

# ESODO

**QUADERNI TRIMESTRALI**  
**ottobre-dicembre 1985**  
**NUMERO 4**

**Quale  
chiesa locale**

---

# ESODO

---

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

**N. 4 - ottobre-dicembre 1985**

---

## **Collettivo Redazionale:**

Carlo Beraldo  
Carlo Bolpin  
Daniele Comiati  
Mariella Favaretto  
Gianni Fazzini  
Silvano Felisati  
Marisa Furlan  
Roberto Lovadina  
Franco Magnoler  
Gianni Manziega  
Anna Meneghel  
Carlo Rubini (direttore responsabile)  
Arduino Salatin  
Luciano Vecchiato

---

## **Redazione, Amministrazione, Pubblicità**

c/o Manziega Gianni  
Viale Garibaldi, 117  
30174 Mestre  
Tel. 041/5058401

---

## **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:  
Coop. C.E.T.I.D. s.r.l.  
via Ca' Rossa, 129 - Venezia-Mestre - tel. 041/987133

Autorizzazione del Tribunale di Venezia  
n. 697 del 26-11-1981

---

1) Non è la prima volta che ESODO affronta il tema della chiesa locale. Possiamo dire che, tutto sommato, è stato uno degli argomenti più presenti nella nostra riflessione redazionale, e non solo quando si parlava di "comunità cristiane nel tempo della crisi" o di "riconciliazione", ma perfino quando si affrontavano contenuti più laici, quali il terrorismo e l'assistenza cattolica.

In realtà uno degli obiettivi che fin dall'inizio (ormai sono passati ben otto anni) hanno animato il gruppo redazionale, era quello di provocare dibattito all'interno delle comunità diocesane e parrocchiali, per un fare chiesa che significasse coinvolgimento di tutti, spazio alle diversità, spazio soprattutto ad una ricerca di fede attenta alle varie manifestazioni individuali e collettive della vita della gente. Siamo convinti che le varie strutture storiche della chiesa debbano provocare e sostenere, per farne tesoro, sforzi di ricerca religiosa seria, nel terreno della dialettica fede-vita, e conseguenti esperienze di provvisorie sintesi. Ogni comunità viva spinge alla ricerca, così come ogni sperimentazione è verificata all'interno della comunità, in un rincorrersi continuo ed incessante. Certo che le chiese vecchie e ripiegate su se stesse non saranno mai capaci di cogliere il nuovo e di interpretarlo nello spirito dell'evangelico discernimento.

La nostra analisi, che riteniamo tuttavia provvisoria per insufficiente approfondimento, è nota. Più spesso da queste pagine abbiamo denunciato che le chiese diocesane nel Veneto, tranne pochi casi, sono chiuse e sintesi di gruppi e parrocchie a loro volta chiusi e autosufficienti. Che comunità cristiane possono nascere dall'immobilismo, dalla mancanza del dialogo, dall'incapacità, o dal rifiuto, di rapportarsi agli altri credenti (non parliamo neppure della "riconciliazione con la comunità degli uomini")?

Ecco, ci sembra che ogni ritrovarsi riuniti nel "nome proprio" anziché nel nome di colui che è sempre il NUOVO, l'ALTRO mai posseduto, l'ALTRO che costantemente chiama a conversione, possa anche chiamarsi chiesa, ma non sia certamente il sacramento del regno della salvezza.

2) Alcune scadenze hanno accelerato la nostra riflessione in questi ultimi mesi:

a) in primo luogo il dibattito apertosi nella chiesa italiana sul tema del

Concilio a 20 anni dalla sua chiusura. Non c'è dubbio che, tra le aperture conciliari più rilevanti, si deve annoverare la definizione di chiesa come popolo di Dio. È lecito e doveroso chiedersi quanto tale intuizione abbia influito nella mentalità e nella prassi del mondo cattolico. Ci sembra che, all'inizio per im-preparazione culturale, in seguito per paura, oggi per malcelate esigenze di normalizzazione, pochi passi siano stati fatti. E quei pochi, con molti sospetti e sotto la minaccia di scomuniche (cambiano le forme, ma la sostanza si perpetua nei secoli), a volte arrivate puntualmente. Quanto si crede sul serio al sacerdozio dei laici? Quanto la struttura verticistica della chiesa schiaccia per ovvie logiche di sistema, ogni legittima pretesa di costruire la comunità dal basso, e non soltanto in America Latina?

b) Il Convegno di Loreto è stato notevole almeno per due motivi:

— ha affrontato un tema, quello della riconciliazione, che se preso sul serio potrebbe rivoluzionare in senso conciliare i rapporti intraecclesiali (preti-laici, uomini-donne, culture diverse, ecumenismo...) ed extraecclesiali (i rapporti con il mondo);

— ha riconosciuto la fine della "cristianità" in Italia, tacciando di anti-storica nostalgia il tentativo di tutti coloro che pretendessero di ristabilire il regime e la cultura cattolica nel nostro paese.

Non vi è dubbio che questa osservazione provoca le comunità cristiane ad affrontare seriamente il tema della evangelizzazione, più che quello della sacramentalizzazione.

c) In terzo luogo molto ha accelerato la nostra riflessione sulla comunità locale, la preparazione dell'interessante convegno di Esodo tenutosi il 26-27 ottobre u.s., di cui pubblicheremo al più presto gli atti. Il Seminario è stato un'occasione per mettere a fuoco la centralità di Cristo e del suo Spirito nella vita delle comunità dei credenti accanto alle possibili diversità culturali delle loro tradizioni storiche.

Molto utili in questo senso sono risultati gli incontri di redazione allargata (quasi mensili), che utilizzeremo come strumento di elaborazione e di riflessione anche nel futuro.

3) Il materiale che proponiamo in questo numero è molto ampio e raccoglie voci non monocordi come nello stile che caratterizza i nostri quaderni. Solo la necessità di chiudere entro tempi tecnici il numero 4, ci ha costretti a rinunciare ad altri articoli programmati e ad alcune inchieste.

È noto ormai ai nostri lettori che non siamo in grado di dare risposte definitive alle questioni che solleviamo. Pensiamo che le risposte le si debba cercare assieme. Quelle ecclesiali tra tutti i credenti nel rispetto delle loro accentuazioni, quelle laiche assieme alle più disparate aggregazioni umane, chiesa compresa (e pensiamo, ad esempio, al tema della pace). Ma alcune ipotesi di cammino, in cui ci sentiamo coinvolti e che proponiamo ai gruppi e alle comunità cristiane, le abbiamo individuate e in parte sviluppate negli articoli del numero:

— È necessario attrezzarsi per tempi lunghi. Se la scristianizzazione è ormai un dato di fatto, si deve porre con forza l'interrogativo di quale rapporto stabilire con i non-credenti, una realtà piena di valori e di dignità, spesso considerata solo come "il mondo da colonizzare". Che significa proporre oggi la sfida della fede nel Dio della liberazione?

— Se sempre di più si estende il divario tra la chiesa istituzionale (dogmi, morale, riti) e i credenti, come si può avviare seriamente un discorso di riconciliazione evitando di prendere in esame il fenomeno di cristiani senza chiesa?

— Resta fondamentale l'attenzione agli ultimi. Una chiesa locale che non fondi le sue radici sugli ultimi, rischia di essere un apparato magari perfettamente efficiente, ma lontano dallo spirito del vangelo. È necessaria una costante analisi dei fenomeni sociali e delle cause che provocano emarginazione. La realtà degli ultimi non è mai del tutto definita ed ogni presa di posizione in loro favore deve sempre nascere dalle analisi per non rischiare puro assistenzialismo e sermoncini addormentati.

— Sembra infine che se non si riesce a costruire una immagine forte di chiesa locale senza temere il dibattito vivace del pluralismo, il necessario rapporto critico con le sfide del mondo alle soglie del 2000 sarà disatteso. Solo accettando, come comunità cristiana, di affrontare senza reticenze il problema della pace, della ristrutturazione tecnologica nel mondo del lavoro e nella società, del dramma del terzo e quarto mondo, della mancanza di progettualità, si dimostra di credere che la chiesa ha ancora un ruolo profetico da giocare oggi nel mondo.



## BIBBIA E VITA QUOTIDIANA

### “SE POI QUALCUNO HA IL GUSTO DELLA CONTESTAZIONE...” (I Cor 11,16)

*In queste note al versetto della lettera ai Corinti viene ricordato il contrasto tra le chiese giudeo-cristiane e le comunità fondate da Paolo. La diversità non sta nell'essenziale, cioè nella fede in Gesù, quanto sul valore da attribuire alla tradizione della storia della salvezza e sull'obbligatorietà dell'osservanza della legge mosaica.*

*Nonostante lo sforzo di Paolo per una autentica comunione tra le varie chiese, l'accettazione reciproca delle diversità storico-culturali resterà (allora come oggi), sempre difficile; lo testimonia la questione della colletta ai poveri di Gerusalemme e, qualche decennio dopo, la controversia sulla data di celebrazione della Pasqua.*

*“Se poi qualcuno ha il gusto della contestazione, noi non abbiamo questa consuetudine e neanche la chiesa di Dio”*

La frase, dal tono un po' duro, chiude la prima parte del capitolo undicesimo della prima lettera ai Corinti, dove l'apostolo Paolo affronta il problema del come le donne debbano partecipare alle assemblee liturgiche. Il passo, che di per sé non è tra quelli ritenuti più importanti della lettera, ha attirato negli ultimi anni l'interesse dei lettori con il crescere della questione femminile ma anche per la irrilevanza, almeno ai nostri occhi, dell'oggetto della discordia: questo consisteva nel velo che Paolo voleva le donne tenessero sul capo, mentre le interessate si rifiutavano probabilmente proprio nel nome della libertà ed emancipazione portata dal Vangelo.

Ma non è questo che si vuole qui sottolineare, quanto il modo in cui Paolo sviluppa il suo discorso. Stupisce infatti l'ammucchiarsi quasi delle argomentazioni con cui l'apostolo vuole ottenere l'assenso dei lettori: sono argomentazioni di tipo diverso, che vanno dal piano teologico, a quello antropologico ed a quello sociale, ma nessuna è ritenuta conclusiva e quindi è subito abbandonata per far posto alla successiva. In questa esposizione così poco convincente e che contrasta con la lucidità intellettuale solita dell'apostolo, è Paolo stesso a non trovarsi a suo agio così da chiudere quasi con uno scatto di rabbia, mettendo in campo non solo la sua autorità (“Se poi qualcuno ha il gusto della contestazione, noi non abbiamo questa consuetudine...”. I Cor 11,16), ma anche forse rivelando il motivo che gli sta più a cuore, pur non avendolo per una qualche ragione finora manifestato: “... e neanche le chiese di Dio”.

## Paolo dopo la missione a Corinto

Se la frase conclusiva può essere importante qualora la riteniamo una spia del pensiero più intimo dell'apostolo, è altrettanto da sottolineare l'inizio del passo che di solito è trascurato come fosse una pura forma di cortesia o il tentativo di accattivarsi la benevolenza dell'ascoltatore: "Vi lodo poi perché in ogni cosa vi ricordate di me e conservate le tradizioni così come ve le ho trasmesse" (1 Cor 11,2).

Eppure Paolo non è tanto incline alle lodi, soprattutto in forma così elevata e così precisa, come possiamo dedurre dal confronto di questa lettera, per esempio, con quella ai Galati, che era pure una comunità a cui l'apostolo aveva molte cose da rimproverare.

Per questo motivo sono sorti degli interrogativi sugli effettivi retroscena di questa lettera e su quello che poteva essere stata la vera linea di azione di Paolo nei mesi trascorsi a Corinto.

È stata avanzata l'ipotesi che non fossero stati i Corinti in fondo a staccarsi dagli insegnamenti impartiti da Paolo, ma lo stesso Paolo, che partito dalla città di Acaia, avesse cominciato a mutare il suo atteggiamento riguardo alla prassi così liberale che dominava in quella comunità. Tale ipotesi potrebbe essere sostenuta oltre che dalle apparenti contraddizioni contenute nella medesima lettera, divisa tra le attestazioni di stima da una parte e i rimproveri e le ammonizioni dall'altra, anche dalle notizie che possiamo ottenere sui momenti successivi della attività missionaria di Paolo.

Nel libro degli Atti si narra che l'apostolo, dopo aver lasciato Corinto, passando per Efeso e poi Cesarea, si diresse a Gerusalemme: "Giunto a Cesarea, si recò a salutare la chiesa di Gerusalemme e poi scese ad Antiochia" (At 18,22).

Ora di questo viaggio a Gerusalemme non si trova traccia nell'epistolario paolino (Gal 1,15ss), dove gli incontri con la chiesa-madre sono accuratamente enumerati. Naturalmente si pone il problema se attribuire maggior peso ai dati storiografici offertici dal libro degli Atti o da quelli delle lettere di Paolo, se avvalorare cioè una redazione di più fonti scritta però una trentina di anni dopo, oppure la voce del solo Paolo. Si potrebbe però anche cercare di conciliare le date e gli itinerari offertici dai due testi: in questa ipotesi il viaggio a Gerusalemme di At 15 potrebbe essere fatto coincidere con quello di At 18,22 e il cosiddetto "Concilio di Gerusalemme" andrebbe allora situato subito dopo il periodo di missione trascorso da Paolo a Corinto.

Ora, mettere in diretta relazione l'incontro-scontro di Gerusalemme (At 15) con gli effetti e le risonanze della missione di Paolo a Corinto e d'altra parte situare la prima lettera che Paolo inviò da Efeso a Corinto nella situazione di accordo-compromesso realizzatosi con le decisioni prese al termine dell'incontro, darebbe certamente maggior luce alle tensioni che i testi sottintendono.

Ma compiere questa operazione di aggiustamento e correzione di date per vi-

sualizzare lo scontro tra due modi di essere chiesa, quello di Gerusalemme e quello di Corinto, non è necessario: anche se questo contrasto non potesse essere focalizzato in un preciso momento storico, sappiamo dalle due fonti parallele, le lettere di Paolo e gli Atti degli Apostoli, come la conflittualità fu continua, aspra, personale, capace di giungere più volte anche alla violenza fisica.

### **Le chiese giudeo-cristiane e le chiese etnico-cristiane**

In cosa consisteva la differenza tra le chiese dei giudei convertiti, di cui la principale era la chiesa di Gerusalemme, e le chiese dei cristiani provenienti dal paganesimo, che stavano nascendo in tutti i centri dell'impero romano?

La diversità non stava nell'essenziale, cioè sulla fede in Gesù, Figlio di Dio e Salvatore, quanto sul valore da attribuire alla tradizione della storia della salvezza e sull'obbligatorietà dell'osservanza della legge mosaica; anche se solo una parte dei giudeo-cristiani riteneva necessaria l'osservanza della legge, tutti poi in effetti la praticavano ed era quindi proprio al livello di modo di vivere che la distinzione tra questi e i gentili convertiti diveniva vistosa.

Non era tanto il segno della circoncisione, praticato ritualmente da bambini e una sola volta nella vita, a rendere diverse le due comunità, quanto l'osservanza del riposo sabbatico, la partecipazione alle feste annuali e alle neomenie, il rispetto delle norme di purità nel mangiare, la pratica di una moralità individuale minuziosa e severa in particolar modo sul piano sessuale.

Era proprio sul piano di una prassi, che aveva radici così antiche nel tempo da non poter quasi essere distinta dagli avvenimenti della salvezza e in cui non si discernevano più gli elementi essenziali da quelli caduchi, che si sarebbe sviluppato il dialogo-scontro tra i due gruppi di chiese nel corso di più di un secolo.

Il primo punto su cui si svolse il confronto fu quello della circoncisione e sembrò che tutto potesse dirsi concluso con l'accordo di Gerusalemme (At 15); il secondo fu quello dell'osservanza della purità legale in occasione dei pasti e portò allo scontro, in Antiochia, tra Paolo da una parte e Pietro e Barnaba dall'altra, come lo stesso Paolo ci ragguaglia in Gal 2,11-4.

Su altri punti intuiamo come il dibattito abbia avuto luogo, come, ad esempio, sulla partecipazione delle donne nelle assemblee liturgiche. Presso i giudei infatti la posizione della donna nella società era ancora più subordinata all'uomo che nella società greco-romana e questa condizione si rifletteva in vario modo nella vita religiosa. Ora, il fatto che delle donne si presentassero nell'assemblea a capo scoperto e prendessero anche la parola, come succedeva a Corinto, doveva risultare scandaloso, se non addirittura inconcepibile, ai giudeo-cristiani di Gerusalemme!

Bisogna riconoscere che non è sempre facile per noi capire in tutta la loro estensione e gravità la diversità e i motivi di contrasto, tra le chiese giudaiche e

quelle ellenistico-romane, tra la chiesa-madre di Gerusalemme e una chiesa allora periferica come quella di Corinto.

Facendo opera di astrazione, si può dire che tutto ciò non era altro se non che il medesimo messaggio di salvezza si "incarnava" in due luoghi lontani, in due culture estranee, dando vita a due esiti diversi, cioè a due "chiese locali"; ma nel nostro caso più concretamente il messaggio non si incarnava contemporaneamente, ma passava alla seconda chiesa dopo aver preso corpo nella prima e giungendo alla seconda era rivestito inevitabilmente degli elementi che la prima gli aveva dato.

Così, accanto al motivo della diversità per cultura, si aggiungeva quello della superiorità che la prima chiesa intendeva far valere nei confronti della seconda.

Si può intuire che il contrasto era maggiore di altri, che nei secoli successivi portarono a scomuniche e fratture nel corpo di tutta la chiesa. E quello di una scomunica da parte della chiesa-madre era l'esito che si poteva ritenere allora scontato, ma che invece intelligenza e lungimiranza di alcuni uomini illuminati dai doni dello Spirito, come Paolo, Giacomo, Pietro ed altri, riuscì ad evitare.

### **L'accordo di Gerusalemme**

Il racconto abbastanza dettagliato di quello che avvenne forse nell'anno 49 d.C. quando Paolo e Barnaba andarono a Gerusalemme per discutere con gli apostoli e gli anziani sulla necessità o meno per i convertiti dal paganesimo del rito della circoncisione, è narrato nel capitolo 15 del libro degli Atti. Il testo, come si è già detto, fu però scritto a distanza di qualche decennio dagli avvenimenti ed è lecito quindi avanzare qualche riserva sull'esattezza di tutti i dati che l'autore poteva allora avere a disposizione. Ma soprattutto si avverte che per l'autore i problemi di quegli anni erano ormai in gran parte superati e lontani. Sono questi i motivi con cui si spiegano le differenze tra il racconto degli Atti e quello molto più breve che Paolo ne fa nella lettera ai Galati: "Dopo quattordici anni, andai di nuovo a Gerusalemme in compagnia di Barnaba, portando con me anche Tito... Esposi loro il Vangelo che io predico tra i pagani, ma lo esposi privatamente alle persone più ragguardevoli... Ora neppure Tito, che era con me, sebbene fosse greco, fu obbligato a farsi circoncidere. E questo proprio a causa dei falsi fratelli che si erano intromessi a spiare la libertà che abbiamo in Cristo Gesù, allo scopo di renderci schiavi. Ad essi però non cedemmo, per riguardo, neppure un istante... Da parte dunque delle persone più ragguardevoli... a me... non fu imposto nulla di più. Anzi, visto che a me era stato affidato il vangelo per i non circoncisi, come a Pietro quello per i circoncisi... e riconoscendo la grazia a me conferita, Giacomo, Cefa e Giovanni, ritenuti le colonne, diedero a me e a Barnaba la loro destra in segno di comunione... Soltanto ci pregarono di ricordarci dei poveri: ciò che mi sono preoccupato di fare". (Gal 2, 1-16).

Dal confronto dei due brani risulta evidente, soprattutto quando giungiamo alle conclusioni, che ambedue sottolineano qualcosa che l'altro addirittura tace. Nel libro degli Atti, dopo aver dichiarato la non necessità della circoncisione per "i fratelli di Antiochia, di Siria e di Cilicia che provengono dai pagani..." (At 15,23) si aggiungono alcune condizioni che mancano nella lettera ai Galati: "Abbiamo deciso, lo Spirito Santo e noi, di non imporvi nessun altro obbligo, al di fuori di queste cose necessarie: astenervi dalle carni offerte agli idoli, dal sangue, dagli animali soffocati e dalla impudicizia. Farete cosa buona perciò a guardarvi da queste cose. State bene" (At 15, 28-29).

D'altra parte nella lettera ai Galati si parla di una raccolta di denaro per i poveri di Gerusalemme di cui non è fatta menzione nel testo degli Atti.

Sono due contraddizioni, che costituiscono altrettanti problemi per gli esegeti. Consideriamo per ora solo il primo: esistevano delle condizioni, delle parti della "legge", a cui i gentili convertiti erano stati vincolati?

Paolo afferma che non gli era stata imposta alcuna condizione, ma se proviamo a ripensare a tutti i temi toccati dalla prima lettera ai Corinti, quella lettera che, come già spiegato, potrebbe essere stata scritta dopo il "Convegno di Gerusalemme", o in una situazione analoga, viene spontaneo pensare che Paolo stia tentando di convincere gli ignari cristiani di Corinto proprio ad adeguarsi all'accordo concluso tra lui e la chiesa-madre: vanno evitati i casi di "immoralità evidente", come ad esempio quello del cristiano che vive maritalmente con la propria matrigna e dei cristiani che si cibano di carni immolate agli idoli, oppure quello delle donne cristiane, che vestono in modo inadeguato nelle assemblee e parlano liberamente.

Può essere allora facilmente immaginabile la reazione dei cristiani di Corinto, che d'altra parte anche lo stesso Paolo riesce a prevedere quando nel corso della lettera cita quattro volte il detto che circolava a Corinto, per poter così anticipare una risposta alla loro obiezione:

"Tutto mi è lecito, ...tutto mi è lecito..." (1 Cor 6,12), "Tutto mi è lecito, ...tutto mi è lecito..." (1 Cor 10,23).

