

# ESODO

**QUADERNI TRIMESTRALI  
GENNAIO-FEBBRAIO 1984  
NUMERO 1**

**Riconciliazione cristiana,  
chiese e società:  
quale servizio profetico?**



---

# ESODO

---

Quaderni di documentazione e  
dibattito sul mondo cattolico  
e sulle chiese del Veneto

**N. 1 - gennaio-febbraio 1984**

---

## **Collettivo Redazionale:**

Carlo Beraldo  
Carlo Bolpin  
Daniele Comiati  
Roberto Lavadina  
Franco Magnoler  
Gianni Manziega  
Luigi Meggiato  
Adriana Quarti  
Carlo Rubini (direttore responsabile)  
Arduino Salatin  
Edda Scandagliato  
Luciano Vecchiato

---

## **Redazione, Amministrazione, Pubblicità**

c/o Manziega Gianni  
Viale Garibaldi, 117  
30174 Mestre  
Tel. 041/59337

---

## **Abbonamenti:**

Ordinario L. 15.000

Enti, Associazioni L. 30.000

C.C.P. n. 10774305 intestato a:

**Esodo - C.P. 4066 - 30176 Venezia-Marghera**

---

Stampa e grafica:

**C.E.T.I.D. coop. tipografia**

via Ca' Rossa, 129 - Venezia-Mestre - tel. 041/987133

Autorizzazione del Tribunale di Venezia

n. 697 del 26-11-1981

---

*I mutamenti di "ESODO" non sono mai stati cambiamento solo formale. C'è sempre stato da parte nostra un tentativo di adeguamento a contenuti nuovi, rispondenti a tempi e prospettive in evoluzione.*

*Apriamo dunque l'84 con questo proposito e con un impegno in più: far uscire cinque numeri effettivi (in pratica un "ESODO" bimestrale).*

*È uno sforzo grosso non solo redazionale, ma anche e soprattutto economico. Per cui la scommessa con cui ancora una volta ricominciamo è un allargamento d'interesse alla regione. Per far questo abbiamo bisogno dell'aiuto, non solo morale, ma anche concreto di tutti coloro che ci seguono. Un primo segno di ciò lo abbiamo avuto in un incontro redazionale allargato alla regione da cui sono emerse buona parte delle indicazioni che presentiamo. Dal punto di vista pratico, caduta la possibilità per il momento di creare gruppi redazionali in altre città, la cosa più utile è sembrata quella di mantenere dei collegamenti per cui, volta per volta, argomento per argomento, vi sia rispecchiata una pluralità di situazioni locali. Una scelta precisa a questo proposito è quella di produrre i cinque numeri con temi monografici, per dare così possibilità e spazio a questa auspicata pluralità e per approfondire maggiormente i singoli argomenti. Nella scelta dei temi dei quaderni se ne è data priorità ad alcuni ("Riconciliazione", "Scuola cattolica", "Etica e partecipazione", "Giovani e religiosità", "Chiesa locale"); invitiamo tutti a collaborare inviando materiali ed interventi su questi temi e su altri che sono emersi come quello della "Pace", dell'approfondimento biblico sui linguaggi della fede. Li affronteremo in seguito, oppure è già possibile farlo anche in questi quaderni, visto che riserveremo un piccolo spazio a rubriche particolari e a lettere dei lettori.*

*Tutte queste cose sono per ora nelle nostre teste e nelle nostre intenzioni. A noi e a voi concretizzarle. Il nostro obiettivo, che è anche metodo e stile, sarà quello di fornire strumenti d'approfondimento: non giudizi definitivi o verità già date, quanto piuttosto suggerimenti o elementi di conoscenza: per noi è l'unica cosa possibile oggi.*

*Non è un caso che si sia scelto il tema della riconciliazione come apertura dell'anno, perché sintetizza in qualche modo il ruolo e il servizio che vogliamo rendere. È un tema che da tempo portiamo avanti, soprattutto da quando, a*

*settembre, è stato affrontato nel seminario di Montebelluna. Se facciamo riferimento alle varie componenti della Chiesa veneziana lì presenti, la riconciliazione, che nei vangeli è vista come riconciliazione di Dio con gli uomini, non è sentita e vissuta da tutti nello stesso modo, soprattutto in relazione alla Chiesa e al suo ruolo; sono infatti emerse posizioni diverse e talora contrastanti. Ma dentro, e non fuori, a questa ricerca, pur con le sue reali contraddizioni, sta il nostro lavoro, se è vero che riconciliazione è incontro, incontro/scontro se si vuole, ma comunque comunicazione, anche delle proprie diversità. Ed in ciò ci sentiamo di dover stimolare e provocare la comunità locale, che si trova a parer nostro in una situazione ancora lontana, nonostante tutto, da un coerente cammino di riconciliazione: quello dell'indifferenza reciproca, del silenzio, della non conoscenza; e ciò, nonostante esperienze valide e fermenti positivi pur presenti nella Chiesa veneziana. Invertire questa tendenza ci sembra possa essere il nostro contributo di oggi, nelle due fasi: la riflessione sul passato e il rapporto tra presente e futuro.*

*Il lavoro che segue le rispecchia entrambe: la memoria storica è coscienza storica delle cause che hanno diviso la comunità, è recupero e rivisitazione dei valori espressi da esperienze pur diverse. La proposta sul futuro è l'intenzione di non ripiegarsi solo sul passato, ma di disegnare un progetto profetico di riconciliazione.*

## RICONCILIAZIONE E COMUNITÀ TRA GLI UOMINI

*La nostra rivista ha organizzato un Seminario (Montebelluna, 10-11 settembre) sul tema: "Riconciliazione e comunità degli uomini". L'incontro ha costituito per noi un'occasione di ripensamento, e un'apertura, forse inattesa, di uno scambio con gruppi, associazioni e singoli presenti nella chiesa locale.*

*Riteniamo che ciò sia stato possibile, in quanto i partecipanti hanno evitato di rivendicare un protagonismo e un giudizio pre-costituito, per interrogarsi invece sull'evoluzione delle vicende ecclesiali e sull'individuazione dei problemi aperti. Riportiamo l'intervento, tenuto in quell'occasione, da don Germano Pattaro. Auspichiamo che la ricchezza di questo contributo apra un dibattito e stimoli altri interventi che noi volentieri accoglieremo.*

*Potremmo così sintetizzare gli elementi dell'analisi:*

*a) le vicende della chiesa veneziana negli ultimi 25 anni evidenziano — rispetto all'imperativo evangelico della riconciliazione — una sostanziale debolezza della cultura teologico-ecclesiale dei principali protagonisti.*

*b) Tale debolezza ha comportato:*

*— la prevalenza di scelte compiute con criteri di "incompatibilità", fondati non sul dialogo, ma sui pre-giudizi;*

*— la perpetuazione di una vita comunitaria vissuta in vero stato reale di "rottura", essendo la comunità intesa come "comunità d'ordine";*

*— la latenza attuale di problemi irrisolti.*

*c) l'assenza di una reale maturità cristiana e teologica giustifica inoltre un bilancio non ottimistico circa 4 livelli di analisi proposti:*

*— la ricerca del laicato verso una propria "vocazionalità";*

*— la ricerca del clero sulla propria "identità";*

*— la ricerca della comunità ecclesiale come soggetto non sociologico, ma di fede;*

*— la ricerca del rapporto tra "comunità dei credenti" e "comunità degli uomini".*

### **Per una lettura dei fatti nella chiesa veneziana**

Ciò che qui interessa non è il problema della Riconciliazione nei suoi termini generali. Si intende parlare in positivo e in negativo della esperienza di riconciliazione della e nella chiesa veneziana. Il periodo: a partire come antifatto

remoto dal tempo dell'episcopato del Card. Roncalli fino a tutti gli anni 70. Sarà necessario, a premessa, fornire e precisare due indicazioni. La prima intende circoscrivere il problema nei tempi, nei fatti e nelle valutazioni. La seconda propone l'ottica che giustifica la scelta dei momenti ritenuti significativi e il criterio di lettura per comprendere il tipo di giudizio formulato.

## Il problema

Dunque: a tema non la Riconciliazione, ma questa con preciso riferimento alla vicenda della chiesa veneziana. Il tempo, pur esteso ed ampio, si ritiene abbia il suo momento di maggiore emergenza a partire dalla fine del Concilio. Attorno, quindi, agli anni '65-'75. Un tempo emblematico, certamente per tutta la Chiesa. Significativo, perciò, anche per la nostra diocesi. Un tempo interessante per se stesso. Ancor prima cioè degli avvenimenti che lo circoscrivono e lo determinano.

Ci riferiamo, come è ovvio, all'"evento-Concilio", che si impone come il fatto che fa da soglia critica tra il suo prima e il dopo che ne deriva. Per dire che il Concilio Vaticano II impone in maniera netta il cambio di fisionomia con cui la Chiesa ha proposto e accreditato la propria identità storico-carismatica.

Un passaggio d'epoca ecclesiale ed ecclesiologica, che, nella rapidità dei suoi quattro anni, ha provocato, con spessore estremamente rilevante e nuovo, un passaggio inevitabilmente traumatico nella vita della Chiesa. Pure nella chiesa veneziana. Si impone alla nostra attenzione per le ripercussioni fisiologiche che esso ha avuto nella economia esistenziale, sia riflessiva che operativa, della nostra comunità. È bene ricordare, anche se con una schematizzazione certamente semplicistica, ma utile, che quattro sono stati i momenti significativi messi in movimento dal Concilio.

*Il primo* fa riferimento alla realtà del laicato cattolico e constata come esso abbia ritrovato nel Concilio una nuova caratterizzazione profonda e, di fatto, inedita rispetto alla Chiesa dell'anteconcilio. Con una serie di provocazioni conseguenti che hanno animato il dibattito postconciliare attorno alla ricerca della sua identità sul piano concreto della vita ecclesiale, con una richiesta di intervento originale, cercato e affermato perché vocativo e non per delega.

*Il secondo* fa riferimento al problema del ministero sacerdotale, affrontato dal Concilio secondo l'ottica solo aggiornata della dottrina tradizionale, anche se in una rinnovata prospettiva pastorale, che lo riferisce in maniera radicale alla vita della comunità locale. Non in grado, quindi, di provvedere alla inevitabile ricerca che i sacerdoti nel tempo del dopo-concilio hanno dovuto

sostenere di fronte a due condizioni nuove che il Concilio aveva pur affrontato: la realtà della rivalutazione del sacerdozio battesimale e della conseguente ministerialità del servizio laicale; la consapevolezza criticamente valutata della condizione riconosciuta come “processo di secolarizzazione” del mondo detto “moderno”. Una ricerca di identità “ministeriale”, per l’ovvia problematica che questi due riferimenti ponevano ai presbiteri. Ricerca divenuta tesa, amara e drammatica.

*Il terzo* fa riferimento al modo con cui è stata interpretata, e, in prospettiva, risolta la relazione tra la “comunità religiosa” e la “comunità socio-civile”. Sbloccando uno schematismo detto “chiesa-mondo” di tipo statico ed ideologico. Con un innesto di domande che si sono chiarite sul “dove” si collocano i cristiani e la stessa comunità ecclesiale. Alla ricerca del “da che parte stare” in un tempo nel quale l’uomo si dá come scadenza il progetto “libertà-giustizia-pace-diritto”. Non in astratto, ma in presa diretta con i fatti. Sapendo che non si dá neutralità per la chiesa di fronte agli uomini e al loro diritto primario che si conceda loro libertà, giustizia, pace, diritto.

*Il quarto* fa riferimento alla simbologia misterica con cui la Chiesa ha ridetto se stessa passando dalla figura detta “società perfetta” a quella detta di “comunione”. Con una serie di problemi conseguenti riguardanti il suo rinnovamento. Questo da intendersi come ricerca dal funzionale al personale, dalla religione alla fede, dall’istituzionale al carismatico, dal giuridico al libero, dal gerarchico al comunione.

Quattro movimenti, tra loro interagenti, perché pieni di qualità e di esigenza anche alternativa rispetto all’assetto sia pastorale che riflessivo, istituzionalmente compatto, del vivere della chiesa fino al Concilio. Inevitabilmente fonte di tensione, non sostenute da una cultura della pluralità e della storicità e, perciò, solo conflittuali. Operate cioè con durezza per la persistente cultura dell’ordine e della uniformità. Con un processo di spaccature anche traumatiche perché non alimentate da una cultura sia di riflessione che di mentalità, in grado di far capire che la “storicità” chiede il superamento di ogni integrismo, che assolutizza la forma e la confonde con il valore di cui è espressione. Ci chiede, inoltre di sapere al limite opposto, che ogni processo storico, appunto perché storico, non permette alternative assolutizzanti. Il passato e il futuro possono diventare per la stessa passione, anche se di segno contrario, occasione di culto ideologico. Un processo che ha attraversato la Chiesa nel suo insieme ed anche la Chiesa di Venezia, che ha vissuto gli anni 70, soprattutto, sotto il segno della rottura. In uno scontro di incompatibilità reso emblematico dalle due culture, prima che dai fatti in cui le vicende interne si sono manifestate. In stato di disordine, sofferto da tutti, ma come incapace di approdare, da dentro almeno ai fatti, a riconciliazione.

## Il criterio di lettura

Non sono uno storico. I fatti e i protagonisti sono ancora in corso e una lettura di tipo storico non sarebbe in ogni caso possibile. Non ritengo inoltre, e per la stessa ragione, possibile una lettura a carattere teologico. Farò dunque valere, se così si può dire, il mio particolare punto di vista. Con due precisazioni, per non lasciare sospettare che io presuma di aver diritto di pulpito o di giudizio.

La prima: farò valere il mio particolare punto di vista perché mi è stato chiesto di presentare una valutazione dell'intera vicenda in chiave di *testimonianza*. Questa giustificata dal fatto che ho vissuto direttamente e in prima persona l'insieme dei fatti dal '54 al '70, per responsabilità coinvolta. Pure dal '70 al '74 direttamente, ma non in prima persona. Anche negli anni successivi al '75, ma solo indirettamente, avendo cercato di capire e di mediare, per quanto era possibile e al di sopra delle parti le diverse tensioni. Il che significa che, perché testimoniante, la lettura che propongo è inevitabilmente segnata. Questo tipo di attenzione infatti dispone piuttosto a rilevare i problemi che a dare risposte.

La seconda: la richiesta fattami domanda che io faccia valere la mia esperienza ecumenica. Nel senso che si suppone, spero a ragione, che tale esperienza mi abbia messo in condizione di meglio capire e valutare. Ciò significa che il mio punto di vista è caratterizzato dalla cultura del "dialogo" che gli è congeniale. Purché si ricordi che, ecumenicamente, il valore "dia-logo" pone l'accento sul "che" del "logos" di cui esso parla. Il "che" non è una parola ma un "chi": Cristo stesso. Per dire che le Chiese sono da Lui messe in questione e scoperte inadempienti, così da imporsi loro cogliendole in stato di cattiva coscienza. Chiamate di conseguenza a confrontarsi non tra di loro sul filtro delle loro parole e della loro identità, ma assieme, davanti a Lui e responsabilmente assumendosi l'inadempienza, che non può mai essere scaricata sulle spalle degli altri. Il dialogo ecumenico non permette l'innocentismo. "Assieme" chiede alle Chiese di sapere che il percorso verso l'unità non esclude nessuno, per quanto lontano. Di più, ed è questo il punto che va sottolineato, "assieme" significa che il soggetto dell'incontro non sono i singoli, persone e gruppi, ma la "Comunità ecclesiale". Si deve aggiungere che tale modo di vedere le cose e di farne esperienza ingenera una tendenza alla sdrammatizzazione dei problemi. Li mette nella prospettiva dei tempi lunghi. Meglio! dei tempi di grazia, sapendo che questi si possono cercare, desiderare ed anche preparare, ma mai anticipare. Il che ingenera un certo distacco, motivato, fra l'altro, dalla certezza che divisioni e separazioni non sono mai tali da essere alternative, perché operate, appunto, in nome di Cristo e a servizio della sua Chiesa. Mai tali quindi da porre al di là di Cristo e senza di Lui e al di là della Chiesa, fuori di essa.



Divisioni nell'unità, dunque. Questa, del resto, è la certezza che fonda la speranza e motiva in maniera radicale la ricerca dell'Unità.

Con una conclusione: se la Chiesa è il "soggetto" del dialogo e non i singoli in essa, allora la "cultura" del "dialogo" sa che non possono esistere "protagonismi" nel dialogo.

La lunga precisazione serve per formulare con esattezza il problema che qui interessa. Ciò che sarà osservato può prendere la forma di una domanda. Essa si chiede: ciò che è accaduto nella chiesa veneziana, e in essa accade, sta sotto la logica della Chiesa, intesa come il vero "soggetto" della esperienza, o invece stava o sta sotto quella che ha il suo punto di partenza nei cristiani, singoli e gruppi, nei confronti della Chiesa?

Le due varianti non sono né sottili, né sofisticate. La controverifica viene in evidenza quando si constata che nel primo caso la fonte della contestazione e della assunzione di una responsabilità critica ha come riferimento la "fede" nella sua forma "ecclesiale"; nel secondo caso, invece, il riferimento è la "fede" soggettiva dei singoli o dei gruppi, i quali scelgono la loro esperienza quale luogo ermeneutico per definire e il "che" della chiesa e gli obblighi del "suo fare". La distinzione è, evidentemente, estremizzata onde rilevare la tendenza per accentuazione.

Sulla scorta di queste riflessioni, la relazione terrà conto dei fatti accaduti nella chiesa veneziana negli anni dal '65 in poi, mettendo a premessa alcuni antefatti già presenti in essa negli anni '55-'60.

Cercherà, nel loro contesto, di valutarli sotto l'aspetto della "riconciliazione", per riconoscerli o meno tali, e mentre accadevano e nella proiezione storica con cui essi hanno orientato gli avvenimenti successivi. Il quadro generale, al cui interno muoversi, è definibile con l'indicazione «riconciliazione cristiana e comunità fra gli uomini».

Per far capire che la "riconciliazione" non è un fatto privato della chiesa. Essa è in gioco davanti agli uomini, direttamente responsabile nei loro confronti. Si deve ricordare che "l'unità" chiesta da Cristo al Padre suo, alla vigilia del suo morire, non è in funzione della gratificazione dei cristiani, ma «perché il mondo creda» che Cristo «è stato mandato» dal Padre suo. (Giov. 17, 21).

Così che l'uomo non debba cercarne un altro, collocando la sua speranza nelle potenze di questo mondo. Il che significa che Cristo si accredita presso gli uomini, divenendo a loro "credibile" nella mediazione profetica di una Chiesa che vive la "Riconciliazione".

### **Gli anni della prima contestazione (1955-1965)**

Per capire quello che è accaduto nella chiesa veneziana negli anni che qui interessano dal '65 in poi, bisogna risalire agli anni '55-'60. In particolare a due fatti: il primo proprio di Venezia e, quindi, particolare e circostanziato; il secondo, più generale, a carattere nazionale e influente, come dappertutto, anche a Venezia.

## Un diverso modo socio-politico di essere dei Cattolici

La vicenda che qui si segnala è determinata dalla proposta che i giovani democristiani di questi anni aprono a dibattito attraverso il "Popolo del Veneto", organo di stampa del partito nel Veneto, con suo centro a Venezia, e successivamente, attraverso la rivista "Questitalia" a taglio nettamente culturale e interessata al fatto socio-politico.

Circa il "Popolo del Veneto" si deve dire quanto segue.

Esso mette in questione la monocultura dei cattolici. Ne esplora la attendibilità e discute in sede teorica almeno, la legittimità del processo assorbente e provincializzante che essa genera. Chiede di conseguenza che sia verificata a livello sociale la pretesa dogmatizzante della "chiusura" — come si diceva in quegli anni — "a sinistra".

Un discorso che, in sede politica appunto constata che la preclusione ha carattere "ideologico" e non si fa carico della responsabilità morale di avviare un confronto che per essere politico deve cessare di essere ideologico. Il discorso, com'è ovvio immaginare, era di natura sua traumatica se misurato sull'assetto fortemente "ideologico" del modo di far politica dei cattolici. Alternativo, quindi, e perché tale, richiedente una nuova cultura politica; questa fatta valere non solo rispetto al mondo cattolico quanto rispetto al temperamento di "Crociata" degli schieramenti politici nazionali e alle modalità "frontali" conseguenti. "Nuova" e, perciò, pure incerta e insicura non tanto circa la validità della proposta, quanto e soprattutto circa le modalità e lo sviluppo dei pensieri a sua giustificazione.

Il gruppo redazionale fa capo a Gagliardi e a Dorigo, appena rientrato a Venezia, dopo l'esperienza romana dell'Azione Cattolica, liquidata nel confronto Carretto-Gedda, a favore di Gedda. Attorno a loro si muove un gruppo proveniente dall'Azione Cattolica giovanile diocesana di cui è leader Gagliardi e dall'Azione Cattolica giovanile della parrocchia dei Carmini. Politicamente il gruppo faceva riferimento a Gronchi, che stimolava una fascia critica in questa direzione all'interno della Democrazia Cristiana. L'ispirazione, soprattutto attraverso la riflessione di Dorigo, aveva il suo testo nella proposta Dossettiana e garantiva la propria legittimità su di un articolo, allora molto discusso, di Mons. Carlo Colombo, il quale, nella rivista "Scuola Cattolica", rompeva il silenzio acritico sulla questione della incompatibilità ideologica dei Cattolici "a sinistra". In particolare, nei confronti del "socialismo" considerato nella sua forma "europea".

