

# **L'uomo tra «polis» ed «ekklesia».**

## **La questione antropologica nell'orizzonte della teologia liturgica**

di *Antonio Autiero*

Liturgy has a close relationship with anthropology. The vision of humanity and the world conditions the comprehension of liturgy, of its religious and theological aspects, its rites and celebrations. The present paper investigates two characteristic topics of the anthropological discourse and places them in relationship to liturgical comprehension. On the one hand, we have the relationship between people and the community, especially the belonging of human beings to the realm of the *polis*. On the other hand, one needs to comprehend the relationship of belonging to the ecclesiastic community, which is expressed in liturgy. The condition of post-modern humanity, between *polis* and *ekklesia*, is also reflected in liturgy, understood not as individual reality, or separate space, but as a dimension of the person and his/her collocation in the public space.

Puntare lo sguardo sull'uomo, nell'economia di un discorso di teologia liturgica, attento al tema della liturgia e dello spazio pubblico, indica la volontà di marcare un nesso irrinunciabile tra antropologia e liturgia, sul cui sfondo si muove gran parte della riflessione filosofica e teologica degli ultimi decenni.

Essa vive del sostanziale mutamento di rotta che tiene conto del passaggio epocale nel quale viviamo, tra fine della modernità ed emergere del postmoderno, tra fine di racconti totalizzanti intorno all'uomo e approcci frammentari nei tentativi di entrare nel mosaico del suo variegato orizzonte.

Tra la vicenda filosofica e quella teologica si può constatare una corrispondenza interessante che registra questo mutamento. Per taluni esso è segno di una perdita che nostalgicamente viene elaborata, per altri, invece, esso è stimolo a ripensare le coordinate del discorso antropologico, nella volontà di cogliere le sfide emergenti. Tra questi ultimi si incontra Karl Rahner,<sup>1</sup> la cui lezione antropologica ci viene consegnata lucidamente ricostruita ed espressivamente declinata nel saggio di Ignazio Sanna dal titolo

---

Il testo che qui pubblichiamo è stato letto dall'autore in apertura del Congresso Internazionale della «Societas Liturgica», tenutosi a Palermo il 9 agosto 2007. Di imminente pubblicazione la versione in inglese in «Studia Liturgica».

<sup>1</sup> K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i.Br. 1976, pp. 35-142.

emblematico di *Antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*.<sup>2</sup> Nello sforzo di ripercorrere la viabilità di una lettura antropologica per i nostri tempi, i due vanno alla ricerca di quei nodi nevralgici che la tardo-modernità ha messo in risalto, in termini di autonomia, libertà, democrazia e la postmodernità ha voluto ulteriormente caricare di senso, indicando la necessaria relazione con il tema della responsabilità, della consapevolezza del limite, del superamento dell'euforia individualistica.

### 1. *Uomo dove sei?*

In questo rincorrersi di temi intorno all'uomo sembra che riecheggi la domanda di sempre, quella che prendeva corpo, una volta, nell'interrogazione posta a Gesù di Nazareth da chi gli diceva «maestro dove abiti?»: uomo dove sei? Quali sono gli spazi che mi inviti a frequentare, affinché sia reso possibile l'incontro? E nel monito di Gesù – che non ancora è la risposta – «viene e vedi» si pone anche la condizione fondamentale, cioè che ogni risposta sulla domanda di senso parte dalla volontà di avventurarsi nella ricerca, implica il proprio coinvolgersi, non è risposta data dal di fuori, ma sempre mette in discussione il proprio mondo interiore e si affida alla capacità di autodeterminazione. L'uomo è al tempo stesso l'oggetto da trovare e ancor più il soggetto che sta cercando. Di questa paradossale situazione di incrocio tra soggetto e oggetto, sul terreno dell'antropologia, vive e porta il peso ogni discorso sull'uomo, anche quello a taglio teologico, perfino quello implicato nella considerazione della teologia liturgica.

Un marchio caratterizzante la *conditio humana* nella postmodernità sembra essere espresso, già nel titolo di questo contributo, dalla parola «tra» (parliamo, infatti, di uomo «tra» *polis* ed *ekklesia*). Il «tra» di cui qui ci occupiamo ha una prima valenza che potremmo chiamare di carattere «sospensivo». Esso, il «tra», parla un linguaggio delle assenze, di ciò che non è o non è ancora. Mette in risalto, cioè, la perdita di quanto prima si suppone che ci fosse. Il «tra» è la locuzione semantica di un *deficit* che crea smarrimento, accorpa e produce ansia, segnala incapacità di ritrovarsi in un'appartenenza gratificante. Questo tratto distintivo della postmodernità viene spesso enfatizzato ed elevato a sistema irrisolvibile e viene preso come destino oramai ineluttabile di un uomo che definitivamente ha perduto le sue coordinate spazio-temporali e si sente non più cittadino, ma straniero, cioè estraniato dai confini marcati. Anche la sfera pubblica non è più l'area perimetrata entro cui stare al proprio posto, ma somiglia di più a spazi s-confinati entro cui al massimo vagare.