### **"Cristo è stato forse diviso?" (1 Cor 1,13)**

E cosa potevano sentire di diverso per tutte le pratiche del giudaismo questi cristiani che, così ricchi dei doni dello Spirito, già stavano sperimentando la libertà dei figli di Dio? Cosa potevano provare per una tradizione così antica e così complessa, quando era il presente quello che contava, il presente che era l'inizio del nuovo tempo portato da Gesù? Cosa poteva loro interessare che in un paese lontano esistesse una comunità cristiana, che non solo viveva la medesima fede in un modo tanto diverso, ma addirittura si riteneva prima fra tutte le comunità e con il diritto di giudicare sulla fede e la prassi delle altre?

Certamente anche Paolo, fino a che è rimasto a Corinto, si è comportato con la stessa libertà e ha vissuto quell'atmosfera così ricca di entusiasmi: "Con

coloro che non hanno legge sono diventati come uno che è senza legge, pur non essendo senza la legge di Dio, anzi essendo nella legge di Cristo, per guadagnare coloro che sono senza legge" (1 Cor 9,21). Ma Paolo sa qualcosa che i cristiani di Corinto non hanno ancora capito: il ritrovarsi nelle assemblee liturgiche, lo spezzare lo stesso pane, il vivere la medesima fede, non è un fatto accidentale, ma la manifestazione di una nuova realtà che sta nascendo, la "chiesa".

E questa realtà richiede una "unità" sia all'interno di ogni comunità, che tra le comunità, perché tutto è fondato sul Cristo che è uno. Paolo non svolge completamente una teologia della chiesa, come farà probabilmente la sua scuola nelle lettere agli Efesini e ai Colossesi, ma ha continuamente presente questa realtà nell'affrontare i diversi problemi pastorali.

Così scriverà ai Corinti: "Vi esorto pertanto, fratelli, per il nome del Signore nostro Gesù Cristo ad essere tutti unanimi nel parlare, perché non vi siano divisioni tra voi, ma siate in perfetta unione di pensiero e di intenti... Cristo è stato forse diviso?" (1 Cor 1,10.13). Come: "Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane..." (1 Cor 10,12 ss.). E ancora: "... uno solo è lo Spirito... uno solo è il Signore... uno solo è Dio, che opera tutto in tutti..." (1 Cor 12,4-6).

Ma è quando Paolo riprende la similitudine corpo umano-comunità che l'equilibrio dialettico tra unità e diversità raggiunge la sua massima evidenza: "Come infatti il corpo, pur essendo uno, ha molte membra e tutte le membra, pur essendo molte, sono un corpo solo, così anche Cristo. E in realtà noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi... Ora il corpo non risulta di un membro solo, ma di molte membra... Se il corpo fosse tutto occhio, dove sarebbe l'udito? Se fosse tutto udito, dove l'odorato? Ora, invece, Dio ha disposto le membra in modo distinto nel corpo, come egli ha voluto. Se poi tutto fosse un membro solo, dove sarebbe il corpo? Invece molte sono le membra, ma uno solo è il corpo..." (1 Cor 12,12 ss).

Sono concetti questi che Paolo applica alla piccola chiesa di Corinto, ma che egli sa valgono altrettanto bene per la chiesa universale, come testimonierà lo sviluppo di queste idee nelle lettere agli Efesini e ai Colossesi.

I commentatori hanno contato che la parola "chiesa" ritorna circa 65 volte nel corpo delle lettere paoline, con una densità quindi ampiamente superiore a quella di qualsiasi altra parte del Nuovo Testamento e che rivela l'interesse appassionato dall'apostolo per il tema e le sue conseguenze pastorali.

Però per Paolo è "chiesa" sia l'assemblea universale di tutti i cristiani, come la singola assemblea locale e proprio per questo motivo sarà il primo a usare il termine al plurale.

Tutto questo è però difficile da far capire ai cristiani di Corinto e a quelli delle nuove chiese; Paolo perciò sembra evitare una esposizione completa e generale, per esemplificare il problema con gradualità, a volte quasi con reticenza,

nelle sue applicazioni particolari: "Io, fratelli, sinora non ho potuto parlare a voi come a uomini spirituali, ma come ad esseri carnali, come a neonati in Cristo. Vi ho dato da bere latte, non un nutrimento solido, perché non ne eravate capaci. E neanche ora lo siete..." (1 Cor 3, 1-2).

### La colletta per i poveri di Gerusalemme

Di un'analogia aria di reticenza sembrano pure impregnati i passi delle lettere, che riguardano la colletta che Paolo cerca di raccogliere tra le nuove chiese per la chiesa-madre di Gerusalemme.

La difficoltà della comprensione dell'episodio non consiste nelle accennate divergenze tra la narrazione degli Atti (sembra che gli Atti non ricordino questo fatto) e quella delle lettere, che potrebbero anche essere spiegate, quanto nella differenza tra lo spazio e l'impegno che Paolo dedica a questa azione e il modo in cui ne parla nelle lettere. Oltre al passo già citato della lettera ai Galati, Paolo parla della colletta nella lettera ai Romani (Rm 15, 25-26) e nelle due lettere ai Corinti (1 Cor 16, 1-4; 2 Cor 8-9).

Dalla lettura di 1 Cor 16,1-4 si deduce che la raccolta di denaro è già stata decisa e ancora iniziata; Paolo si limita a dare delle disposizioni affinché essa proceda speditamente e indica come essa potrebbe essere fatta giungere a Gerusalemme: "Quando poi giungerò, manderò con una mia lettera quelli che voi avrete scelto per portare il dono della vostra liberalità a Gerusalemme. E se converrà che vada anch'io, essi partiranno con me" (1 Cor 16, 3-4).

Si avverte che i Corinti devono avere avanzato delle riserve, forse come scuse per non versare il denaro; scuse che mettevano però in dubbio la stessa onestà dell'apostolo: ma Paolo sembra non farvi conto e pur che la colletta sia compiuta è disposto a dare delle garanzie per lui umilianti.

Nella seconda lettera ai Corinti, il tema della colletta occupa uno spazio ben maggiore (2 Cor 8-9); la situazione, rispetto a quella della prima lettera, non sembra migliorata, anzi la raccolta sembra sia stata sospesa, se non del tutto dimenticata. Paolo cerca allora di smuovere i Corinti usando una grande varietà di motivi, da quelli umani a quelli teologici, usando sia la lode che l'esortazione e il rimprovero.

Ora è ancora una volta proprio dall'esame di questi motivi, nessuno dei quali è veramente cogente, che ci si è chiesto il vero perché di questa colletta per i poveri di Gerusalemme. Era la chiesa di Gerusalemme particolarmente povera? Non ci sono prove per affermarlo, anche se la sua situazione, come quella della popolazione della città, non doveva essere florida. Certamente altre chiese si dovevano trovare nelle medesime condizioni, come lo stesso Paolo riconosce (2 Cor 8,2-3): eppure, non furono né destinatarie di un analogo aiuto, né esonerate dall'onere della raccolta. Proprio per questo la povertà non sembra il vero movente. Qualcuno ha avanzato per questo motivo l'ipotesi che quello che Paolo chiamava colletta e a cui invitava i cristiani della Macedonia e

dell'Acacia a partecipare liberamente e generosamente, non fosse altro che una tassazione imposta dalla chiesa-madre a tutte le nuove chiese: essa non sarebbe stata altro che la continuazione giudeo-cristiana della tassa per il tempio, che ogni ebreo doveva versare annualmente per il tempio di Gerusalemme.

L'ipotesi, oltre alla sua plausibilità, non dispone di altro fondamento, perché non se ne trova traccia nelle lettere dell'apostolo, ma soprattutto perché non si ritiene che Paolo avrebbe accettato un tale vincolo.

Può però suggerirci l'esistenza di una convinzione o di uno stato d'animo diffuso tra molti giudeo-cristiani di Gerusalemme, i quali forse guardavano ai cristiani delle nuove chiese da un punto di vista che noi oggi, con i nostri termini, diremmo "coloniale".

Il passo della lettera ai Romani riguardante la colletta, anche se breve, può essere illuminante. Paolo, chiudendo la lettera, espone ai cristiani di Roma i suoi piani, che prevedono come prima tappa il viaggio a Gerusalemme per consegnare i risultati della colletta: "Per il momento vado a Gerusalemme, a rendere un servizio a quella comunità; la Macedonia e l'Acacia infatti hanno voluto fare una colletta a favore dei poveri che sono nella comunità di Gerusalemme. L'hanno voluto perché sono ad essi debitori: infatti, avendo i pagani partecipato ai loro beni spirituali, sono in debito di rendere un servizio sacro nelle loro necessità materiali... Vi esorto perciò, fratelli... (a pregare) perché io sia liberato dagli infedeli della Giudea e il mio servizio a Gerusalemme torni gradito a quella comunità, sicché io possa venire da voi nella gioia..." (Rm 15,25-32).

Due sono gli elementi del passo che vanno sottolineati: il primo è che il "rapporto" che si costituisce con la colletta non è tanto tra singoli cristiani o tra le categorie dei cristiani ricchi e di quelli poveri, quanto tra chiese, cioè tra la chiesa giudeo-cristiana di Gerusalemme e le nuove chiese etnico-cristiane.

Il secondo è che questo "rapporto" si realizza non in una logica coercitiva, istituzionale, gerarchica, quanto nella dimensione del dono e del servizio, del debito e della carità.

È sulla base di questi elementi che si deve cercare di ricostruire il pensiero di Paolo e cercare l'accordo con il passo citato della lettera ai Galati: "...a me ...non fu imposto nulla di più... soltanto ci pregarono di ricordarci dei poveri..." (Gal 2, 6-10).

### **Paolo, Giacomo e gli anziani di Gerusalemme**

L'unità tra le chiese si realizza per Paolo non nell'identità, che necessariamente dovrà essere poi imposta da una legge, ma in una tensione di dialogo e di dono, che da una parte sa evitare gli inutili motivi di scandalo e dall'altra è capace di trovare dei segni effettivi di aiuto e di servizio, come nel nostro caso è la colletta.

È una tensione che in quel momento storico è quasi il solo apostolo a vivere, quasi fosse rimasto il solo canale attraverso cui le diverse chiese rimanevano

ancora unite. Da una parte egli si trovava a dover insistentemente sollecitare alla raccolta chiese come quella di Corinto, che non percepivano il problema dell'unità e vivevano chiuse in se stesse nei loro entusiasmi e con i loro problemi; dall'altra egli doveva fare in modo che questo dono venisse accettato dalla comunità di Gerusalemme la quale, proprio perché al contrario di quella di Corinto ne avrebbe capito il significato teologico, si sarebbe probabilmente sentita spinta a rifiutarlo.

E perché questo non avvenga l'apostolo prega ed invita a pregare: "Vi esorto perciò, fratelli, per il Signore nostro Gesù Cristo e l'amore dello Spirito, a lottare con me nelle preghiere che rivolgete a Dio, perché... il mio servizio a Gerusalemme torni gradito" (Rm 15,20-21). Paolo però non è del tutto solo in questo suo piano, che vuole coinvolgere tutte le chiese: sulle sue posizioni dobbiamo collocare anche i capi della chiesa di Gerusalemme. Una tale valutazione chiede di riesaminare il testo degli Atti. Si era già osservato come anche a proposito della colletta è diverso il resoconto dell'accordo di Gerusalemme, come lo possiamo leggere nella lettera ai Galati e nel libro degli Atti. L'autore degli Atti redige la sua opera a qualche decennio di distanza dagli avvenimenti disponendo di fonti, che non sono le lettere di Paolo, ma piuttosto ricordi e tradizioni che provengono anche "dall'altra parte". Ora se l'elemento della colletta non fa parte formalmente dell'accordo secondo gli Atti, esso è presente sostanzialmente se proseguiamo nella lettura del testo. Paolo a conclusione del suo terzo viaggio intende andare a Gerusalemme per partecipare alle celebrazioni della Pentecoste; ivi viene accolto da Giacomo, capo di quella comunità, e dagli anziani. Questi espongono subito a Paolo le difficoltà che si sarebbero presentate a causa delle voci che correivano sul suo conto e che lo presentavano come un eretico: "... quindi dissero a Paolo: "Tu vedi, o fratello, quante migliaia di Giudei sono venuti alla fede e tutti sono gelosamente attaccati alla legge. Ora hanno sentito dire di te che vai insegnando a tutti i Giudei sparsi tra i pagani che abbandonino Mosé, dicendo di non circonderne più i loro figli e di non seguire più le nostre consuetudini. Che facciamo? Senza dubbio verranno a sapere che sei arrivato" (At 21,20-22).

Il discorso è non solo sostanzialmente esatto per quanto riguarda Paolo, ma anche rivelatore della situazione della comunità di Gerusalemme e del suo accordo con il mondo giudaico.

La soluzione che Giacomo e gli anziani propongono per evitare lo scontro non solo con il giudaismo, ma anche con i membri della comunità giudeo-cristiana, consisterà in un "dono", cioè in un atto di pietà verso alcuni pellegrini cristiani che non sono in grado di pagare le spese per il voto di nazireato: è quindi sostanzialmente una soluzione nella linea della colletta.

"Fa dunque quanto ti diciamo: vi sono fra noi quattro uomini che hanno un voto da sciogliere. Prendili con te, compi la purificazione insieme con loro e paga tu la spesa per loro..." (At 21,23 ss).

Per Paolo non costituisce un problema comportarsi come un giudeo, lui

che si è “fatto tutto a tutti” (1 Cor 9,22); ma questo suo essere fino in fondo gentile con i gentili e giudeo con i giudei verrà ritenuto niente più che un “doppio gioco” e quindi sarà trattato come un tradimento. Sappiamo come la vicenda finisce.

È solo da sottolineare come proprio in questo momento la missione a cui tanto Paolo aveva lavorato con pazienza e umiltà fallisce e l’apostolo paga con la vita la sua aspirazione ad una vera comunione tra le chiese.

Rimane, pur spesso dimenticato e misconosciuto, il suo insegnamento e la sua testimonianza: ad essa si può applicare quanto era stato detto per il suo Maestro:

“La pietra che i costruttori hanno scartata è diventata testata d’angolo dal Signore è stato fatto questo ed è mirabile agli occhi nostri” (Mt 21,42).

### **Una appendice: la controversia sulla Pasqua**

Il Nuovo Testamento si chiude senza darci altre chiare informazioni sui rapporti e sulle tensioni tra le chiese giudeo-cristiane e quelle etnico-cristiane. Una fonte extra-biblica, riguardante i primi secoli della storia della chiesa, ci offre però uno scorcio che, per il problema che a noi interessa, è esemplare.

Già pochi decenni dopo la morte dell’apostolo Paolo il rapporto “di forze” tra i due gruppi di chiese si era rovesciato: non era stata soltanto la diffusione del cristianesimo sulle sponde del Mediterraneo che aveva cambiato l’equilibrio numerico, ma anche l’importanza che spontaneamente veniva ad assumere la chiesa di Roma, situata nel centro dell’impero. La chiesa di Gerusalemme e quelle vicine invece erano state indebolite dalla frattura ormai insanabile con il mondo giudaico, dalle vicende disastrose della guerra giudaica e infine anche dalle scissioni ereticali al loro interno. La questione del dissidio, che ora emerge, può in un primo momento sembrare irrilevante ma solo fintantoché non ne consideriamo le conseguenze pastorali: le chiese d’occidente e parte di quelle d’oriente, praticamente quelle di origine etnico-cristiane, usavano celebrare la Pasqua sempre nel giorno di domenica successivo alla Pasqua ebraica. Le chiese di origine giudeo-cristiana avevano sempre celebrato la Pasqua del Signore in corrispondenza alla Pasqua ebraica, cioè quattordici giorni dopo la luna nuova di primavera e per questo motivo il loro rito viene detto “quartodecimano”. L’importanza della Pasqua e soprattutto la prassi del digiuno, che finiva con la celebrazione della festa, creavano non solo una diversità evidente tra le comunità, ma costituivano una divisione e una causa di tensione qualora membri di una chiesa dovessero trovarsi a vivere per un qualche motivo presso un’altra chiesa.

Si cercò con “numerosi sinodi e assemblee di vescovi” di imporre l’unità sulla scelta domenicale, ma senza ottenere l’assenso delle chiese dell’Asia.

Eusebio di Cesarea così narra nella sua *Storia Ecclesiastica*: “Allora Vittore, che presiedeva alla chiesa di Roma, cercò immediatamente di escludere in massa dall’unità comune le diocesi di tutta l’Asia insieme con le chiese vicine in quanto eterodosse, e stigmatizzò con lettere tutti i fratelli indistintamente là riuniti, dichiarandoli scomunicati. Ma questo dispiacque a tutti i vescovi, che a loro volta lo esortarono a pensare alla pace, all’unione e all’amore per il prossimo; e possediamo ancora le parole con cui essi rimproverarono piuttosto aspramente Vittore. Tra loro anche Ireneo, scrivendo in nome dei fratelli cui era preposto in Gallia, raccomanda di celebrare soltanto di domenica il mistero della resurrezione del Signore, ma esorta poi opportunamente Vittore a non escludere intere chiese di Dio perché mantengono una tradizione di antica consuetudine, e continua quindi dicendo: “La controversia non è solamente sul giorno, ma anche sulla forma stessa del digiuno. Alcuni, infatti, ritengono di dover digiunare un solo giorno, altri due, altri più giorni ancora; certi, infine, calcolano il loro giorno di quaranta ore, tra diurne e notturne. E una tale variazione nell’osservanza del digiuno non è sorta ai nostri giorni, ma molto prima, al tempo dei nostri predecessori... ma nessuno visse mai meno in pace, e anche noi viviamo ora in pace gli uni con gli altri, e la differenza del digiuno conferma la concordia della fede... anche i presbiteri anteriori a Sotero che presiedettero la chiesa che tu governi ora,... non osservarono essi stessi il quattordicesimo giorno, né imposero la sua osservanza a quanti li seguirono, ma pur non osservandolo essi stessi, non furono affatto meno in pace con quanti giungevano tra loro dalle diocesi in cui esso veniva osservato. Eppure l’osservarlo era un contrasto ancora maggiore per coloro che non lo osservavano. E nessuno fu mai respinto per questa ragione, ma anzi quegli stessi che non lo osservavano, cioè i presbiteri che ti hanno preceduto, inviarono l’Eucarestia a quelli delle diocesi che l’osservavano. E quando il beato Policarpo soggiornò a Roma al tempo di Aniceto, pur avendo avuto l’uno con l’altro piccole divergenze su altre questioni, si rappacificarono subito, non desiderando essere in disaccordo su questo argomento. Aniceto non riuscì infatti a persuadere Policarpo a non osservare il quattordicesimo giorno, come aveva sempre fatto con Giovanni, discepolo del Signore nostro, e con gli altri apostoli con cui era vissuto; né Policarpo persuase Aniceto ad osservarlo, poiché quest’ultimo diceva che bisognava mantenere la consuetudine dei presbiteri a lui anteriori.

E pur stando così le cose, si comunicarono l’un l’altro... e si separarono l’uno dall’altro in pace, poiché tanto gli osservanti quanto i non osservanti avevano pace nell’intera chiesa” (H.E. V 24, 9-17).

Si andava verso l’anno del Signore 195 ed erano trascorsi circa 130 anni dalla morte di Paolo.

## LA CHIESA E I NON CREDENTI

*Qual'è il tipo di responsabilità e quindi di relazione che la chiesa deve sapere assumere nei confronti dell'uomo che non crede e della società che si considera disobbligata nei suoi confronti?*

*A questo riguardo occorre riconsiderare sia la figura contemporanea dell'"ateo", sia la pretesa di "autosufficienza" della chiesa e la sua "credibilità" verso il mondo.*

*Da un lato allora la comunità cristiana è chiamata a rendersi conto del passaggio significativo della "miscredenza" (del vecchio ateismo) alla "non credenza" (dell'umanismo), dall'altro ad essere consapevole che la chiesa non è l'unico luogo di Dio. Ciò impegna i credenti ad un atteggiamento "simpatico" nei confronti della società, della storia (che non è abbandonata da Dio, ma ne rivela i segni di presenza), ad una testimonianza attiva di comunione e di servizio evangelico (senza presunzioni o paure).*

La responsabilità della Chiesa nei confronti della Società è, ormai da un ventennio, al centro della riflessione sia teologica che pastorale. In contesti variati, modulati secondo formule diventate ormai comuni, quali, ad esempio, la "teologia del mondo", declinata nei moduli della "teologia della speranza" e della "liberazione". Con un retroterra che ha al centro il problema del rapporto "fede-storia" continuamente ripreso per capire appunto che significa la "storicità" stessa del cristianesimo e della Chiesa oltre che la relazione conseguente, critica e responsabile, della "Comunità ecclesiale" nei confronti del mondo detto "moderno". Un dibattito inquieto e inquietante, che divide gli animi e attraversa dolorosamente il tessuto ecclesiale a tutti i livelli della sua esistenza, spirituale, dottrinale, istituzionale, pastorale.

Un problema in atto, che viene però da lontano, approdato faticosamente a Concilio e reso obbligante per la Chiesa dal Concilio stesso con la "Costituzione pastorale Gaudium et Spes": tematizzato consapevolmente ed esplicitamente come scelta di fondo che la Chiesa intendeva assumere nei confronti del "mondo" nella sua figura "moderna". Scelta che supponeva chiari alcuni impliciti.

