

*Mario Antonelli*

## CARLO MARIA MARTINI, PASTORE DAL CUORE TRAFITTO

### I non credenti in cattedra

SOMMARIO: I. CAMMINI DI CHIESA E VOCI DEL MONDO: L'INTUIZIONE E LO STILE – II. LA CATTEDRA E I BANCHI: OLTRE IL SENSO OVVIO DI «DIALOGO» - III. TRA CATTEDRA E BANCHI: STUPORE, DUBBIO, ASCESI DEL PENSIERO – IV. TRA LE FONTI: IL CONCILIO – V. L'ICONA E L'ANTICO COMMENTO DI TOMMASO D'AQUINO

La passione apostolica schiude cammini di ascolto e solidarietà, sino a sentire propri canti e rantoli della ricerca altrui e a riconoscere in sé l'eco dei dubbi di tutti. Senza l'ombra della simulazione; senza il sospetto che nell'esercizio del dialogo aleggi la rinuncia all'istanza veritativa della fede cristiana. La sicurezza, quella propriamente apostolica, è virtù pastorale capace di intessere quel dialogo con le molteplici voci del non credente che prende forma singolare nella «Cattedra dei non credenti» voluta da Martini. Non si tratta di mera sicurezza dottrinale; è «[...] un'esperienza vissuta, uno stato della mente che non [è] prigioniero degli scoramenti e delle paure; uno stato di libertà interiore, di respiro dell'anima, di una certa spontaneità, di una qualche facilità nel presentarsi, nel parlare e nell'agire»<sup>1</sup>. La spavalderia altezzosa, la presunzione ieratica sono altra cosa. Invece,

la sicurezza, che viene dalla croce, non è inumana, spavalda, fredda; è impastata anche di timore e trepidazione di fronte al mistero, di percezione della propria insufficienza e fragilità. Perché «noi abbiamo questo tesoro in vasi di creta» (2Cor 4,7), perché la sicurezza convive con la fatica fisica, le pesantezze, le paure ed è proprio questo che la rende autentica, che fa capire che «questa potenza straordinaria viene da Dio e non da noi. Siamo infatti tribolati da ogni parte, ma non schiacciati; siamo sconvolti, ma non disperati; perseguitati, ma non abbandonati; colpiti, ma non uccisi» (2Cor 4,7ss). Paolo predica nelle condizioni d'animo di uno che è sicuro e però tribolato, sconvolto, perseguitato, colpito, di uno che porta nel suo corpo la morte di Gesù. E poi dice: «Animati tuttavia da quello stesso spirito di fede di cui sta scritto: Ho creduto perciò ho parlato, anche noi crediamo e perciò parliamo» (v. 13).

<sup>1</sup> C.M. MARTINI, *Il predicatore allo specchio*, Ancora, Milano 1986, 25.

La sicurezza nasce quindi da una terra fragile ed emerge con la certezza e la perseveranza dell'annuncio. Viene qui alla mente la descrizione del Servo applicata a Gesù: «Non griderà, non alzerà la voce nelle piazze, non spegnerà il lucignolo fumigante» (cf *Mt 12,15-21*). La sicurezza sa essere dolce, gentile, paziente, umile, modesta, cortese, capace di attendere<sup>2</sup>.

## I. CAMMINI DI CHIESA E VOCI DEL MONDO: L'INTUIZIONE E LO STILE

In principio la Parola; e la Parola viene ad alimentare la coscienza credente di giovani e adulti attraverso la *lectio divina* guidata da Martini. Nel 1987 il Cardinale avverte come un bisogno di novità che procede proprio dalla Parola ascoltata; pensa a «coloro che non sono immediatamente presenti nel *fanum*, nel tempio» e sente «il desiderio di ascoltare altri, quanto più possibile diversi da noi [...], ma dotati di una tensione spirituale, carica di forza»<sup>3</sup>. Capita che i cristiani e le loro comunità presumano la fede quasi fosse possesso pacifico, tradizionale dotazione che allenta il legame vitale con le grandi questioni del vivere, meritevole al più di un prontuario apologetico dentro un mondo, se non ostile, indifferente al trascendente. Tale presunzione sfigura la fede cristiana nella sua forma propria e, insieme, svuota le comunità della loro passione missionaria. Per i credenti si prospetta «una più larga capacità di capire e di accogliere, sentendosi nello stesso momento più capaci di capire se stessi e il proprio dono»; e ai non credenti giunge l'appello ad «una maggiore libertà di lasciarsi interrogare»<sup>4</sup>.

La sofferta complessità del vivere sfida la coscienza cristiana a ritrovare ciò che la lunga stagione della *societas christiana* aveva trascurato: passione e rigore nel riconoscere molteplici letture/esperienze del reale,

<sup>2</sup> C.M. MARTINI, *Il predicatore allo specchio*, 27.

<sup>3</sup> C.M. MARTINI, «Premessa», in *Cattedra dei non credenti*, Rusconi, Milano 1992<sup>2</sup>, 5-9: 7. Nel testo pubblicato viene omissso un passaggio particolarmente significativo dell'intervento di Martini nel IV incontro della prima Cattedra (15.12.1987): «Insieme abbiamo percorso un cammino di ascolto immediato della Parola lasciandoci provocare da essa. A un certo punto, dopo tanti anni di predicazione in Duomo, correvamo il rischio, per così dire, di parlarci addosso e occorreva, a mio parere, escogitare altre forme» (Archivio Storico della Diocesi di Milano, Archivio Cardinale C.M. Martini, Cattedra dei non credenti, cart. 1, 15 dicembre 1987, p. 11).

<sup>4</sup> C.M. MARTINI, «Premessa», 7.

religiose e no. Per l'assuefazione ai protocolli culturali di quella lunga stagione, un tale compito può essere sentito come minaccia per la salvaguardia dell'identità cristiana. Tra disincanto religioso e secolarizzazione, Martini intende ascoltare il parlare di Dio nei gemiti, nelle attese e nei percorsi di quanti non accedono alla fede; e che, sotto il profilo di molteplici responsabilità civili, procedono in una *auto-interrogazione* che rifugge ogni garanzia ideologica e/o religiosa.