Non desidero enfatizzare oltre misura questo aspetto, lo indico piuttosto, con sobria, benché decisa convinzione, come elemento interpretativo

<sup>2</sup> I. SANNA, *Antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2001.

del mistero dell'uomo, altrettanto *fascinosum et tremendum* parafrasando una ben nota terminologia.

Il segnale di questo disagio di civiltà che il «tra» sta a dire, si evince particolarmente quando si considera la questione fondamentale del ruolo e del compito della ragione, nella comprensione di noi stessi e nella gestione della complessità a cui viene quotidianamente esposta la nostra esistenza. Se è vero che la ragione totalizzante dei meta-racconti della modernità ha mostrato ineludibilmente i suoi limiti, cioè se è vero che ogni ragione di questo genere è esposta e produce un ammasso ideologico che non porta da nessuna parte, è vero anche che si aprono all'uomo altre occasioni di razionalità del proprio vivere, capaci di sconfiggere lo smarrimento abissale e ridonargli bussole di orientamento per ritrovare se stesso. La categoria di *transversale Vernunft*, di cui già alla fine degli anni Ottanta parlava Wolfgang Iser nel suo *Unsere postmoderne Moderne*,<sup>3</sup> sembra un approccio adatto non solo per ridurre le eccedenze della presunta razionalità che si rivolge alla fine contro se stessa e contro l'uomo, ma soprattutto per ri-situare in senso costruttivo quella capacità abitativa dell'uomo «tra» spazi vitali diversi.

C'è qui una possibilità di valorizzare al positivo il senso del «tra», relativamente alla condizione di complessità dell'uomo postmoderno, incontenibile com'è in una sola sfera, pendolare tra mondi vitali che si sfiorano, si compenetrano, si completano; mondi vitali, il cui senso non è dato più dall'autosufficienza e dalla autoreferenzialità del loro autonomo costituirsi, ma che rimandano alla relazione con altri mondi vitali. Per indicare il tenore dinamico e creativo di questa tensione, vale la pena ricorrere alla categoria di ipercomplessità, di cui parla Edgar Morin, definendola come «un sistema che diminuisce i suoi condizionamenti aumentando le capacità organizzazionali, in modo particolare la sua attitudine al cambiamento».<sup>4</sup>

Vorrei comprendere proprio così questa valenza positiva, perché costruttiva di relazionalità della particella «tra», posta nel nostro titolo. Evidentemente questo postula una nuova attitudine all'apprendimento di come e quando implicare la ragione nel disegno prospettico della propria esistenza individuale e collettiva. Si tratta cioè di capire procedimenti nuovi che vanno messi in campo; nuove scuole di declinazione del pensiero e della razionalità, capaci di cogliere il «tutto nel frammento», di balthasariana memoria,<sup>5</sup> e uscire così da quella situazione paradossale che, ancora per citare Morin, porta a vedere che «l'ultimo continente sconosciuto all'uomo è l'uomo stesso».<sup>6</sup> Dal disagio della postmodernità,

<sup>3</sup> W. ISER, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987, in modo particolare si veda il cap. XI (pp. 295-318), dove l'autore parla del concetto e delle caratteristiche strutturali della «ragione trasversale».

<sup>4</sup> E. MORIN, *Il paradigma perduto: che cos'è la natura umana*, Milano 2001, p. 118.

<sup>5</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1963.

<sup>6</sup> E. MORIN, *Il paradigma perduto*, p. 118. Qui si sente forte l'eco del pensiero di Agostino: «Grande è questa potenza della memoria, troppo, Dio mio: una cripta profonda e sconfinata. Chi può

dalla cultura dell'incertezza che la devasta (prendo qui spunto da alcuni dei saggi di Zigmund Bauman come *La società dell'incertezza*, oppure *Il disagio della postmodernità*)<sup>7</sup> si può uscire. E questo non necessariamente attraverso rapide, sommarie, apologetiche e inclusive rincorse del nesso tra *Fides et Ratio*, ma principalmente mediante la mobilitazione di risorse endogene di razionalità sorgiva, dialogica, discorsiva di cui l'uomo, ogni uomo – anche il non credente – va riconosciuto capace. Alla base di tutto questo c'è un atto fiduciale, una sorta di indistruttibile fede nell'uomo, lontana da ogni credulona ingenuità, capace di affermare nella creaturale fragilità del suo essere al mondo, il desiderio del suo compimento, la grandezza della sua apertura.

## 2. Alla ricerca di spazi vitali: «polis» ed «ekkleisia»

Questa fiducia nell'uomo, l'impronta di un'antropologia fiduciale della positività non sono astrazioni dal reale e non si dissolvono nella stratosfera di mondi disincarnati e nemmeno si disgregano in u-topie, cioè assenze di luoghi. Esse abitano piuttosto uno spazio vero, tipico, dato o da darsi. Anzi esse dimorano in più spazi, per lo più tra loro comunicanti. È tra questi *biotopoi* del reale che noi andiamo a visitare ora lo spazio della *polis* e quello della *ekkleisia*.