Esso si chiedeva — fuori schema politico s'intende — se davvero esisteva tale incompatibilità e concludeva, in maniera molto sfumata per una cauta possibilità. A livello di riflessione cristiana e non evidentemente a quello di scelta politica. Ciò permetteva di riprendere il discorso di Maritain e del suo progetto

di "Umanesimo integrale", ridiscutendone il dualismo inevitabile, sulla scorta della proposta di Mounier di un "personalismo" etico a forte concentrazione socio-operativa e, quindi, politica. L'intero discorso si contestualizza nel dibattito avviato, in quegli anni, dalla "Fuci" nel suo congresso di Bologna (1954) attorno al problema delle "classi" e sostenuto dall'ipotesi gramsciana, — criticamente vagliata — della "organicità" storica del fatto politico.

Giornale e gruppo furono presto richiamati all'obbedienza dal partito. Questa sostenuta da pari richiesta dell'Episcopato Triveneto, con avvallo diretto del S. Ufficio che interveniva con firma del Card. Ottaviani. Ciò sul principio riaffermato con rigore della incompatibilità ideologica del "cristianesimo" nei confronti del Marxismo in ogni sua forma. Ogni distinzione è considerata inquinata e inquinante.

Gruppo e giornale rientrano nell'obbedienza richiesta. Il rientro degli uomini non significa, però, il rientro del problema. Si deve ricordare infatti che a Venezia verrà sperimentato politicamente il primo governo comunale, così detto di "centro sinistra".

Quanto alla rivista "Questitalia" si deve dire che essa eredita ed ulteriormente approfondisce la problematica appena iniziata dal "Popolo del Veneto". Ne è responsabile ed iniziatore Dorigo. Moralmente essa si fa carico del compito che gli "intellettuali" devono assumersi nei confronti della vita politica ed in particolare del loro ruolo nella economia riflessiva e progettuale dei partiti.

Tematizza, in questo senso, l'ipotesi dell'"intellettuale organico", secondo la figura gramsciana.

Il contesto è dato dalla urgenza con cui le fasce giovanili dei partiti popolari avvertono il bisogno di farli uscire e dall'ideologismo astratto e dal solo pragmatismo elettorale. Sono gli anni in cui escono diverse "Riviste" certamente di qualità, ma di breve respiro editoriale. Basti ricordare "Terza generazione" dell'ex gruppo redazionale di "Ricerca", organo di stampa della Fuci, facente capo a La Valle.

"Questitalia" è più decisa e segna certamente una pagina determinante nella storia culturale della coscienza politica dei cattolici.

Lavora con Dorigo il gruppo dei giovani economisti della Fuci veneziana. Hanno all'attivo l'esperienza della rappresentanza politico-culturale negli "Organismi rappresentativi" dell'università.

La loro adesione, oltre al problema più generale della compatibilità del "dialogo" politico con l'area marxista, pone l'altra questione della compatibilità della loro appartenenza alla Fuci, che è Azione Cattolica. L'intervento del Card. Roncalli è, al riguardo, risolutore e alternativo e il gruppo esce dall'impegno ecclesiale associativo e militante.

I due episodi permettono alcune valutazioni per il problema che qui ci riguarda. Rilevate, s'intende, per tendenza.

Il fatto: si delinea il primo movimento di diaspora socio-politica tra i cattolici veneziani. In discussione la monocultura della rappresentanza e dell'azione politica dei cattolici e, di riflesso e a sua giustificazione, la messa in questione del processo "ideologico" del far politica in Italia. Ecclesialmente: si richiede il diritto alla pluralità nelle scelte culturali e si rivendica la legittimità della libertà dei laici in quest'opera di mediazione storico-sociale.

Il metodo d'intervento ha carattere apologetico ed assume sia letterariamente che nella prassi la forma dell'opposizione e, quindi, dell'accusa e del confronto-scontro. Con una tendenza ad enfatizzare e, perciò, a drammatizzare la questione. Si deve notare che episcopato e clero, nel suo insieme, reagiscono negativamente e portano a motivazione due ragioni ricorrenti. La prima ribadisce in maniera ripetitiva, senza cioè alcuna analisi in merito al discorso avviato, l'incompatibilità ideologica tra cristianesimo e marxismo. La seconda si appella all'obbligo di obbedienza ecclesiale e morale alla gerarchia, ignorando la questione aperta sulla legittimità del pluralismo culturale e sullo statuto di libertà del laicato. Con una conseguenza: la questione, di fatto, viene spostata e si radicalizza sul problema della obbedienza.

Si deve notare, inoltre e a lato, che la scelta sia culturale che metodologica dei gruppi che contestano ha connotazione gramsciana, nel senso che l'analisi del fatto politico, come di ogni fatto storico sociale, sembra doversi condurre solo a partire dal fatto, senza mai uscirne, per non cedere — così si diceva — ad una interpretazione sovrastrutturale e, quindi, inevitabilmente ideologica.

Serve a conferma la consapevolezza acquisita da alcuni del gruppo redazionale di "Terza Generazione" che riconsiderano criticamente la loro esperienza con questa stessa annotazione.

È da notare ancora che la scelta culturale di questi gruppi è considerata da loro alternativa e perciò non solo non "trattabile", ma fonte di giudizio di incompatibilità di fronte al "diverso" ritenuto invalidante.

### **La Chiesa Italiana di fronte al Concilio**

L'altro fatto, più generale, che qui interessa fa riferimento al modo come la chiesa italiana ha sentito il Concilio. Gli anni considerati sono quelli tra il '58 e il '63. Proponiamo al riguardo due serie di annotazioni che registrano questo "sentire" più generale all'interno della chiesa veneziana.

*La prima* si chiede come la chiesa italiana ha reagito al primo impatto con il Concilio, sia nella sua fase di programmazione che di inizio dei lavori. Si può constatare che esso ha provocato con immediatezza quasi fisiologica una serie di fermenti. Nel senso che l'autocoscienza ecclesiale dei movimenti catto-

lici di impegno culturale, quali i "Laureati" e la "Fuci", aveva maturato una somma di istanze che la preparazione al Concilio autorizzava a proporre come legittime. Esse si ispiravano al grande filone ecclesiologico della teologia francese e in particolare ai lavori, sia dottrinali che storici, di Congar, De Lubac, Danielou, Chenu.

Testo referente e di base: la lettera pastorale del Card. Suhard "agonia del cristianesimo", corredata in sede pratica, dalla esperienza dei "preti operai", nel contesto della "Mission de France".

Una letteratura non del tutto impedita, ma posta continuamente sotto critica e dichiarata pericolosa da alte istanze autoritative, nonché dalla editoria cattolica, entro la quale spiccava per qualità di intervento e di autorevolezza la critica della "Civiltà Cattolica".

Le nuove richieste subirono una notevole resistenza, raggiungendo toni anche drammatici, in occasione della Lettera pastorale dei Vescovi Olandesi in fase di preparazione al Concilio.

Ciò che l'Episcopato d'Olanda diceva e chiedeva fu oggetto di critica romana ufficiale, sostenuta di riflesso dall'intero Episcopato di Italia. Il dibattito equilibrato e misurato all'interno dell'Azione Cattolica ("Laureati" e "Fuci") si sposta e trova per le stesse ragioni e con una carica sociologica in più, il luogo di discussione nelle nuove riviste: il "Gallo", a Genova, e "Testimonianze", a Firenze. Con un tono che, nell'insieme, mantiene l'attenzione sui problemi intraecclesiali. "Questitalia", a Venezia, che pubblica la "Lettera Pastorale", dibatte invece gli stessi problemi in prospettiva socio-politica, privilegiando la questione della rappresentanza politica dei cattolici. I temi a dibattito riguardano tre problemi che riflettono le esigenze della nuova e più larga disidenza.

Il primo e il secondo hanno carattere intraecclesiale e, sulla scorta di una più attenta teologia del Battesimo, sulla quale lavorava da anni l'Azione Cattolica, si interrogano sulla identità e il ruolo del laicato nella vita della Chiesa e sul suo impegno dichiarato vocativo e non per delega, oltre alla richiesta conseguente di un modo nuovo di concepire la chiesa quale "Popolo di Dio", a valenza comunionale, e non più come "Società perfetta", a valenza funzionale.

Il terzo pone, invece, sempre in proiezione, la questione sul ruolo e la responsabilità del laicato cristiano nell'azione pubblica e sociale e rivendica la legittimità del pluralismo politico, questo contestualizzato nella più vasta questione detta superamento della figura "Costantiniana" della chiesa, alla ricerca di una nuova cultura interpretante la mediazione storica della chiesa.

La contesa inusuale, almeno a livello esplicito e pubblico, nella chiesa italiana è fonte e causa di molte perplessità sia dottrinali che pastorali, provocando, di fatto, un notevole disorientamento a tutti i livelli di vita delle comunità diocesane e parrocchiali.

Ciò spiega l'intervento negativo, forte e di sola difesa del "tradizionale" da parte della stampa cattolica, dal giornale alla rivista autorevole, oltre che da parte della predicazione e della catechesi.

Viene affermato, a tranquillità, che il Concilio sarà occasione nella quale la chiesa riaffermerà, pur nel giusto e dovuto rinnovamento, il suo essere e la sua identità di sempre. Intendendo che il suo ordine interno, vissuto fino al Concilio, non potrà, in nessun modo, essere messo in discussione. Il "nuovo" che certamente sarebbe stato avviato, poteva quindi riguardare solo aspetti di efficienza e di strumentalità didattica, oltre, s'intende, una più decisa qualificazione spirituale e religiosa della vita ecclesiale in tutte le sue componenti.

La preoccupazione è imponente e capillare, al punto da declassare nella considerazione di moltissimi l'attenzione al lavoro paziente e rigoroso con cui il Concilio è portato all'attenzione degli italiani da due fonti sicuramente legittime: l'"Avvenire" di La Valle e Pratesi; la "Civiltà Cattolica" con la provvedutissima cronaca di padre Caprile.

La conflittualità, nei primi anni del Concilio, fu più lenta e strisciante che palese. Continua, però, e giocata, se così si può dire, al rimando. Per cumulo, cioè, di imbarazzi. Progressivamente l'"evento" Concilio, nell'atto palese del suo accadere ogni giorno, provocava domande inquietanti in tutti gli ambienti ecclesiali, oltre che alla stessa cultura laica più attenta. Con due reazioni, così configurabili: alcuni si interrogano sul divario negativo tra le istanze palesi del Concilio e la situazione reale della Chiesa in Italia; altri si interrogano sullo sbandamento che il Concilio innestava in essa, con la sensazione di non aver strumenti culturali non solo per capirlo, quanto e soprattutto, per accettarlo. L'eco di questa situazione generale è filtrata a Venezia dalla dominante figura di Papa Roncalli, ingenerante una simpatia radicale per la sua opera. Si forma, cioè, al suo interno una attenzione positiva, legata più alla fiducia verso il suo carisma che alla comprensione esatta dei problemi.

Venezia vive in condizione di eredità fedele, che crea uno spazio di libertà per i nuovi problemi, i quali finiscono per convivere sovrapposti e addizionati alla situazione reale, con scarsa rilevanza critica.

Una situazione da intendersi in generale, in quanto certamente attenti e consapevoli sono sia i gruppi universitari che i gruppi dei laureati cattolici, oltre alle ACLI e ai molti cristiani singoli sparsi nel vasto tessuto della realtà ecclesiale veneziana.

Ciò per far notare come l'impatto del Concilio nella Chiesa di Venezia si differenzia: in ogni caso rispetto alle altre Diocesi del Triveneto, considerate, naturalmente, su di una linea di tendenza globale.

La discussione si raccoglie in emergenza forte attorno al problema della identità e del ruolo dei laici nella vita della Chiesa. Discussione a prevalente caratterizzazione "intraecclesiale", per far valere la ministerialità del sacerdozio battesimale.

Si può notare che la convivenza tra le tendenze è tutt'altro che tranquilla, pur sviluppandosi in maniera quotidiana e snervante. Tra laicato e gran parte del Clero.

La seconda serie di annotazioni riguarda i protagonisti e si chiede il "chi" e il "perché" della loro fisionomia e, quindi, della loro decisione.

È necessario, a premessa, stabilire il "dove" del confronto. Il luogo, cioè, dove accadono la tensione e la conflittualità. Il "luogo" è la "Città" e la cultura differenziata che la qualifica. Non per discriminare, ma per prendere atto dei fatti. Anche quando questa cultura reagisce nell'entroterra periferico, più o meno lontano, è sempre cultura di città, emigrata, il coibente della protesta critica.

Solo più tardi la cultura delle fasce sub urbane e operaistiche avranno rilevanza per l'autocoscienza ecclesiale. Pressoché mai la "cultura rurale". Così è stato certamente per la Diocesi di Venezia. Con una annotazione in più, data dalla peculiarità che la fa Città diversa. Nel senso che essa è luogo di cultura critica e in movimento come nelle grandi città, ma su scala ridotta nello spazio e, quindi, anche nel tempo. A Venezia, infatti, tutto entra in circolazione in maniera più rapida, in tempi ravvicinati e, quindi, a facile corto circuito.

Ciò spiega, almeno nel microcosmo ecclesiale, come la problematica, pur allora composta, era ad alta tensione. Il che spiega contemporaneamente come le tensioni ad accumulo rapido non permettevano il giusto distacco per capire ed approfondire. Lo spessore delle motivazioni era piuttosto appassionato e di parte che lucido.

La precisazione permette di capire come l'intera vicenda sia stata, qui come altrove, gestirla dal mondo studentesco. Il che non è del tutto ovvio, in quanto chi doveva gestirlo o, comunque, con loro cogestirla dovevano essere gli intellettuali cattolici. Questi erano, però, tutt'altro che assenti, ma su di una fascia più modesta. Certamente per l'età, ma e soprattutto, per il tipo di autocoscienza morale nei confronti della Chiesa, sostenuta da una cultura della "obbedienza" che rendeva drammatica ogni tensione nei confronti della Gerarchia.

La presenza assumeva il carattere della mediazione intelligente e paziente, ferma, in ogni caso restando, la attitudine morale di fondo. Ciò che contava, infatti, era innanzitutto il rapporto di obbedienza che faceva da quadro portante per ogni problema e, quindi, anche per le nuove questioni poste alla riflessione e alla disciplina della Chiesa. L'attenzione a queste, dunque, era, di fatto almeno, indiretta.

Si deve constatare, in ogni caso, che la contestazione venne dal mondo che gestisce la riflessione e il suo esercizio critico. La comunità cristiana, nel suo insieme, rimase estranea ai fatti, anche se una serie di inquietudini non bene formulabili, cominciavano ad affiorare piuttosto nei gruppi dell'Azione Cattolica e nei loro Assistenti che nelle Comunità Parrocchiali.

La spiegazione è, evidentemente, ovvia. La realtà della Chiesa Italiana era,

nel suo complesso, attestata su di un modello morale ed operativo ignaro del dialogo e ispirato ad una concezione sociologica nella quale prevaleva il rapporto "d'ordine". Ciò per far capire come tale tipo di cultura non era in grado, senza profondo travaglio e rinnovamento, non solo di accogliere, ma anche di capire un altro modo di essere della Chiesa. Ciò per far capire ancora come in assenza di una esperienza capace di accordarsi alle nuove istanze conciliari, l'unica possibilità di comprensione poteva venire alla Comunità ecclesiale solo tramite lo strumento delle idee e del loro dibattito conseguente.

Non, cioè, dalla "struttura" o — come si cominciava a dire — dall'"apparato", ma dagli "intellettuali".

È bene ricordare al riguardo che in questa vicenda FUCI, "Laureati" e gruppi di "Azione Cattolica" potevano far riferimento al Magistero dei Mons. Agostino Ferrari-Toniolo e Alessandro Gottardi, che avevano, nel dopo guerra e per oltre un decennio, "educato" la chiesa veneziana ad inserirsi in un movimento di riflessione sia teologica che sociale.

Si tenga presente, a conferma, che Mons. Gottardi aveva formato generazioni di sacerdoti e laici con una "ecclesiologia" del "Corpo Mistico" corredata da una forte e singolare teologia sulla "fede" e sulla "carità", contestualizzata in prospettiva, anche se solo appena avviata, di "Storia della Salvezza".

Da parte sua Mons. A. Ferrari-Toniolo formava gli stessi ambienti attorno alle questioni del rapporto Chiesa-Mondo, superandone la concezione storico-giuridica e proponendola a livello socio-storico, secondo la relazione "Comunità ecclesiale - Comunità civile". Con una forte mediazione ispirata al modello "maritainiano" di "Umanesimo integrale", sostenuta, tra l'altro, da una notevole esperienza, quale "segretario" delle "Settimane Sociali dei Cattolici". Un patrimonio, quindi, di notevole spessore, che la comunità veneziana non ha saputo far valere di fronte alle nuove esigenze.

A conclusione si può annotare quanto segue.

Innanzitutto: le tensioni degli anni '60-'65, anche se andavano già profilandosi alcune situazioni che si sarebbero radicalizzate negli anni '70, sono state vissute in maniera compatibile; configurate, in progressione, come conflitto tra mondo studentesco, universitario, e clero. Questo si esprimeva secondo l'assetto tradizionale di corpo ecclesiastico a servizio del Vescovo e quale espressione del suo ministero pastorale. Era lontana l'idea del "presbiterio" e della cifra "comunionale" che chiede al Vescovo e al suo "presbiterio" di essere tali non di fronte, ma dall'interno vissuto della e con la "Comunità ecclesiale".

La figura, cioè, del Ministro risaltava sul Ministero ignara, ancora, della priorità del Ministero quale luogo dato al Ministro, per sapere come essere tale.

Il clero nel suo insieme era tutt'altro che tranquillo e molte erano le inquietudini messe a problema dal clero giovane.



Ma non passavano su questa linea di consapevolezza. La discussione non verteva sull'“essere” preti, ma sul come “fare” — così si diceva — i preti di fronte alle nuove istanze sociali.

Per quanto riguarda la protesta studentesca si può notare, a sua volta, che i problemi avviati non riflettevano le esigenze della Comunità ecclesiale reale e concreta. Era, nel complesso, attestata sul tema detto «ruolo degli intellettuali» nella chiesa. È infatti assente l'attenzione ai problemi sociali, così come essi saranno posti più avanti dal mondo operaio e dalla cultura sindacalista. Ciò nel senso che le questioni erano individuate e mediate attraverso gli strumenti della cultura “umanistica” ed “intraecclesiale”. La controprova è data dalla non comprensibilità dei problemi nuovi da parte della Comunità ecclesiale, presa nel suo insieme.

Esistevano certamente domande e dubbi, anche aspirazioni e speranze. Non sufficientemente, però, definite ed elaborate. Vissute, di conseguenza, in stato di inquietudine. Questa, di fatto, fatta rientrare con un processo di difesa, il quale pensava di farvi fronte rinnovando e rinforzando l'assetto organizzativo, fondato sulla obbedienza e generosità, delle strutture pastorali e missionarie sia diocesane che parrocchiali.

## Il quinquennio post Conciliare (1965-1970)

Negli anni immediatamente dopo il Concilio la serie di questi fermenti è andata diffondendosi in tutti i settori della vita Diocesana e parrocchiale. Con una concentrazione vistosa nella città di Venezia. Più tenue, certamente, anche se presente nell'entroterra diocesano. Proponiamo al riguardo due serie di riferimenti con una premessa, quale dato emergente e significativo per capire l'insieme dei fatti e degli atteggiamenti.

## Il rinnovamento liturgico

Le tensioni di cui si è riferito più sopra hanno avuto un terreno di cultura accelerato nel contesto della esperienza, venuta alla Chiesa, con il rinnovamento della Liturgia. Per capire il perché e il come della successiva reazione a questa esperienza vanno qui richiamati, a premessa, due precisi indirizzi conciliari.

Il primo ricorda che l'azione liturgica si muove articolandosi su due realtà: il “Segno” e il “Rito”. Tra loro correlate così che l'una e l'altra si richiamano e fanno che questa azione sia “sacramento” donato e vissuto.

Il “segno” è la realtà “simbolica” nella quale Dio convoca il chiamato al suo incontro e a lui si dona facendo con lui “comunione”. Il “chiamato” è la “comunità” e in essa e con essa il “singolo”. Il “Rito” è il modo con

cui la "Comunità" va all'appuntamento di Dio e lo configura in una "simbologia" che ne esprime la identità storica e concreta. Dio con il dono della sua Pasqua e la Comunità con la risposta alla chiamata di Lui entrano in un dialogo di salvezza che diviene "liturgia".

