro e per l'altro. Nella risurrezione di Gesù, l'essere di Gesù è riconosciuto come un essere-per paradigmatico, e quindi Gesù diviene l'immagine della nuova creazione. Pertanto, d'ora in poi, non è più Adamo che rappresenta l'umanità, ma Gesù, il che implica a sua volta che Gesù si incontra in ogni essere umano. Paolo estende questa idea in Col (in riferimento a 1 Cor. 15, 28): Gesù non è solo il soggetto dell'uomo, ma il volto di tutta la creazione, che in Gesù - nella cui devozione si esprime il nome di Dio YHWH - è santificato. A differenza delle concezioni panteistiche (e metafisiche), l'essere e Dio non coincidono (astoricamente), ma l'essere diventa la dimora di Dio in e attraverso Gesù e la storia del popolo di Dio, in cui Gesù è presente. In tal modo è indicato il nucleo intimo della vocazione ecclesiastica: come luogo di devozione di Gesù, la croce contiene la pienezza del nome di Dio e diventa il simbolo e il soggetto della nuova creazione, santificata nella croce di Cristo. Tuttavia, l'idea che la croce prende il posto dell'essere non cambia semplicemente un paradigma ontologico, ma il paradigma si sposta dall'ontologia (senza tempo) alla storia, in quanto la croce nello Spirito Santo chiama alla sequela (situata storicamente) da parte dei cristiani. Gesù, in quanto pienezza del nome di Dio, non può essere separato da questa sequela; la Chiesa, come comunità di seguaci di Gesù, è chiamata a santificare ciò che è santificato in se stesso da Cristo, cioè la creazione nel segno della croce. Poiché Gesù è la pienezza di tutti i tempi, la creazione è santificata dall'inizio dei tempi, ma questa santificazione rimane legata alla pratica storica della sequela. Quindi, il passato è santificato nel futuro (Parusia) di Gesù, che viene reso presente per via liturgica. In tale prospettiva

quindi senza Gesù non c'è creazione e non c'è Gesù (come salvatore) senza Chiesa/sequela, e perciò nessuna creazione. Dunque se la santità della Chiesa è obnubilata, crolla l'intero mondo simbolico.

Da ciò si vede come sia centrale, da un lato, l'idea di santificazione, che in primo luogo apre il senso della creazione (di cui Gesù è il soggetto). D'altra parte, ciò mostra che la santificazione è radicalmente legata alla kenosi - cioè l'essere-per fino alla croce - di Gesù, da cui ha origine la Chiesa. Se, d'altra parte, la Chiesa è intesa come uno spazio speciale sacrale e istituzionale o come detentore terreno del potere, ciò equivale a un tradimento della croce di Gesù e quindi di tutta l'umanità e della creazione.

3.3. Dal santo alla virtualità del sacro

Il concetto rosminiano di santità della Chiesa è evangelico nel senso più profondo del termine e ha trovato una conferma sostanziale attraverso il Concilio Vaticano II. La liturgia, la rivelazione nella parola divina, il pellegrinaggio della Chiesa e il suo servizio al mondo (con un'opzione per i poveri) sono sotto il segno della santificazione della creazione a cui l'intera vita della Chiesa in Cristo deve essere organicamente orientata.

A questa forma del Vangelo si era impegnato anche il papa del concilio, *Paolo VI*. Tristemente questa concezione grandiosa della Chiesa e della creazione subì una prima crepa ad opera di un'enciclica - la *Humanae vitae* (1968) - la cui parte centrale è dedicata alla santificazione della vita umana. Paolo VI riconobbe che la questione dell'inizio della vita umana tocca la nozione di santità, e che nella sua trascendenza non deve mai essere ridotta a un evento meccanico.⁵ Ciò che in tal modo non fu adeguatamente considerato, era il fatto che la Chiesa, nei secoli precedenti il Concilio, dall'idea che in essa il mondo è santificato aveva fatto discendere una pretesa infinita al potere sul mondo, che si estendeva alle dimensioni più intime del corpo e della sessualità. Pertanto l'enciclica in cui era estremamente vivo lo spirito profetico del grande papa del Concilio (ed erede di Rosmini), non poté essere compreso rettamente e poté essere interpretato solo come una rinnovata richiesta di potere della Chiesa, che ha contribuito a rallentare il nuovo spirito cui il Concilio aveva dato inizio. Il fatto che il tema del rapporto tra santità e potere sacrale, come esso si mostra nell'ambiguità dell'ufficio clericale, fosse largamente ignorato dal Concilio, si prese la sua vendetta.