### a. Sulla «polis»

La metafora architettonica dello spazio urbano, nell'antichità greco-romana ci consegna l'immagine di una *polis* come luogo di accorpamento e di diramazione, un gioco di intreccio di centro e di periferie in un'armonica corrispondenza di disegno, la cui valenza antropologica non è priva di significato: l'agorà al centro, luogo di ritrovo e di confronto, palcoscenico di vita sociale, culturale, economica e le grandi arterie che portano alle periferie diversificate, dove nuclei differenti di popolazione e di strati sociali realizzano le loro particolari condizioni di vita.<sup>8</sup> Tutto questo ci fa vedere il quadro di un'aggregazione umana che dà vita alla città. Questo modello esportato oltre i confini dell'antica Grecia si stabilizza come luogo antropologico di vissuto strutturato, in cui le differenze e le comunanze si sposano insieme e lasciano insorgere uno spazio composito a servizio della pluralità dei cittadini. Ben presto questo modello assume

---

toccarne il fondo! Ed è una potenza della mia mente, fa parte della mia natura: eppure io stesso non comprendo tutto quello che sono ... E vanno ad ammirare le montagne altissime e le onde paurose del mare e il bacino dei grandi fiumi e l'orizzonte dell'oceano sconfinato e il girotondo delle stelle: e trascurano se stessi ...»; AGOSTINO, *Confessioni*, X, 8, 15.

<sup>7</sup> Cfr. Z. BAUMAN, *La società dell'incertezza*, trad. it., Bologna 1999, e, dello stesso autore, *Il disagio della postmodernità*, trad. it., Milano 2000.

<sup>8</sup> Si veda F. HEIGL, *Die Geschichte der Stadt. Von der Antike bis ins 20. Jahrhundert*, Graz 2007.

le dimensioni sociali, giuridiche, culturali di possibilità di convivenza in cui le espressioni collettive possono coabitare con le espressioni individuali dei singoli cittadini. Herbert Vorgrimler fa diventare addirittura questo disegno un paradigma significativo per la vita della chiesa e per la natura della teologia, parlando della città come categoria teologica.<sup>9</sup>

Ma non bisogna farsi illusioni. La città del mondo antico vive anche in base a meccanismi di esclusione. Alla cittadinanza hanno accesso soltanto determinati tipi di persone e non tutte le funzioni sono fruibili da tutti. Donne, schiavi, stranieri costituiscono gruppi umani di diversa o scarsa considerazione.<sup>10</sup> La partecipazione alla vita collettiva è regolata da stretti sistemi di controllo e di discriminazione. Di questa ambivalenza vive sostanzialmente lo spazio urbano. E anche nella successiva ondata di urbanizzazione di massa, fino alle nostre odierne configurazioni metropolitane, il destino di emarginazione e la formazione di ghetti non fanno altro che approfondire il solco di separazione tra individui e gruppi. I movimenti emancipatori di riagggregazione, il superamento delle dinamiche escludenti, alcuni tentativi di politiche di integrazione urbana sono parte costitutiva di una storia talvolta dolorosa e faticosa di cui la città – e per essa la cultura dei popoli – è impregnata, con i risultati talvolta modesti e insoddisfacenti che ben conosciamo!

Assumere il paradigma dello spazio urbano come luogo di possibile ritrovamento dell'uomo, anche di quello postmoderno, spaesato ed esposto alla dispersione dell'anonimato, significa assumere con spirito critico l'ambivalenza di questo passato e il peso di questo presente. Significa, in altre parole, ripensare a come disegnare in termini nuovi le possibilità di far rivivere i valori di partecipazione e di democrazia in una sorta di convivenza delle differenze. La politica – arte di vivere nella *polis* – è interpellata in prima persona a dare strumenti di diagnosi di quelle differenze che offendono la dignità dell'uomo e a concepire strategie di superamento dei meccanismi di esclusione. Ridisegnare lo spazio urbano non è prima di tutto una questione di ingegneria urbanistica, ma compito preferenziale degli architetti della convivenza tra umani, cioè è compito della politica e della società civile, fatta di cittadini, resi capaci di partecipazione critica e creativa.

La *polis* può diventare casa dell'uomo. Senza dubbio. Ma le condizioni di vita in essa devono essere ripensate alla luce delle sfide che le disuguaglianze volute o subite ci pongono sott'occhio. L'uomo – nella sua concreta e talvolta drammatica condizione di smarrimento, di svantaggio, di sopruso da parte di potenti e prepotenti – interroga la politica e fa appello al suo senso di responsabilità. La giudica nella sua capacità di dare

<sup>9</sup> H. VORGRIMLER, *La città come categoria teologica*, in A. AUTIERO (ed), *Teologia nella città, teologia per la città. La dimensione secolare delle scienze teologiche* (Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento. Nuova serie, 12), Bologna 2005, pp. 149-160.