Il primo lasciava alle spalle la resistenza negativa della Chiesa fino a quel momento di fronte ai caratteri con cui la Società aveva rifondato sé stessa, a partire dall'Illuminismo. Società che intendeva sé stessa libera da una triplice tutela, affermando l'autonomia della ragione rispetto alla fede, della scienza rispetto alla teologia, dello Stato rispetto alla Chiesa. La Chiesa sceglieva, cioè, una lettura "simpatica" di questa storia, disponendosi ad incontrarla, valoriz-

zandone il potenziale positivo già acquisito e decidendo di collaborare per realizzare con gli uomini il progetto di umanizzazione della Società, in ogni sua forma. Una decisione presa non in nome di una apologetica aggiornata, ma in fedeltà vocativa a Cristo e in coerenza con la propria missione.

Il secondo intendeva stabilire questa relazione con il criterio della "collaborazione" (Giovanni XXIII) e del "dialogo" (Paolo VI). La decisione era così formulata da Paolo VI: "Se noi ricordiamo come nel volto di ogni uomo, specialmente se reso trasparente dalle sue lacrime e dai suoi dolori, possiamo e dobbiamo ravvisare il volto del Padre celeste, il nostro umanesimo si fa cristianesimo, e il nostro cristianesimo si fa teocentrico; tanto che possiamo altresì enunciare: per conoscere Dio bisogna conoscere l'uomo" (Discorso di chiusura del Concilio). La chiarezza di questo testo esonera da ogni commento. L'uomo e la sua storia sono luoghi dove Dio si dà da conoscere. La Chiesa non è più il solo luogo di Dio.

Il terzo intendeva affermare che tale scelta non era, appunto, stagionale e di opportunità. Se riflesso della fedeltà stessa della Chiesa al suo proprio statuto, essa doveva considerarsi tensione costitutiva del suo essere e del suo esistere. Il che vuol dire — qui cade la sottolineatura — che la Costituzione "Gaudium et Spes" va considerata l'ultimo capitolo della "Lumen Gentium". Con una interazione, quindi, reciproca tra i due documenti, nei quali la Chiesa esprimeva la propria autocoscienza di identità e di missione. Dove la continuità venisse spezzata, questa autocoscienza porrebbe la Chiesa al disotto della vocazione a cui Dio la chiama.

Il richiamo a questa coscienza e a questi fatti ci interessa per evidenziare un tema particolare. Esso si chiede quale sia il tipo di responsabilità e quindi di relazione che la Chiesa deve saper assumere nei confronti dell'uomo che non crede e della Società che si considera disobbligata nei suoi confronti, sotto il suo aspetto "confessionale".

Ci chiederemo perciò al riguardo tre cose: la prima preciserà che significhi uomo che non crede; la seconda sottolineerà l'attitudine della Chiesa al riguardo; la terza indicherà alcune linee di rapporto tra Chiesa e i non credenti.

### Dalla "miscredenza" alla "non credenza"

Nella tipologia tradizionale e nel linguaggio corrispondente il "non credente" era definito e chiamato "ateo". Con esattezza, certamente, ma in maniera solo negativa. Nel senso che si diceva chi egli non era, tacendo però su "chi" e "che" egli intendeva essere. L'ateismo infatti indica quella dottrina che, interrogandosi su Dio, conclude con la Sua non esistenza. L'ateo perciò è il "senza Dio". La sottolineatura cade sul "senza" per far capire l'insufficienza della definizione-descrizione. Essere "senza" qualcosa infatti non significa essere "senza" qualcos'altro. La riflessione attuale, con maggior consapevolezza, ha cercato di sapere e quindi di capire quale fosse il "qualche

cos'altro'' che interessa l'ateo. Ne sono derivate alcune constatazioni piene di rilievo anche per il cristianesimo.

Innanzitutto l'ateismo moderno nella sua forma illuministica iniziale, più che ateismo è un antiteismo, che è certamente teoretico, ma con un deciso carattere storico e quindi datato. Esso è il risultato di una reazione nei confronti — se così si può dire — delle istituzioni ecclesiastiche occidentali e una negazione di quel Dio a cui esse si appellavano. E ciò in nome di una "libertà" che queste istituzioni impedivano e demonizzavano. Così che sembrava fondato il dilemma tra la libertà dell'uomo e l'esistenza di Dio, così formulato: "se l'uomo è libero Dio non esiste, se Dio esiste l'uomo non è libero". L'incompatibilità era colta appunto sul terreno etico della storia, rispetto alla quale l'uomo va considerato protagonista responsabile. La libertà della ragione costituiva infatti la ragione stessa della libertà. Allora: dove la ragione, qui considerata come l'appello ultimo al quale l'uomo deve rifarsi per essere sé stesso, viene sottoposta ad un'autorità ad essa esterna come Dio, la Chiesa, il Dogma, essa abdica alla propria autonomia e, togliendo all'uomo la sua dignità, lo abbandona al potere di una autorità a lui esterna. Lo rende quindi suddito ed eteroguidato. Non libero, appunto. Questo ateismo dunque, al termine del processo della sua autocoscienza, è il risultato con cui l'uomo si difende da Dio per non abdicare alla propria dignità di uomo.

Si può constatare inoltre, e sempre nello stesso contesto, come l'ateismo prende la forma di una ricerca di libertà dell'uomo e per l'uomo di tipo politico-sociale. È il caso tipico — lo si dice per accentuazione e per il peso avuto nello sviluppo della coscienza dell'uomo e della Società — del marxismo. Esso è una critica del cielo per riguadagnare l'uomo alla terra. Una critica che toglieva alle istituzioni dello Stato il diritto di appello a Dio per autolegittimarsi e lo riconsegnava all'uomo, unico responsabile della figura giuridica e ideologica presa dalla Società. Il che significava che l'ingiustizia che divideva gli uomini dipendeva dagli uomini e questi dovevano farsi carico, direttamente e liberamente, di liquidarla. Se Dio era il principio di legittimazione, l'uomo doveva rimuoverlo per gestirsi in proprio. Cadeva così, con Dio, anche l'avallo alla disuguaglianza. Gli oppressi dall'ingiustizia, di conseguenza, dovevano farsi giustizia da soli. Non singolarmente, s'intende, ma come realtà-classe sociale, unico soggetto legittimato dall'ingiustizia a render giustizia a tutti. Questo tipo di ateismo, al di là di ogni altra considerazione, esprimeva, con la negazione di Dio, il diritto irrinunciabile dell'uomo ad una società non più alienante.

Si può constatare infine in un contesto diverso di provenienza questa volta borghese e intellettuale, come la negazione di Dio si configura in maniera più radicale ancora. Essa prende atto che la Società è onniavvolgente, nel senso che la struttura pubblica in cui si manifesta è l'esito di una interazione di forze che la determinano e insieme anche la predeterminano. Ciò nel senso che, che Dio esista o no, nella Società non cambia nulla e tutto resta come prima. Dio diventa insignificante e, con la risposta che interrogandosi su di Lui

conclude per il no, cade anche la domanda che pone la questione che lo riguarda. Dio diventa, di conseguenza, superfluo. Si dichiara, infatti, che Dio è morto non perché lo si liquida, ma perché è il residuo di una cultura mitica, che non ha nulla a che vedere con l'autocoscienza dell'uomo, interamente chiuso dalle predeterminazioni sociali. Si vuol dire, appunto, che, se anche esistesse, la sua esistenza sarebbe inefficace e irrilevante, comunque, per l'uomo. L'uomo, perciò, è alle prese solo con sé stesso. Drammaticamente, in una concezione esistenzialistica. Essa gli chiede di accettare il mondo come posto senza sbocchi, sapendo che il suo prima e il suo dopo non hanno nulla di umano. In maniera anonima, invece, e quindi anestetizzata, in una concezione tecnocraticistica. In essa l'uomo cessa di essere una persona e diventa una funzione programmata del progetto sociale, comunque questo venga statisticamente elaborato. In quest'ultimo caso, con la questione su Dio cade anche la questione sull'uomo. Dio, cioè, e l'uomo sono i residui di un umanesimo illusorio.

Se si fa attenzione, e si eccettua l'ultima forma, l'ateismo è certamente una negazione di Dio, ma non fine a sé stessa. Ciò che conta è il perché essa è affermata, dimostrata o decisa che sia. Il perché è una passione per l'uomo. Quello che interessa dunque l'ateo non è il rifiuto del Cielo, ma la scelta della terra. Una scelta moralmente impegnata a renderla abitabile e umana. Con l'accentuazione forte posta sull'uomo, come soggetto che si fa carico in proprio di questa abitabilità e di questa umanizzazione. In tale prospettiva l'ateismo mostra di essere una definizione negativa. Essa infatti parla del non credente a partire dall'unità di misura — Dio — posta come principio del credente. Il positivo che obiettivamente chi è detto ateo esprime, è il suo interesse conclusivo, inclusivo ed esclusivo, per l'uomo e per l'umanizzazione della sua esistenza personale o sociale, a seconda della forma che essa assume storicamente. Per questo, oggi, non si parla più di ateismo, ma di "Umanismo". Non perché sia irrilevante per il cristiano e per gran parte del mondo non occidentale il problema di Dio, ma perché è sull'uomo e sul valore suo e della sua storia che vien posta la questione morale. Con un passaggio quindi che può essere così formulato: ieri l'ateismo era considerato come "impietoso" verso Dio, oggi di esso si considera la "pietas" verso l'uomo. Tale modo di vedere le cose deriva dall'ottica generale che ispira il valore "dialogo" della "Gaudium et Spes" ed è confermato dal metodo di lavoro del "Segretariato per il dialogo con i non credenti". Per questo si è messo a titolo di questa riflessione il passaggio della "miscredenza", che è giudizio solo negativo, alla "non credenza", che può implicare anche un solo significato positivo.

Come si può notare, non si è tenuto conto, in questo quadro, dell'ateismo banale, che è certamente il più diffuso ed è normalmente indotto, almeno in Occidente, dalla Società del benessere. Esso rappresenta non tanto la negazione di Dio, quanto la riduzione dell'uomo alla diretta soddisfazione, tutt'al più a medio termine, dei bisogni. Originante, a sua volta, un'apatia che rende l'uomo estraneo ad ogni discorso sui "valori". Apatia che, di riflesso, genera, e di

più, una specie di cinismo strisciante e tranquillo verso tutto ciò che non è interesse privato dell'individuo o del gruppo a cui si appartiene.

### **La Chiesa davanti ai non credenti**

Le cose dette lasciano supporre che, di fatto almeno, la Società sia divisa in credenti e non credenti. Essendo, appunto, decisivo e determinante nel modo di concepire la vita, la sua organizzazione, i suoi valori e il suo fine, credere o no a Dio. Il cristianesimo, tra l'altro, sembra convalidare questa divisione per il fatto che esso afferma che la Salvezza viene solo da Dio, in Cristo Gesù e per la potenza dello Spirito. In questa prospettiva il mondo non può risultare che separato al proprio interno e inconciliabilmente opposto. Dio infatti diventa il principio-realtà che obbliga a ghettizzare nel mondo chi crede in Lui, ghettizzando di riflesso e per la stessa ragione, ma di segno contrario, chi in Lui non crede. Ci si chiede se evangelicamente è questo il modo con cui la Chiesa deve pensare sé stessa all'interno della Società in cui vive.

Ci sembra di poter dire, almeno per accentuazione esemplificativa, quanto segue.

Una prima osservazione si rifà ad una precisa ammonizione dell'Apostolo Pietro ai cristiani della prima generazione, emarginati socialmente e civilmente a causa della loro fede: "Siate sempre pronti, a chi ve ne domanda la ragione, a render conto della speranza che è in voi" (I Pietro III, 15). L'ammonizione avverte che l'essere messi in questione è una situazione fisiologica per la Chiesa. Appartiene cioè al suo essere nella storia, creare perplessità, problemi, inquietudini, rifiuti. Positivamente, diventa la cattiva coscienza dell'uomo e smaschera la sua disumanità; negativamente, quando sta al disotto del proprio mandato ed è inadempiente rispetto al proprio compito vocativo.

Si vuol dire che la critica nei suoi confronti non è mai infamante. Una Chiesa che non provoca domande è una Chiesa sospetta. Essa, di conseguenza, è chiamata ad essere socialmente ed esistenzialmente un interrogativo aperto. Deve cioè essere, come oggi si dice, una realtà "critica". Allora, quando la Chiesa è messa in questione, non le è lecito arroccarsi in un isolamento autosufficiente e sdegnato. Anzi: la questione aperta su di lei la vitalizza, non nel senso della reazione offesa, ma in quello che la chiama a render conto del Cristo che è la sua speranza. Essa deve dare il meglio di sé stessa. Ha infatti il compito di rendere credibile il Cristo che annuncia ed è la sua vita concreta, il suo modo di stare in mezzo agli uomini, il criterio che rende giustizia al Dio in cui crede e lo rende umanamente riconoscibile agli uomini a cui si rivolge.

"Render conto" è, di conseguenza, un processo di "credibilità". Per far questo, essa deve entrare entro la questione aperta su di lei, accreditandosi non in astratto, ma nel concreto della storia che accade. Per dire: essa deve parlare il linguaggio dell'uomo a cui fa problema. Deve cioè storicizzarsi culturalmente, in quanto la cultura è l'autocoscienza in cui l'uomo esprime storicamente sé

stesso e la propria identità. Non per relativizzarsi di volta in volta alle situazioni, con una specie di mimetismo utilitaristico, quanto, invece, perché il suo regime riflette la logica stessa della "Incarnazione", con l'accento forte posto sull'"In". È dunque da dentro l'economia di questa situazione e solo sul suo filtro che essa parlerà in maniera piena di "significato", rendendo "credibile" ciò che avanza in nome di Dio a favore dell'uomo. Il che suppone che la critica mossa nei suoi confronti sia considerata con estrema serietà. Essa, cioè, deve vagliarla con rigore morale, per sapere se lo "scandalo" provocato è quello di cui parla Paolo, per fedeltà all'Evangelo e alla sua forza critica, ed è quello di cui parla l'Evangelista per chi dà "scandalo" ai "piccoli di Dio". Può servire al riguardo e direttamente per il nostro problema un'osservazione dolente e realistica di Paolo VI. Egli chiede che i cristiani si interrogino circa l'ateismo per sapere se non siano in qualche modo essi stessi causa del rifiuto di Dio da parte degli uomini. Ciò per il fatto che il Dio di cui parlano è così camuffato e fuori misura per l'uomo che Dio ama, da generarne il rigetto. Se così fosse — questo è il punto dell'ammonizione — l'ateismo dell'uomo, perché indotto, può esprimere una esigenza di Dio più vera, tale, al limite, da accusare il teismo dei credenti come criptoteismo.

Una seconda osservazione riguarda il significato drammatico che l'ateismo provoca — almeno così i cristiani ritengono — nella vita dell'uomo. Il fatto che la negazione di Dio non generi attualmente — in linea di massima e socialmente, almeno — nessun dramma, costringe i cristiani a riflettere. Si vuol dire che solo il credente sperimenta dolorosamente l'assenza di Dio. Nel senso che solo chi vive di Dio in maniera determinante sa che significa essenzialmente la perdita di Lui. La cosa non deve in alcun modo meravigliare, se si tien conto che si può soffrire solo per ciò di cui si ha bisogno e non si sa come averlo. Dove il bisogno è esorcizzato non c'è spazio né per l'ansia, né per la ricerca. L'assenza sta fuori coscienza. Ciò permette qualche considerazione utile ad una Comunità cristiana consapevole circa questo problema. I discepoli di Cristo sanno che la fede non è un atto giuridico, sottoscritto in maniera notarile e garantito come un possesso. Il Dio che si incontra e di cui si vive è sempre dono e grazia, mai diritto. La fede, cioè, è attraversata da una tensione mai a termine. Una tensione, appunto, escatologica, i cui estremi vengono notificati con le categorie del "già" e del "non ancora". Non si è mai dunque a termine nella ricerca di Dio. Chi si arresta non ha ancora incontrato Dio, ma solo sé stesso che dice di averlo incontrato. La tensione, infatti, è detta "conversione". Da intendersi questo da un doppio punto di vista: storico e morale. "Storico" significa che l'uomo, perché uomo, non potrà mai, appunto, possedere Dio. Dio, infatti, trascende l'uomo e lo richiama verso un'oltre inesauribile nella storia. "Morale" significa, invece, che l'uomo porta dentro di sé un rifiuto per Dio. L'autosufficienza, modulata in tutte le varianti dell'egoismo, fatto passare per autonomia e libertà, segna radicalmente la sua vita. Questo è il peccato, svelato all'uomo, ignaro di questo rifiuto profondo, dal

Cristo Crocifisso. Il discepolo di Gesù Signore sa allora che, pur essendo già di Cristo, egli lo deve sempre e ancora essere; se Lo ha trovato, deve sempre e ancora cercarlo; santo per la Sua grazia, egli è sempre e ancora peccatore; già chiamato, sarà sempre e nuovamente chiamato; giusto, resta pur sempre ingiusto. Già credente — è questo il punto — egli rimane, escatologicamente teso, ancora e sempre non credente. Non sembri paradosso: solo chi ha fede fa vera esperienza di ateismo. Ciò permette due conclusioni opportune. La prima avverte la Comunità ecclesiale che solo un profondo amore e passione per Dio, così vissuti, mette in grado di capire quale dono sia la fede e quale perdita sia la sua assenza. Senza questa passione radicale non si dà alcuna possibilità di “render conto” di Dio “a quanti ne chiedono la ragione”. Passione da viver-si, quindi, da dentro l’ambivalenza e l’ambiguità continuamente svelate dalla fede. Per togliere appunto ogni tentazione di autosufficienza e di orgoglio vincente nei confronti di chi non crede. La seconda avverte i cristiani che da dentro questa esperienza nasce non un giudizio, ma una “pietas” verso chi non crede. Una passione dolente, perché è tolta a lui la gioia di avere incontrato Dio. Per non essere come il fratello, irritato e crudele, rimasto a casa, contro l’amore del Padre per il prodigo che era lontano. Una attitudine, questa, ben lontana nei fatti dalla tendenza in atto che contrappone chi ha ricevuto grazia di essere visitato da Dio, da chi ancora l’attende. Certo, chi l’attende può essere anche colpevole di inadempienza e responsabile del rifiuto. Quello che qui conta però è fare i conti in casa propria e a questo livello rigoroso e, forse, amaro, prima che in casa altrui.

Una terza osservazione si rifà al testo di Matteo XXV, 31 ss. con la parabola del giudizio ultimo. Vi si dice che, per avere a che fare con Dio, l’uomo deve prima e soprattutto avere a che fare con l’uomo amato e accreditato da Dio. L’uomo che ha fame, sete, che è carcerato, ammalato, straniero, nudo e senza casa. L’uomo emarginato, oppresso, rifiutato, giudicato, estromesso, reso insignificante. L’uomo che non ha voce, che non conta, di cui si può disporre come se fosse una cosa. L’uomo talmente annullato che, egli ci sia o no, il conto della Società non cambia. È nel servizio a quest’uomo che Dio pone il punto critico su cui fa cadere il giudizio di salvezza. Con una annotazione decisiva per il problema che qui ci riguarda. L’uomo accolto come “benedetto” dal “Padre” dichiara che lui, servendo l’uomo nel bisogno, era ignaro di Dio, non intendeva riferirsi a Lui, né immaginava di aver a che fare con Lui. Gli interessava l’uomo vinto per sé stesso e accoglieva la sua miseria come un diritto che lo accreditava presso di lui con un dovere conseguente a cui far fronte, senza supplementi di motivazioni dall’alto o da altrove. È a questo livello, soprattutto, che la Comunità ecclesiale è chiamata responsabilmente e criticamente ad una diversa chiarezza e ad una più consapevole attitudine. Chiamata cioè a rendersi conto, almeno nella sua formulazione generale, del passaggio significativo, in qualche modo epocale, da “miscredenza” a “non credenza”. Dall’“ateismo”, che, pur vero ed accertabile, è giudizio al negativo,

all'“Umanismo”, che, altrettanto vero ed accertabile, è giudizio al positivo. Senza ingenuità, s'intende. Non basta infatti la variante d'ottica, obiettivamente fondata, del più giusto e corrispondente principio interpretativo. Si vuol dire che, a questo livello, si impone una capacità di discernimento rigoroso, la cui difficoltà è legata, appunto, al fatto che essa ha a che fare con una realtà storico-sociale complessa. Il che significa che non sono ammesse semplificazioni di sorta, come non sono ammessi pregiudizi acriticamente favorevoli o sfavorevoli. La storia della Chiesa di quest'ultimo decennio è emblematica al riguardo, lì dove, interrogandosi sul rapporto fede-storia, viene in questione sul piano concreto la relazione tra la Comunità ecclesiale e la realtà pubblica e civile nel suo volto di “Società secolarizzata”. Una annotazione solo per orientare alla comprensione equilibrata dell'“Umanismo”. La tradizione cristiana, nella dottrina ed anche nella spiritualità, ha sempre privilegiato come essenziale — per intenderci — Matteo XVIII,20 (“Se due o tre si riuniscono nel mio nome, Io sono in mezzo a loro”) rispetto a Matteo XXV sopra richiamato. Nel senso che il momento ecclesiale era considerato evangelico, mentre l'altro era, di riflesso, solo etico. Il cambiamento di giudizio chiede, dunque — è questo il punto — di affermare con pari certezza l'evangelicità dell'uno e dell'altro momento quali espressioni l'unica Salvezza che, da e in Cristo, è in atto nel mondo.

### **La Chiesa a dialogo con i non credenti**

Ci si chiede in quest'ultima riflessione quale sia e quale debba essere il rapporto della Chiesa con l'“Umanismo” non credente, nel suo essere alle prese con la costruzione di un volto umano per la Società e con la umanizzazione della storia. Diamo, al riguardo, una serie di indicazioni, tra altre possibili, che riteniamo sufficientemente orientative.