Sotto il pontificato di *Giovanni Paolo II* cambiò la concezione della santità che aveva inaugurato il Concilio sotto Montini (e Roncalli). Wojtyła è stato il Papa della nuova evangelizzazione e il Papa di grandi immagini: dal 1978 al 1990 il suo pontificato è stato segnato dalla resistenza al comunismo ateo, che violava la santità onnicomprensiva della vita (l'immagine decisiva fu l'immagine del tentativo di assassinare la sua persona nel 1981); dal 1991 al 2000, il suo pontificato si è dedicato allo sforzo di guidare una Chiesa missionaria, in quanto forza purificata (e quindi santificata) verso il terzo millennio sul fondamento di Israele (rimane indimenticabile la preghiera

⁵ Da questo punto di vista la questione decisiva è il fatto che il controllo delle nascite con metodi artificiali, con il suo meccanismo di causa/effetto, non può accordarsi con l'apertura da cui ha origine la vita.

di Giovanni Paolo II davanti al Muro del pianto di Gerusalemme, così come la sua richiesta di perdono per la colpa che la chiesa ha preso su di sé); dal 2001 al 2005 Wojtyła è stato finalmente percepito come Papa della pace e dell'affermazione incondizionata della vita e della sacra dignità dell'uomo (si ricordi solo l'ultima processione del Venerdì Santo nel 2005, che Wojtyła poté guardare solo dalla finestra). Forse l'ultima parte del suo pontificato fu il segno più impressionante di una santità completa della vita nel senso di Rosmini (e Montini), che comprende anche la vita debole, vecchia e guasta.

Così, mentre i grandi gesti di Giovanni Paolo II e i principali contenuti di politica planetaria del suo pontificato erano una prosecuzione del concetto di santità - così come l'avevano inteso Rosmini, il Concilio Vaticano II, ma anche Paolo VI - la politica ecclesiastica di Giovanni Paolo II rappresentava una clericalizzazione e sacralizzazione della Chiesa con una quasi-divinizzazione dell'ufficio papale e dell'amministrazione curiale associata a questo ufficio. La ragione di tale evoluzione (contraddittoria) era che Wojtyła vedeva la chiesa profondamente minacciata da due lati: da un lato dal comunismo ateo, dall'altro dal libertario Occidente. Quest'ultimo, secondo Giovanni Paolo II, si era allontanato dal concetto di santità della vita umana attraverso la legalizzazione dell'aborto e del divorzio. Proprio come nella stessa Polonia dopo lo sterminio della nobiltà, quando il clero aveva preservato l'identità nazionale, a un clero animato da una nuova fiducia in se stesso e sostenuto dai Movimenti sorti di recente, avrebbe dovuto spettare il compito di rendere visibile la santità della Chiesa - in opposizione al mondo profanato dal comunismo e dal libertinaggio - e in questa visibilità dare inizio a una nuova evangelizzazione. Quale ostacolo per questo slancio missionario nella visione di Wojtyła era il fatto che il sacerdozio, fortemente influenzato dall'idea di sacralità prima del Concilio, era profondamente in crisi.

Giovanni Paolo II invece voleva conferire sia al ministero che alla Chiesa una nuova identità e una nuova forza missionaria. Emersero però molto rapidamente massicce aporie. Il Papa polacco, seguendo il Concilio, ha visto nel sacerdozio il servizio per una santificazione completa della vita, ma molti esponenti della nuova generazione di sacerdoti cercavano una ben definita, spesso auto-referenziale, identità nell'esercizio del potere sacrale. Tuttavia un ritorno alla vecchia sacralità dell'ufficio e della persona si rivelò quasi impossibile in una società postmoderna.⁶ Infatti la società globale postmoderna, caratterizzata da urbanizzazione, industrializzazione, secolarizzazione e identità multiple è fundamentalmente sradicata e non è più in grado di risalire *direttamente* alle sue tradizioni (spesso rurali). La perdita di identità che questo comporta viene sempre più compensata dalla creazione di "marchi", ovvero marchi virtuali e identità che possono essere modificati in qualsiasi momento senza riferimento a una tradizione storica vivente. Pertanto, proprio dove la Chiesa voleva ricostruire certe posizioni sacrali, le trasformò immediatamente in tali marchi, perché il contesto della tradizione vivente era lacerato. Come risultato, si formò un clero che non amministrava più il "sacro" come prima del Concilio, e (come subito