<sup>10</sup> Interessanti gli studi di R. GAYER, *Die Stellung des Sklaven in den paulinischen Gemeinden und bei Paulus. Zugleich ein sozialgeschichtlich vergleichender Beitrag zur Wertung des Sklaven in der Antike*, Zürich 1976, e di M.I. FINLEY, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, Princeton (NJ) 1998.

risposte alla domanda di giustizia, alle attese di dignità, agli interrogativi di condizioni sopportabili di vita buona. È evidente che la politica non può essere sempre e comunque serbatoio di risposte a facile prezzo. Essa si muove sul concreto terreno di scelte di equilibrio tra esigenze diverse, talvolta collidenti tra loro. Essa tiene presente il bene comune a tutti i cittadini e riconosce in essi non oggetti da amministrare, ma soggetti da promuovere, attori da motivare, affinché il bene comune sia il risultato dell'impegno di tutti e la condizione di miglior sviluppo per ognuno. La saggezza pratica, l'arte nobile del compromesso, la discrezionalità nelle scelte, la priorità per il benessere allargato – in altre parole l'etica, che amo definire come scienza architettonica del bene umano condiviso – e non la cura subdola e vergognosa degli interessi di parte sono le condizioni che costruiscono il profilo di chi vive la politica come professione, temporanea o permanente che sia. E queste prerogative rendono la *polis* abitabile da cittadini desiderosi di crescere in moralità e resi capaci di servire il progetto della casa comune, di un *topos* per l'uomo.

#### b. Sulla «ekklesia»

Il tema della abitabilità ci riconduce anche all'altra categoria chiamata in gioco dal titolo di questo contributo, la *ekklesia*. È soprattutto dalla semantica neotestamentaria che si ricava un forte riferimento del termine e del concetto al contenuto di aggregazione che rende Chiesa la chiesa. *Ekklesia* dice appunto il movimento di raccolta, l'essere chiamati a un punto di comune convergenza, l'assemblarsi di soggetti di diversa provenienza e di profili diversificati. Questa linea semantica impregna soprattutto le lingue romanze che parlano di ecclesia, iglesia, église, chiesa. L'equilibrio di forza di questo movimento che poi diventa esso stesso luogo, sta proprio nel fatto della coniugazione del plurale composto dei diversi soggetti con la singolarità unificante dell'esperienza comune. Sotto questo profilo c'è un forte parallelismo tra *polis* ed *ekklesia*, già a partire dal movimento genetico del costituirsi di una collettività/comunità. Proprio e specifico della *ekklesia* è che questo ritrovarsi insieme dei diversi soggetti è conseguenza di una volontà di chiamata a raccolta che precede le loro singole e collettive intenzioni. La *con-vocatio* allude alla dinamica dialogica di una *vocatio*, chiamata e di una adesione/risposta che pone il Chiamante e i chiamati in una intimità delle reciproche volontà da cui nasce l'assemblea, la chiesa.

Un secondo riferimento semantico – lo mette in evidenza Jürgen Werbick nel suo *La Chiesa. Un progetto ecclesiologico per lo studio e per la prassi*<sup>11</sup> – viene espresso più propriamente nell'area linguistica nordeuropea, anglo-germanica, e usa una figurazione che mette insieme la

<sup>11</sup> J. WERBICK, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg i.Br. 1994, p. 45; trad. it., Brescia 1998, p. 47.

radice di appartenenza di qualcosa che è dedicata al Signore – la chiesa è la *Kyriaké* (Kirche, Church, Kerke ...) – con l'altro significato derivante immediatamente da *Oikía* – la casa in cui abita la comunità che si raccoglie nel nome del Signore che chiama.

L'intreccio di questi due piani linguistici genera una sinergia di valenze a forte cifra antropologica, perduta purtroppo nella deformazione predominante di una ecclesiologia giuridica, formata intorno ai costrutti gerarchici, sganciati dal loro originario rapporto con la comunità.<sup>12</sup> La clericalizzazione delle strutture ecclesiali, in nome di un certamente non negabile significato dei ruoli e dei ministeri, occulta e tradisce in qualche modo l'originaria raffigurazione della chiesa come comunità di donne e uomini diverse e diversi nella loro condizione di vita, diverse e diversi anche per la loro provenienza e nelle espressioni concrete delle loro capacità e delle loro volontà. Non di rado la chiesa è diventato il luogo di separazione, invece che il luogo di aggregazione: separazione verso l'esterno, nella presa di distanza da quello che negativamente si definisce mondo e separazione all'interno, intra-ecclesiale, diremmo, per la stagnazione dei comparti categoriali – clero/laici, gerarchia/popolo, donne/uomini. E molto di recente abbiamo assistito anche a ulteriori tentativi di separazione che chiameremo di tipo «inter-ecclesiale», nella specificazione distintiva tra vera chiesa e chiese *secundum quid*.<sup>13</sup>