Se si confonde, allora, il "Segno" con il "Rito" l'azione sacramentale diviene "cosa" dell'uomo "religione" senza "fede", pura "ritualità"; se si confonde il "Rito" con il "Segno" essa diviene, al limite opposto, astrazione, fuga dalla realtà, percorso solo interiore. Il rinnovamento liturgico sta o cade in questa distinzione e correlazione. Esso chiede alla "Comunità ecclesiale" di sapere con il "Segno" che ciò che si compie nella liturgia è da Dio e non dall'uomo.

È, appunto, "mistero" di salvezza e di grazia. Chiede ancora alla Comunità di sapere con il "Rito" che essa deve andare alla celebrazione storicizzandola nel contesto esistenziale della sua vita, interamente coinvolta nei problemi della sua esperienza missionaria. Il secondo ricorda che la liturgia ha il suo punto "fons" e "culmen" nella celebrazione Eucaristica. In e con essa Dio e la Comunità si incontrano al massimo della "comunionalità" pasquale. Nella Eucarestia, infatti, Dio fa che la Chiesa sia Chiesa di Lui, luogo e promessa di salvezza, e, insieme, che la Chiesa divenga, in Lui e con Lui, la comunità escatologica, nella quale è dato agli uomini di ricevere i "beni" del "Regno di Dio".

Per questo la Eucarestia è l'atto "Comunitario" per eccellenza. Il Concilio, infatti, insegna che l'Eucarestia è una "concelebrazione". L'accento posto in maniera forte sul "con" così da superare la divisione "clero-fedeli", con la quale, a livello, almeno, di mentalità diffusa e di costume, si intendeva in maniera "attiva" l'azione liturgica sacerdotale e "passiva", nel senso di seconda e derivata, quella laicale. La chiarificazione ha permesso sia ai Sacerdoti che alla Comunità la riscoperta di una triplice consapevolezza. Il sacerdote ha preso coscienza di non essere un subalterno del Vescovo o un suo funzionario, anche se a lui legato "virtuosamente" da rispetto, obbedienza, dedizione, pure totale. La sua figura lo lega invece, a lui e agli altri preti così che il rapporto è prima e innanzitutto di "comunione". Rapporto dove i sacerdoti fanno "presbiterio con il Vescovo e il Vescovo sta in mezzo a loro come segno della loro "comunionalità", condividendo essi con lui l'unico sacerdozio che è in lui in pienezza.

Con la certezza quindi, che unico è il ministero condiviso e il servizio di guida della Comunità. Il prete, inoltre, ha preso coscienza di dover superare una certa codificazione della sua identità. Egli non può considerarsi innanzitutto "clericus" o appartenente alla "casta" o "classe sacerdotale". Non si dà per lui nessuna diversità sociologica, anche se di tipo ecclesiastico. Ancora non può considerarsi solo "Sacerdos", perché "celebrante" e, quindi, sepa-

rato e disponibile per le "cose sante": dalla parte dell'altare e mai dall'altra parte. Egli, dunque, deve considerarsi prima e soprattutto "presbiter": destinato alla comunità, chiamato a stare al suo interno, per dividerla senza spazi privilegiati e diversi, da essa riconoscibile quale guida che spezza la "quotidianità" dell'esistenza. La comunità, infine, scopre nella celebrazione del mistero eucaristico, di essere, essa, il "soggetto" di questa celebrazione. Così da mai dimenticare che, pur nella diversità dei ministeri e dei servizi, la "comunione" battesimale la fa una e unica.

Tale, cioè, che nella economia radicale della sua identità pasquale tutti i discepoli sono eguali nella responsabilità sempre e mai altrimenti condivisa.

### Un tempo di "rivendicazioni"

I due valori hanno provocato in maniera ulteriore e più acuta le tensioni fino a quel momento vissute in maniera possibile e compatibile. Le registriamo a livello sia dei laici sia dei preti.

Per quanto riguarda i laici, l'esperienza liturgica e l'istanza di rinnovamento da essa sollecitata ha innescato una serie di "rivendicazioni", che tali devono considerarsi perché, appunto, afflitte da "spirito di rivendicazione". Per molti aspetti certamente comprensibile, ma non per questo di cifra diversa. Essi chiedevano che cessassero le liturgie anonime, rituali, di solo dovere. Ciò per la convinzione ovvia che ogni incontro liturgico è atto che chiede fede espressa e adulta. Si doveva di conseguenza far spazio a liturgie "significative". Queste, di fatto, pensate e scelte con il criterio della "preferenza". Ciò nel senso che vera è la liturgia "gestita" — come si diceva — dalla Comunità che la celebra.

La pretesa di disciplinarne il rito e il modo di convenire ed esprimersi della Comunità dall'interno, era giudicato illegittimo, atto di "eteroguida" e, quindi, abuso nei confronti della genialità libera della Comunità radunata "nello spirito". Con un giudizio conseguente: le Comunità parrocchiali stavano al disotto di questa esigenza. Perché anonime, vincolate al precetto della "religione", senza fede coinvolta e compartecipe. Allora: se vera liturgia accade lì dove vera concretamente è la comunità, se ne deriva che la liturgia ritrova il suo luogo naturale nei "gruppi". Questi, a loro volta, nati per selezione e preferenzialità, divengono spazi di "spontaneismo" rituale e liturgico; senza misura. Ogni "gruppo" diviene la regola di se stesso e la fede che vi si esplicita tende ad essere la fede privata del gruppo stesso. Con quanto di implicito facilmente comprensibile, ne deriva.

La reazione del Corpo ecclesiale divenne dura e motivata. Con un moto, però, di oscillazione all'estremo opposto, che si sottraeva, al di là delle forme, alla verità delle domande che stavano al fondo della protesta.

Due casi a conferma, riguardanti ambedue la celebrazione Eucaristica.

Il primo: una celebrazione studentesca a casa Card. Piazza nel più assoluto rispetto della forma rituale, espressa invece che in Chiesa attorno alla "mensa" preparata in altro luogo, per permettere a tutti di pregare, di dialogare e di riflettere sul tema della Parola e sul significato coinvolgente della Comunione.

La notizia arrivata al "Corriere della Sera" ed enfatizzata fece parlare di Liturgie alternative, secolarizzate, e, quindi, di chiesa "parallela" e "sotterranea". Togliendo ogni serenità di giudizio con condanne pesanti e senza appello.

Il secondo: una celebrazione in occasione di un incontro delle Religiose. Si era inserito il momento della riflessione, al modo dei ritiri, nella liturgia della parola — prima parte della messa — per poi continuarla come unica celebrazione eucaristica.

Il tutto nel più assoluto rispetto della fedeltà dovuta.

Si parlò di "protestantizzazione" della messa e di corruzione della dottrina. In ogni caso: di scandalo per la sensibilità della Religione. I due fatti sono qui segnalati per riferire sul clima di nervosismo non più contenuto degli anni a cavallo del '70. Così da non capire più neppure l'opera di mediazione portata avanti pazientemente da alcuni.

La reazione, infatti, fece da catalizzatore per una contestazione non più contenuta. A scontro: i parroci della città e i gruppi giovanili. Reazione e conflitto crescente e per accumulo. Si sovrapponevano istanze legittime e velleitarismi, dottrina vera e slogans ecclesiali e teologici, ricerca del nuovo e novità ad ogni costo. Da parte dei "gruppi" soprattutto che concentravano su di una idea-programma il tutto della fede ecclesiale. Con parzializzazioni inevitabili, sostenute da un pensiero teologico mal digerito e non acquisibile nel breve tempo. Mancante tra l'altro, di una cultura della fede, in grado di discernere e di orientare. Si parlava, appunto, di Chiesa parallela, sotterranea e alternativa, dando corpo a una lettura di Bonhoeffer che andava imponendosi negli anni '68-'70.

A giudizio era la chiesa detta "Costantiniana": chiamata a convertirsi, per riesprimersi come chiesa della Comunione e del dialogo, cessando di essere la chiesa dell'ordine gerarchizzato e, quindi, del potere.

Si chiedeva, di conseguenza, la caduta della chiesa "clericale", a favore di una chiesa della condivisione e della corresponsabilità. E ancora e più oltre: una chiesa chiamata a "decodificarsi" in un mondo "secolarizzato". Libera e umile, senza più "segni" e senza più attenzioni a se stessa, pronta solo per il "servizio".

Anonima nella forma, perché identificabile nella sola "diaconia". Con due risvolti estremi, debitori all'allora in voga "Teologia della morte di Dio": si chiedeva che l'insignificanza del "sacro" impegnasse la chiesa non più a

parlare di Dio, ma solo dell'uomo di cui Dio parlava. Trasformando, appunto, la teologia in antropologia e la fede in sostegno della carità.

Si chiedeva, perciò, a termine di considerare la "chiesa" come "sinagoga": luogo di fariseismo e di legge e, quindi, come "Tomba di Dio". Nel senso che il cristianesimo diventando "chiesa" invalidava se stesso. Una cultura selvaggia a forte impatto emotivo e a consumo immediato. Cartello di una iconoclastia che decretando l'innocenza della "secolarizzazione" criminalizzava la vita stessa intraecclesiale come luogo di inevitabile narcisismo ghehettizzante e provinciale.

Innestato, tra l'altro, nella cultura allora emergente, della "rivoluzione" e, quindi, pronta per ogni sorta di liquidazione.

A favore di un assoluto delle idee, incapace di sostenere la mediazione storica. Mancante, quindi, di vero senso critico, che cessa, infatti, di essere tale quando pretende di esser assoluto. Una contestazione dura, radicale e moralmente impietosa. Appassionata e ignara, nella propria certezza innocente, dei danni concreti portati nella vita della chiesa. Per quanto riguarda i preti, la medesima esperienza liturgica innestava una provocazione che sollecitava a chiedersi non più e solo "come" fare il prete, quanto e soprattutto al "chi è" della sua identità.

Ciò sul fondamento della certezza che egli è prima e soprattutto il "presbyter" destinato, cioè, alla comunità e in nessun modo pensabile "in se stesso", a parte o di fronte ad essa.

Dal suo interno, e, quindi, coinvolto nella sua concretezza. Una comunità tra l'altro socialmente ed ecclesialmente in evoluzione, con delle tensioni pure traumatiche e, in ogni caso, ansimanti.

In ricerca anch'essa della sua propria identità. Provocata dalle urgenze della "secolarizzazione", facilmente sconfinabile nel "secolarismo". Divisa al suo interno da forze anche opposte. In travaglio di trapasso da Comunità di religione a Comunità di fede. Sotto accusa di essere — come allora si diceva — agenzia di prestazioni del "sacro", in ogni sua forma e poco vera Comunità di scelta e di crescita dialogica.

Una Comunità, quindi, che non permetteva al presbitero di estraniarsi in un suo spazio separato, chiamato ad esser presente al modo stesso di tutti all'interno della sua vicenda esistenziale. Senza privilegi e distinzioni. Immaginandolo, quindi, il presbitero di esser davvero tale solo con l'abbandono di ogni nota qualificante, impoverendo fino alla insignificanza il dono della sua "ordinazione". Messa anzi essa pure in discussione, come processo clandestino di potere. Con una annotazione ulteriore: la ricerca del significato del "che" e del "come" del "Presbiterio", quale realtà "comunionale" e non solo organizzativa ed associativa.

Al suo primo abbozzo formale e, quindi, alla ricerca di una sua propria fisionomia.

All'inizio, solo una "comunità" di preti che finiva per registrare al suo proprio interno le inquietudini e le divisioni della più grande Comunità ecclesiale.

Più accentuate ancora, anche se meno espresse, per la forte tendenza a privatizzare le ragioni di ognuno, fatte passare come "la ragione", con stentatissima capacità di dialogo e speranza paziente. Divenendo luogo, di fatto, dove registrare, nonostante tutto e amaramente, la divisione del clero. Resa, questa, di fatto, ancora esorcizzata in una forma esterna di quiete, che spostata al rimando per tempi opportuni di verifica, ha finito per rendere endemica la divisione stessa. Non facile certo da risolvere, ma non per questo meno urgente e grave.

Ciò spiega la fuga, di fatto, di molti. Fuga perché espressa in decisioni separanti. Per alcuni, dallo stesso sacerdozio, con una esasperazione che lo considerava socialmente anomalo, incompatibile a causa della sua figura concreta, ecclesialmente non determinante. Per altri, dalla realtà pastorale, detta di tradizione, giudicata insignificante, con una scelta di altre ipotesi dette "nuove", parallele ed anche alternative rispetto al ministero diocesano e parrocchiale.

Per altri, poi, dalla inquietudine di nuovi problemi, rientrando nel riaspetto della disciplina per stare dalla parte dei buoni, di fronte all'altra considerata di tradimento.

Per altri, infine, dal ministero attivo, come ricerca e impegno, occupando uno spazio privato, a garanzia ripetitiva e rassicurante del fatto da sempre.

Su linee, dunque, parallele, implicanti, ognuna giudizio, accusa, differenziazione. Non sono certo mancati i presbiteri della pazienza, della mediazione, dell'ingresso nei nuovi problemi, senza confondere la difficoltà delle domande con l'incompatibilità delle risposte.

Questi, però, fuori cronaca, a lavoro discreto e fiducioso per i tempi inevitabilmente lunghi di ogni rinnovamento serio e profondo, come richiesto dal Concilio. Spesso sotto giudizio e, comunque, irrilevanti nella contesa in corso.

### **La misura dei fatti**

Quanto osservato permette alcune constatazioni significative. È chiaro che i giudizi formulati riguardano i fatti, per quanto è possibile coglierli nella loro oggettività.

Sono, perciò, più che giudizi, valutazioni e rispettano l'assoluto discreto della vicenda umana e cristiana delle persone.

Una prima constatazione osserva come l'intera vicenda segnala lo stato di confusione in cui si è trovata a vivere la comunità ecclesiale.

Confusione dalle radici profonde, riconducibili non tanto ai nuovi problemi, quanto alla povertà della cultura della fede, da essi impietosamente e dolorosamente svelata. I fatti, cioè, ne hanno messo in luce la mancata maturità. Le motivazioni delle parti sono tutte "in situazioni" e rivelano interessi emotivamente e psicologicamente riconoscibili ed importanti, ma a corto raggio e sempre sotto urgenza.

Fatti passare, però, come "verità" incontrastate. Povere, quindi, per assenza di respiro di fede e di chiara cultura conseguente. Sia nei laici che nei preti, comunque fosse la loro scelta. Si viveva nel frammentarismo delle posizioni personali (individuali e di gruppo), certo ognuno che la sua era la valutazione vincolante ed alternativa. La contestazione critica, infatti, declassava la fede "oggettiva" e la considerava "giuridica", "culturalmente insignificante", incapace di far spazio alle persone e alla libertà della coscienza.

Chiedeva, perciò, e reclamava una fede a forte carattere "soggettivo". Essa perdeva, di conseguenza, la sua valenza di "fede ecclesiale" e diventava fede della piccola comunità di appartenenza, selezionata, quindi, ed arbitraria, oltre che separante e di opposizione.

La contestazione a difesa reagiva in senso diametralmente opposto e sequestrava la fede nel solo spazio "oggettivo", della norma e del vincolo, declassando la ricerca delle persone e dei gruppi a velleitarismo di contaminazione, per contagio, cioè, e in sudditanza al cosiddetto "pluralismo" confuso della vita e della cultura sociale.

Dimenticando che la "fede ecclesiale" passa attraverso l'esperienza storica che la chiesa vive coniugandosi seriamente, per fedeltà missionaria, con l'esperienza degli uomini.

Nell'uno e nell'altro caso il processo fu tendenzialmente settario e ghettizzante.

Una seconda constatazione annota una forte riduzione di attenzione alla chiesa. Non in quanto tale, ma sotto l'aspetto, come allora si diceva, di "istituzione". Per certi aspetti, anzi, aumenta la passione nei suoi confronti. Con un processo, però, di "appropriazione". Essa cessa come "istituzione" di essere il "soggetto" della "fede" e della "vita" sostituita dallo spontaneismo dei gruppi, considerati questi luogo ecclesiale privilegiato. Vi si innesta una volontà di autenticità, non sostenuta, però, da chiarezza di fede. Una specie di anti intellettualismo, insofferente della dottrina, ma intellettualmente molto sofisticato nel suo rifiuto di essa, mette in parentesi il dogma e sulla base di residui catechistici elementari spera di poter costruire la "nuova chiesa" o il nuovo modo del suo essere a contatto diretto con la "Parola di Dio". Un esempio, a dimostrazione. A livello di linguaggio non si parla più della chiesa, ma del "Popolo di Dio".

In maniera corretta, quindi, e pertinente. Ma con una tendenza psicologica che trasforma l'espressione, per "escamotage" linguistico, e le fa dire qualcosa della chiesa, senza voler dire quello che la chiesa dica di sé.

Si stralcia, cioè, l'espressione dal suo contesto Conciliare per dichiarare il nuovo di essa secondo l'intelligenza e l'esperienza del gruppo. L'incontro con la Bibbia, tra l'altro, viene fatto valere in maniera innocente. Si ignora, cioè, la tradizione, ritenuta ideologica e deviante, rientrando, se così si può dire, nella sicurezza delle origini. Con una specie di salto archeologico che, tra l'altro, legge spesso il Nuovo Testamento, facendo valere come principio ermeneutico i problemi del gruppo. La riduzione inevitabile fa della pagina biblica un testo-pretesto per l'urgenza spirituale dell'oggi vissuto.

Una terza constatazione annota come spesso i sacerdoti, impegnati nel rinnovamento delle loro comunità, lavorano per avviare un processo di essenzializzazione, che arrischia frequentemente il limite del riduttivismo ecclesiale.

Controverificano, infatti, il loro progetto con alcuni ritenuti più attenti e più sensibili, senza però confrontarsi con la comunità nel suo insieme, che, pur povera e frequentemente anche anonima, è chiamata a vivere cambiamenti che non è in grado di capire, né tanto meno di decidere.

Anche perché accade che i presbiteri non avendo che solo alcuni interlocutori, passano sopra al dialogò che pur dovrebbero aprire con tutti e finiscono per decidere al posto loro. Non accettano, cioè, di storicizzarsi in questa situazione, pesante e snervante, e agiscono con una inevitabile prepotenza, fatta passare, anche se inconsciamente, come ritrovata fedeltà. Un processo, dunque, che pur volendo storicizzarsi nel concreto, finiva per far prevalere il proprio su quello limitato dei minori della fede.

Una quarta constatazione annota come la comunità ecclesiale che non contesta e si ritiene fedele, si esonera dal prendere in considerazione qualsiasi cambiamento. Ciò dovuto in parte ai preti che patiscono una inconscia frustrazione di fronte alla richiesta dei laici considerata presuntuosa e velleitaria. Si sentono sotto giudizio e reagiscono, — se così si può dire — come se di diritto fossero al di sopra di ogni sospetto. Fanno valere a difesa il dovere di tutelare le loro Comunità perché "i buoni" e "fedeli" non patiscano scandalo, esonerandosi dal guardare con obiettività ai fatti e ai loro significati.

Ignorando, tra l'altro, che assolutizzare lo scandalo in un'unica direzione faceva a sua volta scandalo per molti altri.

Se i gruppi di aiuto emarginavano è altrettanto certo, però, che le comunità parrocchiali divenivano il luogo dove si formulavano giudizi pesanti, si decidevano estromissioni, si prendevano le distanze.

Il mancato dialogo, trovava "muti" l'uno e l'altro polo del dissenso. Si deve notare inoltre che era in atto la ricerca di un capro espiatorio a cui accollare la responsabilità della confusione.

Individuato nella teologia e nei teologi. Non certo innocenti, come a nessuno allora era concesso di essere, ma non per questo da sospettare più di altri. Un mondo, dove, in fondo, si denunciava — l'abbiamo già sottolineato — la incapacità a sostenere l'esigenza delle domande e della loro verità e legit-



timità, anche se inquiete, solo perché le risposte della contestazione erano incompatibili o tali erano considerate.

Un'ultima constatazione annota come le tensioni accumulate, pur con tutte le ragioni delle parti, innestavano un processo di sfinimento di fronte al tono alto ed anche scomposto delle questioni.

Ogni energia era spesa da ognuno a favore della propria scelta, senza residui per un dialogo inevitabilmente faticoso.

Il confronto, mai avvenuto, per la mancata serenità, è stato da subito solo scontro. Fonte di giudizi posti solo in parallelo e autoelidentesi. Con una mentalità spesso inquinata dal pregiudizio e, quindi, dal sospetto inevitabile. Una stagione, tra l'altro, in evoluzione, di cui il punto negativo più amaro sarà toccato più avanti.

Si può dire a termine come negli anni '68-'69, in un dialogo responsabile degli assistenti diocesani dei vari rami dell'Azione Cattolica, sollecitati a questo da una volontà precisa del Card. Urbani, era stato messo a punto un progetto pastorale per far fronte con chiarezza e pazienza al dibattito in corso nella Chiesa Veneziana.

Si riferisce qui il fatto come notizia di cronaca, perché la morte improvvisa del Patriarca, che l'aveva sostenuto e approvato, lo lasciò a se stesso, senza ulteriore presa in considerazione e, quindi, di fatto mai utilizzato dalla comunità ecclesiale.