⁶ Il termine "postmoderno" non è usato qui nel senso di Lyotard, ma come caratterizzazione di un'epoca, nella quale al posto della coscienza della storia nel segno della libertà, che caratterizza l'epoca moderna, è entrata in scena la deriva nel virtuale e quindi la perdita della storia *tout court*.

dopo il Concilio) non cercava di partecipare in radicale kenosis (in particolare del potere clericale) alla santificazione del mondo attraverso Cristo, ma voleva definire, gestire e controllare i marchi. Mentre questo ha permesso un certo controllo su alcuni marchi, ciò che è scomparso è stata la capacità di vedere il mondo dietro i marchi, cioè di vedere la reale vulnerabilità e contingenza degli esseri. Questa forma di Chiesa postmoderna rendeva sempre più virtuale l'attività pastorale. Nella misura in cui i contenuti, al di là delle tradizioni scomparse, possono essere ottenuti solo attraverso uno sguardo attento sulle realtà rotte, lesionate e marginalizzate, tali contenuti invece andavano sempre più persi, e la mera volontà di autoaffermazione si è rivelata come l'ultimo contenuto al quale questa forma di cristianesimo postmoderno poteva aggrapparsi.

In un'epoca in cui le identità sono spezzate, plurali e soprattutto vulnerabili, una certa facciata potrebbe ancora essere (ri) costruita in questo modo, ma ciò si è rivelato una bolla mediatica. Ciò era particolarmente evidente nei funzionari sacri, che nel vero senso della parola non potevano più inaugurare nulla con il Vangelo.

In questo modo, anche la Chiesa ha perso sempre di più la capacità di percepire le nuove fragilità di natura spirituale, culturale e sociale, ed essa difficilmente potrebbe fare uso delle sue strutture erose, ma non completamente spazzate via (parrocchie, monasteri, comunità religiose, ecc.) per aprire nuovi spazi di incontro con coloro che cercano e hanno bisogno nella nostra cultura.

3.4. Le quattro nuove piaghe della chiesa

3.4.1. L'esclusione totale dei laici dalla corresponsabilità per la Chiesa

Il principale sintomo di una Chiesa divenuta virtuale, che si presenta come un sacro Disneyland, è stato un clericalismo che è ben rappresentato non solo dal chierico sopra designato come "postmoderno", ma a volte con la stessa veemenza anche da laici neoconservatori che sono alla ricerca di un'origine che non è mai esistita. Questo clericalismo si manifesta nel fatto che per esso il soggetto della Chiesa è un clero sacralizzato (e pochi politici credenti e sostenitori, incondizionatamente subordinati al clero). I laici, nonostante e proprio per il fatto che si fossero mossi sulla scia dei promettenti processi di rinnovamento ecclesiale del Concilio, che miravano a un maggiore coinvolgimento di tutti i battezzati,⁷ devono rimanere esclusi dalla responsabilità verso la Chiesa. A onor del vero si deve ammettere che negli ultimi decenni hanno fatto carriera

⁷ Tali trasformazioni ebbero luogo in molte parrocchie, centri di predicazione, comunità di base, oratori, ecc. in giro per il mondo durante il Concilio. La loro caratteristica comune consisteva nella pazienza con cui tali soggetti prendevano contatto con le culture locali e presentavano se stessi come luoghi ospitali e non direttamente orientati al dominio. In Europa e in America Latina molti laici assunsero ruoli responsabili nelle parrocchie e nelle comunità di base, in Africa e in Asia molti catechisti erano responsabili di centri missionari, ecc. Molti di loro sono caduti vittime della clericalizzazione e hanno aperto la porta al Pentecostalismo (in America Latina), ma anche a un mondo distante dalla religione (Europa).