**La prima**, di carattere metodologico, esige che la Comunità ecclesiale si disponga a leggere la realtà di cui abbiamo parlato, in maniera “simpatica”. Ciò non significa inerme o sprovveduta. Significa, invece, orientata con speranza e, quindi, con desiderio profondo a verificare se tale “Umanismo” nella sua attenzione e nella sua progettazione sia o no credibile. Non in nome di una dottrina astratta sull'uomo, ma in presa diretta con i fatti e le situazioni. Il che vuol dire: senza pregiudiziale ideologica. È in questo senso che si è mosso il Concilio quando ha chiesto alla Chiesa di “scrutare i segni dei tempi”. Questi intesi quali modi operativi con cui l'uomo di dovunque si impegna a servire “la libertà, la pace, la giustizia, il diritto, la promozione della donna” (“*Pacem in terris*”).

Da intendersi, dunque, “segni” attraverso i quali Dio dà delle indicazioni su dove passa il Suo “Regno” e in quella direzione chiama la Chiesa, perché non manchi a questo appuntamento con la storia. La conferma è data da un inciso chiarissimo della “*Gaudium et Spes*”: “La pace terrena che nasce dall'amore del prossimo è immagine ed effetto della pace di Cristo che promana

dal Padre" (n. 78). Dove gli uomini lavorano per la pace, questa ha a che fare con la pace salvifica che viene all'uomo per dono e grazia dello Spirito. Una pace, quindi, che è la parabola umanamente vissuta, che annuncia Dio all'opera del mondo. Questa pace non ha bisogno di aggettivi per qualificarsi agli occhi dei cristiani. Essa, quando è tale, è accreditata direttamente da Dio. Una "pace", quindi, che sta nella economia della Pasqua.

**La seconda** esige dalla Comunità cristiana di essere consapevole che il mondo che sta fuori della Chiesa non è abbandonato da Dio. La Chiesa, cioè, non è l'unico luogo di Dio. Lo Spirito di Lui è Spirito di libertà: l'uomo, la natura e la storia appartengono radicalmente all'"ordine" della Creazione e cadono, in Cristo Crocifisso, entro l'area della Salvezza. Questa certezza è stata uno degli "annunci" più liberanti del Concilio. Essa va quindi mantenuta desta sulla linea alta con cui Papa Giovanni ha elevato il tono della speranza "contro i profeti di sventura". Soprattutto oggi, in cui strisciante sembra farsi strada la convinzione che il Concilio ha ceduto su questo piano ad un ottimismo ingenuo, legato, si dice, alla particolare suggestione con cui allora la prospettiva del progresso lo accreditava solo in ascesa.

La coscienza ecclesiale non può che reagire a questo sospetto che, mentre cade sul Concilio, cade soprattutto sulle ragioni di fede che hanno sostenuto il suo messaggio di speranza dialogante. Bisogna perciò ricordare due cose al riguardo, che nessuna vicenda storica potrà mai smentire. Legate, perciò, alla fede e non ad una qualche stagione culturale.

La prima sottolinea il fatto che il mondo che Dio ha consegnato all'uomo non è mai tale che un tempo possa essere detto più vicino a Lui ed un altro da Lui più lontano. Ciò per il fatto che il mondo (uomo-storia) non potrà mai, a partire da sé stesso, né farsi grazia né darsi salvezza. La distanza, cioè, tra la storia e Dio è misurata sull'unica lunghezza della Croce. Senza sconti, quindi, per un mondo creduto migliore, e senza tassi di interesse più elevato per un mondo considerato peggiore. Il cristiano non può essere pessimista né ottimista, ma solo realista. Il suo realismo però si misura su questa Croce ed è di conseguenza forte di un ottimismo che emerge dal dono certo della speranza. È questa l'ottica profetica che ha ispirato la parola pacificante con cui Papa Giovanni ha aperto il Concilio.

La seconda non ignora certo l'incrudirsi di un imbarbarimento generale nei rapporti umani oggi in corso, né ignora la conflittualità permanente in cui l'uomo e la Società vivono quasi fisiologicamente, per l'innesto di meccanismi perversi, e neppure ignora la caduta della tensione morale e la perdita di molti valori. Ma il Cristiano non può mai ignorare che il mondo è pur sempre di Dio e che il Suo Patto è fedele e senza smentite. Né può mai dimenticare che la Chiesa non è l'unico luogo di Dio. Se così fosse si cedrebbe alla tentazione, sempre incombente nella storia dei cristiani, di riannestare processi manichei e dualismi radicali, che la Croce ha inaridito una volta per tutte e una volta per sempre (cfr. Romani VI, 10; V, 6-11). Se non vediamo più i segni di Dio nella

storia vuol dire che siamo al disotto di questa fede e si sono seccate in noi le antenne della speranza. Certo è più difficile oggi questa lettura, ma, ad essere onesti, la maggior difficoltà sembra dipendere più dal nostro vedere umano che da un autentico sguardo illuminato dalla fede.

**La terza** chiede alla Comunità ecclesiale di diventare davvero, concretamente ed esistenzialmente, “segno e strumento dell’intima unione con Dio e dell’unità di tutto il genere umano” (“Lumen Gentium n. 1). Si vuol dire che questa Unità deve abitare innanzi tutto al suo interno. Unità di “Comunione” (“intima unione con Dio”) e non di altra natura. La Chiesa non è un’associazione, una organizzazione o altro di simile. Essa è il luogo pentecostale dove tutti, dai “Parti” agli “Arabi”, si trovano e si incontrano sentendosi a casa loro.

La diversità delle loro lingue trova, infatti, nel rispetto di ognuna, l’Unità della Parola di Dio che si declina in ogni loro variante, senza nulla assorbire e senza nulla sostituire (cfr. Atti, II, 5-12). È sempre latente la tentazione di considerare questa meraviglia come vaneggiare di “ubriachi” (ib. 13). Un sospetto facile, che ridurrebbe l’Unità ad Uniformità. Un modo di esistere, quindi, alieno secondo la misura del mondo, ma vero sulla misura del Dio Crocifisso. Si dice questo per richiamare l’attenzione su di un fatto preciso che qui interessa: come la Chiesa può rendere “credibile” la certezza che in lei già vive “in germe ed inizio” (L.G. n. 5), “l’unità di tutto il genere umano”. Come, cioè, essa può e deve fondare la speranza per l’uomo che egli non lavora invano (credente o no che egli sia, appartenente a questa o a quell’area ideologica), quando si impegna a costruire una società più umana, più giusta, tesa alla libertà e alla pace. La risposta è molto semplice: la Chiesa è chiamata al suo interno a vivere, essa per prima, l’economia di questa umanità, di questa giustizia, di questa libertà e di questa pace. Essa ha la sua regola fondamentale nel “comandamento nuovo”, che non è dottrina astratta, ma l’amore stesso di Gesù, divenuto storia vivente d’amore, così che, come ha amato Lui, altrettanto devono amare i discepoli. Con un amore che “serve e non si fa servire”, che “ama per primo” e con libertà di iniziativa, che non si fa confusione con la “pagliuzza” e la “trave”, che perdona “settantasette volte sette”, che dice “amico” al traditore e chiede amore allo spergiuro. Che incontra la Samaritana, donna, eretica e scostumata, che cerca la “pecorella smarrita”, accoglie la miseria volgare del “pubblicano”, apre le braccia al “prodigo” e celebra il punto più alto della Sua misericordia nell’incontro, nella maledizione e nella morte, tra Gesù e il ladro sulla Croce. Solo così la Chiesa può dimostrare con i fatti che le tensioni e le diversità, che si elidono, non sono mai tali, se essa dà fondo a tutta la genialità d’amore che Cristo ha posto realmente ed invicabilmente nel suo cuore. E lo farà non davanti al mondo, come se fosse in una parentesi privilegiata, sottratta alla sua contaminazione. Dal suo interno, invece, perché essa sta dove stanno tutti e il suo luogo è quello di tutti. “Lievito”, appunto, che si consuma nella “pasta”. Non a caso la “Gaudium et Spes” inizia affermando: “Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d’oggi, dei poveri, soprattutto, e di tutti coloro che soffrono, sono pure le

gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo" (n. 1). Ciò sarà infatti possibile non perché la Chiesa, informata, conosce la condizione dell'uomo, ma perché, convivendo con lui, immersa nella sua stessa vita, la condivide, così che ciò che è dell'uomo è anche suo.

**La quarta** richiama l'attenzione della "Comunità ecclesiale" sul modo con cui essa può annunciare Cristo al non credente. Può servire al riguardo la nozione di "zelotipia" paolina. Questa ricorda ai cristiani che non devono "convertire" gli ebrei. Il loro compito è di amare, adorare e servire Dio in modo così deciso che gli ebrei saranno costretti a chiedersi che cosa mai hanno i cristiani che, pur amando, adorando e servendo il loro stesso Dio, lo amano di più, lo adorano con più intensità e lo servono con più generosità.

L'annuncio nei loro confronti è l'apertura di questa domanda al rialzo. Allo stesso modo — valga l'analogia — i cristiani devono amare e servire l'uomo che gli uomini amano e servono, in modo tale che questi uomini non potranno non chiedersi come mai i cristiani lo amano e lo servono meglio, di più e senza cedimenti. Questa è la competizione aperta, che nulla ha a che vedere con la tentazione sempre ricorrente di immaginare i cristiani dar vita ad una Società parallela, affermata come la vera Società, contro l'altra Società degli uomini. Solo in questo modo la Chiesa prenderà di sorpresa la Società nel suo stesso terreno, senza operazioni apologetiche e senza presunzioni morali. Con la forza inerme del suo stesso modo di esistere. Ogni altra operazione cade al disotto di questa tensione trasparentemente evangelica. Essa risolverà, tra l'altro, il sospetto di molti i quali immaginano che la Chiesa consideri il mondo disoccupato da Dio e, perciò, una provincia da occupare per portarvi la salvezza o a cui opporsi, costituendosi cittadella chiusa, dove l'uomo può salvarsi.

Per la Chiesa non ci sono né province così intese, né luoghi di rifugio. Il suo amore disinteressato e pieno, desideroso solo di servizio, sarà l'eco del Cristo da cui essa viene e dell'uomo a cui essa va.

Ciò può essere confermato con quanto insegna l'evangelista Giovanni, all'inizio del suo Vangelo, quando dichiara che Cristo, "luce per gli uomini", è stato rifiutato dalle "tenebre" (Giov. I,5) e che sempre Cristo, pur venendo presso la "casa degli uomini", che era la Sua stessa "casa", fu messo fuori porta come intruso ed abusivo (ib. 11). Non per questo Egli se n'è ritornato, irritato e offeso, nel Suo Cielo.

Anzi, alla legge del rifiuto ad oltranza, Egli ha contrapposto quella dell'amore ad oltranza. Al punto che, smarrito di fronte all'intollerabilità della morte, che l'avrebbe condannato come maledetto (Galati III, 13), supera l'impossibilità intollerabile dichiarando con decisione ultima: "Sono profondamente turbato. Che devo fare? Dire al Padre: fammi evitare questa prova? Ma è proprio per quest'ora che sono venuto. Padre, glorifica il Tuo nome" (Giov. XII, 27).

## CHIESA LOCALE: ELEMENTI PER UN DIBATTITO

*Con il Concilio, il tradizionale concetto di "cattolicità" della Chiesa ha subito una nuova ridefinizione. L'"universalità" è intesa non tanto come figura giuridica, ma come struttura portante dell'unico "popolo di Dio".*

*Ciò è collegato ad una rivalutazione del significato e del ruolo delle "Chiese locali".*

*La ricezione delle prospettive conciliari rimane però molto diversificata, a seconda del "metodo" seguito. Ne è una riprova evidente anche la recente contrapposizione tra il card. Ratzinger e il teologo francescano L. Boff., in cui il motivo della Chiesa locale assume un ruolo decisivo.*

### 1. Che significa "cattolicità"

"Nella comunione ecclesiastica vi sono legittimamente le Chiese particolari, con proprie tradizioni, mentre rimane integro il primato della Cattedra di Pietro, la quale presiede alla comunione universale di carità, tutela le varietà legittime e insieme veglia affinché ciò che è particolare non solo non nuocia all'unità, ma piuttosto le serva" (Lumen gentium n. 13).

Così il Concilio Vaticano II nelle prime battute della Lumen gentium. Nel momento in cui definisce la realtà del popolo di Dio, ancor prima di affrontare la tematica della costituzione gerarchica della Chiesa, delinea il tema della "universalità". Ovviamente era un argomento che doveva essere chiarito perché di "cattolicità" la Chiesa da sempre aveva avuto coscienza come della destinazione universale del messaggio cristiano, ma non c'è dubbio che il termine aveva assunto una sua specificità a partire dall'epoca della Riforma e del Concilio di Trento in particolare. L'opposizione ai contenuti teologici della riforma protestante aveva indotto, attraverso passaggi intermedi e diverse posizioni, ad intendere la cattolicità in opposizione a "protestante, riformato, evangelico", dando al termine "cattolico" il significato di ciò che è monolitico, centralizzato, gerarchico in opposizione al "protestante" visto come disgregato, individuale, non omogeneo. Il termine "cattolico" veniva a significare "unico" sotto ogni profilo, da quello teologico a quello liturgico a quello pastorale in genere. Per paradosso "cattolico" veniva a significare una parte della Chiesa di Cristo, in opposizione a Chiesa "protestante".

In base a tale sostrato storico non c'è dubbio che il concetto di cattolicità aveva bisogno di una ridefinizione per la riflessione teologica che aveva preceduto il Concilio, per la nuova sensibilità ecumenica, per la logica necessità di dare spazio al nuovo punto di partenza costituito dal "popolo di Dio".

Il popolo di Dio diviene il concetto base e la struttura portante della Chiesa che viene definita "in Cristo come sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano" (L.G. n. 1). La storia di salvezza è storia di un popolo scelto da Dio per l'alleanza, popolo che in Cristo assume le dimensioni dell'umanità perdendo i connotati di "un popolo-razza"; per questo il soggetto dell'intrecciarsi storico dei rapporti tra Dio e l'umanità è il popolo che Dio sceglie perché in esso si manifesti il suo disegno di salvezza. È il popolo di Dio il luogo ove l'annuncio di salvezza viene accolto nella fede che si visibilizza nei sacramenti e che trova risposta nella salvezza che Dio opera continuamente fino al compimento totale del Regno. Si tratta di un popolo "sacerdotale", di un popolo cioè che nella fede nella Parola offre a Dio il sacrificio del Figlio e da Dio riceve il dono della salvezza; si tratta del tema del "sacerdozio comune" che è inscritto nel popolo di Dio e che trova il suo fondamento nel battesimo. L'essenzialità dei termini, ripresi dalla Scrittura e dalla vita della comunità primitiva, ha condotto a ripensare alla Chiesa nella sua struttura di base: il popolo di Dio si costituisce nell'ascolto della Parola, nel battesimo quale consacrazione dei credenti come discepoli di Cristo e veri adoratori del Padre, nella celebrazione del sacrificio di Cristo che rende i dispersi un solo corpo. All'interno di questa struttura di base trovano articolazione ministeri e carismi, realtà ambedue necessarie in un rapporto dialettico per esprimere l'unico fondamentale sacerdozio del popolo di Dio.

L'universalità pertanto è definita non tanto come figura giuridica, quanto come struttura portante dell'unico popolo. Questa universalità è "comunione" e le Chiese locali (o particolari) sono non tanto parti di un unico organigramma, ma realtà che vivono appieno lo stesso popolo di Dio "con proprie tradizioni", "con varietà legittime", con il particolare che serve all'unità. Alla Cattedra di Pietro è affidato il compito di "presiedere alla Comunione", di "difendere" le varietà, di "vigilare" perché il particolare non nuoccia all'unità, ovviamente all'unità non burocratico-giuridica, ma di fede e di sacramentalità dell'unico popolo di Dio.

## 2. Elementi di struttura della "Chiesa locale"

"I singoli Vescovi sono il visibile principio e fondamento di unità delle loro Chiese particolari, formate ad immagine della Chiesa universale, e in esse e da esse è costituita l'una è l'unica Chiesa Cattolica" (L.G. n. 23). Quindi il Vescovo è segno visibile della realtà della Chiesa locale nel senso che è fondamento di unità. Occorre tener presente che "per divina Provvidenza è avvenuto che varie Chiese, in vari luoghi fondate dagli Apostoli e dai loro successori, durante i secoli si sono costituite in vari gruppi, organicamente congiunti, i quali, salva restando l'unità della fede e l'unica divina costituzione della Chiesa universale, godono di una propria disciplina, di un proprio uso liturgico,

di un patrimonio teologico e spirituale proprio... Questa varietà di Chiese locali tendente all'unità, dimostra con maggior evidenza la cattolicità della Chiesa indivisa" (L.G. n. 23). In questo testo appare il termine "Chiese locali"; da qui emerge chiaro come la Chiesa locale abbia una propria disciplina, una propria liturgia, addirittura una propria teologia, ed è proprio a partire da queste proprietà che si dimostra con evidenza la cattolicità della Chiesa.

La cattolicità dunque emerge dal fatto che l'unico popolo di Dio vive nella pluralità delle Chiese locali l'unica realtà di fede. Le Chiese locali "sono nella loro sede il popolo nuovo chiamato da Dio con la virtù dello Spirito Santo e con grande abbondanza di doni". La comunità locale è radunata dalla predicazione del Vangelo e celebra il mistero della Cena del Signore; "in queste comunità, sebbene spesso piccole e povere e disperse, è presente Cristo, per virtù del quale si raccoglie la Chiesa, una, santa, cattolica, apostolica" (L.G. n. 25).

Non ci può sfuggire la sottolineatura della presenza di Cristo nelle Chiese locali "spesso piccole e povere e disperse", ma chi rende "una" la Chiesa è Cristo convocando l'unico popolo di Dio nelle realtà locali a celebrare la Parola e il Sacrificio sul fondamento dell'unica fede e dello stesso battesimo.

### 3. Diverse letture del Concilio

A vent'anni di distanza sappiamo come a partire dallo stesso Concilio si siano avute diverse interpretazioni, tanto diversificate da apparire talora anche opposte. C'è chi legge il Concilio nella "lettera" vedendo nella Chiesa conciliare e nella sua vita un semplice aggiornamento formale della Chiesa preconciliare. Di esempi di questa lettura se ne possono portare molti; valga uno per tutti: si può benissimo celebrare una liturgia in lingua corrente, usare forme rituali diverse, ma la celebrazione può essere tranquillamente vissuta al di fuori dello spirito innovatore del Concilio; e sulla liturgia s'è fatto un lavoro di facciata non di ricompressione teologica del significato cristiano del "celebrare".

C'è invece chi legge il Concilio in termini prevalentemente metodologici: si tratta di capire lo spirito profondo che ha presieduto a tutto il Concilio per cui ci sono parti dei testi conciliari che risentono della caducità del tempo, ma il "senso profondo" rimane un punto di non ritorno. Questa lettura metodologica del Concilio vede la teologia impegnata in un continuo ripensamento a partire dalla struttura portante della Chiesa convocata da Cristo attraverso la sua Parola e resa "comunione" dalla celebrazione dell'Eucarestia.

Attorno a questi cardini rimessi in luce vanno ripensati i ministeri, la presenza dei carismi, il significato di un vivere storico nel presente in un progetto che tocca l'infinito di Dio.

Anche sul ruolo e sulle funzioni della Chiesa locale si possono dare diver-

sificate letture dello stesso Concilio. Sarebbe opportuno capire queste letture e tentare di vedere la loro "com-possibilità" nell'ambito dell'unico popolo di Dio.

#### 4. Una lettura deduttiva: il card. Ratzinger

Il card. Ratzinger sembra fare del Concilio una lettura di tipo letterale; intendiamoci, si tratta di lettura intelligente, acuta e teologicamente fondata. Secondo il card. Ratzinger il testo conciliare va letto alla lettera poiché il Concilio ha avuto prevalentemente la funzione di un aggiornamento formale. "Il Vaticano II è una realtà da accettare in pieno. A condizione però che non sia considerato come un punto di partenza dal quale allontanarsi correndo, bensì come una base sulla quale saldamente costruire. Oggi poi stiamo scoprendo la sua funzione profetica: alcuni testi del Vaticano II al momento della loro proclamazione sembravano davvero in anticipo sui tempi che allora si vivevano. Sono venute poi rivoluzioni culturali e terremoti sociali che i Padri non potevano assolutamente prevedere ma che hanno mostrato come quelle loro risposte — allora anticipate — erano quelle che ci volevano in seguito" (Rapporto sulla fede, Vittorio Messori a colloquio con Joseph Ratzinger, ed. Paoline, Torino 1985, p. 32). Pare ci sia una sottile contraddizione: per un verso si riconosce la validità della profezia che il Vaticano II ha messo in evidenza anticipando i tempi, per altro verso la profezia è congelata al momento e alla lettera del Concilio tanto da affermare che c'è "un sedicente spirito del Concilio che in realtà ne è un vero anti-spirito" (ibid. p. 33).

Per quanto attiene al tema ecclesiologicalo c'è un chiaro richiamo ad una visione di Chiesa in cui pare non esista uno spazio per una riorganizzazione secondo i carismi legati al tempo storico. "La mia impressione è che tacitamente si vada perdendo il senso autenticamente cattolico della realtà Chiesa senza che lo si respinga espressamente. Molti non credono più che si tratti di una realtà voluta dal Signore stesso. Anche presso alcuni teologi, la Chiesa appare come una costruzione umana, uno strumento creato da noi e che quindi noi stessi possiamo riorganizzare liberamente a seconda delle esigenze del momento" (ibid. p. 45). Dove appare evidente come una visione totalizzante accomuni nella stessa volontà di Cristo la Chiesa come segno e sacramento di salvezza con il fatto che l'organizzazione è per sempre fissata e non va ripensata a seconda dei tempi, dei luoghi e dei doni dello Spirito. È tuttavia significativo che mentre c'è la continua rivendicazione di una ecclesiologia che vede la Chiesa a partire da una struttura e da una organizzazione predeterminate, dall'altra si riconoscono come valori sostanzialmente solo i carismi di cui sono portatori i "movimenti" come i Focolari, i Neo-catecumenali, Comunione e Liberazione (cfr. Ibid. pp.40-41); a questi movimenti viene riconosciuta "piena e integrale cattolicità" (ibid. p. 42). A queste "Chiese locali" viene riconosciuto

il carattere di cattolicità, mentre tale carattere non viene riconosciuto alla Chiesa delineata dalla teologia della liberazione nell'America Latina, ove la Chiesa si costituisce a partire dalla situazione sociologica locale. Sembra di capire che sono vere Chiese locali quelle che hanno una impostazione che rispecchia la struttura della Chiesa universale e non mettono in discussione ruoli e ministeri; la Chiesa particolare sembra essere una fotografia di quella universale; si tratta di un moto discendente dall'alto verso il basso; non si tratta dunque di una creatività e di un ascolto tormentato della Parola di Dio in un vissuto concreto, quanto di una forma di integrismo che traduce nel particolare quanto è predeterminato dall'universale.