Il concilio Vaticano II, nella costituzione dogmatica *Lumen Gentium*,<sup>14</sup> segna una svolta che comunque era nell'aria, già nelle precedenti riflessioni teologiche (si pensi solo a un Yves Congar<sup>15</sup>). Lo spostamento verso un'ecclesiologia di comunione, che esalta e valorizza il concetto di popolo di Dio, nel riconoscimento della uguale dignità di tutti i membri del *Laòs Theoû* non è cosa di poco conto per la comprensione di chiesa come spazio abitativo della comunità. E all'uomo postmoderno, la cui crisi di identità va di pari passo con la crisi di *oiko-nomia* e di *oiko-logia* (cioè della perdita di coordinate di senso e di norme per ben vivere nella *Oikía*), riproporre la chiesa come *habitat* sostenibile e come occasione di ritrovamento di sé con e nella comunità, significa apportare un significativo contributo alla sua realizzazione personale e interpersonale.

Un sintomo importante di questa sincera ricerca di area abitabile, nella casa della *ekklesia* si può avere a partire dalla considerazione dello smarrimento etico di cui tanta cultura contemporanea sembra soffrire. Il problema non è solo la pluralità delle proposte etiche talvolta collidenti, degli orientamenti morali disorientanti, dei sistemi etico-giuridici differenziati e

<sup>12</sup> È un classico il saggio di A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium»*, Bologna 1975.

<sup>13</sup> CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Responsa ad quaestiones de aliquibus sententiis ad doctrinam de Ecclesia pertinentibus*, Roma 29.06.2007.

<sup>14</sup> Per il cambio di paradigma il riferimento è al cap. II: «La chiesa come popolo di Dio» (LG 9-17).

<sup>15</sup> Y. CONGAR, *La tradition et la vie de l'église*, Paris 1984; G. FLYNN (ed), *This Church that I love. Celebrating the Centenary of the Birth of Yves Cardinal Congar*, Leuven 2004.

spesso contrastanti, ma è soprattutto la consapevolezza che sovrastrutture normative a stretto tenore deduttivo, espresse in controllo autoritario soffochino lo spazio di autentica libertà nell'essere soggetti adulti e maturi per scelte morali autonome e responsabilizzanti. Ora viene da chiedersi se e fino a che punto la chiesa si presenti all'uomo postmoderno come casa abitabile anche da questo punto di vista. Decenni orsono Alfons Auer aveva formulato la domanda «was macht die Kirche ethisch bewohnbar?» – in che modo la Chiesa può diventare casa abitabile dal punto di vista etico?<sup>16</sup> Se si osservano i più recenti sviluppi viene da chiedersi se non ci sia bisogno di un incremento delle condizioni di plausibilità per l'uomo di oggi di ritrovarsi in una sorta di compagnia etica condivisibile e stimolante, non in base a norme morali comuni, ma grazie al comune sforzo di inverare mediante la coscienza libera e responsabile le scelte morali, dettate dalla saggezza pratica. D'altra parte non si può negare un movimento migratorio dalla chiesa, in maniera esplicita o anche solo in modo pragmatico, proprio in considerazione della sua insistenza su temi di moralità, pubblica o privata, scanditi da soluzioni normative poco percepibili dalla consapevolezza critica dell'uomo contemporaneo. Come anche impressiona sempre di più lo scollamento che molti credenti operano, tra ascolto della chiesa in cose riguardanti la fede e la pratica religiosa e in cose riguardanti la morale.<sup>17</sup>

Quanto qui diciamo ha soprattutto valore sintomatico e sta a dire il pericolo reale di perdita di credibilità da parte della chiesa, se essa non si pone al servizio di persone e comunità che con cuore sincero cercano una casa in cui raccogliersi, lodare il nome di Dio e condividere lo sforzo autentico di dare al mondo un volto nuovo.

Sotto questa precisa angolazione si possono vedere parallelismi fecondi, sebbene dialettici tra *polis* ed *ekklesia*, ma non nel senso di una reciproca cattura strumentale e neppure nel senso di un inglobamento che annulli le differenze delle sfere di reciproca competenza, tentazione sempre in agguato sia come mondanizzazione della chiesa, sia soprattutto – e questo nostro tempo mostra di esserne gravemente malato – come clericalizzazione invasiva dello spazio pubblico. Il delicato equilibrio nel mantenimento e promozione di autonomia delle realtà terrene – un monito non sempre ascoltato del Concilio Vaticano II<sup>18</sup> – ma anche la consapevolezza dei limiti entro cui *polis* ed *ekklesia* sono chiamate a operare, diventano tanto più compiti urgenti e necessari, quanto più cresce la configurazione pluralista della nostra moderna civiltà.

Tuttavia per l'uomo postmoderno le due possibilità di appartenenza – alla *polis* e alla *ekklesia* – non devono essere messe in contrapposizione. Il «tra» del nostro titolo costituisce la ragione di una nuova apertura che

<sup>16</sup> A. AUER, *Autonome Moral*, Düsseldorf 1984<sup>2</sup>, p. 239.