## **Gli anni '70**

Quanto abbiamo riferito sul quinquennio post-conciliare si colloca di fatto anche nei primi anni '70. Va, quindi, tenuto presente come modo di vedere gli avvenimenti e di considerarli con la stessa serie di annotazioni. Semmai queste, più in rilievo ancora a partire dal '72 al '75-'76. Il decennio, tra l'altro, è ancora troppo vicino per darne una testimonianza equilibrata.

Riferiamo, perciò, e in maniera solo emblematica, che riteniamo, però, motivata ed obiettiva, su due fatti. Il primo, riguarda la così detta "Comunità studentesca" di S. Trovaso; il secondo, l'ingresso della tematica operaistica e sindacale nella problematica di vita della chiesa.

È evidente che il primo fatto, anche se analogo a molti altri altrove, è tipicamente veneziano, mentre il secondo, certamente più generale, è accaduto a Venezia come altrove con modalità, appunto, generali.

### **La "Comunità studentesca" di S. Trovaso**

Il fatto porta a termine tutta la tensione intraecclesiale degli anni precedenti. Appartiene, perciò, alla logica degli avvenimenti di prima e, in qualche modo, chiude la contestazione all'interno della comunità ecclesiale. Ciò per

il fatto che si determina, con la decisione allora presa, una diaspora dei giovani. Dei giovani, s'intende, degli anni centrali del decennio. Qui non interessano i fatti e le persone, quanto il significato della vicenda. Non certo per tacere, nessuno del resto può sottrarsi alla responsabilità che va condivisa da tutti, senza, naturalmente, vittimismo. Per cercare, invece, un senso a quella esperienza, così che essa non sia accaduta invano nella e per la chiesa veneziana.

Si tenga presente che l'accaduto costituisce il punto più duro e più amaro della contestazione intraecclesiale degli anni dal dopo Concilio fino a quel momento.

La sostanza dei fatti è questa: il gruppo FUCI della città aveva dato vita ad un polo di attenzione per tutti gli studenti universitari.

Interessata e, quindi, critica al modo stesso come in quegli anni era vissuta l'esperienza studentesca. Ancora, seppure già smorzata, sull'onda del '68. L'ipotesi proposta si rivolgeva al mondo giovanile della scuola dall'interno dei problemi e delle questioni in corso di dibattito. Si tenga presente, per capire, le caratteristiche della situazione, per molti aspetti violenta e intollerabile. La contestazione compatta aveva polarizzato la propria attenzione sul problema della autorità-potere e ne discuteva esplicitamente la attendibilità.

La diagnosi era di natura storico-ideologica e concludeva con sospetto sulla autorità che la tradizione sembrava accreditare, in maniera prevalente, come fonte di potere.

Autorità-potere in ogni sua forma, allora chiamata "politica", nel senso che il potere era per natura sua discriminante e generava una società di privilegio e di sudditanza. In discussione, quindi, anche la cultura, quale forma attraverso cui il potere esercitava il diritto alla sua verità come principio d'ordine giustificante l'assetto sociale suo proprio.

Contestazione, perciò, per elaborare una cultura alternativa, smascherando la pseudo innocenza della cultura pubblica, definita borghese. Alla ricerca di un progetto-speranza fonte di un modo diverso, parallelo, alternativo di esistere socialmente.

Lotta, di conseguenza, alle mistificazioni dette ideologiche, al riparo delle quali il "potere" di ingiustizia cercava la sua patente morale. Sotto critica, quindi, anche l'assetto socio-istituzionale della Chiesa, la sua disciplina e la sua dottrina, chiamate a verificare la loro possibile connivenza e contagio con il modello sociale pubblico. Il tutto messo sotto forma di critica massimalistica e, perciò, negativa, senza, tra l'altro, progetto di ricambio. Massimalistica e, di conseguenza, ideologicizzante. È da notare, inoltre, che la protesta era gestita dal mondo giovanile, qui come dappertutto, con un movimento detto di "riappropriazione". Nel senso che, per la prima volta, i giovani si presentavano come classe sociale e, di riflesso, come "soggetto" autonomo di decisione culturale e politica.

Gli universitari cattolici della FUCI con S. Trovaso intendevano mantenere una possibilità di dialogo con questo mondo, che si autoescludeva, libe-

ramente e decisamente, anche dalla Chiesa oltre che dalla società. S. Trovaso, dunque, era una possibilità "missionaria" che, in ogni caso, doveva cercare la propria attendibilità con una esperienza inedita e senza riferimenti di confronto. I giovani, che avevano lì il loro appuntamento, erano molti e forse anche moltissimi rispetto all'imponente diaspora sociale dei loro coetanei.

Alcuni erano credenti, altri vivevano una fede inquieta e problematica, di ricerca, altri, pur non credendo, cercavano solidarietà nel modo serio di essere dei cristiani del gruppo. Si vuol dire che la comunità di S. Trovaso non era affatto una comunità di Azione Cattolica, ma una associazione-testimoniaza mantenuta aperta in mezzo alla iconoclastia generale. La proposta che lì si faceva può essere considerata "catecumenale" e di "dialogo" con tutti.

Con errori e squilibri certamente. Lì come altrove, in ogni caso, per la fatica dei problemi nuovi e per l'urgenza e la rapidità con cui si ponevano. Fu fatto valere invece su S. Trovaso un giudizio d'ordine e di obbedienza intraecclesiale, scambiando la proposta missionaria della FUCI alla comunità studentesca, come se anche questa fosse FUCI.

Un giudizio, quindi, di tipo legittimista, come se ciò che lì si cercava di provocare non fosse, appunto, a carattere missionario, per tener desto, almeno, il discorso su Dio e sull'Evangelo da dentro una ricerca giovanile che non aveva più riferimenti attendibili.

S. Trovaso fu una possibilità concessa, ma non sostenuta dalla comunità ecclesiale, nel suo insieme. Concessione dovuta ai tempi e, quindi, in stato di necessità. Da subito vigilata e non accompagnata da speranza. Isolata, quindi, e, perciò, lasciata a se stessa. Non perché mancassero le attenzioni. Queste, però, più di preoccupazione e di ammonizione che di sostegno. Senza possibilità, quindi, di una sua verifica serena in grado di capire e anche di criticare con una corresponsabilità condivisa: nella speranza, appunto. Ciò non significa rendere irrilevanti i fatti accaduti e le perplessità oggettive. Significa solo avvertire la mancata disponibilità di fede che avrebbe messo in grado certamente di capire, anche se non sempre o in ogni caso di giustificare, evitando quella che fu una soluzione traumatica, di cui sentirci tutti responsabili.

## Il mondo del lavoro: le nuove istanze

Il fatto nuovo degli anni '70 è l'ingresso della realtà del mondo del lavoro nel modo di pensare e di fare della comunità ecclesiale.

Ciò non significa che fino a quel momento questa realtà e la sua cultura politica e sindacale fossero estranee alla attenzione della Chiesa. Basti ricordare il magistero dei Papi a partire dalla "Rerum Novarum", progressivamente intensificatosi negli ultimi decenni.

Tale attenzione, però, era circoscritta da due limiti. Il primo constata che il "mondo" del lavoro era considerato da un punto di vista sociologico e, quindi, etico come "uno" tra gli altri.

Il secondo constata che l'interpretazione che gli si dava era, appunto, a carattere prevalentemente etico ed esortativo. Il che spiega la poca incidenza evangelica ed ecclesiale nei suoi confronti.

Resta emblematico al riguardo l'interrogativo stupito ed amaro con cui Paolo VI a Taranto chiedeva agli operai il perché della sordità del mondo del lavoro nei confronti della Chiesa. La difficoltà era data dal fatto che la realtà del cosiddetto "mondo del lavoro" si proponeva quale matrice portante e radicale della intera società.

Così da poter dire che questa progetta se stessa in quella ed in essa rivela la propria identità reale.

Nel senso, dunque, di realtà da intendersi come "la" realtà della società, senza ulteriori specificazioni. Si affermava, infatti, che il "gruppo" diviene "società" e, quindi, realtà umana e storica sul fondamento del valore "lavoro". Il che obbligava la Chiesa a farvi attenzione per capire ed incidere, non più o, almeno, non solamente attraverso categorie umanistiche, declinate nella mediazione operativa dell'etica e della esortazione, ma attraverso categorie socio-politiche. Attraverso, cioè, un diverso approccio alla realtà storica in generale. Estranea, quindi, ed inedita rispetto alla sua tradizione culturale e all'assetto linguistico che la esprimeva.

In questi anni andò sempre più chiarendosi la necessità di questo approccio responsabile. Non pacificamente ed anzi in maniera fortemente inquieta. Resa, tra l'altro, tale dalla facilità con cui la cosiddetta "teologia del mondo" (della speranza, della liberazione) si presentava come alternativa rispetto al processo riflessivo e di responsabilità storica della Chiesa nei confronti della società fino a quel momento. "Alternativa" di accusa e di liquidazione. Persisteva, infatti, e persiste nella Chiesa un disagio notevole ad inoltrarsi in un giudizio riflessivo e critico mediato con categorie funzionali al dato socio-politico. Ogni analisi sociale genera istintivamente in essa, soprattutto per la rilevante categoria interpretativa dell'"economico", l'impressione di una resa alla interpretazione "materialistica" e, perciò, "marxista" della storia.

Si può notare, per quanto qui ci riguarda, che l'ingresso di questa diversa attenzione nella coscienza ecclesiale è stato iniziato da due tipi di azioni. A Venezia, come altrove. Soprattutto entro l'area delle grandi città del nord. Il primo intervento è determinato dalla decisione di alcuni presbiteri, diocesani quasi tutti e raramente "religiosi", di scegliere la condizione operaia come scelta di campo del loro essere preti e, quindi, del loro ministero.

Non come una scelta d'urgenza pastorale, legata al mancato rapporto tra la comunità ecclesiale e il mondo del lavoro. Come luogo, invece, privilegiato ed emblematico di essere preti e, quindi, in obbedienza all'esser prete del prete,

per stare dalla parte vocativamente giusta e coerente del ministero sacerdotale. Il secondo intervento, conseguente, è dato dalla decisione di dar vita ad una comunità ecclesiale che avesse la "condizione operaia" quale titolo caratteristico e di identità del suo essere "chiesa locale".

Una comunità che riconosceva nella "condizione operaia" non una tra le condizioni dell'assetto sociale del "territorio-storia" in cui le era dato di esprimersi responsabilmente, quanto quella di partire da questa "condizione" per interpretare criticamente e pastoralmente le altre. La nuova situazione divenne fonte di una serie di interrogativi influenti più sulle idee che sulla realtà concreta della Chiesa, almeno, in Venezia. Nel senso che la nuova esperienza prese forma in maniera solo parallela rispetto all'assetto istituzionale, di motivazione pastorale della comunità ecclesiale più generale. Si mise, cioè, a lato di questa e con poca incidenza nei suoi confronti. Anche perché la proposta partita dai singoli, non ha trovato modo di essere valutata nel contesto, almeno, dal Presbiterio o dagli organi pastorali diocesani. Oltre al fatto, motivazione forse di questo mancato confronto, che il Clero nel suo insieme riteneva marginale se non anche pericolosa questa esperienza o, comunque, ininfluenza nel quadro complessivo della vita pastorale diocesana.

Si ebbe, cioè, l'impressione che non si trattasse di una scelta pastorale riguardante la diocesi, quanto di rispettare e, quindi, di concedere una possibilità ad alcuni sacerdoti che desideravano fare questa esperienza. Ciò spiega il divario di passione tra le parti: determinante quello dei preti operai, distratto e disimpegnato, perché attento ed impegnato altrove, quello degli altri. Una questione che nell'insieme divenne problema soprattutto per i parroci.

Ciò in linea di tendenza, s'intende. Con molti altri dati in concreto, che, però, non cambiano, ci sembra, questa impressione d'insieme.

Si può constatare, connotando ulteriormente i valori in gioco in questa esperienza, che essa divenne il catalizzatore di una problematica rimessa a giorno e proveniente, nella sua prima battuta, dalla già lontana riflessione dei gruppi giovanili della Democrazia Cristiana e della FUCI degli anni a mezzo del '50. Si riprese a discutere, nel suo contesto, della incompatibilità o meno delle così dette scelte "a sinistra" o, come allora si diceva, scelte "di campo". Ciò sul fondamento, teologicamente acquisito, della certezza che il Vangelo non conosce preclusioni culturali, essendo in grado di declinarsi criticamente con ogni cultura e dal suo interno.

Con la convinzione, acquisita pubblicamente da molti, che il dialogo della Comunità ecclesiale con la realtà sociale era ad impatto diretto con la forma concreta di questa realtà, la cui figura strutturale era inevitabilmente politica. Tale, quindi, da formulare lo stesso dialogo pastorale in questa stessa forma. Politico e, dunque, etico-operativo e non ideologico o, per contrasto, a rilevanza dogmatica.

Con una precisazione al riguardo: la cultura operaia e l'azione sindacale che ne costituisce l'humus originale, etica, quindi, e di fine si presentano come

una mediazione interpretativa della realtà con cui confrontarsi liberamente senza pregiudizi. L'invito alla scelta era, tra l'altro, motivato dal fatto che la comunità ecclesiale è sempre e comunque in condizione di scelta sociale. Anche quando essa ritiene di stare al disopra delle parti. Ciò la obbliga, di conseguenza, a prenderne coscienza e, di riflesso, a decidere da che parte stare.

Non si da per essa nessuna neutralità possibile. Con una conclusione: la scelta dalla parte del mondo del lavoro fa stare dalla parte degli uomini nella loro condizione normale e normativa. Il che significa, per ovvia deduzione, che la comunità ecclesiale è chiamata ad interrogarsi su se stessa e sul suo modo di essere "socialmente", sia a livello delle sue strutture di pensiero e di azione, sia nei rapporti di contaminazione e di liberazione che essa contrae, volente o no, con la società e la sua figura reale. Con una conclusione a termine; tale modo di considerare le cose doveva dare alla Chiesa la certezza che la difesa e la promozione dei diritti e dei valori del mondo operaio coincideva con la difesa e la promozione della condizione umana. Inserirsi in questa ottica apriva una serie di problemi conseguenti.

Si imponeva, ad esempio, un delicato passaggio di culture. Il discorso, cioè, del pluralismo nella sua forma sociale cessava di essere umanistico e, quindi, tendenzialmente etico e metastorico per essere diversamente articolato in maniera socio-politica. Legato ai fatti, a dimensione storica, attento, di conseguenza più alle situazioni che alle dottrine. Configurabile, come allora si cominciava a dire, con le categorie delle ortoprassi e non della ortodossia, considerata astratta. Con un inevitabile conflitto attorno alla questione sulla legittimità o meno della così detta "Dottrina sociale e cristiana" e delle sue varianti: "Dottrina sociale dei cattolici", "Dottrina sociale della Chiesa". Per la certezza che il Vangelo non è fonte di "modelli" sociali, ma solo di valori, declinabili nell'inevitabile coniugazione plurima e diversa dei modelli socio politici. Si ribadisce a termine il fatto che l'insieme di questo dibattito ebbe poco peso, nonostante la potenziale forte rilevanza nei fatti, nell'assetto generale della comunità diocesana. Rimanendo, cioè, ad essa parallela sia l'esperienza dei preti operai lentamente accettati senza particolari problematiche, perché appunto, irrilevante la loro esperienza, sia le questioni da essa sollevate rimaste esterne alla riflessione ecclesiale e sostenute al suo interno solo da pochi. Le domande allora aperte per molti aspetti sono rimaste tali anche dopo. È certo che i preti operai sono stati di fatto isolati, con una responsabilità di cui quasi tutti devono farsi carico. È altrettanto certo, però, che la questione è tutt'altro che semplice anche nei suoi termini più generali. Basta ad esempio, chiedersi, per capire, se è più esatto parlare di "preti operai" o non piuttosto di "operai preti", con quanto di nuovo e di inedito questo comporterebbe. Senza sapere, tra l'altro, quale possa essere ancor oggi la giusta direzione dei pensieri. Ciò reso più difficile allora da capire, perché i preti operai hanno preteso, di fatto, un diritto di esperienza sostenuto in maniera radicale, massimalizzante e, quindi, alternativa.

Certamente per reazione psicologica, ma divenuta nel dialogo a distanza e, forse, nel monologo pretesa di diversità verso una chiesa pensata la sola autentica.

La stessa cosa può essere rilevata anche per la mediazione concettuale operata dalla cultura sindacale e dall'ottica politica conseguente e assorbente. Era davvero chiaro e sicuro che tutto il sociale era inevitabilmente politico? Non si cedeva in questo modo a un processo di ulteriore ideologicizzazione, nel momento stesso in cui ci si impegnava a superarla? Il riflesso concreto di questo dibattito può essere verificato a livello della pretesa di ritenere vera "Comunità" quella fondata sui valori del mondo operaio. La "Comunità ecclesiale", la parrocchia in particolare, come doveva mediare questa nuova consapevolezza? Si diceva che essa era una struttura ecclesialmente incompatibile. Si doveva, perciò, annullarla, perché deviata, deviante e priva di valore? Piena di limiti certamente: ma solo di limiti? Il che poneva l'altra domanda: solo il mondo operaio è luogo di evangelizzazione e principio interpretativo per capire correttamente il Vangelo? È certo, tra l'altro e di fatto, che allora, come oggi, la conflittualità politica, in ogni sua forma, non è assorbibile dalla comunità ecclesiale. È fonte inevitabile di confusione. Ciò non può negare il problema, ma per stare aderenti ai fatti, onde rispettare la storia, anche quella ecclesiale, nella sua concretezza. Basti a conferma il constatare che anche in sede di sola riflessione si è molto lontani dal sapere come coordinare insieme liberazione umana e liberazione evangelica, salvezza e processo di promozione dell'uomo, giustizia di Dio e giustizia storica. Il che non significa negare il dovere di esperienza in questo senso; semmai è per sollecitarla. Significa, invece, prendere coscienza della reale difficoltà del problema e della necessità critica di vigilare contro ogni massimalizzazione riduttiva. Per non cedere, appunto, ad un ritorno di clericalismo nostalgico e acquietante, o ad una speranza secolarizzata, che declassa, sotto la passione per l'uomo, la non riducibilità del dono di Dio alla misura umana.

### **L'esperienza Diocesana**

Il decennio ha pure una storia non arrivata alla cronaca. Storia della comunità diocesana, si intende. Essa, pure, segnata dall'insieme delle tendenze rilevate e, probabilmente non consapevoli di questa influenza. Si può constatare che lentamente e con una pazienza a volte snervante è maturata una nuova coscienza ecclesiale nelle parrocchie, nei gruppi e nei movimenti. L'esperienza liturgica, inizialmente irruenta e scomposta, ha guadagnato in progressione una qualità emergente, al cui interno è cresciuto un altro modo di pregare e di celebrare. Non si deve mai dimenticare che la liturgia è il luogo dove la chiesa si ritrova e nel quale esprime il suo essere prima e soprattutto una "comunità

orante". Senza che questo voglia dire fuga ed evasione, anche se il pericolo esiste per la pochezza degli uomini. Le comunità hanno così imparato ad essere fondate sulla fede, rifondando la religione e le sue forme. La liturgia, tra l'altro, ha provocato l'obbligo di una diversa predicazione, più aderente alla parola evangelica. Divenendo la predicazione, da testo prevalentemente etico, testimonianza dell'Evangelo. Sottoposta continuamente a verifica dalla coscienza dei laici e delle comunità, sempre più avvertite dalla ritrovata importanza della Parola di Dio. Meditata prima della Eucarestia e questa preparata perché fosse più espressiva delle esigenze della comunità. La nascita dei gruppi liturgici e di quelli biblici divenne il filtro lento e paziente, nelle sue difficoltà, di questo rinnovamento. Si pensi a conferma e di riflesso al rinnovamento della Catechesi, che divenne, in maniera sempre più consapevole, annuncio di fede e spiegazione biblica. Contestualizzata in una idea che modificò la mentalità a diversi livelli della realtà ecclesiale: quella di "Storia della Salvezza". Si deve ricordare il peso esercitato dal progetto di base dei Nuovi Catechismi e dal deciso impegno dei Vescovi ridato al primato della Evangelizzazione, negli anni centrali di questo decennio. All'esterno, forse, e nella figura più immediatamente percepibile le "Comunità" parrocchiali sembravano inerti e ripetitive, mentre dall'interno si faceva strada questo crescere di rinnovata consapevolezza ecclesiale.

Non sempre in modo equilibrato, ma con una linea di tendenza estrapolabile in positivo. È sempre vero che ogni processo di conversione segue il tempo della grazia e non quello del progetto. Crescere per selezione è più facile che crescere per condivisione. Con la certezza, tra l'altro, che il crescere per condivisione è vocativo, per selezione, sospetto. È a questo livello che si pone la riflessione su di un altro fatto accaduto nel decennio. Il nascere dei movimenti nella comunità ecclesiale, tendenzialmente ad essa paralleli.

Movimenti certamente impegnati da una volontà di autenticazione della vita cristiana e di coinvolgimento nella vita ecclesiale.

Portanti, però, al loro interno e come loro logica, l'eredità del processo di "selezione" e non di "condivisione" del precedente decennio. Con una notevole difficoltà ad ammetterlo, perché non più formulati secondo la logica del "dissenso" e della "contestazione".