Il card. Ratzinger denuncia come una deviazione "protestante" una riorganizzazione della Chiesa dal basso. "Per il moderno uomo della strada è assai più comprensibile un concetto di Chiesa che in linguaggio tecnico si direbbe congregazionalista o di chiesa libera (Freechurch). Ne consegue che la Chiesa è una forma che può variare a seconda di come gli uomini organizzano la realtà della fede, così che corrisponda il più possibile a ciò che la situazione del momento sembra esigere" (ibid. p. 165). Come va intesa la rigidità di questa forma? Solo nelle strutture essenziali o nella interezza di strutture, anche di quelle legate al tempo?

## 5. Una lettura induttiva: L. Boff

Di altra impostazione è il concetto ecclesiologico di L. Boff. Egli ritiene che sia necessario partire dalla realtà storica su cui si deve costruire e strutturare la Chiesa. Il sottosviluppo dell'America Latina induce a progettare la liberazione, concetto su cui si è sviluppata molta dialettica tra Boff e Ratzinger. "Il soggetto storico di questa liberazione sarebbe il popolo oppresso" (L. Boff., *Chiesa: carisma e potere*, Borla, Roma 1984, p. 17).

Si creano "piccole comunità ecclesiali di base, il cui compito, inizialmente, è quello di approfondire la fede all'interno del gruppo, di preparare la liturgia, i sacramenti e la vita di pietà. In uno stadio un po' più avanzato si passa a compiti di aiuto reciproco nei problemi della vita dei membri. I quali, nella misura che si organizzano e approfondiscono la riflessione, si rendono conto che i loro problemi hanno un carattere strutturale. L'emarginazione è conseguenza del tipo di organizzazione elitaria, di accumulazione privata, e, finalmente, della struttura economico-sociale del sistema capitalistico. Emerge allora la questione politica e il tema della liberazione assume contenuti concreti e storici. Non si tratta soltanto di una liberazione dal peccato (dal quale sempre dobbiamo liberarci), ma anche di una liberazione che ha dimensioni storiche (economiche, politiche e culturali). La fede cristiana mira direttamente alla liberazione ultima e alla libertà dei figli di Dio nel Regno. Ma include anche le liberazioni storiche, come forma di anticipazione e concretizzazione della liberazione ultima, solo possibile nel compimento della storia di Dio". (ibid. pp.17-18).

L'impegno politico sorge dalla stessa riflessione di fede che ha in sé un progetto di salvezza. Non è qui il caso di approfondire temi quali il rapporto tra liberazione storica e redenzione escatologica, tra vita di fede ed impegno politico. Tutti argomenti che andrebbero attentamente studiati; è certo però che a partire da queste tematiche Boff vede la necessità di una ristrutturazione della Chiesa a partire dal popolo credente. "La comunità ecclesiale di base significa qualcosa di più di uno strumento con cui la Chiesa arriva al popolo e lo evangelizza. È una forma nuova e originale di vivere la fede cristiana, di organizzarsi intorno alla Parola, ai sacramenti (quando è possibile) e ai nuovi ministeri esercitati dai laici (uomini e donne). Si ha una nuova distribuzione del potere nella comunità, assai più partecipato, che evita ogni centralizzazione e dominio a partire da un centro di potere. L'unità fede-vita, vangelo-liberazione si realizza concretamente, senza l'artificio delle difficili mediazioni istituzionali; viene propiziata la nascita di una ricca sacramentalità ecclesiale (tutta la chiesa come sacramento), con una forte creatività nelle celebrazioni e un senso profondo del sacro, tipico del popolo. È in atto una vera ecclesiogenesi, una chiesa che nasce dalla fede dei poveri" (ibid. p. 19). In questa Chiesa che sorge dal basso il popolo, da secoli oppresso, fa esperienza reale di democrazia, impara a parlare e a dialogare, discute del proprio destino. Questa ecclesiologia trova le sue strutture portanti in alcune categorie di base quali Popolo di Dio, Koinonia, profezia, diakonia.

Non c'è dubbio che si tratta di una reinterpretazione conciliare a partire dal popolo di Dio, concretamente situato e storicizzato, popolo di poveri, che sono privi di potere, ma hanno la ricchezza della fede evangelica della potenzialità di riscatto dei figli di Dio. Non è una Chiesa "per" i poveri, come sovrastruttura che guarda ad alcuni soggetti da beneficiare, ma è una Chiesa "dei" poveri che esprime la sua cattolicità dirigendo il messaggio evangelico di liberazione a tutti a partire dalle istanze concrete dei poveri. Sulla scorta di tale concetto ecclesiologico vengono ridefiniti i concetti di Regno di Dio e di mondo. "Il Regno è certamente l'utopia cristiana che riguarda il destino ultimo del mondo. Ma si insiste che lo si incontra in divenire dentro la storia, sempre e là dove si costituiscono la giustizia e la fraternità e dove i poveri sono rispettati e fatti protagonisti della propria storia. Portatori del Regno sono tutti gli uomini, istituzioni e prassi che si ispirano agli ideali etici intesi dal Gesù storico. La Chiesa ne è una portatrice qualificata ed ufficiale, ma non esclusiva" (ibid. p. 20).

La Chiesa è dunque il luogo, non unico ma qualificato, in cui il Regno di Dio trova forma ed espressione storica e in cui c'è il preannuncio reale del Regno definitivo. Da questa impostazione scaturisce una precisa ecclesiologia che dà particolare spazio e significato alla Chiesa locale. "La categoria Popolo di Dio e Chiesa-comunione permette di ridistribuire meglio la potestas sacra all'interno della Chiesa. Obbliga a ridefinire il compito del vescovo e del prete.

Permette il sorgere di nuovi ministeri e di uno stile di vita religiosa incarnata nei ceti popolari. La gerarchia si fa un puro servizio interno e non la costituzione di strati ontologici che aprono la strada a dimensioni interne al corpo ecclesiale e a vere classi diverse di cristiani" (ibid. p. 20).

## 6. Conclusione

Non c'è dubbio che l'attuale sensibilità teologica e pastorale è particolarmente attenta al tema della Chiesa locale. Si avverte come questo tema sia carico di potenzialità per lo sviluppo di una fede realmente vissuta come sfida al "mondo" e come concreto realizzarsi nella storia del Regno di Dio. Tuttavia si ha la sensazione che il dibattito abbia bisogno non solo della riflessione teologica ma anche della esperienza concreta di Chiese locali che vivano realmente, magari nel rischio di imboccare strade non sempre esplorate, nel particolare l'universalità dell'unica fede in Cristo. È ancora poco il dibattito tra la Congregazione della fede e le Chiese dell'America Latina che si ispirano alla teologia della liberazione, anzi se il dibattito si fermasse qui rischierebbe di divenire sterile; per questo il campo è aperto e richiede sforzo di comprensione teologica e impegno di prassi pastorale perché emerga con maggior chiarezza il significato di Chiesa locale.

*Angelo Favero*



### I LIMITI SOCIO-CULTURALI DELL'ATTUALE STRUTTURA DI CHIESA LOCALE NEL VENETO

*L'attuale difficoltà della Chiesa cattolica veneta a recepire e inserirsi nella trasformazione sociale ed economica in corso ha radici in un lungo passato che ha visto affermarsi un "modello" di presenza ecclesiale dai tratti abbastanza omogenei e funzionali alla realtà sociale "tradizionale".*

*L'esaurimento dell'efficacia di tale modello, ha portato ad una crisi di identità che deve trovare nuove risposte e meccanismi di adattamento culturale.*

*È questo l'ambito problematico che le singole chiese non possono ignorare nel rinnovare le forme dell'annuncio evangelico e della presenza pastorale.*

Discutere in poche pagine dei problemi strutturali e culturali della chiesa veneta a livello locale non è obiettivamente facile. Organizzazione della parrocchia e rapporto parrocchia-diocesi come si configurano nel concreto della vita vissuta? Cosa vi funziona e cosa non vi funziona? Come queste due realtà, nel loro insieme o prese ciascuna per conto proprio, si rapportano al complesso della attuale società veneta, alle scelte concrete dei Veneti, a ciò che la gente crede, spera, soffre, giorno dopo giorno? Riescono ancora a costituire una voce significativa, capace di rappresentare una sorta di lievito nel vissuto individuale e collettivo dei propri insediamenti umani?

La risposta rischia di complicarsi. È forse più produttivo restringere la questione: le chiese locali venete, oggi come oggi, sono capaci e adeguate ad essere cassa di risonanza del panorama economico sociale e culturale del Veneto? Sono attrezzate a sintonizzare il proprio messaggio sulle lunghezze d'onda dei propri destinatari? Fino a che punto questi ultimi lo recepiscono e, prima ancora, lo percepiscono, dato il contesto globale in cui attualmente si trovano?

#### **1. Il contesto socio-culturale del Veneto**

Il dibattito sulla situazione veneta passata e presente oggi è ben vivo. Senza entrare troppo nel merito della cosa basta ricordarne alcuni tratti caratteristici su cui esistono interpretazioni convergenti. Il Veneto rurale delle passate generazioni è alle nostre spalle. Il Veneto contemporaneo è una regione in una

fase di passaggio dove la produzione, lo smercio, l'acquisto, il godimento dei beni che danno soddisfazione *qui e subito* è al centro delle aspirazioni e degli sforzi quotidiani.

Con tutte le articolazioni pensabili e possibili questo quadro nel suo complesso è omogeneo. Infatti esso si presenta come una condizione di fare, di pensare, di essere diffusa e decentrata nel territorio, senza eccessive agglomerazioni urbane, all'insegna dell'utile particolarizzato, senza bruschi strappi nei confronti del proprio passato, con una mobilità di persone e di cose e una pluralità di informazioni dall'interno e dall'esterno che sfugge a chi non vi viva dentro. Infine oggi appare pienamente recuperata una componente o vocazione costitutiva del Veneto: quella di essere una terra di transito, un mercato dove la *ragione dello scambio* del prodotto finito o da rifinire per lo smercio si è combinata o sovrapposta alla *ruralità*.

Il Veneto più di una volta nella sua lunga storia si è ripiegato sulla campagna quando commerci e artigianato non tiravano più. Ma attualmente, dopo la fase di "ruralizzazione" del secolo scorso, si sta di nuovo attraversando una fase di rivitalizzazione della vocazione all'essere un mercato aperto, dove competizioni e conflitti vanno però (e anche questo è una caratteristica tradizionale) ridotti, attutiti e ritualizzati a livello pratico e istituzionale.

Tuttavia l'attuale ritorno verso il polo del produrre-smerciare nel Veneto si colloca, anzi viene attivato da un quadro globale che ben travalica i confini del Veneto stesso. Il fenomeno locale diventa un episodio di un cambiamento generale, cioè di quella "modernizzazione" che coinvolge il mondo intero. Anzi si potrebbe argomentare che alle radici antiche del Veneto, alla sua *doppia tradizione rurale e manifatturiera-mercantile*, assimilata in profondità e con tutta la sua storia specifica, è forse da assegnare in larga misura il risultato di quello che il Veneto appare oggi: una regione dinamica e versatile sul versante socio-economico, a cui fa riscontro più la privatizzazione che la frantumazione dei valori sul versante culturale.

## 2. La tradizione del cattolicesimo veneto e il modello preconciliare di Chiesa

È a questo punto che si può riprendere la domanda fondamentale o di partenza. La chiesa cattolica veneta nelle sue articolazioni locali, come si inserisce in questo variegato panorama? La risposta non è immediata. Per arrivarvi è giocoforza guardare sia al passato sia al presente, e non dimenticare i risultati degli studi storici e socio-culturali sull'argomento.

Ciò chiarito, pare che la *Chiesa veneta* abbia elaborato nel corso della sua storia un *meccanismo adattabile* che le permette di adeguarsi di volta in volta ai momenti di cambiamento e di crisi del proprio ambiente. Nelle sue linee generali esso potrebbe venire così tratteggiato. Quando le cose si mettono in movimento o si mettono male, la Chiesa veneta:

1) da un lato ritorna alle sue tavole di fondazione, ai suoi valori di fondo che per la realtà ecclesiale di base si concentrano attorno al trinomio: liturgia-catechesi-carità;

2) all'interno serra le fila attraverso lo sforzo di formazione e disciplina del clero e del laicato;

3) dall'altro lato, a livello operativo, si adegua alle istanze emergenti, soprattutto nei settori della catechesi e delle "opere", mediante una sorta di sperimentazione pragmatica elastica, capillare, continua e uniforme.

Questo meccanismo, delinato nei suoi contorni ricorrenti, viene però specificato di volta in volta, a seconda delle diverse contingenze dei singoli e successivi momenti storici. E nel passaggio da un dato periodo a quello che lo segue, la Chiesa veneta si muove in avanti, a partire dalla precisa fisionomia assunta nel periodo appena concluso, in parte stratificando e innestando il nuovo sul vecchio, in parte metabolizzando il vecchio e sostituendolo con il nuovo, con un procedere prevalentemente empirico, senza però privilegiare l'audacia solitaria e il protagonismo individuale.

Calando il discorso dal generale al concreto storico, si può osservare che al tramonto della condizione di pluralismo sociale, culturale, ecclesiale del regime veneziano, nell'ottocento la Chiesa veneta si è adeguata a quella situazione storica il cui momento centrale può essere individuato nella aggregazione del Veneto al Regno d'Italia.

Occorre tenere presente la novità del fatto. Il Veneto con il 1866 cessa di costituire una realtà politica e amministrativa a se stante e da Napoleone in poi attraversa una fase recessiva e di "ruralizzazione" che cambia verso solo dopo la II<sup>a</sup> guerra mondiale. In queste vicende travagliate la Chiesa veneta non si muove come un blocco indifferenziato. Tuttavia tra i vari fermenti e movimenti che la attraversano il modulo che prevale è quello che molti chiamano l'"intransigentismo" veneto. Neppure esso però si presenta come un qualche cosa di immobile. Quello che è significativo sotto l'aspetto socio-culturale è il fatto che ha prodotto o rafforzato delle matrici socio-culturali che formano come l'ossatura del *modello veneto di cattolicesimo preconciliare*:

1) la ribadita conformità agli schemi pastorali del Concilio di Trento attraverso le lezioni di S. Carlo Borromeo e dei vescovi riformatori post-tridentini (ad es. S. Gregorio Barbarigo), all'insegna della fedeltà al passato adeguata al presente;

2) la identificazione della appartenenza alla Chiesa con la dedizione al papa e al proprio vescovo, culminante nella immedesimazione anche effettiva con la figura del "papa veneto" S. Pio X<sup>o</sup> e con la sua linea pastorale;

3) una strategia operativa di compattezza al proprio interno sotto la guida indiscussa dei propri "pastori" e di un fronte unitario verso l'esterno, ispirato alla "dottrina sociale della chiesa" e pronto ad articolarsi nell'offerta concreta e sollecita dei servizi e delle presenze necessari alla gente comune ("la nostra

buona gente'') in gravi difficoltà economiche e insidiata nella propria "fede";

4) la scelta della famiglia, della parrocchia, dell'associazionismo cattolico militante e delle "opere parrocchiali", della catechesi capillare e continua, della cura per le vocazioni sacerdotali e religiose sin dalla più tenera età come altrettanti cardini della propria linea d'azione;

5) la accettazione indiscussa del catechismo, considerato sintesi viva e sicura della fede e della morale, nonché delle direttive del diritto canonico universale e diocesano quali fondamenti ineliminabili e da assimilare in profondità dal clero e dal laicato per la propria "santificazione" e "vita cristiana";

6) l'impiego sistematico dei seminari, dei sinodi diocesani, delle visite pastorali, dei vicari foranei, della anagrafe parrocchiale per guidare dall'alto al basso la interiorizzazione e la applicazione della comune disciplina, registrandone i ritmi e controllandone la dinamica.

### 3. La crisi del modello preconciliare

Non è ora il momento né il luogo per discutere la "bontà" di queste matrici del modello preconciliare di cattolicesimo veneto. La loro efficacia si è però rivelata negli anni successivi al 1945 con quanto nel Veneto e fuori del Veneto esse hanno prodotto. Il risvolto che qui invece si vuole far presente è un altro. La condizione per il funzionamento di tutto il modello era stata interna ed esterna ad esso. E tale condizione era la permanenza nel tempo e la omogenità di fondo delle componenti sociali e culturali del modello di cattolicesimo locale, asse centrale e solidale ad una società rurale restata essa pure conforme a sé stessa.

Ma dopo la guerra (dal 1945 in poi) e la ricostruzione, ritornati i cattolici al timone della realtà veneta dopo essersene sentiti espropriati per quasi un secolo (dal 1859-66 in poi) e avendo intanto assimilato fino in fondo e apprezzato il modello ideale del "proprio" cattolicesimo, le cose nel Veneto hanno incominciato progressivamente a mettersi in movimento. Miracolo economico, industrializzazione, scuola di massa, diffusione capillare della televisione all'esterno della Chiesa, Concilio ecumenico Vaticano II°, aggiornamento, dialogo e partecipazione del laicato, sacerdozio universale dei fedeli sul versante interno, poi la contestazione e tutto ciò che gli anni '70 hanno prodotto si sono combinati alla crisi economica più recente e all'elettronica applicata alla vita quotidiana. Sono stati tutti questi i fattori che hanno trasformato anche il Veneto in una realtà mobile e dinamica, pluralistica e aperta in cui il mito individualizzato dello smercio e del consumo hanno non solo iniziato un nuovo corso ma riportato alla luce vecchie vocazioni e antichi amori, nonché latenti ipoteche di chiusure settorialistiche.

Il modello preconciliare di cattolicesimo veneto si è trovato così nella condizione di un treno in corsa su rotaie costruite su misura ma che rapidamente,

e senza aspettarselo, si trova a dover cambiare tipo e scartamento di rotaia e forse addirittura percorso. Inoltre ha funzionato da freno al cambiamento di rotta proprio l'arco di storia travagliata e più che secolare che in tutto l'ottocento e parte del novecento ha visto il Veneto ripiegato sulla sua componente rurale e il cattolicesimo veneto sintonizzato su tali vicende.

La lunghezza stessa del periodo in questione ha fatto per così dire perdere la memoria storica della doppia anima del Veneto (contadina e artigiana-commercianta) e ha fatto scambiare a molti il più recente adattamento storico del versatile cattolicesimo locale, la forma cioè in vigore fino al concilio e generata dalla linfa dell'intrasigentismo tardo ottocentesco, come il *cattolicesimo veneto tout court*. E quando questa fase storica si è trovata ad una svolta, quando si è verificato il fatto inedito anche per il Veneto di entrare in un vortice di cambiamenti sempre più veloci e generali, in cui nessuna cultura e nessuna struttura neppure quella di cui la chiesa è espressione restano asse centrale e portante né tanto meno definitivo di tutto l'edificio, per il cattolicesimo veneto si è aperta una stagione di *crisi di identità*.

Questa crisi poggia su cause molteplici e solo in parte soggettive. Ma in larga misura il problema è come passare da un modello di presenza assimilato in profondità ad un'altro da costruire ancora una volta con le proprie mani. Il modello da aggiornare è rappresentato da una mentalità, da una prassi, da strutture ecclesiali generate e adattate da e per una società paternalista, rurale, tradizionale, pressoché statica. Il tipo di presenza da modellare fa appello ad una sensibilità pastorale, ad una serie di comuni proposte evangeliche, ad una strategia e a servizi ecclesiali che sintonizzino i cattolici ad un Veneto in movimento e che inserisce l'informatica in un insediamento umano decentrato e non avulso dalle sue radici socio-culturali, ma che non è nemmeno più scandito e orientato dalle campane della parrocchia.

#### 4. Alcune prospettive

A questo punto non pare proprio che la risposta più adeguata per la Chiesa veneta possa ridursi a tattiche di contenimento delle istanze emergenti o a operazioni di rafforzamento gerarchico e di consolidamento delle proprie "opere". Invece è da segnalare un'altra strada che è stata imboccata a vari livelli dopo il Concilio: liturgia, catechesi, movimenti ecclesiali, volontariato. Essa potrebbe rappresentare la rimessa in moto di quel meccanismo adattivo elaborato dalla Chiesa veneta nel corso della sua storia plurisecolare per adeguarsi di volta in volta ai momenti di cambiamento e di crisi e di cui il modello di cattolicesimo preconciliare ha costituito una delle versioni. Resta da vedere quanto e come tale meccanismo sia compatibile con un periodo storico qual è il nostro e che sembra richiedere anche ai credenti capacità e supporti adeguati per definire la situazione in cui ci si trova, per fare i conti con gli effetti delle proprie scelte, per attivare la partecipazione e le potenzialità di tutti in un

ambiente che si presenta come un mercato competitivo in cui circola ogni tipo di informazione e di messaggio.