Da un lato, questo disporsi all'ascolto/interrogazione implica l'abbandono di un totalitarismo gnostico che, quanto più disertava la storia e le sue vicende drammatiche, tanto più irrigidiva la fede in una presunzione di verità garantita dall'autorità e intollerante rispetto ad ogni alterità; dall'altro, l'intuizione di Martini si distingue dalla logica di un comparativismo etico in cui un cristianesimo deluso<sup>5</sup> (e dimissionario rispetto all'istanza veritativa del Vangelo), si cimenterebbe con il confronto, irenico o concorrenziale, con altre forze storiche eticamente rilevanti.

Martini sa bene di un cristianesimo che patisce solitudine: orfano di un'egemonia diffusa, animato da sottili o dichiarati propositi di rivalsa, esso pare assopirsi in uno stallo di «fine impero» e «tramuta le proprie idee e le proprie scelte esistenziali da strumenti per comunicare con gli altri in ossessioni che mette al sicuro da qualsiasi confutazione»<sup>6</sup>. Ancora sferzata dai venti di avventure neoapologetiche, la fede della Chiesa viene richiamata a familiarizzare con il senso evangelico dell'*apologéomai* così caro alle prime comunità cristiane. L'incontro con la complessità delle voci dei non credenti avverrà in tal modo secondo uno stile che elude la controversia, la dimostrazione, l'imposizione, smentendo così la *vulgata* inquietante che attribuisce alla fede una intrinseca violenza<sup>7</sup>.

Paventando lo scadimento letale di una disposizione apologetica che eriga la propria idea/dottrina ad assoluto, Martini si premura di precisare le condizioni per il buon esito del dialogo:

Sarebbero state necessarie alcune condizioni: la volontà sincera di confrontarsi; l'accoglienza, umile, benevola di ciascuno verso l'altro; il desiderio di lasciarsi interrogare dall'altro, senza bisogno subito di rispondere rimbeccan-

<sup>5</sup> Paolo direbbe «vano»: cf 1 Cor 15,12-19.

<sup>6</sup> G. GIORELLO, *La lezione di Martini. Quello che da ateo ho imparato da un cardinale*, Piemme, Milano 2013, 82.

<sup>7</sup> Cf *Violenza*, 109.

do o correggendo o chiarendo, ma lasciando che le interrogazioni prendessero la forma del proprio corpo e della propria esperienza<sup>8</sup>.

## II. LA CATTEDRA E I BANCHI: OLTRE IL SENSO OVVIO DI «DIALOGO»

L'idea altrui non è fatta oggetto di una disamina inquisitoria; né se ne cerca frettolosamente una significatività feconda per il convivere civile. Essa piuttosto è accolta nella sua *vis* propria: interrogare, provocare, scatenare nel credente domande circa la propria fede ed il suo senso. Il ribaltamento dei ruoli è inusuale e, per via delle consuetudini apologetiche già evocate, crea qualche impaccio. Martini, infatti, disegna aule dove i non credenti si siedano alla cattedra: e da lì parlino, con l'autorità della loro personale sincerità di ricerca e pensiero. Ai banchi, i credenti; ai banchi la Chiesa, con la sua radicale onestà, pazientemente in cammino verso l'autenticità della fede e i suoi frutti sperati. Denominando il progetto «Cattedra dei non credenti», Martini desidera che «i credenti erigano simbolicamente dentro di loro una cattedra dove il non credente possa avere parola ed essere ascoltato; ed è altrettanto opportuno e utile che chi non crede possa dare voce e ascolto al credente»<sup>9</sup>. Nella reciprocità resta netta l'asimmetria: in primo luogo si tratta di «dare voce» all'altro così che dagli orizzonti del non credere giungano al cuore del credente visioni, ricerche, parole che dissotterrino in lui inquietudini e dubbi, abissi di non senso e pareti di questioni vertiginose. Soltanto il confronto con le molteplici forme di non credenza conducono il credente all'autentica maturità; così diversa da quella presunta da chi, trincerandosi in una solipsistica affermazione identitaria, non vuole «sentir ragione» e più non cerca le ragioni del vivere in tutte le sue forme concrete.

Pur avvertito di queste resistenze, Martini osa la «Cattedra», invitandovi uomini e donne di scienza e di arte, filosofi e poeti, esploratori del macrocosmo e giuristi, dalle terre dell'Oriente e dalla Terra della santità di Israele e di Gesù. Lui al banco, dando la parola all'altro, lui in cattedra dando la Parola all'altro, convinto che «ciascuno di noi abbia in sé un non credente e un credente, che si parlano dentro, che si interrogano a vicenda, che rimandano continuamente domande pungenti e inquietanti

<sup>8</sup> C.M. MARTINI, «Premessa», 7.

<sup>9</sup> C.M. MARTINI, «Premessa», 6.

l'uno all'altro. Il non credente che è in me inquieta il credente che è in me e viceversa»<sup>10</sup>. L'osservazione è frutto di una puntuale rivisitazione dei dinamismi del credere nelle figure esemplari della santità. Non a caso l'intero itinerario della «Cattedra» si apre all'ombra dell'esperienza di Teresa di Gesù Bambino. Nella notte luminosa e nei torrenti di luce (Natale 1886) che abilitano Teresa ad una «corsa da giganti», Martini scorge l'imperiosità mistica e amorosa del credere; nelle tenebre fitte, nell'oscurità del tunnel cupo dove «il pensiero del Cielo [non è] se non lotta e tormento» (Pasqua 1897), egli ravvede i flussi di non credenza che implacabilmente attraversano il cuore credente veramente in cammino verso la luce senza ombre<sup>11</sup>.

Dai banchi, ascoltando il non credente in cattedra, l'uomo credente si ritrova nella sua verità di *viator*, cui non sono estranee le domande che il sapere e l'esperienza altrui suscitano. Chiedendosi cosa suggerisse l'analisi delle varie figure di fede nella Bibbia, Martini affermava:

[...] la contiguità *pistis-apistia*, fede-non fede, certamente è presente un po' in tutte le figure della fede biblica, dall'inizio alla fine, da Saul fino all'apostolo Tommaso. [...] È tuttavia un rapporto non univoco, non si esprime in una sola parola (per esempio quella della fede questuante del padre dell'epilettico); è un rapporto soggetto a un dinamismo che va dalla fede diffidente, dalla fede infedele, alla fede che si affida, alla fede in cui *l'amen* finisce per oscurare il *non*, anche se esso rimane appunto nell'ombra finché il credente è in cammino verso quella che sarà la luce senza ombre. [...] Occorre trovare il punto misterioso, che fa scattare il *non* verso *l'amen*, la diffidenza verso l'affidamento, la *oligopistia*, fede scarsa, verso l'atteggiamento che Gesù loda nella cananea: «O donna, *grande è la tua fede*» (cfr. Mt 15,28), mentre agli apostoli dice: «Uomini di *poca fede*». Oppure verso la fede del centurione, che fa esclamare a Gesù: «Non ho trovato *tanta fede* neppure in Israele» (cfr. Mt 8,10; Lc 7,9)<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> C.M. MARTINI, «Premessa», 5.