Gruppi che si autocontestavano al loro interno, alla ricerca di un radicale impegno evangelico. Con una gamma di espressioni che va dalla "conversione" come "penitenza" del cuore alla "conversione" come impegno missionario di affermazione. Con una monocultura assorbente di fede, così che per partecipare al loro notevole impegno bisognava accettarne il metodo e il modello. Questo finiva per essere determinante, generando un inevitabile nuovo integrismo. Movimenti nati come movimenti ecclesiali e dimostratisi, al di là della qualità evangelica anche notevole per sensibilità e decisione, di fatto, almeno, legati a loro stessi e alla loro esperienza piuttosto che alla comunità ecclesiale presa nel suo insieme. Con il pericolo di divenire "micro-chiesa" autosuffi-



cienti capaci di esprimere il tutto del fatto cristiano essenziale. Basti pensare — per capire — al dibattito in corso con cui gli ordini religiosi sono chiamati a rinnovarsi riacquisendo una dimensione ecclesiale esplicita. Ogni parallelismo è oggi finalmente invertito ecclesialmente incompatibile. L'Azione Cattolica, che è certamente, la realtà più contestata degli anni del dopo Concilio, si è inserita in questo rinnovamento con un temperamento del tutto diverso. Senza che molti ne avessero coscienza a tutti i livelli della responsabilità pastorale. La cosiddetta "scelta religiosa" qualificò la sua realtà come impegno a rinnovare la vita ecclesiale sulla linea del Concilio. Nulla, dunque, a che vedere con l'Azione Cattolica di prima. Attestata al dettato Conciliare cominciò a lavorare per la convergenza di tutte le esperienze ecclesiali, onde esse trovassero il loro luogo di unità, di incontro e di dialogo nella comunità. Un impegno che ha scelto l'essenziale per disporsi con una cultura dialogica a ritessere la realtà "comunionale" e "cattolica" della Chiesa. La "scelta religiosa" ha significato il farsi carico del progetto pastorale della "Evangelizzazione e Sacramenti" attraverso la riproposta della vocazione cristiana come realizzazione dei mandati sacramentali ed in particolare del battesimo della Eucarestia e del Matrimonio. Ritrovando, tra l'altro, il tema della "ministerialità" intraccesiale e del "servizio" all'uomo. A partire dal cuore stesso del mistero ecclesiale. Con accuse di privatismo, di assenza di energia sociale, di narcisismo spirituale. Capace, nonostante tutto, di mantenersi senza polemiche e senza ripiegamenti su questa linea rigorosa. Al di là dei limiti legati al fatto che nessuno è primo della classe. Si ha l'impressione che la critica che ha accompagnato e accompagna l'Azione Cattolica, non fosse e, forse, anche oggi, non sia a conoscenza della sua vera fisionomia.

Ciò per dire come il suo potenziale vocativo, per la difficile accoglienza, abbia ancora molto da esprimere.

### **Ipotesi di riconciliazione**

Che dire e che fare oggi, avendo alle spalle questa storia, che mentre è passata nei fatti è tuttora presente per gli esiti di quei fatti. Sugeriamo a riguardo solo alcuni motivi di riflessione sui quali poterci riconoscere e motivare insieme. In via preliminare ci si deve chiedere se davvero ciò che è stato è veramente passato. Sembra, di poter osservare che di questo non si è sicuri, anche se per certi aspetti si può constatare il superamento, almeno, delle conflittualità. Con alcuni rilievi.

Il primo constata che l'insieme delle tensioni e delle loro ragioni si è sopito piuttosto che risolto. Nel senso che non si è data risposta alle diverse esigenze. Le domande, allora come oggi, mantengono aperti i loro interrogativi.

Il secondo constata che la caduta della conflittualità può essere dovuta ad assenza piuttosto che a soluzione. Si vuol dire: per stanchezza generale e

bisogno di tranquillità. Per una ricerca di convivenza possibile, almeno con il silenzio, coscienti che il prezzo pagato è stato alto e nessuno desidera, almeno tendenzialmente, riaprire il contenzioso.

Un tempo di tregua, quindi, posto sotto il segno potenziale della speranza.

Il terzo constata che, per l'urgenza del vivere oggi, la comunità ecclesiale diocesana sembra ignorare questa storia o almeno cerca di lasciarla decisamente alle spalle. Anche se per far questo non bastano solo le decisioni. Neppure, del resto, il non sapere aiuta, perché impedisce di capire l'eredità ricevuta e il suo valore, in positivo e in negativo.

Il quarto constata che esiste, in ogni caso, una volontà generale di uscire positivamente da questa storia. A livello, almeno, dei più attenti e dei più responsabili. Non isolatamente per la iniziativa di qualcuno, ma con la corresponsabilità di tutti. Nessuno cioè intende più autoemarginarsi, né tanto meno emarginare qualcuno dalla vita ecclesiale condivisa.

Il quinto constata, anche questo a livello dei più attenti e dei più responsabili, che la pacificazione, del resto già positivamente avviata, ha il tempo lungo e chiede di imparare metodo e forme strada facendo. Non si danno, cioè, soluzioni precostituite. Come non si danno soluzioni massimalistiche, ma solo dialogiche. Questa sembra la volontà forse generale, in ogni caso di molti, al di là ed oltre situazioni particolari non in linea con questa tensione.

### Per una cultura di riconciliazione

Ciò che qui si propone riflette l'ottica particolare che caratterizza la mia esperienza, invocata, del resto, come opportuna per capire e suggerire. Esperienza ecumenica, appunto, e, quindi, di dialogo.

Può essere opportuno, in premessa, precisare due dati. Il primo fa riferimento alla esperienza della chiesa Apostolica, impegnata a risolvere il conflitto tra la tradizione della chiesa dei cristiani giudaizzanti e il nuovo modo di essere chiesa delle comunità provenienti dall'ellenismo. Nel cosiddetto Concilio di Gerusalemme (Atti, 15) si sono incontrate tre esigenze della chiesa, che dovevano sapersi coordinare. Giacomo avverte sulla fedeltà alla parola, Paolo difende questa fedeltà in obbedienza alla libertà dello Spirito, Pietro chiama l'una e l'altra ad incontrarsi per costruire la comunità nell'Unità. Il dibattito a Gerusalemme è passato attraverso il confronto esplicito, dove ciascuno era invitato alla massima chiarezza, ascoltando insieme la Parola di Dio, intesa attraverso l'esperienza vissuta dalle comunità giudaizzanti e da quelle della diaspora Paolina.

Il risultato è dato dalla consapevolezza che l'Unità della comunità ecclesiale si esprime nella fedeltà alla Parola vissuta con la genialità liberante dello Spirito. Una "Comunione", quindi, nella molteplicità dei doni e delle espe-

rienze. La chiesa, perciò, è questo il punto che qui interessa, sarà tale quando esprimerà l'Unità con fedeltà e libertà. Il secondo dato precisa la modalità della chiesa per riguardo a Dio e per riguardo alla sua condizione storica.

Rispetto a Dio essa è "Comunione" di grazia, nasce dall'alto, non si appartiene, è dono. Si raduna lì, dove Dio incontra gli uomini che Egli chiama, "buoni e cattivi" che essi siano (Mt 22, 9-10).

Rispetto alla sua condizione storica essa è "Comunità" di risposta a Dio che chiama e viene in mezzo ai suoi. Nasce perciò da obbedienza con la quale i radunati da Dio stanno in un incontro sociologicamente impossibile: siedono alla stessa mensa "buoni e cattivi", mentre sono ancora tali in se stessi e tra di loro. La ragione, dunque, del loro incontro non è legata né ad accordi, né ad intesa umana, ma al fatto che Dio sta tra di loro. Il che vuol dire che la realtà di "Comunione" chiama gli uomini che la vivono a diventare "Comunità" per mostrare che Dio, che sta con loro, sa radunare chi non ha alcuna ragione per stare con l'altro (confronta il documento C.E.I. "Comunione e Comunità": progetto pastorale per gli anni '80).

Con una conseguenza: il diventare "Comunità" e assumersi il compito, per grazia di Dio, di essere la profezia vivente del mistero di "Comunione". E ancora: che la dimensione "Comunità" è sempre inadeguata e balbettante rispetto alla dimensione "Comunione". Il che significa che essa vive sotto tensione e sotto crescita. È, appunto, e sempre chiamata a "conversione" e a "novità di vita". Così dice il Concilio: "la chiesa peregrinante ("Comunità") è chiamata da Cristo ad una continua riforma, in quanto istituzione umana e terrena ha sempre bisogno, in modo che se alcune cose, sia nei costumi che nella disciplina ecclesiastica ed anche nel modo di enunciare la dottrina — il quale non deve essere assolutamente confuso con lo stesso deposito della fede — siano state, secondo le circostanze, osservate meno accuratamente, siano opportunatamente rimesse nel giusto e debito ordine" (U.R., n. 6). I due dati permettono di suggerire una serie di indicazioni. Una prima osserva che la comunità ecclesiale è fisiologicamente una comunità in tensione e, di conseguenza, la diversità e la pluralità appartengono alla sua condizione normale di esistenza. È emblematica l'indicazione data da Paolo VI con la lettera Apostolica "Octogesima adveniens" di trasformare la diversità da fonte di opposizione a fonte di tensione spirituale. Dialettica, quindi. Non come gioco delle possibilità, ma come rispetto reciproco, dialogo di ricchezza esperienziale confrontata e scambiata, disponibilità all'economia escatologica della chiesa. Così che la comunità possa apprendere nell'esercizio della esperienza concreta di stare nella economia della speranza, sempre chiamata a render conto di sé, strada facendo. Superando, quindi, la tendenza accentratrice e monoculturale della uniformità. Come, ed altrettanto, non cedendo alla dialettica storica, come se mancasse una unità di misura al riflettere e all'agire evangelico della chiesa. Ciò obbliga alla vigilanza contro ogni forma di massimalizzazione come se tutto fosse già

stato pensato e fatto, così che ciò che resta da fare e da pensare sia solo esecutivo, ripetitivo, senza genialità di futuro. Il che impegna le parti ecclesiali, comunque sia la forma in cui esse si esprimono, ad esser sempre pronte a rifare il punto critico su di sé. Senza cedere a vittimismo alcuno; senza farlo in maniera isolata. In un confronto costante, nel quale ogni fratello sia accolto come accreditato da Dio presso di noi, in grado per quanto minuta e diversa sia la sua esperienza, di comunicare-donare qualcosa. Restano qui giudicati tutti i percorsi autonomi ed autosufficienti, che accettano tutt'al più di muoversi in parallelo, credendo che la caduta della contestazione sia sufficiente per promuovere la riconciliazione ecclesiale. Il parallelismo può divenire, infatti, vuoto e annullamento, in quanto ognuno (persone o gruppi) bada a se stesso; si basta, ignorando gli altri e dichiarando che essi sono come se non ci fossero. Smentendo, quindi, la vocazione comunitaria della chiesa ed il dovere di ognuno di farsi carico dell'intera comunità con le sue possibilità e i suoi limiti concreti e reali. È sempre possibile, anche se inconsciamente, cedere alla tentazione della chiesa dei "perfetti", o a quella che considera il "gruppo di esperienza" la vera chiesa dinnanzi e nonostante l'altra.

Una seconda indicazione osserva che la "cattolicità" della comunità ecclesiale ha un doppio volto. Di proiezione missionaria: essa è chiamata ad emigrare presso tutti per annunciare l'Evangelo, che è Parola per ognuno, dovunque e in ogni circostanza. Di proiezione comunione: essa è chiamata ad accogliere ognuno, secondo la sua diversità, per condividere con tutti la medesima eredità, in modo che tutti in essa si sentano a casa propria. Al modo della Pentecoste.

Va qui sottolineato il secondo aspetto, per chiedersi come impegnarsi a far sí che questo avvenga. Che sappiano star insieme Giudei e Greci, liberi e schiavi, uomini e donne, buoni e cattivi, amici e nemici, così che la impossibilità sociologica che essi diventino una "Comunità", si trasformi, per la forza chiamante e sanante della "Comunione", una "famiglia" che lentamente diventa tale. Il che obbliga a trasformare le diversità in tensione escatologica.

Dove, naturalmente, la diversità non va intesa come diritto alla diversità, ma come espressione crescente della ricchezza non esauribile della Comunione. Accolta, cioè, non per un amore astratto alla libertà, ma come modo di inoltrarsi nella Comunione, per amarla come il bene maggiore che chiede la pazienza del crescere insieme nonostante e attraverso le diversità-dono e le diversità-limite. Si deve sempre ricordare che il "carisma" dei "carismi" è la "Carità" che edifica la "Comunità". Senza la "Carità-Comunione" ogni altro dono si vanifica e diventa "maschera" che imbrogliava (I Cor. 13,1). Nessuno, infatti, può appropriarsi della chiesa e la chiesa non sarà mai più di lui che di altri. Né alcuno è chiesa per conto suo. Essa è sempre condivisione e responsabilità di tutti secondo il declinarsi dei ministeri e dei carismi, per la figura e la responsabilità che è loro propria.

Una terza indicazione osserva che il movimento di riconciliazione sta sotto l'economia del "dia-logos". La comunità ecclesiale è, infatti, una comunità che nasce dal perdono ed è, perciò, chiamata ad essere comunità di perdonati, che si donano perdono, sempre bisognosi di essere perdonati. Senza pessimismo alcuno, ma nella chiarezza del valore profondo innestato dal processo di "conversazione" che non è mai a termine.

Il suo luogo è il Cristo Crocifisso che ha annullato nella propria carne morente il "muro d'odio" che sbarrava l'accesso a Dio degli uomini e quello dell'uomo all'uomo. La Croce consuma e inaugura la dinastia del Samaritano, che è la nuova generazione della "prossimità". Cristo è non una qualche dottrina su di Lui, per quanto perfetta e fedele. Questa da Lui e mai viceversa. I due di Emmaus sono confusi e disorientati: non sanno che pensare. La Croce è un interrogativo senza risposta. Da fallimento. Eppure il loro cuore non va ad Emmaus, ma a Gerusalemme. È occupato da Cristo nonostante tutto.

Questo è il punto: essere occupati da Cristo e da ciò di cui Lui si occupa. Insieme, strada facendo, nonostante tutto. "Dia-logos", dunque, dove il "logos" non è una parola, ma una Persona divenuta per noi e con noi Parola di Salvezza. Dialogo significa, dunque, incontrarsi in Cristo, così che il parlar di Lui è sempre un parlar con Lui e con quelli con cui Lui parla. Il dialogo, perciò, è certamente confronto, ma in Cristo e non con l'altro. Con Cristo e in Lui con l'altro. Cristo è Cristo Crocifisso è la ragione del dialogo. Il confronto cessa, di conseguenza, di essere scontro e diventa incontro.

Cristo è l'eredità condivisa. Per dire che ciò che unisce è molto più forte di ciò che divide. Il che significa che il percorso dell'unità di riconciliazione passa per Lui e da Lui, che chiede la condivisione profonda di ciò che unisce per stare, al suo interno di grazia e di dono, nella certezza della sua promessa di camminare verso l'unità che ancora manca.

Godendo di ciò che unisce per desiderare con tutte le forze la pienezza dell'unità che sta sempre davanti a tutti. Con una speranza, che fondata in Lui, non verrà mai meno. Senza romanticismi evanescenti. A chiarezza esplicita che nulla tace e porta le incomprensioni e le distanze sulla mensa eucaristica e condivide nell'unica preghiera l'invocazione della propria incapacità di soluzione, perchè il Cristo, offerto nel mistero della sua morte vincente, guarisca le nostre impossibilità.

Una quarta indicazione constata che la comunità ecclesiale non vive nè di, nè per se stessa. Essa è radunata per essere inviata. La sua frontiera sono gli uomini e la loro storia. Al modo come il Concilio dichiara che "Lumen gentium", e "Gaudium et spes" sono i due volti dell'unica realtà ecclesiale, non si dà mai l'uno senza l'altro. Il pericolo, tuttora in corso, è disprezzarne la continuità, ghettizzando la Chiesa nei confronti della Società, in parallelo ad essa o diluendo la Chiesa nella Società, come un caso interno del suo processo storico. È il conflitto in atto, quello emergente, a cui oggi sembrano ricondursi

tutte le tensioni. La chiesa è da e di Dio e non dall'uomo e dell'uomo. Il suo luogo, però, è dove stanno gli uomini e mai altrove in uno spazio separato. Essa è chiamata a condividere "le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce" (G.S. n. 1) degli uomini non perchè li conosce stando di fronte ed attenda all'uomo, generosa nei suoi confronti. Perché, invece, li convive, così che ciò che è dell'uomo è anche suo.

Senza dentro e fuori. Per questo Giovanni XXIII ha parlato di "collaborazione" e, con più decisione, Paolo VI di "dialogo". Partners assieme nel costruire i "segni dei tempi", come "segni del Regno di Dio": "la pace, la giustizia, la libertà, il diritto dei popoli, la promozione della donna" (Enciclica: "Pacem in Terris"). Con due risvolti. Il primo: che pace annunciare se non c'è pace nella chiesa? Il secondo: che pace possedere se non si ama e condivide la ricerca concreta ed operativa della pace tra gli uomini? "Salvezza" e "Liberazione" sono le scadenze a confronto senza ingenuità e senza velleitarismi. Senza, però, preclusioni e pregiudizi. Senza, cioè, cedere alla tentazione di costruire una società "cristiana" parallela, nel qual caso il "clericalismo" smentirebbe la realtà del Regno di Dio. Senza, inoltre, cedere alla tentazione di proclamare il Regno annullando la chiesa, nel qual caso si negherebbe il suo essere "germe ed inizio", vanificando l'una e l'altra realtà. Una esperienza, quindi, in cui inoltrarsi insieme e pazientemente, dove il servizio può assumere l'una o l'altra accentuazione sull'ecclesiale e sul sociale, senza che se ne rompa la continuità. Aiutando chi si impegna in una pastorale, per molti aspetti inedita, di coinvolgimento nella "promozione umana" sperando di trovare percorsi di servizio attendibili e fedeli.

Ritornando continuamente nella comunità per verificarle insieme, senza nulla massimalizzare, da una parte e dall'altra. Una economia anche dolorosa che domanda il coraggio di tutti.

Quanto detto serve a riferimento possibile per una mentalità di riconciliazione, ricordando che la divisione: "contraddice apertamente alla volontà di Cristo, è di scandalo al mondo e danneggia la santissima causa della predicazione dell'Evangelo" (U.R. n. 1).

Ricordando ancora che la ricerca della riconciliazione e unità non è fine a se stessa, ma "perchè il mondo creda" che Cristo è mandato da Dio (Giov. 23, 21). Senza riconciliazione si toglie credibilità a Cristo stesso e si privano gli uomini della direzione a cui andare per incontrarli.

*d. Germano Pattaro*

## LA "RICONCILIAZIONE" NEI TESTI PAOLINI

*Il tema cristiano della "riconciliazione" viene proposto con grande profondità nel Nuovo Testamento e specialmente nelle lettere di Paolo. In un testo della seconda lettera ai Corinti, Paolo precisa che la "riconciliazione" è un dono di Dio che "si mette alla pari" con gli uomini tramite Cristo. La chiesa è al servizio di quest'opera, non ne è la fonte: non è essa a riconciliare il mondo e gli uomini, essa deve riconoscere invece i segni di Dio nella storia. Un segno rilevante, una conseguenza della riconciliazione è la "pace": essa è il frutto più immediato, per chi crede che Dio ha scelto l'uomo e vi resta fedele, e si impegna a seguire Gesù lottando per la pace.*

Il tema della riconciliazione trova particolare spazio nella teologia di S. Paolo e a tal fine con opportunità si può esaminare un testo di singolare significato. Si tratta di II Cor. 5,18-21. Il testo si trova nell'ambito del tema della giustificazione che Paolo sta dando del proprio ministero, argomento che torna con insistenza nelle sue lettere (come ad esempio in Rom. 15,14-21; II Cor. 12,11-13; I Cor. 15, 8-10) per le continue critiche cui era sottoposto il suo stesso ministero da parte in modo particolare dei giudaizzanti cioè i cristiani convertiti dall'ebraismo. Non desta dunque stupore che Paolo senta urgente la necessità di motivare il proprio impegno di predicazione di fronte alle pressanti obiezioni che gli venivano mosse.