Se questo è il quadro entro cui muoversi, la posta in gioco è ancora una volta come storicizzare nel proprio oggi l'annuncio efficace del proprio messaggio. Una Chiesa locale che pone al centro della propria cura pastorale i giovani e il matrimonio, la catechesi, le missioni, la liturgia, la carità è fermento di dialogo, di scambio e di crescita interna se guarda oltre i recinti della Chiesa locale stessa e della propria regione.

Chi si occupa della programmazione operativa della Chiesa addita oggi come inderogabili per la Chiesa locale la "missionarietà" e la "pastorale d'insieme". Chi per mestiere analizza la società e la cultura propone che, alla luce del suo ieri e del suo oggi, la Chiesa locale nel Veneto, se vuole essere ciò che si propone, attivi e garantisca in se stessa alcune piste a livello di mentalità, di prassi consueta, di norme e di strutture, cominciando dal basso.

L'elenco comprende: la informazione scambievole; la partecipazione e la sperimentazione; la programmazione flessibile; la pluralità e la competenza; la accettazione della provvisorietà.

#### NOTA BIBLIOGRAFICA

Per un confronto sulla interpretazione del modello di società e di cattolicesimo nel Veneto si vedano per esempio:

A. Lazzarini (a cura di), *Trasformazioni economiche e sociali nel Veneto fra XIX e XX secolo*, Istituto per le ricerche di storia sociale e di storia religiosa, Vicenza 1984.

S. Lanaro (a cura di), *Il Veneto*, Einaudi Ed. Torino 1984.

AA.VV., *Cultura veneta: valori ed equivoci*, Ed. del Rezzara, Vicenza 1985.

Per una ricognizione sul problema della comunicazione nella Chiesa si vedano per esempio: Il fascicolo di "Credere oggi" 1/1983 (13) su: *La comunicazione in una chiesa-comunione*.

AA.VV., *La parola ai muti e l'udito ai sordi. Il problema della comunicazione nella chiesa*, Cittadella Ed., Assisi 1984

Paolo Giuriati

### ESPERIENZA DI FEDE E CHIESA LOCALE

*Pubblichiamo nel seguito una seconda serie di interventi più direttamente legati a riflessioni ed esperienze personali nel fare "chiesa locale". Esse vengono proposte come contributo e sollecitazione critica a quella "ricerca aperta" che abbiamo inteso realizzare con questo fascicolo di "Esodo".*

*Il primo intervento (G. BENZONI) richiama l'ambiguità delle forme concrete di vivere la dimensione locale della comunità cristiana. La specificità della chiesa locale richiede infatti un recupero profondo della capacità di ascolto, di comunicazione e di fedeltà alla "convocazione". Un elemento preliminare è però l'esercizio della "libertà" dei credenti che abitano la comunità.*

*Anche il secondo contributo (C. BOLPIN) ricorda la necessità della comunicazione tra le diverse esperienze, contro il duplice rischio della ghettizzazione o dell'esclusione, e avanza alcuni interrogativi sulle prospettive della chiesa veneziana in particolare.*

*Il terzo intervento (BIOLCHI-SCOLARO) presenta l'esperienza dei gruppi di base veronesi e in particolare della comunità "La Porta".*

*La strada che il gruppo ha fatto è stata e resta conflittuale con la chiesa istituzionale ("siamo residenti, ma con il domicilio altrove"), ma non si sente tuttavia estranea alla ricerca che investe tutti i cristiani nel mondo contemporaneo. Questa ricerca ha bisogno di scelte più coraggiose, soprattutto nell'accogliere le sfide della giustizia e della pace.*

*Gli ultimi due interventi (R. FIORINI e G. MANZIEGA) sono due testimonianze di preti-operai che si interrogano sulla realtà e le prospettive di un rapporto tra i cristiani e gli "ultimi"; un rapporto che mentre suona critico per una certa tradizione ecclesiale, porta a riscoprire la "profezia" nella divisione e solidarietà del quotidiano.*

## UOMINI LIBERI PER UNA CHIESA LOCALE

Sono sempre più persuaso che in questi anni, in cui abbiamo scoperto il fascino (e l'alibi) della chiesa locale, non abbiamo colto a sufficienza la ricchezza di esperienza di fede che nasce dall'essere convocati in Assemblea definita anche da una *specificità locale*. In linea di principio appartenere ad una chiesa locale dovrebbe significare una specifica modalità di vivere, esprimere e realizzare il dono della fede così come — da un punto di vista di successione temporale — la fede dei nostri padri *non* è la nostra fede, pur avendo e ricevuto il medesimo dono e pur partecipando tutti, di generazione in generazione, alla trasmissione della fede. La medesima *ambiguità* che riveste la dimensione temporale della fede tocca anche *alla dimensione spazio-territoriale*: si tratta del medesimo "risvolto" di quel grande, e mai radicalmente risolto, rapporto storia e fede che costituisce l'unico luogo in cui ciascuno di noi, in comunione con i fratelli e singolarmente, deve e può rendere testimonianza a Gesù Cristo, morto e risorto per la nostra salvezza.

Dunque dobbiamo affermare e riconoscere che non è "indifferente" per la nostra espressione di fede avere questo vescovo piuttosto che un altro, queste sorelle o fratelli piuttosto che altre e altri, di vivere in questo e non in un altro contesto urbano: il *rischio di fare psicologia e sociologia* da un lato (per non dire del sociologismo e dello psicologismo che comunque abbondano da noi), e *tradizionalismo irenico* dall'altro non può, quindi, essere evitato. Ho l'impressione che ormai sia prevalente il generico riferimento alla chiesa locale, di cui tutt'al più si colgono forme e modi tradizionali e vivi, quanto tradizionali e vive possono essere le feste in costume, le riproposizioni del passato che pro loco e assessorati cercano di proporre a scopo turistico. Del resto non è stato *quasi* del tutto così l'incontro di Giovanni Paolo II con questa nostra chiesa? E si che a veder bene una qualche sottolineatura degli aspetti propri e specifici di questa chiesa era stata proposta nei messaggi del nostro Patriarca; del resto, perché dovremmo pretendere da questo Papa — uso più a marchiare tutto della sua presenza che ad ascoltare — qualità e sensibilità che come chiesa veneziana assai stentatamente e con grande impaccio ed imbarazzo riusciamo a balbettare?

Porre la questione della specificità della chiesa locale ha senso però solo in un orizzonte dove la pluralità delle esperienze, lo scambio fraterno delle gioie e delle pene di ciascuno sono avvertiti e vissuti come *fondamentale ed essenziale* ricchezza che consente una minore opacità alla presenza dello Spirito che,

nell'alimentare e rinnovare il dono della fede, fa sì che i credenti siano segno, *parola* per tutti gli uomini. Ma questa "passione" per la diversità è di certo meno apprezzata di qualche anno fa, visto la moda di definire la propria identità cercando la contrapposizione: anzi l'alterità sembra essere lo strumento di conferma della propria fede, ed è così che nella ricerca di sicurezza e di forza, dentro il *proprio* ovile, si alimentano e si ingrossano le terribili piccinerie e meschinità, di cui solo i cristiani sembrano capaci, e con queste abbondano con forme di 'ricezione' consapevoli ed inconsapevoli, troppi disegni di potere.

Insomma la chiesa locale diventa dimentica del richiamo del salmista (20.8) quando ricorda al re l'aut aut tra la fiducia riposta o nei cavalli o nel nome del Signore. Ovili, orti, in cui ciascuno di noi costruisce il proprio rifugio, sono gli odierni carri e cavalli e l'ambiguità coinvolge la chiesa come il partito, il sindacato, l'associazione, ma anche l'asilo, la comunità, ... la redazione di *ESODO* (però basta conoscerla... per capire che c'è ambiguità e ambiguità). E così tra spirito di riscossa, di rivalsa e fastidio per tale dilagante sensibilità si esaurisce il "contendere" nella chiesa locale: ognuno infatti interagisce *fuori* della comunità cristiana perché ha di fatto assunto come principio di identità l'alterità, la contrapposizione all'altro: non più comunicazione e comunione tra diversi, ma confronto di forze già predeterminate. Una chiesa locale che non ha più la passione per l'incontro che può essere fatto anche di contesa, di confronto, lascia ovviamente ingrossare l'emarginazione e la burocrazia che hanno il sopravvento su di un cammino che può essere *detto*, ma non *fatto*. Non solo, ma anche per la nostra chiesa locale vale la situazione richiamata dalla vicenda di Giona. Giona "inviato da Dio ad annunciare la parola della conversione e della pace dentro Ninive, città degli uomini e della violenza, scappa verso Tarsis per paura e in questo modo pone gli uomini della nave, su cui era salito per fuggire lontano da Dio, in una condizione di supremo pericolo. Tutto questo è figura di una chiesa che, tacendo la parola profetica, non lascia le cose come stanno, ma conduce gli uomini ad una condizione di supremo pericolo" (M. Toschi, *pace e martirio* in AA.VV. *la Pace, dono e profezia*, edizioni Qiqajon, Comunità di Bose 1985, p. 76). Abbiamo consapevolezza di questo supremo pericolo? È qui che la specificità della chiesa locale si intreccia profondamente con la stessa *capacità di essere comunità in ascolto e fedele alla convocazione*, alla chiamata.

A me pare che in tale contesto vi sia un elemento proprio del credente sul quale è importante soffermarsi se si vuole ricreare un reale terreno di comunicazione dentro l'Assemblea locale — comunicazione che è il volto più sensibile della comunione — e cioè la libertà intesa nella concretezza del credente *vero uomo libero*. Naturalmente l'indifferenza che consente un quieto vivere, la ritualità che consente la simulazione dei sentimenti, dei pensieri, non possono trovare spazio in una chiesa locale abitata da uomini liberi: infatti l'apostolo Giacomo così esorta: "parlate dunque e agite come persone che devono essere



## OLTRE LA PARZIALITÀ DELLE NOSTRE “STORIE”

1) Intervenire sulla memoria, *costruire una ‘memoria’*, non solo collettiva ma anche individuale, di un fatto o di un intero periodo storico, costituisce un’operazione fondamentale usata da istituzioni e gruppi sociali per costruire una certa immagine del presente e della propria identità, del proprio ruolo e della propria storia.

Nella società civile e nella Chiesa assistiamo oggi, con un’accelerazione negli ultimi tempi, a questo tipo di operazione per quanto riguarda il ’68 e il Concilio, momenti storici estremamente diversi, ma che hanno rappresentato una novità, una svolta dello stesso segno.

Obiettivo di “Esodo” è stato, fin dall’inizio, la ricerca tesa a non essere totalmente espropriati, almeno, della propria memoria personale e della storia in quanto gruppo, soggetto sociale, generazione.

Molte volte abbiamo cercato (e abbiamo invitato altri a farlo) di percorrere, di ritrovare le linee della storia della Chiesa veneziana e delle storie che al suo interno si sono incontrate e scontrate, e che rischiano di essere annullate in una indifferenziata ricostruzione tutta appiattita sull’oggi, funzionale all’idea di società e di Chiesa che oggi si vuole portare avanti. Noi crediamo si debba *capire la parzialità delle storie*, nessuna delle quali può presentarsi innocente ed autentica depositaria della Verità. Se ciascuna assume la propria storia come parametro di riferimento, le diverse storie non possono che essere alternative: una nega l’altra. Si ripercorre il passato per saldare i conti con i Nemici di oggi.

È la storia fatta dai Vincitori, come si studia sui libri di testo.

Dominante sul “che cosa” viene ricordato, è il “chi”, il soggetto che ricostruisce la memoria, definisce ciò che va ricordato e come, e ciò che va dimenticato. Certamente la storia della Chiesa può essere vista in questo modo, e la Chiesa locale o i movimenti possono trovare la propria identità in questa lettura. Chi risulterà vincitore, annullando i propri Nemici, avrà evidentemente ragione, perché spetterà a lui definire i confini di quella Chiesa fuori dalla quale non c’è salvezza.

Ma sappiamo che una diversa lettura è possibile e necessaria in quanto la Chiesa è il Popolo convocato dal Padre per ricordare la passione, morte e resurrezione del Figlio. Dominante è perciò “che cosa” ricordare e in nome “di Chi” alcuni sono convocati da qualcun Altro.

Il confronto non è perciò tra storie diverse, individuali o collettive, tra loro in alternativa, ma con la memoria di una persona, di un evento.

Il ricordo di queste diverse storie non viene così annullato, ma costituisce

la ricchezza che va condivisa, messa in comunicazione. I "segni dei tempi" che vengono da 'fuori' chiamano alla conversione tutte le comunità cristiane, che tendono a sostituire la propria soggettività ed identità alla comunione che nasce dal ricordo di quella Storia, a sostituire l'idolo e l'immagine al segno e al sacramento.

2) L'unità e l'identità della Chiesa locale possono essere trovate non attraverso una semplificazione che annulla le differenze, ma comprendendo, riconoscendo e mettendo in *comunicazione le diverse esperienze*. Questo pluralismo, come si è storicamente costituito, costituisce la ricchezza specifica di ogni Chiesa locale.

La *Chiesa veneziana* (lo mostra la lettura di questi 30 anni, "Esodo", n. 1,84) è risultata priva di canali e di sedi di comunicazione e di condivisione, di una cultura della pluralità e della storicità: la diversità diventava conflitto, rottura: ora si risolve in separazione, in indifferenza reciproca, rischiando di produrre semplice convivenza tra 'sette'.

Lo scontro era per rivendicare un ruolo come soggetto nella Chiesa (laico, operaio, intellettuale, donna...), ora la caduta dei soggetti sociali porta alla frammentazione delle soggettività, dei modi di vivere la fede. Si verifica quello che viene chiamato il 'bricolage': ciascuno mescola come può e sa, fede, morale, buon senso, riti, ideologia. Arrangiarsi... Di fronte a questa disgregazione la tendenza dominante sembra, illusoriamente, essere quella di dare unità e identità attraverso l'immagine forte di un soggetto sicuro: immagine più che realtà, leaderismo e spettacolo di massa senza incidenza sulle scelte della vita quotidiana che restano gestite dalle logiche del 'far da sé'.

Questa tendenza è estranea alla cultura e alla storia della Chiesa veneziana, ma potrebbe trovare un certo successo per 'imitazione' nell'attuale *situazione di incertezza*. Incertezza che potrebbe portare oggi a consolidare un altro atteggiamento diffuso e costante nella storia della nostra Chiesa locale. La paura di disperdere la realtà consolidata della tradizione di fronte all'indeterminatezza del presente porta a fondare la fede nella continuità, nell'obbedienza a ciò che è consolidato, escludendo, o al più tollerando, tutto ciò che sembra contribuire all'incertezza e non obbedire alle regole sicure del passato.

Il problema che però oggi si pone con forza è che le novità, le iniziative, le tensioni presenti in modo ricco, pur nell'apparente immobilità, oltre che separate ed incomunicanti, vengono tradotte in 'opere', in istituzioni, piccole o grandi, che non coinvolgono la Chiesa locale, il suo modo di essere Chiesa, la sua 'spiritualità', non rispondono che a sé stesse.

Le esperienze devono quindi 'istituzionalizzarsi' oppure non contano.

Il *rischio* è duplice. Da una parte la separatezza, la ghettizzazione reciproca, che evita conflitti, ma anche impedisce la comunicazione.

Dall'altra l'esclusione di chi non rientra dentro questi canali.

Canali sempre più stretti in quanto anche nella protetta Chiesa veneziana si è rotto il cattolicesimo praticante fondato sulla condivisione in un insieme di credenze religiose, osservanza di precisi riti, obbedienza a regole e valori morali, anche se poi disattese nei comportamenti reali. Si sono rotti i confini tra credenti e non credenti, frantumati in una molteplicità di 'figure' (con una battuta abbiamo definito questa situazione 'bricolage', 'far da sé').

3) È possibile trovare nella storia della Chiesa veneziana esperienze che possano indicare *linee di ricerca* capaci di affrontare questa nuova realtà?

Accenno ad alcuni punti, riferendomi ovviamente a ricordi personali:

a) l'*esperienza liturgica* e la ricerca teologica, che hanno costituito momenti importanti per cercare in modo comunitario di confrontarsi, di condividere e mettere in comunicazione con la Parola i racconti delle gioie e delle sofferenze quotidiane, ma che sono diventate fattori di divisione, alla quale è seguita una normalità in cui convivono l'assunzione di forme nuove ed esperienze individuali o di gruppo purché restino 'private', non comunicanti;

b) *ruolo del prete* e del Seminario: anche questo è stato un momento di rottura verso chi tentava proposte concrete per farne un problema di tutta la Chiesa togliendolo dalla separatezza, dalla clericalizzazione;

c) *la povertà*: la Chiesa povera è la base fondante di tutto il rinnovamento conciliare, ma da elemento costitutivo di una nuova 'accoglienza' nella Chiesa e nel mondo, diventa momento di rottura, da una parte, e di nuove forme assistenziali, dall'altra, il senso profondo dell'accoglienza e della ospitalità costituisce un filone della nostra cultura, ma è sempre più svuotato, resta inespresso;

d) tocchiamo qui una contraddizione propria della Chiesa veneziana che ha avuto ed ha un *ruolo nazionale ed internazionale* di rilievo e spesso di anticipazione, con un rapporto "laico" ed aperto con la società civile in contrasto con la realtà chiusa e provinciale del suo 'corpo' stesso. Questo si verifica anche per le iniziative relative all'*ecumenismo* e alla *pace*: le notevoli iniziative in questi campi restano separate, estranee all'insieme della realtà ecclesiale;

e) la Chiesa risulta spesso *estranea alla stessa città*, alle sue caratteristiche; non c'è un'idea di quale debba e possa essere il rapporto con la nuova dimensione di Venezia, con i nuovi processi positivi, ma anche degenerativi (da Marghera, alla terraferma, all'area 'metropolitana' Venezia-Padova-Treviso).

Carlo Bolpin

## ESSERE CHIESA TRA PROTAGONISMO E MARGINALITÀ: L'ESPERIENZA DEI GRUPPI DI BASE DI VERONA

1. A Verona, come nel resto dell'Italia, si sono vissute negli anni '70 esperienze di base che hanno rimesso in discussione il verticismo e l'autoritarismo delle strutture ecclesiali. Le novità emerse dal Concilio Vaticano II si sono tradotte in nuove espressioni religiose dove i laici sono diventati maggiormente protagonisti con relativizzazione dei ruoli mitici dei vescovi, del papa e dei sacerdoti, impegnandosi nel far emergere gli ambiti di reciproca autonomia fra il politico e religioso ricercando una sintesi tra la fede e l'impegno nella politica, nell'economia e nel sociale.

In questo ambito di ricerca hanno operato alcuni gruppi di base della realtà ecclesiale veronese.

Il "Gruppo per il pluralismo" è stato un tipico esempio di rifiuto dell'integralismo cattolico e della autonomia nelle scelte etico-politiche.

L'occasione concreta per la formazione di questo gruppo fu la prova referendaria sul divorzio: il gruppo è formato da laici e da qualche sacerdote provenienti da diverse organizzazioni ecclesiali della diocesi di Verona. La loro esigenza principale è stata quella di trovare uno spazio per verifiche e confronti al di fuori delle strutture tradizionali.

L'ipotesi promotrice è stata la possibilità di praticare scelte diverse sia all'interno che all'esterno del gruppo.

Il *pluralismo* diventa l'asse portante di un nuovo modo di essere Chiesa nel mondo contemporaneo. Nel caso specifico del divorzio fu condotta una battaglia all'interno della Chiesa per ribadire che erano possibili e legittime posizioni differenti su problemi etico-politici.

La ricerca è continuata sulle tematiche più importanti emerse in ambito ecclesiale e non, in questi anni.

Una conquista molto importante di queste prese di posizione è stata la presenza dei cattolici nelle liste comuniste e socialiste, dimostrando piena *autonomia* nei confronti della gerarchia, e *laicità* nei confronti del religioso.

Gradualmente si è passati da una fase in cui si sono messe in discussione le scelte monolitiche, alla legittimità di diverse scelte politiche e partitiche, fino a giungere a ribaltare i termini della questione, e cioè arrivare ad un *confronto aperto e dialogico* sul piano della fede, partendo da scelte pluralistiche nel campo sociale.

Questo punto di aggregazione ospita anche membri di altre realtà non tradizionali della diocesi. Nell'ambito della ricerca del *rapporto tra Chiesa e classe operaia* è nata l'esperienza di alcuni preti che hanno fatto la scelta di condivi-

dere la vita della fabbrica e del mondo del lavoro. Questa esperienza ha avuto un'espressione territoriale nella 2<sup>a</sup> cintura di Verona (S. Giovanni Lupatoto) con la creazione di una comunità di preti aperta all'accoglienza con scelta preferenziale del mondo del lavoro e dall'emarginazione. Sicuramente questa esperienza è stata di stimolo per la comunità ecclesiale, specie per i più vicini a queste problematiche, mentre ha avuto un rapporto molto difficile con la Chiesa locale che non ha mutato niente nella propria impostazione pastorale tradizionale.

2. Alla fine degli anni '70 diverse persone provenienti da varie esperienze di comunità parrocchiali e dell'associazionismo cattolico, provando un crescente disagio nel vivere e nell'operare nella struttura locale, hanno sentito l'esigenza di creare uno spazio nuovo di incontro.

*La nostra comunità di base* (LA PORTA) si costituisce nell'80 subito dopo il Convegno Nazionale delle Comunità di Base svoltosi a Verona. Contemporaneamente si formano altri gruppi di base che non fanno riferimento alle parrocchie e nemmeno ad altri movimenti, basandosi sull'autoconvocazione.

Inizialmente c'è stato un confronto sulle diverse esperienze di provenienza con il denominatore comune che molte persone vivevano già una situazione di distacco dall'esperienza religiosa, avendo scelto di impegnarsi concretamente in attività sociali e politiche soprattutto nell'ambito della sinistra.