<sup>11</sup> Cf C.M. MARTINI, «Premessa», 8s.

<sup>12</sup> *Dinamismi*, 24s. Nel 1992, la VI Cattedra dei non credenti metterà esplicitamente a tema l'incredulità del credente. L'intuizione degli inizi vi si ritrova sostenuta da varie voci: «Forse molte reazioni di intolleranza dei credenti sono proprio dovute al rifiuto di una tensione interiore, sono dei tentativi di disinnescare il confronto minaccioso che li abita. Dall'incredulità il credente dovrebbe imparare a non essere né arrogante né fanatico, dovrebbe imparare ad accogliere l'enigma come una dimensione che lo costituisce, accettare la ferita bruciante che è in lui, e la sua debolezza e la sua fragilità che

Nella sua intrinseca laboriosità, dunque, la fede è principio del dialogo. Martini non fa mistero di temere l'accezione ovvia di «dialogo», secondo la quale si profilerebbe una «discussione», facilmente attratta dai canoni consueti della controversia e dai relativi toni apologetici. Si trattava di riscattare l'esecuzione del dialogo dall'ipoteca di retoriche e grammatiche che avrebbero semplicemente condotto a replicare, sotto mentite spoglie, il secolare confronto/scontro tra fede e ragione moderna. Per questo, il «dialogo» va provato precisamente come capace di «mettere alla prova» la fede di chi siede ai banchi; così come la non fede di chi siede in cattedra. Il confronto pubblico, istituito sull'alternarsi alla cattedra di non credenti e credenti, propiziando la comune docilità a rivisitare le rispettive posizioni, si volgerebbe così, senza forzature pretenziose, al bene possibile per il futuro delle civiltà<sup>13</sup>.

L'impresa si prospettava ardua; incombeva il rischio di avvistamenti accademici facilmente portati a speculazioni epistemologiche circa il rapporto «ragione/fede». Martini cercava e offriva «una riflessione che si collocasse sull'orlo della scienza, tra il sapere e il non sapere. Dunque, neanche una discussione dei rapporti tra scienza e fede, ma, semmai, una testimonianza sul conoscere al limite del non conoscere, e sul credere al limite del non credere»<sup>14</sup>. Coerentemente, il «dialogo» si inoltrerà negli

non sono una vergogna. Fede e ricerca non si escludono a vicenda, e chi può dire che la fede implica l'esclusione definitiva di ogni interrogativo a proposito della fede stessa? L'incertezza, il dubbio possono coabitare con la fede e il credente è così invitato a interrogarsi sulla parte di incredulità che scopre in se stesso accettando quindi una grande solidarietà con i non credenti» (E. BIANCHI, «L'incredulità del credente», in *Cattedra*, 95-104: 96s).

<sup>13</sup> Nell'affrontare promesse e problemi nel rapporto con l'islam, Martini ritorna sulla responsabilità del dialogo: «Il confronto tra pensiero moderno razionale, scientifico e tecnico, tendente all'analisi e alla distinzione dei ruoli e delle competenze, e la tradizione cristiana uscita dal mondo unitario medievale ha segnato un cammino faticoso di cui solo il Concilio Vaticano II ha potuto consacrare alcuni risultati armonicamente raggiunti, pur se non ancora del tutto recepiti. Va emergendo, però, sempre più chiaramente che la fede in un Dio fatto uomo ed entrato nelle vicende umane è una forza che permette di cogliere, anche nel divenire economico, sociale e culturale, i segni della presenza di Dio e quindi il senso positivo di un cammino di fede nell'ambito della modernità» (*Noi e l'Islam*, 617).

<sup>14</sup> *Scritture*, 146. Valorizzando il contributo epistemologico di B. Lonergan nella svolta epocale della secolarizzazione, Martini annota come l'autentica cura dell'interiorità/identità (del credente e del non credente) possa rideterminare il senso e i criteri del confronto in gioco: «His discovery then of the level of interiority as a level other than the

scenari più ordinari, secondo un approccio fenomenologico: un vero e proprio «ritorno alle cose». Non già quelle di una scolastica definizione delle figure del credere e del non credere, della fede e del pensare; ma le «cose» più elementari per come vengono alla luce nell'etica e nella scienza, nella socialità e nell'arte, nella pedagogia e nel diritto. Il credente ed il non credente lì, non altrove, ascoltano e si ascoltano, soppesando e riguardando le rispettive identità, intravedendone mutue fecondità, empatie, differenze e convergenze.

A quanti sono invitati a salire in cattedra, così come a quelli che si siedono ai banchi, non sfugge l'inusuale scommessa di un dialogo «così». Del resto, gli uni e gli altri sanno bene di quel complesso di inferiorità che sembra affliggere la coscienza credente di fronte al compito di *pensare*. Gli uni e gli altri sanno altrettanto bene che, per via del divorzio tra ragione moderna e fede, la coscienza credente stenta ad osare il compito del pensare; e pare concedere sguardi di sufficienza alla ragione che indaga e ipotizza su ogni darsi del reale. Alla base di questo istintivo imbarazzo bisogna riconoscere l'insuperbirsi gnostico di una coscienza credente che presume un diritto al disinteresse circa le cose in quanto ritiene di aver trovato la verità. Sembra che proprio a motivo della fede si possa, anzi, si debba liquidare il contatto e l'interrogazione su tutto quanto determina la libertà ed il suo vivere storico. Sembra quasi che la confessione della verità rappresenti un impedimento alla ricerca scientifica, all'interrogazione radicale circa il senso delle cose. Ma dobbiamo proprio soccombere a una spartizione di compiti per cui l'onere del pensare e del cercare spetta alla scienza, mentre alla coscienza credente è bonariamente consentito l'aggi-rarsi negli spazi del non visto, del non udito, del non percepito?