<sup>17</sup> Per esempio nel campo della morale sessuale. Si veda a riguardo J.F. KEENAN, *Can we talk? Theological Ethics and Sexuality*, in «Theological Studies», 68 (2007), pp. 113-131.

<sup>18</sup> *Gaudium et Spes*, 36.

riduce le aree di estraniamento e riconsegna l'uomo e le comunità a nuovi spazi produttivi di benessere individuale e collettivo. Il ritrovarsi pendolare tra le due sfere nelle quali poter ugualmente e contemporaneamente ben abitare e creativamente operare costituisce oggi una risorsa di senso per l'uomo, altrimenti impoverito della propria umanità. Ma le condizioni di vigilanza, contro gli eccessi della riduzione dell'una all'altra e dell'altra all'una fanno appello sia alla *polis* che all'*ekklesia* di saper mettere in campo saggezza e modestia, e soprattutto da ambo le parti esercitare funzione critica e autocritica per ridurre al loro interno rispettivamente le disuguaglianze di considerazione e di trattamento dei loro membri. La *polis* può insegnare alla *ekklesia*, e questa a sua volta alla prima, come mettere realmente al centro l'uomo, nella concretezza del suo essere al mondo come donna, come uomo, come cittadino, come immigrato, come svantaggiato in senso più ampio. La lezione parte dalla testimonianza di quanto si riesce prima di tutto a fare al proprio interno, prima di diventare appello e richiesta di azione da parte dell'altro.

Per diventare ambedue case abitabili – cioè affinché quel «tra» intorno a cui stiamo riflettendo non finisca per essere radicale condizione di espropriazione e di sradicamento – occorre che sia la *polis* che l'*ekklesia* si chiedano conto e riconoscano come loro imperfezione, come loro peccato, il fatto che ambedue spesso tollerano o addirittura creano spazi «interdetti», simbolici o reali quartieri proibiti e inabitabili a singoli e a gruppi, per effetto di discriminazioni in definitiva di origine ideologica. L'uomo che sta «tra *polis* ed *ekklesia*» è uomo incarnato, concreto, segnato dalla sua specificità di genere (donna e maschio), sostanziato di corporeità che richiede rispetto e attende di vedersi garantite le condizioni necessarie per il suo dignitoso sviluppo.

All'indomani della rottura della cittadella in sé chiusa, immagine medievale di identificazione tra *polis* e *ekklesia*, va riconosciuta all'uomo postmoderno una nuova capacità di coabitare più spazi, avere nel petto più anime, senza per questo perdere la propria unità e abbandonarsi del tutto alla disgregazione e alla frammentazione. Ora questo *kairos* dell'ora presente è anch'esso dono dello Spirito, ma è anche frutto di acquisite abilità da parte dell'uomo, risultati che né la *ekklesia* né la *polis* possono ignorare e nemmeno possono vanificare.

### 3. *E la liturgia?*

Vorrei che il segmento finale di questo contributo facesse una curva sull'orizzonte tematico della teologia liturgica, ponendo cioè qualche nesso tra quanto fin qui detto e la liturgia, intesa come riserva di senso e serbatoio di possibili approcci esistenziali. Lo farei accennando brevemente a tre ambiti in cui la liturgia è implicata e dai quali essa può contribuire a far prendere coscienza all'uomo della sua reale condizione, ma anche

liberare in lui le energie necessarie per mettere al mondo un mondo più umano e inventare strategie di compiuta convivenza.

a. Politica della memoria

Anzitutto desidero accennare al tema, oggi molto discusso, della cosiddetta «politica della memoria». Va subito chiarito che questo tipo di discorso è nato in ambito strettamente sociologico e politologico e soprattutto in Germania è stato approfondito per elaborare il passato triste della storia nazionale più recente, e in un certo senso per riscattarsi da esso. Al tempo stesso esso serve da induttore per una riflessione sull'identità personale e collettiva, che soprattutto in dimensione di cultura europea va assumendo oggi un ruolo importante. Mi riferisco esemplarmente ai diversi saggi della sociologa berlinese Ingeborg Siggelkow, in particolare al suo *Erinnerungskultur und Gedächtnispolitik*.<sup>19</sup>

Il connubio concettuale tra politica e memoria accentua immediatamente due cose: da una parte esso mostra che la memoria non è solo ricordo, ricordo di cose accadute, ma principalmente memoria di sé, implicazione della propria autoconsapevolezza, ripensamento sulla propria condizione di soggetto della storia. Questa memoria – chiamiamola pure soggettuale – si rapporta direttamente al tema della propria identità: ricordando – ricordandosi, ricordando sé – si percepisce al presente e si proietta nel futuro la propria identità. In secondo luogo parlando di una «politica» della memoria si mette in risalto il fatto che ogni memoria ha sempre una dimensione critica e autocritica e sprigiona energie di prassi politiche, al servizio del riscatto, della liberazione, dell'emancipazione. Gli approcci di teologia politica – penso a quello di Johann Baptist Metz<sup>20</sup> – declinano questa sostanziale dimensione anamnetica e mettono in guardia contro una cultura dell'amnesia che livella eventi e persone, annulla il passato nelle temperie transitorie di ciò che è presente, ma di un presente che mentre lo si coglie già sfugge.