Il nostro *disagio di fronte all'espressione religiosa tradizionale* ci ha indotti a ricercare in maniera autogestionaria i vari modi di essere e di esprimerci nel campo religioso, principalmente sulle tematiche riguardanti una comunità di fede. Successivamente lo studio biblico e la lettura della Parola di Dio come elementi fondanti della nostra fede, ci hanno visti impegnati in un lavoro di confronto libero e liberante.

Verso l'esterno c'è stata l'occasione di confrontarci con chi faceva una esperienza simile alla nostra, e si è pure realizzato un dialogo di ricerca tipico dei gruppi di base.

La crisi più radicale riguardava *la questione dei sacramenti e dei preti*, in quanto più espressioni di "religiosità" che fede. In questa contraddizione si è espresso in modo più acuto il nostro distacco dalla struttura ufficiale. Immersi in questo mondo secolarizzato ci sono sembrate anacronistiche certe risposte rituali ai bisogni di fede e di rapporto con Dio. Di qui la nostra esigenza di riappropriazione della Parola di Dio innanzitutto, e quindi dell'unico "segno" ancora comprensibile: l'Eucarestia. Gesù ci ha lasciato questo segno dello spezzare il pane insieme, segno tangibile del nostro ritrovarci nel suo nome, del fare comunità. Così è maturata poco per volta l'idea di fare *Eucarestia* in modo autogestito, senza prete, come un momento non obbligatorio e a scadenza fissa, ma da realizzare in alcuni momenti significativi della vita della comunità.

Il prete in questo contesto, diventava inutile sia come dispensatore di rito (per noi senza significato) sia come guida e animatore della comunità. È stata una contestazione radicale di questo *ruolo*, anche se con alcuni della "casta" c'è stato un profondo confronto e incontro su problematiche di comune interesse: emarginati, classe operaia, terzo mondo...

Il messaggio per noi ha voluto dire scelta dei poveri, degli ultimi, che tradotto in termini politici e sociali ha comportato scelte di militanza e di impegno soprattutto nell'area di sinistra: il confronto con il marxismo, la lotta con la classe operaia, il delinearsi di un progetto di società socialista. Nel confronto con la Chiesa si è espresso in una contestazione di un ruolo integristico e funzionale al sistema, rivendicando nelle scelte concrete autonomia e possibilità di pluralismo su tutti i piani.

Alcuni di noi fanno *politica nei partiti e nei movimenti* della classe operaia. Alle varie elezioni, si sono candidati, alcuni come indipendenti, in queste liste. Sui due referendum, del divorzio e dell'aborto, ci siamo impegnati direttamente con prese di posizione pubbliche, ribadendo la laicità delle scelte e rifiutando ogni tipo di integrismo cattolico.

3. La presenza di alcuni bambini nella comunità ci ha portati a riflettere sul problema dell'*educazione religiosa dei nostri ragazzi*. Pur nel rispetto di diversi comportamenti concreti di ognuno di noi, eravamo concordi nel rifiutare l'indottrinamento e gli interventi autoritari di strutture pubbliche (scuola) e private (parrocchia). Così si è lavorato su due piani. Sul "che fare" abbiamo lavorato molto tra di noi e nel confronto con altri, per capire e fare qualcosa di concreto.

Nelle domeniche comunitarie (incontri mensili) e nelle settimane comunitarie (un incontro annuale) dedicavamo uno spazio apposta per i bambini.

In questi momenti si è dato importanza al rispetto e alla libertà dovuti a ognuno di loro nell'impatto con la religiosità; nelle tecniche si è privilegiato il metodo dell'animazione, come approccio globale alle tematiche e ai contenuti della Bibbia.

Sull'altro fronte, in collaborazione con gruppi e persone sensibili, si è lavorato per la laicità del sistema formativo pubblico, contestando il regime concordatario, promuovendo una cultura laica e pluralista. In queste iniziative ci siamo sentiti diversi e soli non soltanto nei confronti della Chiesa ma anche nei confronti del mondo laico.

Una esperienza molto feconda per noi è stata l'*incontro e la collaborazione con la Comunità Valdese di Verona*. Molte iniziative sono state gestite insieme a loro: l'educazione religiosa, lo studio e la lettura della Bibbia, preghiera comunitaria, ecc. Di fatto la nostra esperienza e la nostra storia ci hanno fatto scoprire la nostra vicinanza e assonanza con la loro Chiesa, ci ha fatto scoprire che praticare l'ecumenismo è il vivere la ricchezza del contributo critico di tutti.

4. La comunità si è caratterizzata man mano in un impegno e in un lavoro costante nei settori della *solidarietà internazionale e nel movimento per la pace*. Non accettando una concezione religiosa induttiva nel privato, abbiamo sentito la necessità di una concezione di vita planetaria, in cui i rapporti non si risolvono con i nostri vicini, ma in un contesto di interdipendenza, dove noi sentiamo la responsabilità del nostro mondo occidentale, inseriti in una società che sfrutta altri popoli.

Di qui l'esigenza di un cambiamento sia nel nostro modo di vivere che di rapportarci con uomini di altri continenti. La risposta è stata la solidarietà in associazioni che promuovevano iniziative verso il terzo mondo e in una azione politica che mutasse il rapporto di dipendenza Nord-Sud.

A queste riflessioni e impegni siamo arrivati anche grazie alle *comunità di base dell'America Latina*, con cui intratteniamo rapporti grazie ad alcune persone che conosciamo (MLAL-CEIAL) che vivono in quei paesi. È stato utile in questo senso che alcuni di noi abbiano fatto esperienze dirette (per esempio attraverso il Comitato "Oscar Romero").

*La teologia della liberazione*, che è l'espressione diretta di questa realtà nel campo teologico e riflessivo, è diventata per noi un punto di riferimento importante della nostra elaborazione sistematica nella fede. L'impegno sulla questione della pace ci è sembrato il naturale sbocco di queste posizioni per tradurre la nostra concezione di vita basata sui valori della persona umana, sulla giustizia e sulla fratellanza. Abbiamo sentito la Pace come una urgenza politica del nostro tempo, il nostro operare per essa come testimonianza in una prospettiva del cambiamento.

5. Questi anni di esperienza e di ricerca della nostra comunità ci fanno capire che *siamo residenti nella Chiesa, ma con il domicilio da un'altra parte*. Ci sentiamo di essere un pezzo della realtà più grande della comunità dei credenti, ma tutto sommato ci sentiamo estranei nella casa stretta della Chiesa organizzata.

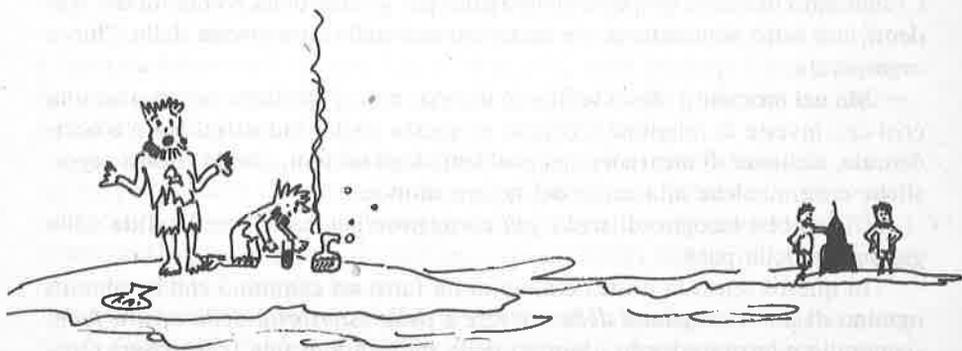
Ma nel momento che ci sentiamo diversi, non ci sentiamo estranei ad una crisi che investe la religione cristiana in questa civiltà industrializzata e occidentale, incapace di incarnarsi nei problemi degli uomini, che dà risposte egoistiche e intimistiche alla gente del nostro mondo.

Ci sarebbe bisogno di *scelte più coraggiose* per accogliere la sfida della giustizia e della pace.

In questo senso la nostra comunità ha fatto un cammino che ha aiutato ognuno di noi a *spogliarsi delle certezze e della esteriorità della nostra fede*; scoprendo e intravedendo i sentieri della radicalità di una fede povera, trovarsi disarmati nel confronto con Dio e con la nostra vita. Questo è un cammino duro da far crescere, è l'aiutarsi a scoprire quali sono i comportamenti che Gesù ci chiede di fare oggi, è trovare il coraggio della scelta dei poveri radicalmente e globalmente.

Ormai sentiamo l'esigenza di uscire dal generico per darci dei progetti, realizzati "insieme" con tutti coloro che vi si riconoscono. Da questo punto di vista l'esperienza di comunità di base ci fa intuire che la nostra esigenza di protagonismo come persone e gruppi non è marginale, né ininfluente, nella società e nella storia. Anzi, alcuni segni ci dicono che essi sono il luogo privilegiato del cambiamento. Nel campo ecclesiale e politico ne stanno dando testimonianza le Comunità di Base dell'America Latina, così pure i gruppi politici e movimenti di base in Europa. Sta crollando finalmente un mito: che la Storia (con la S maiuscola) la fanno solo i gruppi di potere. Sta emergendo una nuova concezione: che la storia la fanno i popoli nelle loro forme organizzate meno istituzionali, semplici persone che vivono e lottano. È una svolta epocale a cui noi sentiamo di dare un nostro contributo costruttivo portando avanti questa realtà di base, non lasciandoci attrarre dalla tentazione narcisistica del "piccolo è bello", ma nell'operare e nel progettare in un contesto più ampio, internazionale, in un rapporto di solidarietà con i popoli sfruttati per un cambiamento che sia per tutti.

Natale Scolaro  
Giorgio Biolchi



MA PERCHE' SOLO LORO DEVONO AVERE LA BOMBA?!

## LA CHIESA E GLI ULTIMI

Confesso profondo disagio e acuta sofferenza nell'accostare chiesa e ultimi. Appartengo alla generazione di coloro che hanno creduto e credono alla "chiesa dei poveri", segnato dall'evento del Concilio e dall'annuncio che in maniera vivissima echeggiava quello antico: "Sono le parole evangeliche che scandiscono il modo più vero e più efficace con cui la chiesa è presente al mondo e a tutto il mondo: cioè il modo del *martirion*, cioè la testimonianza nel senso della attestazione pura e semplice del Vangelo e della coscienza evangelica in faccia a tutte le genti, ai loro principi e capi; presenza che è specialmente diaconia, cioè il servizio di chi sa di dover sempre preferire di essere il più piccolo e il servo di tutti, di essere inviato soprattutto per i piccoli, gli umili, i poveri, quelli per i quali si dà senza sperarne nulla (Lc. 6, 34-35), senza poterne ricavare un aumento di potere; presenza che è l'essere finalmente inviata a tutte le genti, senza che mai possa considerarsi stabilita e compiuta in una gente, in una razza, in una cultura, in una lingua" (G. Lercaro, *Per la forza dello Spirito*, Dehoniane, Bologna, pag. 193).

Il disagio mio nasce dalla consunzione delle parole.

Così preferisco dire i pensieri che mi accompagnano con immagini o esperienze, nella speranza che attraverso la frammentarietà appaia una filigrana unitaria.

L'intendimento è di evidenziare che "partire dagli (con gli) ultimi", secondo l'espressione del documento della CEI "La chiesa italiana e le prospettive del paese" (1981) è una scelta "a caro prezzo".

Una prima immagine la traggo da Simon Weil. Per lei la rivoluzione cristiana è consistita nel non disprezzare lo sventurato e il debole.

"Stando in officina, confusa agli occhi di tutti e ai miei propri occhi con la massa anonima, la sventura degli altri mi è penetrata nell'anima e nella carne... Laggiù mi è stato impresso per sempre il marchio della schiavitù, quello che i romani imprimevano con il ferro rovente sulla fronte dei loro schiavi più disprezzati. Da allora mi sono sempre ritenuta una schiava.

In questo stato d'animo, e in condizioni fisiche miserevoli, sono entrata in un paesino portoghese — che era ahimé altrettanto miserevole — una sera di luna piena. In riva al mare si svolgeva la festa del santo patrono. Le mogli dei pescatori facevano in processione il giro delle barche reggendo i ceri, e cantavano canti senza dubbio molto antichi, di una tristezza straziante. Nulla può darne un'idea. Non ho mai udito un canto così doloroso, se non quello dei battellieri del Volga. Là, improvvisamente, ebbi la certezza che il cristianesimo

è per eccellenza la religione degli schiavi, che gli schiavi non possono non aderirvi, ed io con loro" (Attesa di Dio, Rusconi, Milano, pag. 40-41).

Una seconda immagine viene dalla mia vita di lavoro.

Dieci anni di ospedale psichiatrico segnano per sempre. Il contatto quotidiano con la sventura e l'infelicità senza futuro, la quotidiana esperienza, sugli altri e sopra di sé, dei meccanismi di violenza strutturale e psicologica, nonché anche farmacologica e fisica contro i più deboli e indifesi, la scoperta che spesso terapie e interventi tecnici erano finalizzati alla repressione nel silenzio di sintomi e segni di sofferenza e disperazione, la concentrazione di centinaia di "matti" in spazi invivibili, quindi la dimensione di massa del problema... tutto questo divenne una provocazione per la mia fede e il campo di azione nel quale cercai di esprimere una militanza. La visione quotidiana di una massa di persone ridotte ad oggetti, senza la possibilità di esprimere una loro residua soggettività, unita alla percezione che la quasi totalità non avrebbe mai conosciuto una diversa qualità della vita (oltre che un oscuro senso di impotenza) determinava in me quesiti che toccavano il cuore del mio credere: che senso hanno queste esistenze, molte delle quali segnate per sempre nella impossibilità del cambiamento? Chi restituirà l'esistenza a quegli infelici? Da allora per me la fede ha preso il volto di "una giustizia che deve compiersi", che assolutamente non può mancare. In quel "luogo teologico" riscoprivo Jahvè, il difensore dei poveri e degli oppressi, un Dio non neutrale che assume pienamente in sé la causa di chi è negato nella propria esistenza umana; guardavo con occhi nuovi Gesù Crocifisso: la tragedia della quale ero testimone, con il suo carico di oscurità e non senso, quasi istintivamente mi riportava al silenzio di Dio sulla croce e a quella morte così simile e prossima a quanto anch'io vedevo consumarsi. Anche se non facevo nulla di sacerdotale, tuttavia in quella situazione, che io condividevo solo in minima parte, perché conservavo la mia libertà e capacità di difesa, sentivo profondamente vero il messaggio delle beatitudini e del Regno di Dio promesso ai poveri.

Percepì in maniera chiara che la mia fede ormai aveva un senso solo se per questi "ultimi" c'è futuro... Nello stesso tempo, però, mi diventava evidente la falsità di una fede dalla quale non fiorisse una qualche concreta militanza per cambiare, lì dove si opera, le condizioni disumane nelle quali si consuma l'annientamento della vita.

"Lo scorso anno il presidente della conferenza episcopale tedesca visitò l'America Latina per esaminare l'ortodossia di quelle chiese. Noi chiedemmo che un vescovo latino-americano venisse invitato per esaminare l'ortoprassi della chiesa in Germania".

In questa battuta, amara e gustosa, di un prete-operaio tedesco, viene espresso il dramma della chiesa che si trova divisa sul problema della giustizia.

Che può dire il capo spirituale di una chiesa carica di marchi a comunità e vescovi che conoscono la fame e per i quali il martirio, spesso per mano di altri cristiani, è realtà quotidiana?

Dice Péguy: "A meno che non sia un genio, un ricco non saprà mai immaginare cosa sia la povertà"... I geni, però, sono abbastanza rari!

Dove sta la profezia viva?

Nel 1200 papi e principi cristiani guidavano le crociate per la conquista della terra santa; S. Francesco, povero, solo e disarmato, andava nel campo dei "nemici" avendo come unica forza la parola del Vangelo.

A distanza di tanto tempo non è difficile cogliere la profezia incarnata dal poverello, come discernimento preciso della parola di Dio nella storia. Profezia viva e lucente che i secoli non hanno appannato.

Forse da sempre la chiesa è coesistenza di "atteggiamenti" inconciliabili che, via via nel tempo, assumono nomi diversi, ma al fondo dei quali vi sta una diversa "lettura" ed esecuzione del messaggio cristiano. Diversità da non intendersi semplicemente quali "variazioni sul tema", ma in senso forte, come "aut-aut" che separa, e contraddizione che resiste.

Ecco: quando diciamo chiesa, dobbiamo per forza riferirci a questo "insieme", mescolanza di profezia e parola morta, di martirio e oppressione, di ricchi e poveri, di sì e no al Vangelo, di fedeltà e tradimento.

Fin dall'inizio, attraverso la parabola del grano e della gramigna (Mt. 13, 24-30) viene insegnato che "è esclusa una comprensione della storia in cui sia possibile operare la netta separazione tra bene e male", mettendo così un freno alla "impazienza messianica" (I Vangeli, Cittadella, Assisi, pag. 317).

L'irconciliazione, la stessa del mondo, è dunque interna anche alla chiesa: nonostante la vera riconciliazione dello Spirito di Gesù sia continuamente all'opera. Credere alla Sua riconciliazione, nonostante l'irconciliazione tragicamente presente, appartiene al paradosso della fede, al suo enigma irrisolvibile.

Immersi nella inevitabile "mescolanza", ciascuno è chiamato all'agire responsabile senza la possibilità di nascondersi, neppure dentro le mura della propria chiesa.

"Gloria Dei vivens pauper": la gloria di Dio è che il *povero* viva. È la rilettura che Oscar Romero, vescovo martire, ha fatto dell'antico: "la gloria di Dio è che *l'uomo* viva".

La vita del povero, di chi cioè viene deprivato dei beni essenziali all'esistenza e svuotato del suo stesso essere, è il compimento della volontà del Signore, l'irradiazione della Sua gloria.

Il salmo 145 è solo un esempio del messaggio che percorre tutta la Bibbia: "Il Signore è fedele per sempre, rende giustizia agli oppressi,

dà il pane agli affamati,  
 il Signore libera i prigionieri.  
 Il Signore ridona la vista ai ciechi,  
 il Signore rialza chi è caduto,  
 il Signore ama i giusti,  
 il Signore protegge lo straniero.  
 Egli sostiene l'orfano e la vedova,  
 ma sconvolge le vie degli empi.  
 Il Signore regna per sempre" (6-10).

Tutto questo il Signore affida alle nostre mani e al nostro cuore: è la religione "pura" di cui parlano i profeti.

Non è lasciato "ad libitum", alla discrezionalità dei gusti o dei sentimenti; appartiene, invece, alla necessità che la Sua giustizia si compia e la Sua gloria si manifesti nella piena restituzione del povero alla vita.

Gli ultimi rappresentano per la chiesa un'obbedienza da compiere: segnati dal sigillo di Dio essi debbono esser restituiti alla vita.

E significano quello che la chiesa deve diventare: ultima!

È la dura via dell'incarnazione seguita da Gesù (Fil. 2, 6-11); è l'invito che più volte il Maestro rivolge ai discepoli quando tentennano dinanzi alle prospettive che Lui offriva, davvero lontane dalle loro attese (Lc. 22, 24-27).

Non credo che la chiesa del concordato, dello IOR, degli incontri con i capi di stato potrà mai diventare "ultima".

Non credo che quella chiesa che usa denaro e potere come qualsiasi istituzione mondana potrà mai essere veramente con gli ultimi. Occorrerebbe una kènosi, una coraggiosa rinuncia.

Dice una canzone popolare spagnola: "per diventare invisibile non c'è mezzo più sicuro che farsi povero". Sì, vi è una chiesa dei poveri in tutto il mondo che quotidianamente adempie quanto nel salmo si dice essere opera di Dio.

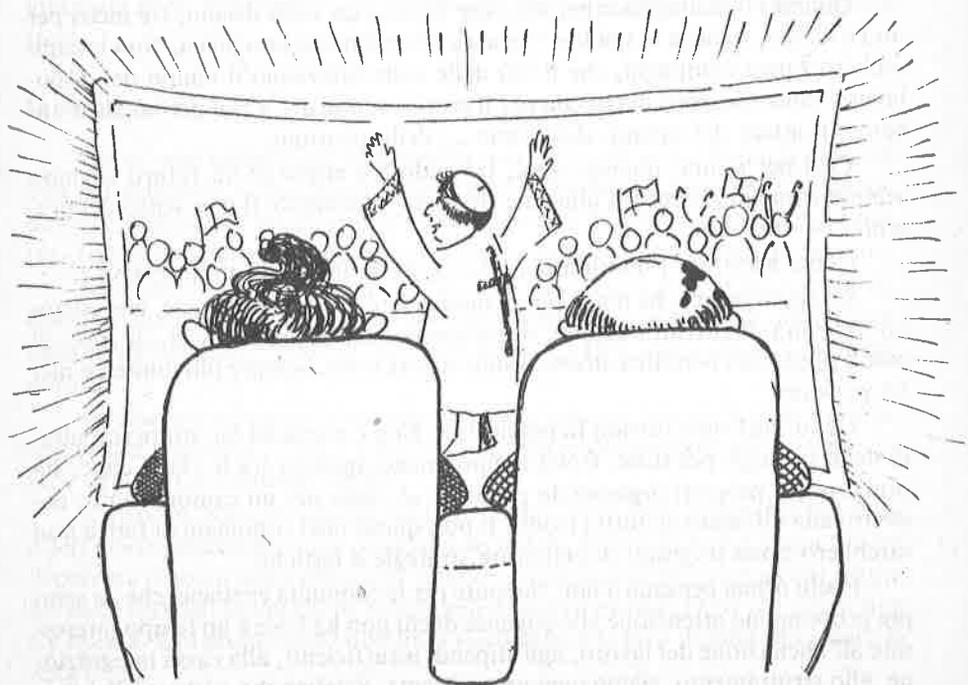
E vi è la chiesa perseguitata per la giustizia. Infatti, partire dagli e con gli ultimi, diventare ultimi, è scelta terribilmente polemica esposta allo scatenarsi delle forze che difendono gli interessi che costringono il mondo nella spaventosa ingiustizia.