A fronte di tali consuetudini, contratte lungo la stagione della modernità, ma annidate come tentazione originaria nella dinamica del credere, il «dialogo» viene a sconfessare la persuasione che «gli *orizzonti* sconfinati della scienza favoriscano il non credere»<sup>15</sup>. Al tempo stesso, il «dialogo» deve vigilare su due invitanti scappatoie. Da una parte, ogni forma furbesca di concordismo che si affretta ad accomodare il pensiero e le sue

strictly scientific one opens up a space for theological and philosophical reflection capable of standing next to and not apart from scientific research» (C.M. MARTINI, «Bernard Lonergan at the service of the church», *Theological Studies* 66 [2005] 517-526: 526).

<sup>15</sup> *Scritture*, 146.

evoluzioni alle tradizionali convinzioni della fede; schivando abilmente le inquietanti parole che ogni pensiero viene ad affondare come spade nel cuore credente. Dall'altra parte, ecco invece una sorta di patto di non belligeranza per il quale la coscienza credente, ormai licenziata dalle officine dell'umano pensare, troverebbe asilo nelle (poche) lacune che resistono nel conoscere scientifico: «[...] normalmente si ritiene pure che, invece, i limiti della scienza favoriscano il credere, invitino a pensare che vi sia *al di là* qualcosa in grado di spiegare ciò che noi non riusciamo a spiegare e di dire ciò che noi non possiamo raggiungere con la sola ricerca, restando nell'ambito della "verità" scientifica»<sup>16</sup>.

### III. TRA CATTEDRA E BANCHI: STUPORE, DUBBIO, ASCESI DEL PENSIERO

Guardandosi dallo spirito controversistico e dal concordismo, il «dialogo» autentico alimenta lo stupore. Il prezzo dello stupore è il dubbio, il suo custode l'ascesi del pensiero. Evocando le note poetiche del *Pensiero alla morte* di Paolo VI<sup>17</sup>, Martini sospende il senso dell'intreccio di credere e pensare all'esperienza della meraviglia. La confessione di un fondamento affidabile mai esonera la ragione, né smorza la meraviglia per la complessità del reale. Del resto, se non fosse ancora da cercare, nella sua indisponibilità, la «verità» non sarebbe certo accreditabile come tale. La coscienza credente, proprio confessando la verità, non smette i panni della coscienza che cerca la verità; poiché confessare la verità è riguardarne l'indisponibilità. La verità resta nell'ordine del desiderato, del non-ancora

<sup>16</sup> *Scritture*, 146.

<sup>17</sup> «Questa vita mortale è, nonostante i suoi travagli, i suoi oscuri misteri, le sue sofferenze, la sua fatale caducità, un fatto bellissimo, un prodigio sempre originale e commovente, un avvenimento degno di essere cantato in gaudio e gloria: la vita, la vita dell'uomo. Non meno degno di esaltazione e di felice stupore è il quadro che circonda la vita dell'uomo. Questo mondo immenso, misterioso, magnifico. Questo universo dalle mille forze, dalle mille leggi, dalle mille bellezze, dalle mille profondità. È un panorama incantevole. Pare prodigialità senza misura. Assale a questo sguardo quasi retrospettivo il rammarico di non averlo ammirato abbastanza, di non aver osservato quanto meritavano le meraviglie della natura, le ricchezze sorprendenti del macrocosmo e del microcosmo. Perché non ho studiato abbastanza, esplorato, ammirato la stanza in cui la vita si svolge? Quale imperdonabile distrazione! Quale riprovevole superficialità!» (PAOLO VI, *Pensiero alla morte - Testamento - Omelia nel XV anniversario dell'incoronazione*, Istituto Paolo VI - Edizioni Studium, Brescia - Roma 1988, 24s).

compiutamente goduto. Proprio la confessione della verità implica l'onere di pensare le condizioni universali dell'accedere della verità al cuore dell'uomo e del «con-sentire» del cuore a questa visita promettente. Per questo la ragione della coscienza credente torna a costeggiare tutto, in quanto tutto (dal microcosmo al macrocosmo...) concorre a quel prodigio che è la vita trasfigurata dal suo senso buono e dalla sua buona causa. Presentando *Orizzonti e limiti della scienza*, tema della decima «Cattedra», Martini raccomanda di cogliervi uno

stimolo per riflettere su se stessi e sul proprio cammino, con il coraggio di mettere in questione sicurezze troppo superficiali o troppo facili; e di far esperienza di visuali inusitate, lontane dal quotidiano, eppure realissime, che molto fanno pensare e suscitano non pochi interrogativi. L'intento è quello di dar voce al credente e al non credente che sono in noi e che, mossi dalla meraviglia di fronte ai tanti misteri dell'Universo, permettono di emergere alle domande profonde che spesso restano silenziosamente inerti nel fondo della coscienza. Da qui l'importanza dello stupore di fronte alla realtà in cui viviamo, del prenderne atto con timore e trepidazione, e insieme con ammirazione<sup>18</sup>.

Lo stupore propizia ogni interrogarsi umano, compreso quello scientifico; e sopravvive alla pretesa esaustiva di qualsivoglia sapere. È lo stupore per i misteri dell'Universo e della sua storia, per gli incanti e gli orrori che in esso accadono tra la bellezza dell'amore e gli odori della morte ad incamminare la coscienza a rinvenire le tracce del buon agire originario di Dio. L'evidenza del mistero di Dio fiorisce soltanto *dentro* i molteplici frammenti del reale e, insieme, *al di là* (o *al di qua*) di tutte le verifiche empiriche cui giustamente le scienze sottopongono il reale tutto:

È importante che il mistero di Dio non venga sottomesso a verifiche umane e appaia all'uomo quale manifestazione fatta alla sua coscienza e intelligenza, a prescindere da argomenti scientifici, semmai contro di essi. Il mistero di Dio si svelerà, dunque, all'uomo non in dipendenza di controlli sperimentali o come ipotesi sostituiva di anelli empirici mancanti, bensì a partire da domande prime cui la scienza non potrà rispondere: perché esiste ciò che esiste? Perché queste leggi di natura e non altre? Che senso ha l'esistenza umana? Quale mistero vi è nell'altro? Soprattutto, si svelerà a partire dalle testimo-

<sup>18</sup> C.M. MARTINI, «Preludio», in *Orizzonti e limiti della scienza*, a cura di E. SINDONI e C. SINIGAGLIA, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999 (Scienza e idee), 1-2: 1.

nianze esteriori o interiori con le quali il Mistero trascendente – che è *al di là* di ogni mondo – continua a farsi conoscere nella storia umana, ossia nelle testimonianze bibliche che invitano a credere<sup>19</sup>.