soprattutto quei vescovi che potevano vantare seminari affollati e un numero elevato di sacerdoti; ed era del tutto irrilevante se a questo sistema corrispondeva un'evangelizzazione sostenibile e se il nuovo clero poteva dimostrare anche solo minime capacità pastorali, sociali e spirituali. Inoltre un fenomeno sintomatico molto diffuso in molte parti dell'Europa occidentale è anche l'importazione di un clero straniero che non è in grado di comprendere le sensibilità culturali delle comunità a lui affidate. Il popolo di Dio, a sua volta, non ha alcuna possibilità di aver voce in capitolo nelle ordinazioni dei vescovi o nelle vocazioni sacerdotali, e generalmente non conta nulla. È importante solo che ci siano sacerdoti ordinati che coprano le comunità; se essi riuniscono le comunità loro affidate o le disperdono, per molti vescovi, che spesso non hanno alcun rapporto intrinseco con la loro diocesi, è del tutto indifferente. Il clericalismo si mostra in tutta la sua assurdità e virtualità, quando i vescovi e i sacerdoti di nuova nomina possono spegnere ogni struttura e forma di spiritualità costruita con pazienza (spesso da laici) in qualsiasi momento, spesso solo per una pura e semplice dimostrazione di potere.

3.4.2 Rivendicazione della superiorità morale come legittimazione del potere sacralizzato

Un'altra piaga è la rivendicazione della *superiorità morale* come legittimazione del proprio potere sacralizzato. La parola chiave per questa piaga è la condanna del tutto indifferenziata delle cosiddette "ideologie di genere", dell'omosessualità, del divorzio, ecc. Anche se alcune critiche riguardanti gli eccessi di auto-determinazione degli uomini, la quale agisce come principio guida nelle società occidentali, sono giustificate, questa critica spesso diventa immorale quando si accompagna all'ignoranza del valore fondamentale della (responsabile) autodeterminazione dell'uomo e a una mancanza di empatia verso i traumi e i processi dell'incessante ricerca che sono alla base di molti dibattiti e forme di vita contemporanei. La denuncia degli errori di determinate scelte di vita serve soprattutto a sottolineare la propria pretesa di superiorità morale, che è sacralizzata allo scopo di riconquistare il dominio perduto nella società. Tuttavia, l'ethos cristiano a cui ci si riferisce, raramente si traduce in concrete espressioni di vita e forme attuali di espressione culturale, ma si riduce spesso a polemica verbale. Il risultato è una *drastica deculturazione* del Vangelo.

3.4.3. Abuso sessuale

Ancor più che nell'auto-sacralizzazione attraverso la superiorità morale, il clericalismo qui descritto si esprime nel tentativo di ottenere un *controllo assoluto sul corpo fisico*. Sarebbe necessario chiedersi se la perdita del corpo reale (sociale, culturale e fisico), combinata con la sua sacralizzazione, potrebbe portare alla conseguenza che anche le ferite vengono percepite solo virtualmente. Sembra riduttivo vedere dietro i casi di abuso sessuale, soprattutto nei confronti dei minori, "solo" una sessualità immatura dei perpetratori (sebbene questo sia un dato di fatto!). Piuttosto, sembra che molti dei casi di abuso siano anche legati a una schiacciante affermazione di potere sul corpo dell'altro e a una virtualizzazione sia del proprio corpo sia del corpo altrui – come la forma più estrema del tentativo di ottenere il controllo del corpo. In questo modo, la santità è pervertita in una sacralità virtuale che non considera il corpo, ma solo un maggiore controllo. Inoltre, a causa della sacralità virtuale del clero, l'abuso è stato sistematicamente taciuto e coperto perché avrebbe danneggiato una certa "immagine" del sacerdozio sacrale.

3.4.4. Il clericalismo come potere patriarcale e l'esclusione delle donne dalla sfera del sacro

La santificazione universale dell'uomo da parte della Chiesa ha indubbiamente portato a un apprezzamento unico delle donne, così come all'idea di autodeterminazione, che comprende anche le donne.⁸ Tuttavia, anche qui si è manifestata la tendenza a creare un corpo sacrale chiuso dal quale le donne continuano a essere escluse. Il fatto che oggi le donne continuano a essere escluse dal sacerdozio con l'argomento che esse non possono rappresentare Cristo, difficilmente può essere preso teologicamente sul serio, se si tiene conto del sacramento fondamentale del battesimo.