1. Il testo che intendiamo esaminare è preceduto dalla indicazione del tema complessivo della predicazione di Paolo; un testo che ha tutti i caratteri della sintesi: "L'amore del Cristo ci spinge al pensiero che uno è morto per tutti e quindi tutti sono morti. Ed egli è morto per tutti, perché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risuscitato per loro. Cosicché ormai noi non conosciamo più nessuno secondo la carne; e anche se abbiamo conosciuto Cristo secondo la carne, ora non lo conosciamo più così. Quindi se uno è in Cristo, è una creatura nuova; le vecchie cose sono passate, ecco ne sono nate di nuove" (II Cor. 5,14-17). Questo dunque il tema della predicazione di Paolo: l'amore (*agàpe*, termine usato per definire questo tipo di amore) del Cristo "spinge", nel senso che fa in modo che si colga, si proceda insieme, contestualmente (*suneco*, in greco). In Cristo siamo una "creazione nuova". Con la venuta di Cristo c'è una nuova creazione. È il futuro che interessa perché il passato è immerso nell'economia di peccato. Tutto questo "nuovo" non viene dal basso, non viene per opera dell'uomo, ma dall'azione gratuita di Dio. Tema fondamentale in Paolo: *la salvezza è dono completamente gratuito di Dio*, non sono le nostre opere che ci possono salvare, ma

è il dono che viene da Dio di cui noi ci appropriamo per mezzo della fede. Il testo così prosegue: “Tutto questo però viene da Dio che ci ha riconciliati con sé mediante Cristo ed ha affidato a noi il ministero della riconciliazione” (II Cor. 5,18). Il testo parla di “riconciliazione” traducendo il verbo greco “katallasso”. Tale verbo è stato riportato in latino con “reconciliare”, da cui ovviamente in italiano con “*riconciliare*”. In greco il verbo è meno spiritualizzato di come appare in latino: significa infatti “scambiare, permutare, pareggiare”. Il significato del testo è pertanto quello che Dio “*si mette alla pari*” con noi mediante Cristo. Il concetto infatti si rende ancora più chiaro al v.19 laddove il significato originale del verbo greco appare del tutto evidente: “È stato Dio infatti a riconciliare a sé il mondo in Cristo, non imputando agli uomini le loro colpe e affidando a noi la parola della riconciliazione”. L’azione di Dio è evidenziata dal suo muoversi per primo, in modo del tutto gratuito “pareggiando” se stesso con noi, non imputandoci le nostre colpe. Tuttavia non va dimenticato che in ambedue i versetti viene messa in evidenza la mediazione del “noi” (termine che possiamo tradurre con “noi credenti” o “noi Chiesa”) nell’opera di riconciliazione. Al v. 18 si dice “ha affidato a noi il ministero della riconciliazione”; (in greco “diaconia” cioè “servizio”).

2. *La Chiesa ha come funzione sua propria quella di mettersi a servizio della riconciliazione*; non ha dunque la funzione di riconciliare se stessa con il mondo, ma quella di mediare la conciliazione di Dio con il mondo. Al v. 19 si insiste “affidando a noi la parola della riconciliazione”. L’opera di Gesù Cristo è quella di mediare-pareggiare-riconciliare Dio con il mondo e tale opera si continua nella “*diaconia*” e nella parola di riconciliazione affidata alla Chiesa. Tale concetto di mediazione della Chiesa si chiarifica al V. 20a “Noi fungiamo quindi da ambasciatori per Cristo, come se Dio esortasse per mezzo nostro”, dove “per Cristo” si può chiaramente tradurre “in nome di Cristo”. La Chiesa dunque ha la funzione propria della riconciliazione tra Dio e il mondo non in nome proprio, ma in nome di Cristo. *Non è la Chiesa sorgente di riconciliazione*, ma la Chiesa è in funzione di Cristo che continua per suo mezzo ad operare nel mondo la riconciliazione tra Dio e il mondo stesso.

Tuttavia il rapporto conciliativo di Dio con il mondo si opera solo attraverso la libera accettazione dell’azione di Dio da parte nostra. La nostra attività nei suoi confronti consiste nel renderci disponibili all’azione di Dio. Così il v. 20b: “Vi supplichiamo in nome di Cristo: riconciliatevi con Dio”. Questa la possibile risposta all’azione di Dio. Forse volendo interpretare meglio questo ultimo concetto la traduzione italiana nella Bibbia di Gerusalemme dice “Vi supplichiamo in nome di Cristo: lasciatevi conciliare con Dio”, ovviamente accentuando l’azione di Dio. Il testo greco in ogni caso è abbastanza perentorio: “*riconciliatevi con Dio*”. Più che un lasciarsi riconciliare sembra essere un “fate in modo di riconciliarvi”. Poiché Dio s’è mosso per primo, voi non



potete non muovervi. Il v. 21 così conclude tutta la perifrasi: "Colui che non aveva conosciuto il peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore, perché noi potessimo diventare per mezzo di lui giustizia di Dio". Non è qui il caso di soffermarci sul termine "giustizia", ma varrà la pena di richiamare come semplice indicazione come questo termine trovi in Paolo, specialmente nella lettera ai Romani (cfr. in particolare la tesi della lettera in Rom. 1,17) un senso ben più ampio di quello che diamo noi solitamente; il termine "giustizia" ("*dikaiosíne*" in greco) equivale a "salvezza"; in Cristo noi diventiamo la salvezza di Dio.

Il testo di II Cor. 5,18-21 trova un parallelo in Rom. 5,10, ove viene usato sempre lo stesso verbo: "Se infatti quando eravamo nemici, *siamo stati riconciliati* con Dio per mezzo della morte del Figlio suo, molto più ora che siamo riconciliati, saremo salvati mediante la sua vita". Il testo di Rom. 5,10 accentua la mediazione di Cristo, o meglio della morte-risurrezione di Cristo, in quanto l'argomento svolto è quello enunciato in Rom. 5,1, "giustificati per la fede", ma il tema della riconciliazione rimane il medesimo.

3. Altro testo da confrontare è Col. 1,19-22, ove però appare qualcosa di nuovo rispetto ai testi precedentemente esaminati: qui viene evidenziato *lo stesso nesso* consequenziale *tra l'opera di riconciliazione* di Cristo tra Dio e mondo *e la pace* come frutto della medesima riconciliazione in tutto il mondo creato. "Poiché piacque a Dio di far abitare in lui (Cristo) ogni pienezza e per mezzo di lui riconciliare a sé tutte le cose, rappacificando con il sangue della sua croce, cioè per mezzo di lui, le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli. E anche voi, che un tempo eravate stranieri e nemici con la mente intenta alle opere che facevate, ora egli vi ha riconciliati per mezzo della morte del suo corpo di carne, per presentarvi santi, immacolati e irreprensibili al suo cospetto" (Col. 1,19-2).

Varrà la pena di sottolineare che esiste lo stretto nesso tra riconciliazione e pacificazione all'interno del mondo. Attraverso il sangue di Cristo avviene la riconciliazione tra Dio e il mondo, e contestualmente "si fa", "si produce" (in greco "*eirenepoieo*"), la pace nel mondo cioè la pace viene prodotta nel mondo, mondo che nella visione di Paolo (cfr. Rom. 8,18-25) ha dimensioni cosmiche; la pace si produce in terra e in cielo. Va notato che lo stesso verbo "*eirenepoieo*" è usato nel testo delle beatitudini "Beati gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio" (Mt. 5,9).

*La pace è dunque il frutto più immediato della riconciliazione di Dio con il mondo*, con un chiaro capovolgimento del quadro di Gen. 3,1-19, ove la frattura con Dio significava contestualmente la frattura tra uomini e tra l'uomo e il suo ambiente naturale.

## RICONCILIAZIONE TRA CHIESA E CULTURA? La difficile soluzione di un rapporto conflittuale

*La storia ci attesta che il cristianesimo ha assunto e assume atteggiamenti diversificati nei confronti della cultura: contrapposizione, rifiuto, "conquista". Anche la cultura ha modificato il proprio "comprendersi".*

*È possibile per la fede cristiana rispettare l'autonomia, la laicità della cultura e nello stesso tempo instaurare un rapporto?*

Non c'è alcun dubbio che la Chiesa abbia ricoperto nei secoli il ruolo di istituzione culturale, ma questa sua funzione storica importantissima non dovrebbe trarre in inganno sulla reale complessità del rapporto tra la fede cristiana e la cultura. Tale complessità si rivela soprattutto quando si intenda la cultura nella sua accezione laica di prodotto autonomo della ragione umana, indipendente cioè da imposizioni esterne, da poteri politici e religiosi, o da preoccupazioni apologetiche e ideologiche.

Il cristianesimo ha coltivato fin dalle sue origini un atteggiamento di sospetto e di diffidenza nei confronti della cultura secolare. Il motivo risiedeva nella convinzione, radicata in alcuni settori del cristianesimo primitivo, che quanto proveniva dal mondo pagano contenesse in sé le caratteristiche dell'opposizione a Dio ed al progetto divino sull'uomo. Ma nel mondo antico ed in buona parte del mondo medievale la consapevolezza di questa opposizione poteva trovare un fondamento nel fatto che la cultura dominante non-cristiana era anch'essa una cultura religiosa, una cultura che dunque contrapponeva al Dio cristiano altri dei e che quindi esprimeva una concezione non solo dell'uomo ma anche di Dio contraria a quella cristiana.

L'orizzonte culturale cambia completamente invece con la nascita del mondo moderno. Infatti quel processo che inizia col Rinascimento in Italia e prosegue con la rivoluzione scientifica e con l'Illuminismo, pone la fede di fronte al fatto nuovo di una cultura né cristiana né pagana. Il Rinascimento certamente torna a leggere i classici antichi, ma con una coscienza che mancava all'Antichità, cioè come prodotti autonomi della ragione umana, distinti e a volte contrapposti alle opere della rivelazione divina. Sulla stessa linea si concepisce la nuova fisica della natura, la concezione laica dello Stato, la nascita del moderno razionalismo ed empirismo in filosofia.

La Chiesa non riesce a comprendere la novità e la positività del fenomeno e di fronte alla nascita di una cultura laica, indipendente nelle sue istituzioni, nelle sue metodologie e nei suoi valori, finisce per riprodurre il tradizionale ruolo tenuto di fronte all'antico paganesimo, cioè un atteggiamento di ostilità e di opposizione. Questo non significa tuttavia che a partire dalla nascita del mondo moderno la Chiesa si sia allontanata dalla cultura. Il suo è stato piut-

tosto un atteggiamento duplice, caratterizzato solo per un verso da una estraniamento rispetto alla cultura, ma per l'altro verso da un tentativo di contrapporre alla cultura laica una cultura cattolica.

Il modello seguito nel primo caso lo potremmo chiamare di *separazione Chiesa-Mondo*. Alla base c'è la convinzione che la società e la cultura divenute autonome e laiche costituiscano un territorio in cui non è più possibile raggiungere la salvezza. La civiltà stessa e le sue conquiste (scienza, tecnica, democrazia laico-borghese) vengono considerate inessenziali al piano divino di redenzione, che invece si realizza nella lontananza dalla società e dalla cultura, nella dimensione privata del sacramento e del culto. Si tratta di una vera e propria fuga dal mondo emancipato dalla tutela religiosa, una fuga che trova varie modalità di espressione ed il cui esito è tuttavia da un lato una privatizzazione del messaggio cristiano e dall'altro un immobilismo nell'ambito pubblico-politico, immobilismo che vale come una conferma dell'esistente e che contrasta singolarmente con i propositi di critica alla società moderna.

Ritroviamo questo atteggiamento anche in alcuni settori della Chiesa post-conciliare. Mi riferisco in particolare a tutte quelle esperienze, come le comunità neocatecumenali, in cui si privilegia il privato rispetto al pubblico, l'incontro io-tu rispetto alla dimensione politica dell'amore cristiano, esperienze in cui la vita cristiana è esaurita all'interno della comunità e della liturgia, ed in cui il momento della preghiera vale più come contrapposizione alla vita esterna che come "fons et culmen" di essa.

Non esente da questo tipo di atteggiamento è, a mio parere, anche la rinascita di interesse per la Bibbia e la moltiplicazione di gruppi e scuole bibliche. Indubbiamente tale fenomeno ha il grande merito di favorire un recupero di quella tradizione culturale nelle cui parole si è incarnata la parola di Dio e nel cui "linguaggio" ha trovato collocazione la vicenda di Gesù. Tuttavia, spesso, tale ritorno alla fonte biblica è fatto sulla base di un rifiuto radicale della tradizione teologica e di tutta la cultura che ha interpretato lungo i secoli e continua oggi a interpretare la cultura biblica. La teologia è spesso ritenuta, infatti, una indebita intromissione ed una deviazione dal contenuto originario del messaggio cristiano. Nel rinnovato amore per la Bibbia si nasconde spesso dunque il vecchio atteggiamento di sfiducia nei confronti della cultura e di disprezzo verso gli intellettuali.

Il secondo modello, che potremmo chiamare di *identificazione tra Chiesa e Mondo*, prescrive non già di fuggire di fronte alla conquistata autonomia della cultura ma di aggredirla, in parte per impadronirsene, in parte per dimostrarne l'insufficienza e la falsità. È l'atteggiamento "da crociata", per cui il mondo non è da rifiutare ma da conquistare e da riportare sotto il controllo della Chiesa. Mentre nel primo schema il mondo moderno era ritenuto irricuperabile e dunque l'unica possibilità per la salvezza era la rinuncia alla dimensione pubblico-mondana, in questo secondo schema il mondo pubblico ha

ancora una possibilità di salvezza se viene riportato entro i confini ed il sistema di valori della cristianità. La vita dei fedeli non conosce qui separazioni tra sfera religiosa e sfera profana, perché ogni momento di vita, dalla morale alla politica, dalla cultura all'arte, viene regolato da principi religiosi: identificazione tra fede e storia.

Anche nell'età contemporanea questo atteggiamento sopravvive, pur con qualche limitazione (ormai nessuno più crede ad una fisica cristianamente ispirata), lungo le linee di una cristianizzazione della cultura (per cui la cultura cattolica è ritenuta l'unica "vera", l'unica fedele traduttrice del messaggio cristiano) e di una cristianizzazione della politica (le cui istituzioni possono variare, a seconda dei tempi, dal Sacro Romano Impero al partito dei cattolici).

Nella Chiesa attuale ritroviamo questo atteggiamento soprattutto in Comunione e Liberazione. Questo movimento non fugge di fronte alla cultura ed al linguaggio dell'uomo moderno, ma istituisce un confronto con essi, in primo luogo per impadronirsene e poi per poterli combattere sul loro terreno e con le loro stesse armi. Si tratta in effetti di un "confronto" improprio, perché già deciso sin dall'inizio. Esso serve solo a dimostrare l'insufficienza della cultura laica, insufficienza causata dal sostanziale rifiuto di Dio. Dietro questa falsa "apertura" al mondo si nascondono dunque una aggressione alla modernità, favorita anche da un certa cultura oggi di moda che insiste in maniera talvolta acritica sul tema della crisi della ragione, ottimo cavallo di battaglia per C.L., utile a dimostrare le insufficienze e gli errori della ragione umana.

È possibile ora, con questa storia alle spalle, una riconciliazione tra la tradizione ecclesiale e la tradizione culturale laica? Io ritengo di sí. Innanzitutto perché a partire dal Concilio, anche se a fatica, si sta imponendo una concezione radicalmente diversa dell'uomo, dei suoi valori e di tutto il processo di secolarizzazione, una concezione secondo la quale anche le creazioni umane sono inserite nel piano divino della salvezza. Le conquiste del mondo moderno, la lunga lotta per la libertà, l'umanesimo laico sono ormai considerate delle acquisizioni irrinunciabili, rispetto alle quali non si può arretrare. L'autonomia della ragione umana, la libertà di coscienza e perciò l'autonomia della cultura, fanno parte ormai di tali conquiste.

Ciò comporta la delineazione di *due direttive* lungo le quali è possibile una riconciliazione tra Chiesa e Cultura. La *prima* è un compito negativo e di riparazione rispetto al passato: esso comporta la rinuncia da parte ecclesiale a contrapporre una cultura cattolica ad una cultura laica ed a leggere questo confronto come uno scontro tra la verità e l'errore. Certamente esiste un patrimonio culturale proprio del Cristianesimo, ma esso è ormai penetrato nella storia del mondo, tanto che spesso proprio dal mondo laico provengono idee, valori, movimenti, che richiamano i cristiani ad una maggiore attenzione e fedeltà alla loro ispirazione originaria. Il *secondo* compito è invece positivo. Se è vero infatti che non esiste una cultura cattolica, o meglio che non esiste

una sola cultura che possa arrogarsi il diritto di essere la traduzione culturale del messaggio cristiano, è compito specifico della Chiesa la ricerca di una progressiva e sempre mutevole interazione tra i contenuti del messaggio cristiano e le nuove acquisizioni della cultura umana. È questo, da sempre, il compito della teologia e rimane questo, da sempre, lo spazio all'interno del quale è possibile mediare evangelizzazione ed autonomia culturale.

*Lucio Cortella*

## RICONCILIAZIONE TRA "RELIGIONE" E FEDE L'esperienza delle chiese riformate

*La riconciliazione è un dono di Dio. Essa non può sopportare d'essere rinchiusa in un rito che cerca l'unione senza cercare la riconciliazione della umanità.*

*In una comunità riformata, la riconciliazione è indicazione che riguarda sia l'individuo che la comunità. È l'annuncio dell'evangelo a svelare al credente il suo "peccato".*

Il significato biblico del termine greco "katallàsso" deriva dall'uso figurato del termine che strettamente designa "permutare" "scambiare" da cui *riconciliare*. Il sostantivo corrispondente al verbo è "katallaghé" che viene tradotto con *riconciliazione*. Nel greco profano il verbo indicava la ricostruzione di un rapporto spezzato.

Mentre nel linguaggio religioso extrabiblico è l'uomo che cerca la riconciliazione con la divinità attraverso il rito, la preghiera e l'ascesi, nella Bibbia l'iniziativa della riconciliazione è azione *di Dio*, una azione che non conosce altra ragione se non l'identità stessa, in Dio, tra divinità e amore. La Bibbia racconta la storia dell'umanità che volta le spalle a Dio, che corre lontano da Dio, cercando altrove (l'idolatria) *senso e salvezza*, liberazione, e racconta di questo Dio che rincorre l'umanità interpellandola sempre nuovamente con la sua Parola di giudizio, di illuminazione, di accoglienza. Dal patto con Abramo, al patto, alla alleanza del Sinai, alla definitiva alleanza con l'umanità nella Sua parola che *si fa* umanità, che si fa storia nostra e storia di Dio con noi, in Gesù di Nazaret, si svolge la trama del dialogo di Dio con tutte le famiglie dei popoli del genere umano. La riconciliazione di cui parla la Bibbia è *rivelata* dalla parola di Dio, è Sua manifestazione, perciò non la si può capire né accogliere genuinamente percorrendo i sentieri della riflessione che nasce dalla *nostra* religiosità. La riconciliazione è *dono* di Dio (2 Corinzi 5, 18), siamo davanti al Cristo come la donna samaritana che da Lui si sente dire: "se tu conoscessi il dono di Dio..." (Giovanni 4, 10). La riconciliazione secondo le vie inventate dalla nostra religiosità, (la nostra idolatria) non può sopportare d'essere rinchiusa in rito che cerca l'unione, il perdono di Dio, senza cercare, nello stesso tempo, la riconciliazione, l'unione dell'umanità.

La nostra religiosità sopporta una preghiera a un Dio che *non* ci interroga, che stabilisce, autonomamente, delle condizioni. "Se stai per offrire la tua offerta sull'altare e lì ti ricordi che il tuo fratello ha qualcosa contro di te, lascia la tua offerta davanti all'altare e vai prima a riconciliarti con tuo

fratello e poi vieni a dare la tua offerta” (Mt 5, 23-24). La riconciliazione di cui Dio in Cristo ci fa dono non tollera che l’uomo cerchi l’amicizia con Dio senza volere anche l’amicizia tra gli uomini. La riconciliazione del Dio della Bibbia non lascia le cose e le situazioni così come le trova nel mondo degli uomini. Se voglio accogliere il dono che Dio offre nella riconciliazione lo devo comprendere come trasformazione, rinnovamento, annullamento delle barriere, costruzione di comunione, ripresa di fiducia tra me e Dio e tra me e il prossimo. Diversamente Dio diviene un “ingrediente religioso” (Ebeling) non Colui che nella Sua Parola mi svela, insieme, chi sono davanti a Dio e chi devo essere, proprio per rapporto a questo Dio, nella relazione con gli altri. In Cristo si manifesta la solidarietà di Dio, l’amicizia di Dio con l’umanità intera, la “Parola di riconciliazione” (2 Cor 5, 19) riguarda l’individuo nella comunità e la comunità nel mondo, vuole essere eloquente per il mondo, la solidarietà perdonante dell’Uomo Gesù chiede di incarnarsi nella solidarietà degli uomini. Il discorso cristiano sulla riconciliazione, tra l’umanità e Dio attraverso Gesù Cristo, è tutt’altro che un *discorso in cielo* relativo alle vecchie storie di dei, irati o benevoli, storie partorite dalla paura, dalla solitudine, dall’angoscia, o dalla follia, dalla caparbia volontà di fuggire alla realtà, inimicizia, abbandono, morte, attraverso l’immaginario fantasticato in religiosi concetti. Dovremmo, per rendere ragione e soddisfazione alle domande dell’incredulo, che è *in noi*, disquisire sul senso del peccato, onde capire cos’è perdono e cos’è la riconciliazione *di Dio*, ma è vero che non è evidente la situazione di peccato individuale e collettiva? Possiamo essere d’accordo con la dichiarazione: peccato è termine religioso, relitto dell’antico linguaggio della fede, per chi intende il termine al di fuori della fede ciò è vero? Peccato dice relazione a Dio, un accettare di vederci come Dio, la Sua Giustizia *ci* guarda.