È lo stupore, pertanto, a istituire il pensiero: questo qualifica il convenire ai banchi, ascoltando chi sta alla cattedra, sia esso credente o non credente. Vale, per Martini, la suggestiva osservazione di Norberto Bobbio: la differenza rilevante non è quella tra credenti e non credenti, bensì quella tra pensanti e non pensanti<sup>20</sup>. Ingenuo sarebbe considerare scontato lo stupore, così come il frutto che da esso pazientemente matura, il pensiero. Lo dimostra la presenza stucchevole di non pensanti tra credenti e non credenti: tutt'altro che inclini al «dialogo». Lo stupore invero non è scontato, il suo prezzo va pagato per intero: il suo prezzo è il dubbio, alleato della ricerca, ospite, non sempre dolce, della fede. In questo, Martini gareggia anche con i più «illuministi» dei suoi interlocutori: il credente, proprio in quanto pensante, non censura alcun interrogativo<sup>21</sup>. Nulla risulta alieno all'esercizio del contemplare. Allo scrutare le realtà tutte del vivere si associa quello «scrutinare» così noto alla magistrale tradizione ignaziana, gravido del peso del dubbio: «L'uomo pensante [...] non vive di sole certezze, senza porsi dubbi, bensì, stupito e meravigliato, si rimette ogni volta in gioco, facendo della domanda e del dubbio la molla vitale per una ricerca onesta, animata da interrogativi incessanti, nella speranza di una risposta che apra la porta a nuove domande»<sup>22</sup>. Torneremo, concludendo queste note, sulla compatibilità di fede e dubbio, meglio sulla

<sup>19</sup> *Scritture*, 152s.

<sup>20</sup> *Ragioni*, 120.

<sup>21</sup> In una comunicazione epistolare con U. Eco intorno al nesso «etica-verità», Martini non tace il suo sospetto circa una ragione illuministica che, idealizzando il progresso, finirebbe per risolvere la tensione drammatica della storia proprio elidendo l'enigma tragico del male: «Fa riflettere che in molti interventi risulti assente l'interrogativo sull'enigma del male [...]. Un certo clima di facile ottimismo secondo cui le cose si aggiustano un po' da sole, non solo maschera la drammaticità della presenza del male, ma spegne anche il senso che la vita morale è lotta, combattimento, tensione agonica; che la pace si raggiunge al prezzo della lacerazione patita e superata. Perciò mi domando se idee inadeguate sul male non si leghino a insufficienti idee del bene; se l'illuminismo non fallisca nel non cogliere o sottovalutare l'elemento drammatico inerente alla vita etica» (C.M. MARTINI, «Ma l'etica ha bisogno della verità», in C.M. MARTINI - U. ECO, *In che cosa crede chi non crede?*, Atlantide, Roma 1996, 135-143: 143).

<sup>22</sup> *Scritture*, 156.

«convenienza/inerenza» del dubbio rispetto alla fede. Qui, per rintuzzare eventuali interpretazioni che leggano l'intuizione martiniana in termini di cedimento al relativismo e di abdicazione dall'istanza veritativa della fede, basti il rinvio alle note con cui Ratzinger apre la sua indimenticata *Introduzione al cristianesimo*. Martini le cita avviando la «Cattedra» intorno all'ordine dei sentimenti, nel 1988:

Se è vero che il credente può realizzare la sua fede unicamente e sempre librandosi sull'oceano del nulla, della tentazione e del dubbio, trovandosi assegnato il mare dell'incertezza come unica ambientazione possibile per la sua fede, è però altrettanto vero, reciprocamente, che nemmeno l'incredulo va immaginato immune dal processo dialettico, ossia come un uomo assolutamente privo di fede. [...] Come succede al credente, sempre mezzo soffocato dall'acqua salmastra del dubbio spruzzatagli in bocca dall'oceano, così sussiste sempre anche per l'incredulo il dubbio sulla sua incredulità, sulla reale totalità di quel mondo che egli ha fermamente deciso di dichiarare il tutto per antonomasia. [...] Tanto il credente quanto l'incredulo, ognuno a suo modo, condividono dubbio e fede, sempre beninteso che non cerchino di sfuggire a se stessi e alla verità della loro esistenza. [...] E chissà mai che proprio il dubbio, il quale preserva tanto l'uno quanto l'altro dalla chiusura nel proprio isolazionismo, non divenga d'ora in poi la sede per intavolare delle conversazioni, per scambiare e comunicarsi qualche idea<sup>23</sup>.

Il dubbio non è la sbavatura di un ricamo accademico. A partire da un esemplare passaggio autobiografico di Martini, possiamo evidenziare le vie più battute dal dubbio: quelle lungo le quali il dubbio irrompe ed accompagna i passi della coscienza, anche credente. In primo luogo, Martini rammenta il confronto aspro con il razionalismo storico-critico nei tempi dei suoi studi biblici: concrezione di una modernità che decostruisce l'evento fondatore della fede cristiana, opponendo la verità di Gesù alla storia della tradizione credente e brandendo la storia di Gesù come spada letale per la tradizione ecclesiale. Martini vuole il confronto, legge con passione i testi improntati al più tenace positivismo storico, si lascia «quasi coinvolgere e sommergere dalla loro forza dubitativa». Scova arbitrarie riduzioni dei dati, persino disonestà intellettuali che pregiudizialmente dissolvono quel «residuo umanamente inspiegabile» nella vicenda di Gesù che rende la sua proposta di fede «perfettamente coerente con una

<sup>23</sup> J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 1974<sup>5</sup>, 16.18.

ragione che indaga»<sup>24</sup>. Il dubbio corre sul crinale affilatissimo del nesso «storia-verità»: senso di vertigine sull'abisso di una storia, quella di Gesù, ricordata con amore per la sua evidenza più che empirica.