Excursus: il sacerdozio della donna?

Nella sua apostolica esortazione *Ordinatio Sacerdotalis* (1994), Giovanni Paolo II, con la sua elevata autorevolezza papale, ha consolidato l'antica pratica dell'esclusione delle donne dal sacerdozio. I suoi successori, il papa Benedetto XVI e papa Francesco, hanno confermato questo no. Per i teologi, questo significa che, se affrontano tale questione, devono preliminarmente identificare i motivi – anche più profondi di quelli emersi in precedenza – per cui le donne non sono state ammesse al sacerdozio. È chiaro che la donna non ha solo uguali diritti rispetto all'uomo, ma partecipa anche alla stessa grazia battesimale e quindi alla santità di Cristo. Le molteplici ragioni storiche o esegetiche addotte per giustificare l'esclusione delle donne dal sacerdozio, sono poco convincenti: se i Dodici erano solo uomini, essi erano anche esclusivamente ebrei; inoltre va notato che la prima testimone della risurrezione e quindi *Apostola Apostolorum* era una donna, Maria di Magdala.⁹ Inoltre Paolo conosce Junia, una persona che indica come apostola (*Rm* 16, 6).

Pertanto, se si desidera progredire in questa tematica, allora la domanda da porre sarebbe se solo le donne siano escluse dal sacerdozio o non forse anche gli uomini. Di primo acchito questa domanda sembra assurda, ma a un'analisi più attenta potrebbe essere possibile trovare argomenti che la giustificano appieno. Gesù nel suo famoso e strano detto dell'eunuco (*Mt* 19, 12) sottolinea che alcuni si trasformano in eunuchi per amore del Regno dei Cieli. Qui non si tratta di una castrazione fisica (non si ha notizia che essa sia stata praticata), ma va notato che gli eunuchi in contrapposizione alla dicotomia uomo / donna rappresentano una specie di terzo sesso, che nella scala sociale è ancora classificato come inferiore al genere femminile. Più accurata

⁸ L'entrata in convento di molte donne può essere considerata in quanto tale come un gesto rivoluzionario in direzione dell'autodeterminazione, nel senso che la donna con tale scelta non sarebbe più ridotta al mero ruolo di oggetto del desiderio sessuale maschile o al suo ruolo di madre.

⁹ Ci sono buone ragioni per sostenere che Maria di Magdala è anche la prima concrezione del discepolo favorito di Gesù, Giovanni. Cfr. K. APPEL, *Tempo e Dio. Aperture contemporanee a partire da Hegel e Schelling* (BTC 187), Queriniana, Brescia 2017, 185-188 e 202-210.

dell'espressione "terzo sesso" per designare gli eunuchi è l'indicazione che gli eunuchi trascendevano la più fondamentale delle tre classiche categorie identitarie del periodo antico (ebreo / goyim, libero / schiavo, maschio / femmina), cosicché essi esistevano senza alcuna identità di genere. Anche se Paolo in *Gal 3, 28* fa riferimento alla dissoluzione di tutte le identità tradizionali a favore del nuovo essere in Cristo, egli è in linea con il detto di Gesù sugli eunuchi e ne restituisce il significato più profondo.