Anche la liturgia è centrata sulla memoria. Essa celebra, ricordando, i *mirabilia Dei*, ma anche la *Memoria Passionis*. E proietta tutto questo in una dimensione di respiro escatologico, *donec veniat* (1Cor 11,26). Ora fatalmente la liturgia potrebbe neutralizzare nella reiterazione rituale l'evento ricordato e soprattutto il soggetto rappresentato, cioè quel Gesù che *ex amore* si offre per la salvezza, ma chiede a chi crede in lui di «fare questo in memoria di me». La liturgia, potenziale di memoria, diventa fonte di prassi politica per la salvezza del mondo, per la sua emancipazione, per ogni movimento di riscatto dalle ingiustizie e dalle disuguaglianze.

<sup>19</sup> I. SIGGELKOW, *Erinnerungskultur und Gedächtnispolitik*, Frankfurt a.M. 2003.

<sup>20</sup> J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1969, e, dello stesso autore, *Zum Begriff der neuen politischen Theologie. 1967-1997*, Mainz 1997. Molto stimolante è il rimando a B. TAUBALD, *Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie*, Münster 2001.

Mediante questa dimensione anamnetico-escatologica essa non nega, ma rafforza un rapporto con il mondo, crea un contesto di connubio tra *polis* ed *ekklesia* e consente all'uomo concreto di impegnarsi per un futuro emancipatorio che sovverte l'ordine strumentale del mantenimento dello *status quo* e lo carica di responsabilità come cittadino e come credente di disegnare una *memoria futuri* che lo vede in alleanza con il Salvatore. È dalla liturgia che ci si può attendere una riserva di senso, per comprendere la memoria soggettuale, identitaria, critica, rivolta in definitiva alla sfera pubblica – dalla *ekklesia* alla *polis*!

#### b. Il dialogo

Un secondo percorso riguarda il tema del dialogo. Da tutti invocato, spesso ritenuto come l'ultima *chance* che il mondo può avere per superare le incomprensioni sul piano politico, nei rapporti internazionali, come anche sul piano interpersonale su scala intermedia. Per sostanziare di tenuta teoretica questo tema, occorre riportarlo alla sua matrice, situata all'interno della filosofia dialogica del linguaggio, quella risultante dall'incontro tra filosofia tedesca ed ebraismo e di cui un primo rappresentante è stato Hermann Cohen. Contrariamente a una prima fase del suo pensiero, alquanto lontana da una concezione direttamente religiosa, il tardo Cohen<sup>21</sup> mette al centro del suo sistema il rapporto dialogico tra Dio e l'uomo, tra un Dio che si esprime massimamente nel perdonare e l'uomo che si riconosce davanti a lui peccatore e bisognoso di perdono. In questo rapportarsi reciprocamente, nasce il dialogo tra l'io e il tu, tra Dio e l'uomo e tra l'uomo e Dio. Questo dialogo che assume forma linguistica, si condensa massimamente nell'espressione, osserva Cohen, del precetto e della preghiera, espressioni di soggettualità aperta all'altro: «Io sono il Signore Dio tuo» (Es 20,2) esordisce Dio nell'introdurre il Decalogo. «Contro di te, contro te solo ho peccato» (Sal 51,6) esclama l'uomo dal profondo del suo animo. È soprattutto Franz Rosenzweig ad apportare questo contributo di approfondimento, partendo proprio da Cohen.

Ora la liturgia vive di questo dialogo, lo mette in forma rituale, lo celebra. Mentre da una parte annuncia la volontà del Dio benevolente, grande nell'amore e pronto al perdono, dall'altra porta l'uomo alla consapevolezza del proprio limite e lo mette in condizione di invocare il perdono. La relazione dialogica che ne scaturisce esula dall'ambito strettamente liturgico e insinua una cultura del riconoscimento dell'altro, nella sua grandezza, ma anche nella sua miseria. In ogni caso il tu diventa l'ambito manifestativo del me, luogo di fondazione del mio essere me. Dice Rosenzweig: «Il mio io nasce nel tu. Dicendo tu intendo che l'altro non è una cosa, ma un come me».<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Per esempio *Religione della ragione dalle fonti dell'Ebraismo*, Milano 1994.