V'è una seconda via lungo la quale il dubbio insegue il credente anche nel suo cammino più maturo: si tratta della «nube del non senso, dei vuoti, delle oscurità di senso»<sup>25</sup>. Martini allude non già ad una *quaestio* concettuale, quanto all'esperienza drammatica della contraddizione che va dal fallimento delle speranze al dolore innocente, al *deficit* cronico di giustizia. L'uomo, sempre naufrago in queste esperienze, si inarca a domandare, supplicandolo o negandolo, il senso della vita. L'opzione della fede non zittisce la domanda, anzi, la rende «gridata»: Giobbe... Gesù.

Infine, il dubbio opera nella «banalità di ogni giorno»: quella che non risparmia nessuno e che tutti ammanta secondo le varie forme di meschinità e pesantezza. Si tratta del dubbio che sempre arde sotto la cenere dei grandi ideali e degli slanci promettenti, dove ci si accomoda in quella accettazione rassegnata della mediocrità che assedia anche la fede dei forti<sup>26</sup>.

Il dubbio è stigmate dello stupore; il pensiero ne è custode. Per Martini, affinché sia il dinamismo della fede sia l'opzione della non fede siano onorati nella loro dignità, il pensiero deve vestirsi a festa. In particolare, volgendosi alle sue ricerche bibliche, illustrerà una condizione decisiva di quel «pensare» che aveva voluto circolasse tra credenti e non credenti. Secondo la lezione epistemologica di B. Lonergan, per custodire lo stupore, il pensiero deve passare per una «conversione intellettuale»: il processo conoscitivo non si esaurisce in un semplice sguardo, per quanto profondo e analitico. Esso prevede un permanente autotrascendersi in cui vengono assunti e valutati i molteplici dati offerti dalle esperienze e dalle scienze di ogni tipo. Il «pensante» sperimenta, analizza, ordina, giudica: ed il giudizio viene da un'eccedenza dell'interiorità: la frequentazione dell'empirico, la raccolta dei dati sperimentati, l'articolazione delle ipotesi, il lavoro sulle domande circa il principio ed il senso delle cose scandiscono un pensiero della realtà radicalmente innervato dalla percezione della propria interiorità e del suo valore sommo. Per rimanere stabilmente nella «conversione intellettuale» è richiesta un'ascesi del pensiero: senso dello scarto

<sup>24</sup> Cf *Ragioni*, 124-126.

<sup>25</sup> *Ragioni*, 126.

<sup>26</sup> Cf *Ragioni*, 127s.

tra l'evidenza empirica disponibile e il tutto della realtà, riconoscimento del coinvolgimento del sé (indeducibile nella sua storicità) nel processo che conduce al giudizio, coerente docilità all'autoverifica e all'autocorrezione<sup>27</sup>.

#### IV. TRA LE FONTI: IL CONCILIO

Decisamente improbo abbozzare una rassegna delle fonti alle quali l'intuizione martiniana si alimenta. Si dovrebbe considerare l'itinerario biografico del Cardinale, la sua formazione remota, l'approccio ignaziano al mistero della libertà dell'uomo, la consuetudine alla ricerca critica sui testi, la passione apostolica maturata nei primi anni di ministero episcopale: ed altro ancora. Ci limitiamo ad una fonte più volte appuntata dallo stesso Martini come particolarmente rigogliosa in rapporto al «dialogo» con i non credenti: il Concilio Vaticano II. Brevemente accenniamo ai testi conciliari che, in modo ora vistoso ora sottile, ispirano il «dialogo».

In una iniziale valutazione della prima «Cattedra», Martini richiama il senso dell'evento conciliare, segnalando *Gaudium et spes* quale documento rappresentativo dello spirito del Concilio<sup>28</sup>. La prospettiva non è quella della Chiesa «davanti e contro» il mondo; né semplicemente quella della Chiesa «e» del mondo. Piuttosto, la Chiesa «nel» e «a favore del» mondo, lievito e sale..., «fermento e quasi anima della società umana» (GS 40). «[...] annullando di colpo la barriera di secolari distanze, accetta di diventare coinquilina degli stessi condomini abitati dai comuni mortali»<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> «Human knowing therefore is not a simple element; rather, it brings about a dynamism in the human being; only at the end of a journey, in which one overcomes oneself, one's scotoma, and one's negative feelings, can one arrive at a sound judgment that is either certain or at least probable. Therefore, one somehow deals with an "asceticism" of thought which puts human being in position to grasp the truth» (C.M. MARTINI, «The value of the thought of Bernard Lonergan today», in C. TADDEI-FERRETTI [ED.], *Going beyond essentialism: Bernard J.F. Lonergan, an atypical neo-scholastic*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2012, 21-24: 24).

<sup>28</sup> Cf C.M. MARTINI, «La "Cattedra dei non credenti"», *Terra Ambrosiana* 29 (1988) 1, 6-8: 6s. Nell'articolo, prima del riferimento a *Gaudium et spes*, Martini ricorda il decisivo contributo dell'*Ecclesiam suam* (6 agosto 1964): lo definisce testo «profondamente significativo» in rapporto al «dialogo della salvezza» con tutto ciò che è umano.

<sup>29</sup> A. BELLO, *La bisaccia del cercatore. Scarti minimi per il futuro*, La Meridiana, Mol-fetta 2007, 28.

Non per timore della sua solitudine, ma preoccupata della solitudine degli uomini, la Chiesa rinuncia alla nota baldanza ieratica ed ai suoi antichi (e mondani) prestiggi; e presta ascolto a quanti «vivendo nel mondo, ne conoscono le diverse istituzioni e discipline e ne capiscono la mentalità, si tratti di credenti o di non credenti» (GS 44): e da loro è beneficiata.