In una comunità *riformata*, quale una comunità valdese, la riconciliazione è indicazione che riguarda sia l’individuo che la comunità. L’annuncio dell’Evangelo, la predicazione, centrale nella vita d’una chiesa riformata, sprona al riconoscimento della Grazia e svela al credente il suo “peccato” che viene riconosciuto e manifestato a Dio. La liturgia del culto domenicale include, sempre, che sia esplicitamente espressa o meno, il momento della confessione e dell’accoglimento del perdono di Dio in Cristo. Anche la confessione pubblica del singolo trova talvolta una attuazione ed ha la sua grande importanza. Qualcosa di simile sta accadendo nella chiesa riformata del Sudafrica, un pentimento e una confessione pubblica di vari fratelli circa il peccato dell’apartheid. La confessione auricolare privata al ministro non è accolta né praticata. Non ci sono da noi né confessionali, né “confessori”. (Cf. Calvino, *Istituzioni della Religione Cristiana*, 3/IV, 19). Si deve intendere che non c’è né una concezione *sacramentale* della riconciliazione, né una sua espressione liturgica. Ciò non nega la possibilità a ciascun credente di manifestare il proprio peccato a un altro credente o al pastore. “Chi infatti è tormentato nella sua coscienza può usare di questa opportunità per ricevere consolazione” (Calvino op. cit. 3/IV, 13).

C'è un momento comunitario, di grande rilievo, che esprime la volontà di accogliere il dono della riconciliazione di Dio, e che può essere manifestato dal *battesimo* degli adulti o, per chi ha ricevuto il battesimo da infante, nella "confermazione".

Il potere di "sciogliere e legare" (Mt XVI, 19) consiste nell'annuncio dell'E-vangelo: "Infatti Cristo non ha dato questo potere propriamente agli uomini, ma alla sua Parola, della quale egli ha fatto ministri gli uomini". (Calvino, *Catechismo*). Da questo convincimento deriva la pratica della riconciliazione nella chiesa riformata.

Per descrivere la pratica della riconciliazione nella chiesa Ortodossa, Anglicana e Luterana occorre più spazio di quanto questa noticina conceda. Vi ritorneremo in seguito, se possibile.

*pastore Alfredo Berlendis*



## DONNE E RICONCILIAZIONE: UN'OCCASIONE MANCATA

*Dopo il recente Sinodo dei Vescovi sulla Riconciliazione, alcune donne si sono incontrate per interrogarsi su questo tema, alla luce della propria esperienza passata e prospettive future.*

*La scaletta proposta da una di loro si articolava in questo modo:*

— *se la fede è un rapporto dinamico con Dio e un confronto dialettico con la storia, e se la riconciliazione diventa una verifica di questo rapporto e confronto, come le donne possono riconciliarsi con Dio e con la storia?*

— *il cammino di liberazione della donna si può inserire all'interno del progetto di liberazione di Dio sull'umanità? Chi legittima questo cammino?*

— *se la Chiesa ha lanciato un messaggio di riconciliazione agli uomini e alle donne, cosa proponiamo perché venga rispettata la nostra storia?*

Lide e Danila, casalinghe, sono provenienti da una realtà molto ricca quale quella del quartiere CEP di Campalto (VE) e ancora sensibile alle problematiche femminili con l'esistenza di un gruppo donne che s'incontra settimanalmente; Chiara, Mirella e Franca, insegnanti e lavoratrici, hanno invece rilevato che si sentono estranee a questa problematica, i cui toni, ancora una volta, non assumono il significato di apertura e rinnovamento della Chiesa, ma un retorico messaggio di fratellanza privo di senso e di comunicazione reale.

Se riconciliazione poteva essere una lettura autocritica della propria storia, da parte di ogni comunità, gruppo, parrocchia, dando il diritto di parola ad ogni realtà, pur diversa nella propria evoluzione e cultura, se poteva essere un ulteriore confronto con il messaggio evangelico, con il progetto di liberazione di Dio, senza arroganze di verità precostituite, la Chiesa ha invece affrontato questo tema da un punto di vista morale, dottrinale, parlando di penitenza e confessione e discutendo di colpa veniale-grave-mortale, di peccato personale-peccato sociale, di assoluzione auricolare o collettiva, tradendo lo spirito originario.

I problemi che vivono le donne sono di diversa natura: noi dobbiamo fare i conti con il nostro *ruolo di moglie-madre* che la Chiesa e la società ci rimanda come unico modello, con la nostra contraccezione (e si sa come il Papa si è recentemente espresso su questo tema inneggiando ai metodi naturali quindi al non controllo razionale della fertilità; come analogamente si è espresso sul lavoro delle donne, affermando che per il bene della famiglia e della società è meglio dare un salario al lavoro casalingo che permettere l'inserimento della donna nel mondo del lavoro).

Per alcune di noi che non lavorano fuori casa, il problema è diventare comunque protagoniste nella storia, è inserirsi nelle varie realtà sociali senza

delegare ed essere solo spettatrici; per altre è coniugare il lavoro extra-domestico con la famiglia; per altre ancora è realizzarsi attraverso il lavoro con professioni a volte tipicamente maschili, comunque non subalterne e che presuppongono un impegno e un'aggressività che spesso ci risulta estranea.

Il movimento delle donne in questo momento è attraversato da varie frammentazioni: una è di tipo generazionale, che divide per esempio le giovani che sono vissute dopo il femminismo, dalle nostre mamme; un'altra è legata a chi ha vissuto i momenti forti del movimento ed ora non ha più voglia di ragionare al femminile, a chi invece continua a tenere duro o si è da poco avvicinata, e muovendosi con più o meno entusiasmo continua a confrontarsi con le altre donne nel sindacato, in parrocchia, in gruppi sulla salute delle donne, sulla memoria storica del movimento, o su altri temi. Altre donne invece tendono a qualificare questo impegno in momenti particolari (è il caso del Convegno di Torino dell'aprile '83 su "Produrre e riprodurre", ricco di spunti sulla situazione internazionale delle donne, nel mondo del lavoro e sul modo che abbiamo di rapportarci al lavoro) o in momenti forti come è stata l'anno scorso la mobilitazione sull'emendamento Casini che andava a stravolgere le varie proposte di legge contro la violenza sessuale; o in momenti di autocritica come è stato il documento di "Sottosopra", *Più donne che uomini*, della Libreria delle donne di Milano, attorno al quale si erano sviluppate nuove aggregazioni e un grosso dibattito sul nostro disagio, inadeguatezze, mediocrità, sulla nostra voglia di vincere, sulla sessualizzazione dei rapporti sociali.

Vengono quindi espressi o dei modi individuali di soluzione alla propria voglia di emancipazione e liberazione, facendo i conti solo con se stesse delle proprie insicurezze o certezze, frustrazioni o gratificazioni, o delle forme collettive, ritenute ancora valide, perché o cambia il modo, l'atteggiamento nel suo insieme e diventa protagonismo politico, o non cambia niente se resta protagonismo individuale.

Anche per ciò che riguarda la cultura, la situazione sociale è molto frammentata, quindi la Chiesa quando si esprime, non riuscendo a cogliere queste diversità, sembra fuori dal tempo e molte persone e ambienti in passato più sensibili al suo messaggio, non si sentono rappresentati e non si identificano con la sua dottrina monolitica.

Forse l'unico tema su cui grossa parte della Chiesa è riuscita a pronunciarsi, cogliendo le ansie della gente, è quello della pace, contro le armi nucleari, contro la sicurezza militare come unica sicurezza possibile. Ed è partendo dai bisogni che la Chiesa, come altre istituzioni, dovrebbe accompagnare il popolo di Dio nel cammino di liberazione.

Ci siamo rese conto che la scaletta di partenza non è stata rispettata integralmente, ma pensiamo che sostanzialmente alcune risposte le abbiamo date; è importante partire dalla propria storia e dalla realtà attuale delle donne nel loro insieme per continuare un cammino che può rientrare nel progetto di liberazione di Dio, di cui anche la Chiesa deve porsi al servizio.

Franca Marcomin

## RICONCILIAZIONE E COMUNITÀ CRISTIANA

*La "riconciliazione" nel linguaggio laico e quotidiano della gente è una parola quasi priva di senso concreto o riservata agli "addetti ai lavori" (ad esempio in campo giuridico, dove si parla di "conciliazione"). Essa ha però un significato rilevante nella proposta cristiana. Una riflessione sul nucleo teologico della "riconciliazione" può aiutare a riscoprire la portata: ma per diventare concreto e credibile, tale impegno deve muovere da un rinnovamento della testimonianza ecclesiale e da una coscienza morale cristiana più autentica.*

L'eco che l'ultimo Sinodo dei Vescovi della chiesa cattolica (novembre 1983) ha avuto nell'opinione pubblica non pare essere stato molto ampio. Se ciò può essere attribuito in parte alla specificità del tema («Riconciliazione e penitenza nella missione della chiesa»), non va dimenticata la difficoltà che la pratica della riconciliazione (e in particolare la crisi del sacramento della confessione) incontra nella chiesa stessa. Il dibattito tra i Vescovi ha evidenziato la consapevolezza di questa crisi e la ricerca di nuove prospettive teologiche e pastorali. Può essere utile dunque prendere lo spunto dal lavoro del Sinodo per un ripensamento critico come credenti sulla "riconciliazione" nella comunità cristiana.

### **L' "evangelo della riconciliazione"**

La lettura dei documenti e dei lavori del Sinodo (1) registra un tentativo di superamento di una impostazione moralistica ed ecclesio-centrica della riconciliazione. Infatti anche oggi molto spesso si nota una riduzione della problematica della riconciliazione a quella del sacramento della "penitenza" (confessione).

Anzitutto c'è nel Sinodo un forte richiamo alla profondità dell' "evangelo della riconciliazione": data la situazione di "peccato", la riconciliazione è un "dono di Dio" agli uomini, non una iniziativa umana, né coincidente con le attese degli uomini (ha — si dice — una dimensione "escatologica", cioè non si esaurisce in un gesto, ma ha una portata oltre la storia); è un messaggio di gioia e di speranza, con una duplice conseguenza pratica di vita, verso Dio e verso gli uomini («Noi eravamo nemici suoi, eppure Dio ci ha riconciliati a

sé, mediante la morte del Figlio suo e a maggior ragione ci salverà, mediante la vita in Cristo, dopo averci riconciliati», Rom. 5, 10).

C'è poi una interrogazione sulle situazioni storiche di divisione sociale e di conflitto nel mondo contemporaneo, e insieme sui segni della speranza di riconciliazione nella nostra epoca. È questo il luogo e il compito "*profetico*" dell'azione della chiesa, che rende necessaria oggi la riconciliazione.

A questo riguardo viene espressa l'esigenza di riconsiderare più attentamente la pratica della riconciliazione, per rendere più credibile la missione (diaconia) della chiesa nel mondo.

Proprio il riferimento all'esperienza dei vari popoli ha portato i Vescovi ad approfondire il confronto interculturale e ad analizzare alcuni dei mutamenti in atto: il cambiamento del senso del "peccato", il rapporto tra responsabilità individuale e sociale, la crisi della morale tradizionale, il peso delle strutture di ingiustizia alla radice delle divisioni odierne, ...

Questi fenomeni rappresentano una sfida alla dottrina morale tradizionale e spingono a cercare anche *nuove forme liturgiche e sacramentali* della penitenza e della riconciliazione. I Vescovi hanno dovuto riconoscere che tra le cause della gravissima crisi del ministero penitenziale sta anche una insufficienza della prassi pastorale della chiesa, cioè: una catechesi inadeguata, la sterilità della confessione frequente nella sua forma individualistica, l'intimismo e il ritualismo come separazione tra forma liturgica e vita quotidiana, la scarsa credibilità dell'immagine storica della chiesa (divisa in se stessa, contrapposta alle altre chiese, scarsamente comprensiva delle difficoltà morali della gente, spesso incerta nella denuncia delle ingiustizie). Molti Vescovi hanno così suggerito una riforma della celebrazione della penitenza, che tenga in maggior conto i diversi contesti culturali e le diverse tradizioni morali, la dimensione comunitaria della riconciliazione, il rapporto tra la "penitenza" e gli altri sacramenti (Battesimo ed Eucarestia), la tradizione delle altre chiese cristiane, la dimensione permanente (e non occasionale) dell'atteggiamento di conversione e di riconciliazione.

In sostanza, anche se il Sinodo non ha osato mettere in discussione le forme consuete della confessione individuale, è possibile notare una problematizzazione in chiave "pastorale" dell'eredità dottrinale del Concilio di Trento ancor oggi presente. Alle spalle di questo sforzo va sottolineata la percezione di ciò che è cambiato nel profondo della coscienza morale dei credenti e dei popoli (per cui gran parte del vocabolario cristiano e dei suoi segni dice sempre meno), e la consapevolezza della responsabilità che le chiese hanno di fronte all'aggravamento delle ingiustizie internazionali, della degradazione della vita sociale (violenza, intolleranza, emarginazione, ...), delle minacce alla pace.

## Quale "riconciliazione" oggi?

Vediamo ora di riprendere alcune delle questioni aperte (o dei "silenzi") sollevati dal Sinodo, come traccia di una ulteriore riflessione sulla "riconciliazione".

1. Come vivere la centralità della riconciliazione nella comunità cristiana, recuperando il nesso tra l'atteggiamento di "*conversione*" e l'opera di "*condivisione*"? Recentemente il teologo francese Chenu ha ricordato in proposito il nuovo rapporto che la chiesa deve cercare tra "riconciliazione" e "socializzazione".

È urgente infatti far uscire questo termine cristiano da un significato individualistico che non tocca i rapporti umani e le strutture collettive della vita sociale, che nega un aspetto "politico" all'opera di riconciliazione, come sviluppo cioè della *corresponsabilità* e della *solidarietà*.

2. Come rinnovare la pratica ecclesiale della riconciliazione nel passaggio da una morale tradizionale "normativa" ad una morale più adulta e autonoma (anche se non arbitraria)?

Qui il problema non è solo quello di trovare nuove forme della "confessione dei peccati" (dato che la confessione individuale è praticamente scomparsa come pratica di massa), ma di tentare coraggiosamente *un nuovo rapporto tra fede e morale*. Per troppo tempo il linguaggio della morale è stato ricalcato su quello giuridico (è proibito, è lecito, ...), per troppo tempo il comportamento morale cattolico ha avuto come riferimento una lista di regole e di prescrizioni ripartita secondo i capitoli dei Comandamenti e la "morale" è stata una casistica, centrata per lo più sulla regolamentazione della sessualità e del matrimonio.

C'è stata così una separazione tra la spiritualità dei credenti, il "seguire Gesù" è stato ridotto spesso alla corretta osservanza di leggi ecclesiastiche. Ma che cos'è oggi il "peccato" (il cui senso sembra perduto, denunciano i Vescovi), che cos'è la "responsabilità morale" (in un mondo in cui i valori sembrano essere relativi)? Le ricerche delle scienze umane (psicologia, psicanalisi, sociologia, antropologia, ...) richiamano a una trasformazione radicale della mentalità e dei comportamenti della gente.

Eppure, mai come oggi ci si interroga sul senso della vita, su come fondare una nuova convivenza civile, sul destino personale e del nostro pianeta, di fronte al crescere delle sopraffazioni e alle minacce di distruzione dell'ambiente umano. La tensione morale resta, ma prende altri nomi spesso inediti. La tentazione di trovare risposte all'indietro, riproponendo questo o quel valore "cristiano" sarebbe una risposta illusoria, se non attraversa le "situazioni" concrete e le difficoltà dell'umanità di oggi.

3. Da quali gesti concreti partire per incarnare il "servizio" della riconciliazione?

Già alcuni Vescovi del Sinodo hanno segnalato alcuni esempi di revisioni di atteggiamento da compiere da parte delle comunità cristiane: verso i cristiani divorziati e risposati, verso i preti che hanno lasciato il ministero, verso le altre chiese cristiane, verso le donne, da sempre subordinate nella chiesa.

Probabilmente la "riconciliazione" dovrebbe riguardare anche altri punti critici, spesso taciuti: il problema dell'omosessualità, i diritti umani degli handicappati, l'iniziativa verso chi viene rifiutato dalla società, ... nella consapevolezza che la comunità cristiane non è un'isola felice e che non può rimuovere magicamente le divisioni, i rifiuti, le incomprensioni.

Il richiamo a terreni "nuovi" non dovrebbe tuttavia far dimenticare le riconciliazioni "trascurate" dalla chiesa nel passato, come l'atteggiamento verso la questione sociale e il movimento operaio, o le riconciliazioni "ambigue", come quelle dei Concordati con gli Stati.

Ogni riferimento ai problemi "storici" nell'opera di riconciliazione della chiesa rischia di rimanere però astratto se viene meno una indicazione precisa ai *compiti delle chiese locali*.

Una mentalità diffusa in campo cattolico vede infatti il terreno locale o la singola comunità come campo di applicazione degli orientamenti teologici, morali, pastorali espressi dai vertici della chiesa (Papa e Vescovi). In realtà — ci insegna la storia della chiesa <sup>(2)</sup> — un rinnovamento della coscienza morale e la individuazione dei "segni" della riconciliazione trova sempre nuovi stimoli di elaborazione evangelica proprio dalle specifiche diversità della condizione umana.

È pensabile che anche le chiese e i cristiani del Veneto trovino le forme operative di confronto e di impegno per incarnare "oggi e qui" l'opera di riconciliazione? Essa — come si è visto — non è un'opera "bonaria" di aggiustamenti, di ricuciture, né si conclude in esortazioni generiche, è un "dono a caro prezzo", che suppone un'apertura ad un cammino di *libertà* (non di osservanza) e di *solidarietà* (non di estraneità).

Ma allora, è possibile essere davvero "segno" senza inaugurare anche "a casa propria" (cioè nella chiesa) uno stile autentico di "riconciliazione" (comunicazione, responsabilizzazione, partecipazione, ascolto, ...)?

Arduino Salatin

(1) I documenti preparatori del Sinodo sono costituiti da due materiali: i "Lineamenta" e l'"Instrumentum laboris". Quest'ultimo si divide in tre parti: la necessità della riconciliazione nel mondo contemporaneo, l'annuncio della riconciliazione e della penitenza nella storia della salvezza, le forme con cui la chiesa esprime il suo ministero della riconciliazione tra gli uomini.

Una utile sintesi dei lavori sinodali si può trovare negli interventi del card. Martini di Milano, riportati ne "Il Regno" documenti, n. 21 (1983).

(2) L'evoluzione storica del "rito della riconciliazione" nella chiesa cattolica è molto interessante per osservare la grande variabilità delle forme pratiche della disciplina ecclesiale e l'assenza di una reale "continuità" (come sostengono i Vescovi) nelle espressioni liturgiche e sacramentali della "penitenza" (cfr. Sean O'Riordan, *E adesso ritorneremo a Trento?* in "Rocca", n. 13, 1983).

## “ANNUNCIÒ PACE E RICONCILIAZIONE A TUTTI” (1)

### Premessa

Le sempre più numerose manifestazioni in favore della pace, sia religiose che laiche, i dibattiti e i convegni che si tengono un po' dovunque e l'attenzione abbastanza vivace dei mezzi di informazione (anche se non sempre obiettivi), contribuiscono oggi a favorire notevolmente una presa di coscienza da parte dell'opinione pubblica sui problemi della pace. Ma perché questa si realizzi, è necessaria la volontà di un popolo che sia sempre più segno di riconciliazione. Una riconciliazione che si rende indispensabile a vari livelli (personale, interpersonale, nella società, nella chiesa, tra chiesa e società...).

Se per il credente la pace è *dono* di Dio che si costruisce con le mani degli uomini, la riconciliazione è *perdono*, essere capaci di misericordia per ottenere misericordia.

Il perdono rientra nella novità dei rapporti che il Vangelo esige dal popolo di Dio. È la logica conseguenza di un modo di rapportarci con gli altri, ispirato alla gratuità e all'accoglienza reciproca. L'accoglienza vince le paure umane e diventa fraternità offerta a tutti, anche ai diversi, anche a coloro che noi riteniamo fuori dalle nostre logiche o dalle nostre certezze.

Il perdono dunque, la misericordia, l'accoglienza, in una parola la riconciliazione testimoniata e vissuta, diventa apertura di credito, offerta di possibilità di riscatto, volontà di cambiare anche le situazioni più difficili, ricerca di unità nella diversità.

Comunemente oggi si sostiene che sia la riconciliazione che la pace, perché si realizzino, necessitano della volontà di entrambe le parti in causa. Se una delle due non ne sente il bisogno, e quindi non si adopera anche con fatiche e rinunce per un incontro, difficilmente ci potrà essere riconciliazione e pace.

Così dicendo però, si dimentica che costruire la pace vuol dire dar inizio ad un cammino che sia segno. Questo *inizio-segno* può essere (e per un cristiano deve essere) anche *unilaterale*.

Incamminarci per una strada operando piccoli o grandi segni unilaterali di riconciliazione è un modo concreto per costruire la pace. Una riconciliazione tra uomo e donna, tra credenti e non, tra confessioni cristiane diverse. Una riconciliazione che però non dimentichi la *giustizia*.