<sup>22</sup> «Mein Ich entsteht im Du. Mit dem Du-sagen begreife ich, dass der Andere kein 'Ding' ist, sondern, wie ich!»; Lettera di Rosenzweig a Rosenstock-Huessy, 1917. Citata da R. MAYER, *Zur*

Nella sua cifra dialogica, la liturgia diventa il luogo in cui le differenze non si abbattono, ma neppure possono essere prese come fonte di sopraffazione e di violenza dell'uno sull'altro. Piuttosto proprio la liturgia, dando spazio al dialogo sia in senso verticale, tra Dio e l'uomo, sia in senso orizzontale, tra i membri della comunità celebrante, valorizza massimamente le differenze, le proclama a livello di profezia per la convivenza rappacificata, le assume come tenore di reciprocità, per consentire *koinonia*. In questo modo la liturgia nuovamente si mette sul crinale del rapporto tra *polis* ed *ekklesia*, suggerendo una forma di valorizzazione delle differenze, al di là della paura e della minaccia. La profezia delle differenze, come risorsa e come occasione di convivenza arricchita, trova nella liturgia un formidabile apporto positivo e consente a questa di entrare ancora una volta nello spazio pubblico in maniera autentica e costruttiva di rappacificata fraternità. Il discorso sulle differenze, però, sta in stretto rapporto con la relativizzazione di presunti modelli univoci e assoluti, di cui la tradizione offrirebbe il definitivo, vincolante fondamento. Se così intesi, questi modelli potrebbero non essere alieni da violenza e imposizione forzata. Accogliere le differenze, invece, genera flessibilità negli approcci, pluralità nelle ottiche, apertura nella capacità di integrarle e semmai di superarle. In questo senso la liturgia è scuola di dialogo e perciò stesso scuola di convivenza.

### c. Il tempo

Un ultimo rilievo riguarda il senso del tempo e la sua scansione. Proprio dalla liturgia viene messo in risalto l'alternarsi di tempi e di fasi (i tempi liturgici, il ciclo dei *divina misteria*) ma anche la corrispondenza tra *feria* e *festas*. Nel nostro mondo l'accelerazione dei ritmi di vita produce una perdita di specificità dei momenti e delle fasi cronologiche. Il livellamento tra giorni feriali e giorni festivi non è sempre e solo dettato da considerazioni di ordine pratico, nell'intento di nuove opportunità da offrire ai cittadini degli spazi urbani nelle odierne condensazioni metropolitane. Più spesso potrebbe essere messa in gioco una vera e propria strategia della confusione dei tempi, una sorta di voluto azzeramento del ritmo di tempo, stagioni e fasi della vita, in modo da poter comandare l'espansione consumistica e la corsa a una cultura dell'avere.

La liturgia si presenta come un tentativo di restituire all'uomo, espropriato del proprio tempo, la scansione differenziata di giorni feriali e di giorni festivi, di eventi solenni e di realtà ordinarie, di tempi forti e di fasi comuni della vita, esemplarmente rappresentate dal ritmo dell'anno liturgico. Tutto questo è importante ai fini di calibrare con prudente saggezza la scala di importanza delle cose da vivere e dei momenti da

---

*jüdischen Religionsphilosophie*, in A. HALDER et al. (edd), *Religionsphilosophie heute*, Düsseldorf 1988, pp. 186-194, qui p. 193. Per il suggerimento e le informazioni bibliografiche sono molto grato al mio collega K. MÜLLER, *Glauben, Fragen, Denken*, I, Münster 2006, pp. 104-106.

condividere. L'alternarsi di *feria* e *festas* è anche relativa alla soluzione di contrasto rispetto alla minaccia di monotonia che comunque sottrae il soggetto alla propria responsabilità di fronte alla vita e ai suoi compiti. Ma soprattutto esso insegna, nella dimensione microcosmica della propria vicenda esistenziale, a saper alternare lavoro e riposo, festa e quotidianità, eventi eccezionali e svolgimento routinario delle proprie occupazioni. La capacità di interruzione – con la festa domenicale, per esempio – diventa anche scuola di vita per poter gestire diversità e complessità, nell'armonizzare ferie e feste, nel ridare senso equilibrato al proprio lavoro, senza farlo diventare idolo, e al proprio riposo, senza farlo diventare spazio insignificante. Se consideriamo poi anche la dimensione sociale e collettiva della festa, allora a maggior ragione possiamo e dobbiamo imparare, anche grazie alla liturgia, a ripensare alla scala di priorità tra occupazione e riposo, lavoro e contemplazione. Anche questo entra nel groviglio dei rapporti tra *polis* ed *ekklesia*, mettendo in risalto il grado di differenziazione che caratterizza la nostra vicenda umana.

A conclusione di queste considerazioni, si potrebbe tracciare un bilancio, modesto nelle pretese, rigoroso, però, nelle intenzioni: l'uomo del quale parliamo non è astrazione innocua e innocente; esso vive e si apre alla prassi politica come anche alla sinergia ecclesiale e così si procura una collocazione situata, non amorfa, nella storia che si trova a vivere e che è chiamato a trasformare.

*Polis* ed *ekklesia* si propongono a lui come case, come luoghi aperti di incontro con altri, donne e uomini che condividono la sua stessa speranza di un mondo migliore.

La liturgia è – anche in questo – una fonte (*culmen et fons*<sup>23</sup>). Poterla vivere con intensità e verità non è solo un dono, ma anche un compito, il cui effetto torna a vantaggio della ritrovata casa per l'uomo viandante e per l'umanità pellegrina nella storia.

---

<sup>23</sup> *Sacrosanctum Concilium*, 10.