Bisogna far cenno anche a *Dignitatis humanae*, testo singolarmente eversivo rispetto ai protocolli delle non sopite nostalgie di regimi di cristianità perdute. Non stupiscono i toni elogiativi e grati di G. Giorello nel riferire di una «enfasi tutta martiniana e per nulla totalitaria sulla libera opzione individuale»<sup>30</sup>. Nel «dialogo» campeggiano venerazione e cura per la libertà e per il suo praticabile configurarsi religioso: esse assumono i tratti della responsabilità per il nome di Dio e del diritto di ciascuno di pronunciarlo secondo verità e giustizia: «[...] spesso il concetto di Dio di un non credente è stato mediato da un concetto di Dio trasmesso da un credente che, in realtà, parlava d'altro»<sup>31</sup>. Ciò non toglie al non credente l'onere, degno della sua libertà, di stare dentro il «dialogo» anche per purificare la sua idea di Dio: «[...] anche nel non credente deve svolgersi una lotta difficile per non ridurre il Dio a cui non si crede a un idolo, rivestito di attributi impropri»<sup>32</sup>.

Infine risulta evidente come l'intuizione martiniana sia debitrice della «novità» della comprensione ecclesiale della rivelazione prospettata da *Dei Verbum*. Nell'idea di rivelazione come storia, Martini scorgeva una suprema valorizzazione della storia umana: «[...] a essa, in essa, dentro e attraverso le sue conquiste, le sue prove, i suoi drammi, viene in luce la Verità divina, il senso di tutta la realtà»<sup>33</sup>. In effetti, quell'ascolto su cui il dialogo riposa è, nello stesso tempo, ascolto della «Parola di Dio in senso pieno e definitivo [che] è la vicenda di Gesù, culminante nella Pasqua e nel dono dello Spirito» e ascolto della «Parola di Dio in senso aperto, che si lascia determinare da Gesù, [...] la vita di ogni uomo, chiamata a essere filiale e fraterna»<sup>34</sup>. Quando si dimora realmente nell'oggi pasquale della

<sup>30</sup> G. GIORELLO, *La lezione di Martini*, 35.

<sup>31</sup> C.M. MARTINI, «Conclusioni», in *Cattedra*, 88-89: 88.

<sup>32</sup> C.M. MARTINI, «Ma l'etica ha bisogno della verità», 141.

<sup>33</sup> C.M. MARTINI, «In religioso ascolto della Parola di Dio e proclamandola con ferma fiducia», in *Per una santità di popolo. Lettere, discorsi e interventi 1985*, EDB, Bologna 1986, 607-633: 620s.

<sup>34</sup> C.M. MARTINI, «In religioso ascolto», 622.

pienezza della Parola, ci si ritrova seduti ai banchi a prestare un religioso ascolto alla parola di ogni uomo che, nel suo vivere e cercare, è la Parola di Dio «in senso aperto».

#### V. L'ICONA E L'ANTICO COMMENTO DI TOMMASO D'AQUINO

Da subito Martini individua un'icona per dire il senso del «dialogo» con i non credenti. È la profezia di Simeone a Maria: «A te una spada trapasserà l'anima, affinché siano rivelati i pensieri di molti cuori» (Lc 2,34s). V'è un'anima trapassata, l'anima di Maria, v'è una ferita che «fa venir fuori ed esprimere tante cose che abbiamo dentro, oppure ci fa consonare o dissentire da chi le esprime, e ci mette in subbuglio»<sup>35</sup>.

Nell'anima trapassata di Maria sta la coscienza della Chiesa e di ogni credente, capace di accogliere l'altro, la storia e il mondo: «Naturalmente ero persuaso che tale interiorità comunicata e aperta non fosse altro se non l'espandersi della ferita del costato di Cristo crocifisso, della sua esistenza storica e risorta, in quanto capace di abbracciare l'umanità attuale»<sup>36</sup>. L'autentica coscienza credente partecipa dunque del costato trafitto di Gesù: ne è l'espandersi cosmicamente aperto, così che in esso tutti trovino dimora accogliente, e da esso per tutti sgorgano i fiumi della grazia. Del resto, la fede non si impone quale esito inesorabile di percorsi cognitivi; piuttosto, essa è dell'ordine dell'affetto, nasce per la trafittura del cuore: «[...] si sentirono trafiggere il cuore» (At 2,27). Ancora una volta, ulteriore modulazione dell'icona iniziale, il cuore trafitto: l'amore di Dio che invade il cuore dell'uomo. È lo scarto, non bizzarro, ma ragionevole, non insensato, ma degno dell'uomo, che istituisce la fede: dinamica dell'infatuazione amorosa, accoglienza emozionata dell'invasione dell'amore di Dio. E l'accoglienza avviene «con lucida coscienza e con intelletto vigile, [...] col cuore disposto a giocarsi»<sup>37</sup>. In quanto *affectus*, la fede non si dà per le

<sup>35</sup> C.M. MARTINI, «Premessa», 6.

<sup>36</sup> C.M. MARTINI, «Premessa», 8.

<sup>37</sup> *Dinamismi*, 29. Martini tornerà più volte sul tema del primato dell'amore di Dio, rievocando il suo debito nei confronti di Lonergan: «Let me cite his words literally: "It used to be said, *Nihil amatum nisi praecognitum*, Knowledge precedes love... There is a minor exception to this rule inasmuch as people do fall in love, and that falling in love is something disproportionate to its causes, conditions, occasions, antecedents. For falling in love is a new beginning, an exercise of vertical liberty in which one's world

evoluzioni dialettiche di una razionalità calcolante né per l'ardimento stoico di personalità particolarmente volitive: essa invece è sospesa all'esperienza del cuore trafitto. Accade in termini di affetto devoto, esperienza lieta e grata dell'essere cercato e amato che precede il pensiero e lo urge, che spiazza l'immaginazione e scatena il desiderio di una pienezza: «ogni scienza trascendendo», secondo la mistica in versi di Giovanni della Croce citata da Martini<sup>38</sup>.

Invaso dalla grazia, mosso dall'affetto, il credente sperimenta l'incanto drammatico della partecipazione al costato trafitto di Gesù; infatti la dinamica della fede non ottunde l'intelligenza, né preserva dalla laboriosa responsabilità del vivere. Poiché associa alla condizione filiale di Gesù, la grazia del suo costato trafitto «[...] è capace di collocare dalla parte del Dio buono e di sciogliere in affetto benevolente l'apparentemente insanabile contraddizione della sofferenza, del male, dell'assurdità che circonda il credente e gli penetra dentro»<sup>39</sup>. Per via di questa docilità alla grazia del costato trafitto, il credente permane in una solidale comunicazione con gli interrogativi, le idee, i silenzi di ciascuno.