Non si può costruire nessuna pace se prima non si crea giustizia. Nella Bibbia Dio è presentato come il difensore del povero e dell'oppresso. Le Beatitudini ci invitano a diventare poveri, operando per la pace e soffrendo a causa della giustizia.

---

(1) Dal Messale Romano.

## Urgenza di un vasto confronto ecclesiale

Per svolgere un sia pur modesto intervento sull'argomento così impegnativo che ci è stato proposto, più che partire da intuizioni o idee personali, ci sembra opportuno cogliere elementi di riflessione e ispirazione dalla lettura di brani specifici contenuti nel documento della CEI dell'ottobre '81 e in quello su "Eucaristia, Comunione, Comunità". Sono testi dalle indicazioni chiare e fortemente stimolanti, tali da sollecitare quell'auspicato vasto, continuo e progrediente confronto ecclesiale, che da tanto tempo alberga nel cuore e nella mente di molti fratelli.

Ci sembra innanzitutto di cogliere, malgrado alcuni episodi o atteggiamenti contraddittori, il nascere di una nuova stagione nel popolo di Dio, novità d'impostazione episcopale dallo slancio profetico teso alla riconciliazione, all'apertura, all'impegno in coraggiose conversioni e "robuste testimonianze".

Si avverte un maggior sforzo d'attenzione nei confronti di quelle diversità, di quei pluralismi nel mondo ecclesiale, che, ritenuti da taluno ancora segni pericolosi di insofferenze e lacerazioni, sono fermenti di vivacità propositiva, di solide testimonianze, contributo di arricchimento della poliedrica presenza religiosa nel mondo. A patto che non si provochino polemiche fratture e che esista un costante dinamismo in senso unitario, l'esistenza delle diversità è prova di una Chiesa vitale, che aspira ad essere «più pura, più vicina all'uomo, più capace di far trasparire i principi del Vangelo».

Se c'è sempre più attenzione e comprensione reciproche tra i vari movimenti e gruppi ecclesiali, tra questi e i pastori, non possiamo non sperare in autentiche riconciliazioni, espressioni di pace duratura.

Certo però che alla pace non si può arrivare se non attraverso la conversione e la riconciliazione. Ed a queste tappe si giunge particolarmente con la rinuncia ai privilegi, alle sufficenze, alle sicurezze e con l'apertura decisa al dialogo ed all'incontro instaurando nuovi rapporti, un nuovo stile di rapporto.

La conversione investe la comunità ecclesiale sia verticalmente che orizzontalmente. Esige una forte dose di umiltà, coscienza autocritica, che rivede sia quel facile trionfalismo, le troppe certezze predicate con poca carità, sia quel pur lecito "ministero profetico del dissenso" (B. Haring).

Così il cammino della riconciliazione inizia con un lavoro da inventare, progettare, costruire, in libertà aperta e generosa, sollecitando l'azione dello Spirito in tutti.

Occorre, a nostro sommo parere:

— moltiplicare nella Chiesa spazi ed occasioni di *incontro*, di verifiche, ricordando che proprio il cristianesimo è la religione del dialogo,

— favorire l'*attenzione* da parte di tutte le componenti su problemi anche spinosi ma reali che possono recare rischi e disagi e far pagare di persona,



— una più completa ed obiettiva *comunicazione* interecclesiale improntata a ricerca adulta e responsabile senza tentativi egemonici o esclusivisti di alcuno.

Occasioni concrete non ne mancano, a cominciare per tempo dalla preparazione seria ed approfondita del prossimo II° Convegno ecclesiale dal tema «Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini».

«La Chiesa interpella se stessa e la sua evangelizzazione» in un ulteriore sforzo per non perseverare in quelle «carenze, lentezze, contraddizioni, deficienze e inadempienze» autodenunciate nel documento della CEI dell'ottobre '81.

I Consigli parrocchiali e diocesani, la Scuola Biblica, il settimanale «Gente Veneta» sono aree e strumento in cui si può iniziare un nuovo esercizio di dialogo tra i vari gruppi o movimenti ecclesiali. Un dialogo che, sullo stile del movimento ecumenico, concorra a distruggere «tutti i residui di diffidenza e di incomprensione che ci dividono».

Con estrema sincerità diciamo di essere convinti che oggi, con l'attuale guida pastorale della nostra Diocesi, sia possibile ricomporre vecchie e dolorose realtà di divisione, di emarginazione e giungere a comprensione reciproca all'insegna della riconciliazione che pur rispetta le diverse sensibilità e fedeltà al messaggio. E confidiamo con gli auspici dei Vescovi: «Noi pensiamo ad una Chiesa che sia la casa, l'esperienza e lo strumento di comunione di tutti... di quanti, pur ricchi di vita interiore, tendono a chiudersi... lavorano da soli, affannandosi e disperdendo energie... Noi pensiamo a una Chiesa in cui la comunione si rafforzi attraverso gli impegni complementari di tutti i membri del popolo di Dio».

E non è solo problema interno alla Chiesa.

I tempi incalzano con problemi umani sempre più ardui.

La comunità degli uomini attende impaziente il progredire della riconciliazione cristiana perché sa che essa è la via alla pace e ad una società più giusta.

*Sandro e Toni di "Pax Christi"*

## DA POPOLO DI DIO A POPOLO DI SACRESTANI lettera aperta al Patriarca di Venezia

*Ospitiamo in questo numero anche una lettera apparentemente lontana dalla problematica specifica della "riconciliazione"; essa ce ne ricorda tuttavia un referente essenziale: il "popolo di Dio" e la sua ricerca di fede.*

Eminenza,

prima di Natale, il *Gazzettino* informava i lettori che alcune persone sposate sarebbero state ordinate al diaconato.

È facile pensare che, mentre una maggioranza di lettori non avrà capito di che cosa in concreto si trattasse, una minoranza più informata si sarà scandalizzata che la Chiesa veneziana, di questi tempi, abbia il tempo per tentare di rimettere in movimento tradizioni una volta senz'altro importanti.

Personalmente mi sembra più giusto invece esprimere le congratulazioni non alla Chiesa (la chiesa, l'assemblea dei credenti comprendenti a pari dignità tutti, dal cosiddetto ultimo cristiano sconosciuto fino al primo cristiano conosciuto, entra ben poco in simili iniziative) ma piuttosto alla classe dirigente della chiesa. Sono iniziative intelligenti e forse efficaci. A quale scopo? La classe clericale, come altre classi e altri ruoli, subisce le incertezze dei tempi, sia per i problemi personali dei suoi membri, per lo scontro con realtà sempre più dure e senza pietà per gli "ideali", per problemi di coerenza che serpeggiano tra preti e vescovi, perché lo stato assicura agli uni e agli altri un posto di lavoro e anche degli ottimi stipendi ma sia il vangelo che si predica, sia la dura realtà che subiscono le "pecore", turbano anche qualche pastore.

Anche la diminuzione numerica dei preti, se permette dei soprassalti di eroismo e di orgoglio (pochi ma buoni, emarginati dalla società ma coerenti), fa molto pensare i più riflessivi.

La classe clericale è rispettata, protetta dallo stato, oggi rivalutata ma è una classe sola.

L'operazione-diaconi (assieme ad altre simili) ha uno scopo preciso, spesso inconscio: attorniandosi di persone diverse, ma assimilate, si cercano rassicurazioni interiori ed esteriori, si ricrea una zona franca fra sé e la realtà. Il gruppo di persone fidate e motivate ridà alla classe clericale il significato di esistere, significato molto spesso negato dalla routine parrocchiale a contatto con masse di utenti frettolosi e poco maturi.

Queste operazioni sono però anche spregiudicate e piene di pericoli e rischi.

Non è da pensare infatti che la classe clericale sia esente miracolosamente dai rischi nei quali tutte le classi fanno incorrere l'insieme della società, quando qualcuna di esse persegue soprattutto, se non esclusivamente, lo scopo di sopravvivere.

Per punti segnalerei questi pericoli e questi rischi presenti, a mio avviso, nell'operazione-diaconi che, nel suo piccolo, indica una tendenza molto forte.

*Occultamento del Vangelo*: esso, da storia concreta, dove accade per sempre l'incontro Dio-vita umana (ed esso è sempre una fonte accessibile a tutti per attualizzare quell'incontro), diventa un puro pretesto per catechismi e un puro ornamento del culto, che sono la professione della classe clericale.

*Tramonto della laicità*: i nuovi diaconi e altre persone inserite dopo una preparazione adeguata, saranno adibiti a funzioni ritenute specifiche. Si ha così un risultato paradossale: funzioni che dovrebbero emergere dai diritti e doveri del semplice cristiano battezzato, diventano così doni preziosi che la gerarchia, concede solo ad alcuni, dopo una necessariamente lunga preparazione e selezione. Sotto figura di valorizzazione del laicato si mettono in tentazione dei cristiani perché, autoescludendosi dalla massa, salgano a gestire, assieme ai preti, funzioni decentrate.

Questa strumentalizzazione e opportunismo non riescono però a nascondere che simili valorizzazioni avvengono *ora*, quando scarseggiano i preti, e che qualcosa (come preti) lo possono fare anche dei cristiani. Invece di assumere la crisi del prete come un'occasione storica ed evangelica di ripensare tutto, si creano dei mezzi-preti di sussidio.

La relazione prete-laico, che è puramente storica (basterebbe l'eliminazione del Concordato per rivoluzionarla completamente) è così rafforzata e considerata eterna ed è il prete, che vive del sacro, che la domina e che impone i suoi modelli di vita cristiana ai cristiani. Oggi un cristiano che volesse confrontare la sua fede con la sua vita, non saprebbe dove andare, frastornato com'è dalla giostra delle opinioni che sente in chiesa e nel confessionale. Rari sono solo i preti che abbiano la coscienza di poter essere anche ombra per la coscienza dei cristiani.

*Fine del Battesimo*: questo sacramento, usato solo come benedizione (probabilmente necessaria) del bambino, apre la strada ai successivi sacramenti

intesi sempre come operazioni su "oggetti". Quando in modo deciso non si vuol mettere in discussione un modello di chiesa dove degli adulti (preti e genitori), invece di confrontare la loro vita con la loro fede, pensano di testimoniarla quasi solo imponendola a dei minorenni, i frutti non possono essere che negativi.

Nella Chiesa sono assenti interlocutori adulti.

Si ha invece la diffusione in massa di quell'orrore di individuo, così diffuso nel Veneto, che è il cristiano poco cristiano per esserlo da adulto, e così poco non-cristiano per decidere da adulto di non esserlo più.

Ma il Battesimo non è anche un sacramento della responsabilità, dove un adulto dice "io" e assume anche nella Chiesa i diritti e la libertà dei figli di Dio?

Le chiese invece sono chiese del silenzio.

Certo che potranno parlare i cristiani, se saranno diaconi, se diventeranno catechisti, dopo una preparazione speciale, cioè se saranno non una parte del Popolo di Dio, ma l'ultima rotellina della macchina gerarchica.

Oggi che la storia costringe molti a chiedersi continuamente: "chi sei?" "cosa fai?" "che senso ha la tua vita?" e molti sono costretti dalla realtà a vivere senza risposte immediate, anche noi preti e cristiani dovremmo accettare un po' di vento in faccia, stare con la gente, cercare insieme, per vedere **dentro qui**, e **alla fine** di questa incarnazione, se e come esista un sacerdozio, un laicato ecc...

Eminenza, questa lettera, i cui toni eccessivi lei vorrà scusare, è scritta da un oscuro posto di lavoro a Porto Marghera; vicino per chilometri, molto lontano per condizioni di vita. Da questa lontananza, di essa le rimanga all'orecchio solo la domanda: che cosa fare per non incamminarsi in modo irreversibile verso questa meta: una Chiesa senza credenti, e dei credenti senza Chiesa? La saluto.

*Berton Roberto, prete operaio*

Porto Marghera 11.1.1984

**ENZO PACE, Asceti e Mistici in una società secolarizzata,  
Marsilio 1983**

Un'antichissima tradizione storico-filosofica legata al cattolicesimo, concedendo lo Stato e il politico come negativi, li riduce strumentalmente ad una sorta di sovrastruttura inessenziale, destinata a non interferire sulla produzione dei valori e del sociale.

Anche dopo la ricomposizione dei secolari contrasti del passato tra Stato e Chiesa, la "cultura del privato", frutto dell'estraneità — contrapposizione dei cattolici con lo Stato, è ancor oggi in grado di raccogliere e canalizzare significativi fermenti (anche religiosi), prodotti dalla complessità sociale del capitalismo avanzato e dal non estinto, nonostante la secolarizzazione, bisogno del sacro.

Nella misura in cui implica una dinamica del religioso sul sociale, il discorso sul sacro non può rinunciare a porsi *anche* come discorso politico.

Un'ulteriore riprova di tale verità viene dal documentato volume di Enzo Pace, che studia due tipi di gruppi cattolici negli anni 1963-1979: da un lato le comunità di base a forte motivazione politica, dall'altro i gruppi di segno religioso-spiritualistico (neo-pentecostali, neo-catecumenali, cursillos de cristianidad). Le prime formazioni vengono dall'A. definite come "ascetiche", le seconde come "mistiche". Se il filone "ascetico" vede nella politica il terreno di massimo impegno della propria scelta religiosa, quello "mistico" vive invece quest'ultima come separata da ogni rilevante impegno nel sociale e nel politico.

L'analisi di questa fenomenologia religiosa, pur limitata al Veneto, assume incontestabilmente un significato più ampio, documentando per un verso l'abilità "istituzionale" con cui la Chiesa riassorbe, a fini di autoriproduzione, gruppi e movimenti che nascono al suo interno; comprovando per altro verso "sul campo" la profondità di penetrazione anche in Italia delle tendenze secolarizzatrici. Anche da questo punto di vista, lungi dal lasciarsi rinchiudere nella schematica alternativa tra "eclissi" (Acquaviva) e "ritorno" (Ferrarotti) del sacro, che ha sinora dominato il dibattito sociologico, l'ipotesi di Pace fornisce un quadro più concreto e complesso della realtà italiana.

Particolarmente interessante dal punto di vista teorico è infine il recupero del concetto di Weber e Troeltsch di *setta* e la sua applicazione a dati sociali magmatici e sfuggenti: un'ennesima riprova che anche in una descrittiva della fenomenologia dei comportamenti sociali l'elemento progettuale non può che costantemente sopravanzare quello empirico.

**ENZO PACE, Asceti e Mistici in una società secolarizzata,  
Marsilio 1983**

Un'antichissima tradizione storico-filosofica legata al cattolicesimo, concedendo lo Stato e il politico come negativi, li riduce strumentalmente ad una sorta di sovrastruttura inessenziale, destinata a non interferire sulla produzione dei valori e del sociale.

Anche dopo la ricomposizione dei secolari contrasti del passato tra Stato e Chiesa, la "cultura del privato", frutto dell'estraneità — contrapposizione dei cattolici con lo Stato, è ancor oggi in grado di raccogliere e canalizzare significativi fermenti (anche religiosi), prodotti dalla complessità sociale del capitalismo avanzato e dal non estinto, nonostante la secolarizzazione, bisogno del sacro.

Nella misura in cui implica una dinamica del religioso sul sociale, il discorso sul sacro non può rinunciare a porsi *anche* come discorso politico.

Un'ulteriore riprova di tale verità viene dal documentato volume di Enzo Pace, che studia due tipi di gruppi cattolici negli anni 1963-1979: da un lato le comunità di base a forte motivazione politica, dall'altro i gruppi di segno religioso-spiritualistico (neo-pentecostali, neo-catecumenali, cursillos de cristianidad). Le prime formazioni vengono dall'A. definite come "ascetiche", le seconde come "mistiche". Se il filone "ascetico" vede nella politica il terreno di massimo impegno della propria scelta religiosa, quello "mistico" vive invece quest'ultima come separata da ogni rilevante impegno nel sociale e nel politico.

L'analisi di questa fenomenologia religiosa, pur limitata al Veneto, assume incontestabilmente un significato più ampio, documentando per un verso l'abilità "istituzionale" con cui la Chiesa riassorbe, a fini di autoriproduzione, gruppi e movimenti che nascono al suo interno; comprovando per altro verso "sul campo" la profondità di penetrazione anche in Italia delle tendenze secolarizzatrici. Anche da questo punto di vista, lungi dal lasciarsi rinchiudere nella schematica alternativa tra "eclissi" (Acquaviva) e "ritorno" (Ferrarotti) del sacro, che ha sinora dominato il dibattito sociologico, l'ipotesi di Pace fornisce un quadro più concreto e complesso della realtà italiana.

Particolarmente interessante dal punto di vista teorico è infine il recupero del concetto di Weber e Troeltsch di *setta* e la sua applicazione a dati sociali magmatici e sfuggenti: un'ennesima riprova che anche in una descrittiva della fenomenologia dei comportamenti sociali l'elemento progettuale non può che costantemente sopravanzare quello empirico.

dali avvengano: anche sul piano storico! Hasler ha vigorosamente documentato uno di questi "macro-scandali" della storia ecclesiastica: la proclamazione del dogma dell' "Infallibilità del Papa"!

Non intendo qui entrare nell'ampio orizzonte problematico sondato dall'opera di Hasler, mi limito a delineare alcuni criteri di lettura, che possono tornare utili per coloro che intendono non solo leggere questo saggio, ma farsi un'idea dei problemi complessivi concernenti l' "Infallibilità papale"!

— È fondamentale collocare la "proclamazione del dogma" non solo nell'intero arco del pontificato di Pio IX, ma in tutta la storia del papato, più corposamente in tutta la storia della Chiesa. Hasler intende assolvere al primo compito (Pio IX); di proposito — come scelta limitativa — non assolve al secondo. Anzi le brevi premesse in tal senso proposte nel primo capitolo sono molto limitate, talora male informate. A tale scopo serve più la lettura della prefazione stessa di Hans Küng (2). Qui non insisto su questa prospettiva, che pur ritengo fondamentale per capire il problema, e rimando il lettore alle brevi osservazioni che ho sviluppato in CNT, n. 5 (1983), p. 12. Mi limito a sottolineare come risulterebbe impossibile comprendere a fondo i caratteri, gli argomenti e la resistenza dell' "opposizione conciliare" (= gli anti-infallibilisti) qualora si evadesse da questa impostazione: infatti il gruppo dei più tenaci oppositori, il nerbo della "resistenza", è costituita da storici della teologia, della Chiesa, del diritto canonico, della cultura ecc. (Döllinger, Hefele, Von Schulte, Dupanloup, Acton, ecc.) (3).

— Per cogliere l'interesse del problema e della sua continuità oltre il Vaticano I, il lettore farebbe bene partire dalla lettura dei capitoli ottavo, nono e decimo, e si accorgerebbe che questo discorso, variamente articolato ed aggiornato, s'intreccia con tutta la storia ecclesiastica dell'ultimo secolo dal Modernismo ai Patti Lateranensi, dalla "Nouvelle Théologie" al Vaticano II.

— Dunque non si tratta solo di un problema strettamente teologico, ma di un cardine fondamentale per capire gli intrecci fra "ecclesiologia e politica" nella storia dell'occidente cristiano. Si veda, fra l'altro, come mai questo volume, acquistato per la versione italiana da Mondadori, sia poi rimasto nel cassetto per ben due anni; ed ora sono stati i protestanti della Claudiana a prendere l'iniziativa.

Piero Barbaini

(1) August Bernhard Hasler, Pius IX. Päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanum, 2 voll., Stuttgart 1977. Per le possibilità offerte al lettore italiano, farò riferimento all'edizione che Hasler ha curato in seguito per l'editore Pieper & Co. (Monaco 1979) sotto il titolo: «Wie der Papst unfehlbar werde», tradotto in Italia dalla Claudiana: «Come il papa divenne infallibile», Torino 1982.

(2) La prefazione di Küng s'intitola: «Il dibattito sull'Infallibilità: nuovo stato della questione», o.c., pp. 9-31. Il primo capitolo: «Dal Rabbi Gesù al papa infallibile», o.c., pp. 35-54.

(3) Nel volume di Hasler i capitoli salienti che descrivono l' "opposizione conciliare" sono il sesto ed il settimo. Opportunamente infatti il sesto capitolo viene intitolato: «Il dibattito sull'Infallibilità e la scienza storica», o.c., pp. 155-164.

- 
- pag. 3 *Editoriale*
- pag. 5 Riconciliazione e comunità tra gli uomini  
(*Germano Pattaro*)
- pag. 40 La Riconciliazione nei testi paolini  
(*Angelo Favero*)
- pag. 43 Riconciliazione tra chiesa e cultura?  
(*Lucio Cortella*)
- pag. 47 Riconciliazione tra "religione" e fede  
(*Alfredo Berlendis*)
- pag. 50 Donne e Riconciliazione: un'occasione mancata  
(*Franca Marcomin*)
- pag. 52 Riconciliazione e comunità cristiana  
(*Arduino Salatin*)
- pag. 56 "Annunciò pace e riconciliazione a tutti"  
(*gruppo veneziano "Pax Christi"*)
- pag. 59 *Lettere*
- pag. 62 *Recensioni*
-