La *basileia*, il regno che è menzionato anche nel detto sugli eunuchi, è connessa a un abbandono di tutte le precedenti identità e rassicurazioni. È la transizione radicale al santo nome di Gesù, che si riferisce a YHWH. La santità non rappresenta una sfera delimitata in se stessa, ma indica l'apertura della creazione a Gesù, il fatto che il battezzato non vive più chiuso in se stesso e nelle proprie identità, ma rimane radicalmente aperto a Cristo. Riguardo al sacerdozio, si può affermare che la verginità femminile esprime *positivamente* una nuova identità nella santificazione del corpo attraverso l'universalizzazione dell'amore, cioè attraverso la trascendenza della maternità biologica. Al contrario, la verginità maschile, cioè la castrazione (simbolica) dell'uomo indica *negativamente* che la *basileia* stessa è in grado di trascendere anche la forma più fondamentale dell'identità umana, cioè quella sessuale. Da ciò non consegue l'idea di un'asessualità dell'uomo "castrato", ma una non-identità (o una non identità mondana) nel nucleo del sé, la quale non distrugge le identità mondane, ma le relativizza, le rende più dinamiche e le trasforma. Si potrebbe dire in questo senso che il sacerdozio – almeno nella tradizione latina, che ha cercato di conservare l'usanza originale (infatti il celibato episcopale è obbligatorio in tutte le Chiese apostoliche) – non è accessibile né alla donna né all'uomo, ma è aperto all'uomo castrato come segno del santo/sacro assente e presente, che non può essere posseduto positivamente e quindi amministrato (!). La misura in cui il celibato è inerente al sacerdozio è attualmente ancora in discussione, ma va sottolineato che in questa prospettiva è evidentemente molto più di una configurazione disciplinare o pastorale del sacerdozio.¹⁰

3.4.4. *Continuazione: il clericalismo come potere patriarcale ed esclusione delle donne dalla sfera del sacro*

Da quanto è stato detto finora consegue che un concetto del sacro che esclude la donna dal sacro è contro lo spirito del Vangelo. Come sopra è stato indicato, ci sono delle buone ragioni per cui la donna non è ammessa al sacerdozio, ma non vi è alcuna argomentazione che possa giustificare l'esclusione delle donne dalla leadership della Chiesa. La clericalizzazione delle funzioni di leadership ecclesiastica non è solo una stupidità pastorale, ma anche una piaga della Chiesa, perché indica una comprensione del sacro che collide con il Vangelo.

¹⁰ Perciò se la stessa Chiesa Cattolica per amore del Vangelo rifiuta l'obbligatorietà del celibato, tale circostanza denota un'enorme flessibilità, che potrebbe forse fungere da esempio in altre questioni.

IV. PAPA FRANCESCO E LA RICERCA DI UNA NUOVA SANTITÀ DELLA CHIESA

Papa Francesco nella sua comprensione della santità è evidentemente in linea con la tradizione del Vangelo, del Concilio Vaticano II e anche di Rosmini. Egli continua a sottolineare che la santità può essere trovata nei poveri, nei migranti e negli emarginati. Si vedrà se il suo pontificato avrà un effetto duraturo in rapporto a una riforma della Chiesa nel senso della sua santità o se il clericalismo autosacralizzante (che è stato scosso dalle dimissioni di Papa Benedetto XVI, nella misura in cui questi ha desacralizzato l'ufficio papale) alla fine sarà più forte. Il futuro della Chiesa cattolica, la quale versa in una profonda crisi in molte parti del mondo, come annunciatrice universale del Vangelo dipende in ogni caso da una concezione della santità, quale è stata espressa nel testo di Rosmini, *Delle Cinque piaghe della Santa Chiesa*.

(trad. it Claudio Tugnoli)

kurt.appel@univie.ac.at

(Universität Wien)

BIBLIOGRAFIA

ROSMINI, A., *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, a cura di ALFEO VALLE, Città Nuova: Roma 1981.

DE GIORGI, F., *Paolo VI. Il papa del moderno*, Brescia: Morcelliana 2015.

DE GIORGI, F., *Quale ri-generazione della chiesa nel rosminianesimo di Papa Francesco?*, in: BELLELI, F./ PILI, E. (ed.), *Ontologia, Fenomenologia e nuovo umanesimo. Rosmini ri-generativo*. Atti del convegno "Rosmini per la nostra epoca. Elementi di ri-generazione." Modena 13/14 novembre 2014, Città Nuova Editrice: Roma 2016, 205-219.

DOSSI, M., *Il Santo proibito. La vita e il pensiero di Antonio Rosmini*, Trento: Il margine² 2017.

MARANGON, P., *Il risorgimento della chiesa. Genesi e ricezione delle "cinque piaghe" di A. Rosmini* (Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica 63), Herder: Roma 2000.

MENKE, K.H., *Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini. Der apologetische Plan einer christlichen Enzyklopädie*, Tyrolia: Innsbruck 1980.

NARDIN, V., *Paolo VI, Rosmini e i Rosminiani*, in: Rosmini Studies 3 (2016), 271-277.