L'immedesimazione nell'esperienza e nei pensieri dei non credenti non è ammiccante strategia seduttiva; né prende corpo in un'esitazione cronica nel credere, spacciata come indice di maturità spirituale. Piuttosto, proprio l'*affectus fidei* ispira quell'immedesimazione; ne detta i passi, anche i più audaci. A questo conduce l'innamoramento per il Signore: a sedersi ai banchi...

In tal senso, l'icona dell'anima trapassata di Maria troverebbe un lettore d'eccezione in Tommaso d'Aquino: la lettura è di altissimo profilo e conferma la bontà dell'intuizione martiniana. Commentando Lc 2,35, Agostino aveva affermato che «la Beata Vergine, nel momento della mor-

undergoes a new organization. [...] But if we would know what is going on within us, if we would learn to integrate it with the rest of our living, we have to inquire, investigate, seek counsel. So it is that in religious matters love precedes knowledge and, as that love is God's gift, the very beginning of faith is due to God's grace. [...] Finally, it is in such grace that can be found the theological justification of Catholic dialogue with all Christians, with non-Christians, and even with atheists who may love God in their hearts while not knowing him with their heads"» (C.M. MARTINI, «Bernard Lonergan at the service of the church», 519s). Per la traduzione italiana del testo citato da Martini, cf B.J.F. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, Queriniana, Brescia 1975, 142s.296.

<sup>38</sup> Cf *Dinamismi*, 28-30.

<sup>39</sup> *Dinamismi*, 31.

te del Signore, dubitò a causa di un certo stupore». Ora, Tommaso intende respingere l'idea di piegare l'interpretazione agostiniana a sostenere un peccato in Maria, dal momento che «dubitare in materia di fede è peccato». Lasciamo la cattedra a Tommaso:

AD SECUNDUM bisogna dire che quella parola di Simeone da Origene e da altri Dottori viene riferita al dolore che la Beata Vergine ha sofferto nella passione di Cristo.

Ambrogio dice che la spada significa *la prudenza di Maria, non ignara del mistero celeste. Viva, infatti, forte, e più tagliente di una spada a doppio taglio è la parola di Dio* (Eb 4,12).

Alcuni però intendono la spada quale dubbio. Da intendersi non però come il dubbio dell'incredulità [*dubitatio incredulitatis*]: ma della meraviglia e della ricerca [*dubitatio admirationis et discussionis*]. Dice infatti Basilio, nella lettera *ad Optimum*, che *la Beata Vergine, stando ai piedi della croce e osservando tutto, ripensando alla testimonianza di Gabriele, all'ineffabile messaggio della concezione divina, alla straordinaria manifestazione dei miracoli, ondeggiava [fluctuabat] nel suo animo*: da una parte lo vedeva soffrire cose indegne, dall'altra considerava le sue meraviglie<sup>40</sup>.

Sin qui allora abbiamo detto dell'«ondeggiare/fluttuare» di un vescovo dall'anima trapassata, dilatazione ecclesiale del cuore trafitto di Gesù Cristo. In fondo è la stessa *fluctuatio* della fede di Maria e della Chiesa tutta, dove riconosciamo le movenze della Chiesa «esperta in umanità», tanto più solidale con ogni interrogarsi drammatico degli uomini quanto più amante del Signore. La distinzione di Tommaso è dotata di una fecondità importante: la *fluctuatio* non è dell'ordine di una *dubitatio infidelitatis* (l'esitazione, figlia del sospetto: differente dall'interrogarsi, nato dall'incanto), ma si svolge lungo il tempo intero dell'innamoramento, al modo di una *dubitatio admirationis* e di una *dubitatio discussionis*. Qualcosa che dice

<sup>40</sup> *Summa Theologiae*, III, q. 27, a. 4,2: «AD SECUNDUM dicendum quod illud verbum Simeonis Origenes, et quidam alii Doctores, exponunt de dolore quem passa est in Christi passione. Ambrosius autem per gladium dicit significari *prudentiam Mariae, non ignaram mysterii caelestis, Vivum enim est verbum Dei et validum, acutius omni gladio ancipiti* (Heb. 4,12). Quidam vero gladium dubitationem intelligunt. Quae tamen non est intelligenda *dubitatio infidelitatis*: sed *admirationis et discussionis*. Dicit enim Basilius, in epistola *ad Optimum*, quod *Beata Virgo, assistens cruci et aspiciens singula, post testimonium Gabrielis, post ineffabilem divinae conceptionis notitiam, post ingentem miraculorum ostensionem, animo fluctuabat*: ex una scilicet parte videns eum pati abiecta, et ex alia parte considerans eius mirifica» [la traduzione è nostra].

di uno stupore «eccessivo» che urge nell'intimo il «considerare/discutere» o, come dice la Vulgata, un «conferire» («...conferens in corde suo»: Lc 2,19). C'è un «conferire», un «mettere insieme», un «radunare combinando insieme» le cose viste e udite. L'incanto dell'innamoramento passa di lì...: nel cuore trafitto di Gesù, nell'anima trapassata di Maria e dei suoi figli, la *fides* canta e domanda, geme e grida quale *dubitatio admirationis et discussionis*.

Altrimenti, senza ombra di dubbio, non sarebbe fede...

Ma colui che colma ogni nostra attesa, sei davvero tu? [...] Sei davvero tu? Il credente sperimenterà sempre l'oscura tenebra in cui lo avvolge la contraddizione dell'incredulità, incatenandolo come in una tetra prigione da cui non è possibile evadere, e anche l'indifferenza del mondo che prosegue imperterrito come se nulla fosse successo, assumendo anzi l'aria beffarda di chi non fa che schernire la sua speranza. Sei davvero tu? Questo interrogativo ce lo dobbiamo porre non solo per onestà nei confronti del pensiero e per senso di responsabilità verso la ragione, ma anche per ossequio all'intima legge dell'amore, che desidera conoscere sempre più e meglio colui al quale ha detto il suo «sì», per esser in grado di amarlo più intensamente. Sei davvero tu?<sup>41</sup>

MARIO ANTONELLI

*Seminario Arcivescovile di Milano*

*via Pio XI, 32*

*21040 Venegono Inferiore (VA)*

Venegono Inferiore (VA), 1 marzo 2014

<sup>41</sup> J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 47.