Per concludere, ancora una parola del card. Lercaro, attualissima, interrogativo alla nostra coscienza: "il cristiano non può, prima di tutto, porsi il problema di come vivere da cristiano, partecipando del benessere unilaterale, privilegiato, autolatrato dei pochi; ma deve, prima di tutto, rifiutare la società opulenta, fino a che essa si pone in questi termini: cioè deve prima di tutto porsi il problema in termini rovesciati, cioè come non partecipare della società dei pochi avvantaggiati e partecipare, invece, della società degli esclusi...".

La povertà evangelica deve essere presentata... come una esigenza globale, che sostanzialmente si impone a tutti i cristiani, per il fatto stesso di essere

cristiani, e per di più si impone alle chiese ed ai cristiani per uno stato di necessità storica, sempre più incombente” (ibidem, pag. 161-162).

*Roberto Fiorini*



CORSO DI PROMOZIONE PUBBLICITARIA  
— GINEVRA —

## UN GIORNO QUALUNQUE: TRA RIFLESSIONE E PREGHIERA

*“Così anche voi, quando avrete fatto tutto quello che vi è stato ordinato, dite: siamo servi inutili, abbiamo fatto quanto dovevamo fare” (Luca 17, 10)*

Non riesco a proseguire nella lettura. Non riesco a riflettere. C'è qualcosa che mi blocca e che mi costringe a chiudere il Vangelo.

È difficile, Signore, addentrarsi nel significato più profondo di queste tue parole, dopo una giornata di fatica in fabbrica.

Quando il maneggiare per otto ore lamiere da venti decimi, tre metri per uno e mezzo, ti piega le spalle e ti spacca letteralmente la schiena. Non le capirebbero i miei compagni, che il più delle volte utilizzano il tempo del dopo-lavoro come recupero di energia per il giorno venturo... e poi per un altro ancora. In attesa del sabato, delle ferie..., della pensione.

Così per trenta, quarant'anni, tra sudore e attesa di un futuro sognato sempre come migliore. E l'illusione riesce ad annerbiare il non senso del presente.

Come accettare l'inutilità del lavoro, in definitiva di un'intera vita?

Lo so, Signore, che non è più di moda stare dalla nostra parte, che esistono necessità di ristrutturazione, di riconversione, di produttività, di cose, di cose e di capitali pensate e investite sulle nostre teste. Sempre più numeri e meno persone.

Lo so che l'operaio non fa più notizia. Non è merce da barattare sull'altare delle strategie politiche, trova sempre meno appoggi tra le classi colte, ha ormai pochi progetti organici da proporre al paese per un cambiamento, costretto alla difensiva su tutti i fronti. E poi, questi miei compagni di fatica non sarebbero certo in grado di elaborare strategie e tattiche.

Pochi ormai pensano a noi. Neppure per le comunità cristiane, che da sempre propongono attenzione alle esigenze di chi non ha voce e un tempo interessate all'alienazione del lavoro, agli stipendi insufficienti, alla cassa integrazione, allo sfruttamento, siamo oggi un problema. Sembra che esistano altri soggetti marginali e l'importante è far qualcosa per loro, non ci si pone più l'interrogativo di come fare per modificare le strutture emarginanti. Esistono, il più delle volte, le urgenze dei programmi pastorali, gli interessi intraecclesiali,

il rilancio della spiritualità che prescinde dalla vita. Ma come potrò parlare di te a questi uomini se non mi coinvolgo nei loro problemi?

Troppi ormai affermano che la questione operaia è superata. Ma la stanchezza di questa sera, chi è disposto a capirla? E il duro prezzo per guadagnarsi il pane sempre meno sicuro...

Come è difficile pregare, Signore, quando hai solo voglia di dormire.

Mi rendo perfettamente conto che non contiamo più per la maggioranza della gente perbene. Ma tu, tu che hai avvicinato e servito, che hai dato speranza alla gente semplice, appunto coloro che non contano, tu per lo meno, ci sei vicino, Signore?

Non sono in grado di prevedere se l'innesto delle nuove tecnologie cancelleranno la classe operaia. So che siamo ancora in tanti a vivere nella fatica e che la tuta bianca della robotizzazione non ha ancora soppiantato la tuta sporca di grasso. Non permettere, Signore, che la frustrazione dell'isolamento nella società e dell'insignificanza nella tua chiesa (quanti anni sono passati da quando un grande papa affermò essere la classe operaia "segno dei tempi?") convincano i miei compagni alla inutilità della loro vita, al non senso del loro esistere.

### **In mezzo alla gente**

Quest'oggi ho lavorato alla trancia con Carlo: 55 anni, 38 punti di invalidità per asbestosi riconosciuta il mese scorso dopo quattro anni di domande, di visite mediche, di intralci burocratici, di ricorsi. E come lui, altri cinque operai. I polmoni bucati, come diciamo noi, e la porta spalancata al cancro.

È passato il capo-officina e gli ha chiesto: "Vieni a lavorare domani?". Carlo sa quanto mi sono battuto e mi batto contro lo straordinario. Mi ha guardato ed ha risposto: "Non so, ho l'asbestosi...". Poi, dietro insistenza, ha ceduto.

Abbiamo continuato a lavorare per mezz'ora senza aprir bocca. Poi Carlo ha rotto il silenzio: "Sai, ho un figlio ancora molto giovane che deve studiare... Ma solo per questo sabato".

È difficile, Signore, resistere al rullo compressore della logica dell'efficienza e dell'essere apprezzati dalla direzione aziendale. E poi c'è molta paura. Paura di perdere il posto nell'eventualità sempre in agguato di una nuova crisi, paura di essere spostati in mansioni ancora più pesanti e nocive. Dove c'è paura non c'è libertà. Chi aiuta questi uomini a riacquistare la loro dignità, ad alzare la testa?

I colpi spaccatimpani del martello che Sergio batte sulla carpenteria, mi rintonano il cervello: possibile che non abbia ancora finito?

Passa velocemente Corrado e mi sussurra una battuta spiritosa. Oggi è tutto allegro: da lunedì inizierà tre settimane di ferie. Fratello di una suora, era

cattolico praticante. Faceva parte della schola cantorum e dell'Azione Cattolica, poi, disgustato — come ripete lui — dal comportamento di un prete, ha abbandonato la chiesa e si dichiara ateo. Ha già ripreso il lavoro alla pressa e fischietta un motivo che non mi è nuovo. Ah, ora l'intendo: sta fischiettando il *Veni Creator*.

Da lontano lo guardo e i nostri occhi si incrociano. Sorrido. So quanta nostalgia gli resta di te. Saprò dargli una mano?

Il rumore dell'avvitatore di Luciano a due passi, e quello addormentante della linea-taglio mi infastidiscono sempre di più. Ora mi sembra di assistere ad un concerto indiatolato: l'assordante ronzio del compressore, il ticchettio secco e cadenzato della scantonatrice (il metronomo della situazione), i colpi acuti della cesoia ed il rumore scomposto della lamiera tagliata che cade. Basta!... Il tuo paradiso, Signore, dev'essere senz'altro silenziosa beatitudine e dolcissime armonie.

Più in là c'è Giovanni, un grande amico, ingenuo e sincero, cristiano coerente. Spesso, nei pochi minuti di riposo dopo il pranzo, ci sediamo sopra il primo scatolone che troviamo nel capannone e ci scambiamo analisi, suggerimenti, ci aiutiamo a capire i nostri compagni, abbozziamo progetti. È molto attivo nella sua parrocchia e organizza gruppi giovanili. Quante volte gli ho fatto notare che, a mio parere, è un controsenso essere impegnati fuori dalla fabbrica, e in fabbrica prendere in considerazione solo i problemi personali delegando ad altri quelli collettivi. Anche Danilo e Renzo, testimoni di Geova, sono tenaci "testimoni" delle loro convinzioni ma non si curano di ciò che si dovrebbe fare, esponendosi, per rendere più umana la vita dei loro compagni.

Non hai predicato una salvezza totale? Come può essere creduta e comunicata la tua salvezza, Signore, se non a partire dalle parziali salvezze?

Grido a Giovanni, perché tutti mi sentano: "Sabato vieni a lavorare?".

Lui coglie al volo l'imbeccata: "Certo! Prima la fabbrica e poi gli interessi più importanti e più seri". Ridiamo e, con noi, ridono anche gli altri.

Pur con i suoi limiti, penso, se i "cristiani" che sono lì con noi fossero tutti d'un pezzo come lui, forse riusciremmo a cambiare qualcosa. Alfonso, ad esempio, che frequenta ambiente cattolico, è uno dei dieci giovani che, come consiglio di fabbrica, siamo riusciti a far assumere due anni fa in seguito a trattativa aziendale.

Dopo i primi mesi di rodaggio è stato uno dei più assidui allo straordinario. Più volte gli avevo fatto notare che accettando lo straordinario solo in casi eccezionali e di reale necessità si era riusciti ad inserirlo nel nostro ciclo produttivo, e che c'erano ancora molti altri giovani disoccupati. Mi rispondeva che aveva grossi problemi economici con il padre in cassa integrazione. Cinque mesi fa è arrivato in fabbrica con la FIAT UNO Diesel nuova di zecca: dieci milioni e passa.

Evidentemente la fede non ha niente a che vedere con la vita! Chi ha la responsabilità di un tale assurdo, Signore?

A questo punto, come mi trovassi di fronte al televisore, mi passano velocemente davanti agli occhi tutti i miei compagni.

Luigino, sette mesi di galera per sospetta partecipaizone ad una rapina a mano armata (quanto ha sofferto sua moglie in quel periodo, con le due gemelline di tre anni e senza lavoro!), Riccardo l'arrivista, Andrea e Roberto interessati solo a far soldi, Franco che, dopo la nascita del bambino, non vede l'ora che suoni la sirena per poterlo abbracciare... E poi l'infinita, malcelata solitudine di Marino e di Cesare (5 dita lasciate sotto la sega elettrica), la serietà e bontà di Dino, che spero un giorno mi affianchi nell'impegno di delegato.

Novanta volti, 180 braccia e mani in movimento. Novanta storie, novanta vite.

Voglio bene a questi uomini. Mi gratifica umanamente il fatto di essere da loro stimato, anche se ciò mi fa molto riflettere.

Come quella volta con Domenico, 50 anni, uomo di grande fierezza, distrutto da difficoltà familiari e personali. Un giorno non è venuto a pranzare pur avendo ordinato come di regola il pasto. Me ne sono accorto e l'ho cercato. Era accovacciato dietro ad una lamiera in un angolo del piazzale e, di nascosto, piangeva. Dopo un attimo di istintivo imbarazzo mi sono seduto accanto a lui. Si è asciugato furtivamente gli occhi ed ha appena sussurrato: "Con te posso parlare: solo di te ho fiducia, perché non sei come gli altri".

No, non è vero che sono diverso dagli altri. Ho solo avuto la fortuna di capire che non esiste annuncio di speranza senza condivisione, e mi riempie di gioia il fatto di poter constatare che non sono il solo a percorrere tale cammino. Se non si condivide non si ama, così come solo chi ama sa condividere davvero. Quanto mi resta ancora da fare, in questo senso!

Il servizio a cui ci chiami, Signore, è a coloro per i quali la teologia risulta spesso soltanto linguaggio incomprensibile e da esperti, e che hanno vitale bisogno di compagni di strada con cui cercare il significato di una esistenza apparentemente tanto inutile. Quante volte ho meditato le pagine del tuo Vangelo che parla dei discepoli di Emmaus. Tu ci chiedi di pagare il duro prezzo della lunghissima pazienza dell'incarnazione per avere il diritto di pronunciare ai fratelli il tuo nome con labbra non impure.

### **Nella comunità cristiana**

E poi mi ritrovo, di domenica, tra i fratelli della comunità cristiana. Una sensazione di estraneità, di svuotamento della vita delle persone. Dove sono i problemi di Carlo, di Domenico, di Marino...?

Ma com'è possibile riunirci, spogliandoci di tutto, per poterti incontrare, Signore? La fede è pura alienazione dell'esistenza?

È vero che i cristiani parlano continuamente dei "bisognosi", ma la parola "ultimi" mi dà sempre più fastidio quando la sento nominare in termini

assistenzialistici. Mi sto convincendo ogni giorno di più che la realtà degli ultimi si possa comprendere solo a partire da quelle persone che non contano nella società. Che solo in tal modo sia possibile affrontare seriamente il dramma dell'emarginazione. Persone dimenticate sono oggi più che mai chi non sta né troppo in alto nella scala sociale (è vantaggioso avvicinare chi ha potere), né troppo in basso (da sempre soddisfazione chinarsi verso chi è più piccolo di noi). Gente per cui la vita è lotta contro l'incerto del presente e del futuro, che non ha parole da dire perché teme di non riuscire ad esprimersi e sa che non sarebbe ascoltato là dove si decide. Chi ha coniato la definizione di primi e di ultimi, ha mai letto il tuo Vangelo?

Signore, per essere tuoi discepoli, bisogna dimenticare il quotidiano?

Io stesso, il più delle volte senza farci attenzione, mi sono rassegnato a dimenticare, mi sono spaccato in due dimensioni. Non voglio, non posso più dimenticare. Se la morsa soffocante della quotidianità nella fatica schiaccia la dignità dell'uomo, non è con proiezioni extra-storiche che si trova salvezza. Se i riti si sovrappongono o si contrappongono alla vita, non esiste davvero più nessuna speranza.

Ho l'impressione che il problema centrale per il cristiano stia proprio qui: ci dev'essere una connessione, nell'armonia o nel dissidio, tra la prassi di ogni giorno e l'ascolto della tua parola. Tra le lotte di liberazione e il tuo messaggio; tra la vita e la preghiera. E poiché credo nel tuo annuncio e voglio bene ai miei compagni, sogno una chiesa che sia spalancata sul mondo. Una chiesa dentro alla quale l'uomo possa portarsi appresso tutto il bagaglio della sua esistenza. Sogno una chiesa in cui sia impensabile costringere Carlo, Corrado, la gente comune, a voltare pagina, a chiudere in un cassetto le ansie, i drammi, le gioie, le attese, le miserie, i progetti più intimi. Il sepolcro chiuso non può parlare di resurrezione, ma parla solo e tragicamente di morte. E se la fede è sale che dà sapore, la comunità cristiana dovrebbe aiutare a scoprire dentro ad ogni esistenza la pietra preziosa. Poiché ogni vita deve avere un senso da quando sei stato appeso alla croce. E se il nostro lavorare e lottare e morire è "inutile", non è tuttavia privo di senso. Non volevi dire questo quando affermavi che i nostri nomi "sono scritti nel cielo"?

Fabbrica e chiesa: due mondi che continuo a sperimentare tanto lontani. La quotidianità e la fede: due realtà che sento profondamente separate. Sarà possibile che si incontrino un giorno? È lecito sperarlo?

Non so se si tratti di presunzione, Signore, ma mi pare di aver capito che soltanto se le sicurezze e le certezze del cristiano non faranno più riferimento alle curie e ai palazzi episcopali (castelli costruiti sulla sabbia?) e troveranno la forza per entrare e condividere le incertezze e l'insignificanza della gente semplice, forse un giorno, anche l'operaio, lo studente, la casalinga, il disoccupato, l'impiegato, potranno incontrarti nella vita. Un giorno magari ancora lontano.

Non ha importanza se quel giorno io non ci sarò. È sbagliato cullare una tale illusione?

Se un briciolo di verità c'è nell'intuizione su cui regge oggi il cammino mio e di molti cristiani sconosciuti, aiutaci, Signore, a resistere.

Venerdì, 27-9-85, ore 23,30.

*Gianni Manziega*

# VENEZIANI

MENSILE  
DI INFORMAZIONE  
CULTURA  
E SPETTACOLO

il Direttore  
Enzo Manderino

Via Spangaro, 13  
30030 Peseugia di Scorzè  
Venezia  
Telefono 041/449300

## DOPO LA VISITA DEL PAPA A VENEZIA

*Riprendiamo in questo numero la rubrica delle "lettere" che speriamo trovi maggiore sviluppo come segno di una ricerca e di un dialogo di cui "Esodo" vuol essere strumento. In questa riflessione cercheremo di fare la nostra parte, ma le "risposte" le dovremo cercare necessariamente con i lettori che invitiamo ancora una volta a intervenire.*

Propongo che "Esodo" apra un dibattito per un contributo-valutazione della visita di Papa Giovanni Paolo II alla nostra chiesa anche se rara è la consuetudine, soprattutto nelle comunità cristiane, ad *appassionarsi* per dei consuntivi. Se è sempre utile un esercizio critico ad avvenimento concluso, a me pare ecclesialmente pregnante tentare di capire il senso dell'incontro della chiesa di Venezia con il Papa in tempi in cui del tutto assente può essere sia il sospetto di pregiudiziale contenstazione, sia quello di interessata esaltazione. Prima della visita, anche se non si sono pubblicamente avuti segni di contestazione e se le smodate esaltazioni sono rimaste confinate alle attitudini propagandistiche di *Comunione e liberazione*, è certo che nella nostra chiesa l'incontro è stato vissuto ("atteso", preparato e organizzato, ecc.) in modo molto diverso, senza che tale diversità abbia avuto modo di diventare occasione di vicendevole scambio fraterno. Non occorre che mi soffermi su queste premesse della preparazione dell'incontro e della partecipazione al medesimo, perché "grosso modo" le conosciamo tutti.

Ma forse già su queste i nostri apprezzamenti sono diversi e di certo lo sono tra quanti hanno atteso con diffidenza o con cristiana sopportazione questo appuntamento e quanti invece hanno dato il meglio di sé in vista della storica visita. Forse non è necessario che lo dica, ma a scanso di equivoci dichiaro subito che io mi colloco nella categoria dei diffidenti, sia perché "sospettoso" nei confronti dei modi e delle forme che Giovanni Paolo II sembra privilegiare nella sua testimonianza di fede, sia perché irritato che *al dunque* la macchina organizzativa prevalga su ogni cosa e sia gratificante per tutti i buoni cristiani. Bene: è possibile, ha senso, ora che tutto è passato, mettere in comune i nostri

pensieri, tentare una riflessione che comunque sia ad edificazione comune? Non sarebbe questa una forma concreta di comunicazione ecclesiale? Se devo restare ai miei umori "pregiudiziali" me la cavo così: tutto sommato Giovanni Paolo II non ha lasciato traccia, per fortuna non ha fatto troppi danni e così questa visita verrà ricordata come tante altre parate che si fanno nella nostra città: a chi piace piace, a chi non piace non piace, l'importante è che tutti siano tolleranti e che non si spendano troppi soldi. Ma può essere questa indifferenza la misura di una riflessione ecclesiale? E d'altra parte non devo cercare di mettere insieme quanto pure credo sul servizio papale con le concrete manifestazioni di questo servizio fattosi addirittura "pellegrino"? Ecco, vorrei che qualcuno mi aiutasse in questa riflessione a partire da ciò che *resta* nella nostra chiesa dal passaggio di Giovanni Paolo II, altrimenti, e con diritto, ritengo di dover rifiutare questo farsi pellegrino del papa che occupa certo crescenti tempi televisivi, ma nessuna reale occasione di comunicazione ecclesiale. Ringrazio quanti vorranno intervenire cercando di evitare ogni forma retorico-celebrativa (sia in positivo che in negativo) e vorranno cogliere l'occasione della memoria della visita di Giovanni Paolo II per un discorrere ecclesiale. Sia chiaro infatti che, se la visita è rimasta incolore, non è opera esclusiva dell'onnipresenzialista pontefice.

*Giovanni Benzoni*

Venezia, 27 agosto 1985



# ESODO 1986

## Dal Veneto bianco la riflessione di credenti di confine

- *Per continuare una ricerca  
aperta di fede nella vita quotidiana*
- *Per alimentare nuovi spazi di dialogo  
e di testimonianza nelle chiese locali*
- *Per approfondire il dibattito sul mondo  
cattolico veneto*

## Abbonati ad "ESODO" quaderni di ricerca, informazione e confronto sulla Chiesa e sul mondo cattolico veneto

- **ABBONAMENTO ANNUO (4 numeri) L. 15.000**  
(30.000 per Enti, Associazioni, ecc...)  
sul C.C.P. n. 10774305 intestato a  
**ESODO - C.P. 4066 - 30170 Venezia-Marghera**
- Da quest'anno vi offriamo la possibilità  
dell'**abbonamento cumulativo Esodo-Adista**  
per Lire 35.000 (anziché L. 40.000) da versare  
sul vostro conto corrente con la dicitura  
"Abbonamento Esodo e Adista"

In uno dei prossimi numeri, che sarà inviato a chi rinnoverà l'abbonamento per il 1986 e ai partecipanti al convegno, saranno pubblicati gli atti del seminario da noi organizzato il 26-27/10/85.



*“Un popolo di Dio senza soggetti, una società senza partecipazione, cristiani senza chiesa: quali vie per il credente nel mondo contemporaneo?”*



Interventi di:

PIETRO FIETTA, docente di ecclesiologia  
nel Seminario di Treviso

GIUSEPPE BARBAGLIO, biblista

MICHELE GIACOMANTONIO, A.C.L.I.  
nazionali

ANGELO BERTANI, direttore di Segno Sette,  
rivista nazionale dell'A.C.

- 
- pag. 1 • *Editoriale*  
pag. 4 • *P. Inguanotto*, "Se poi qualcuno ha il gusto della contestazione"  
(I. Cor. 11,16)
- pag. 15 • *G. Pattaro*, La chiesa e i non credenti  
pag. 26 • *A. Favero*, Chiesa locale: elementi per un dibattito
- pag. 33 • *P. Giuriati*, I limiti socio-culturali della attuale struttura di chiesa  
locale nel Veneto
- pag. 40 • *G. Benzoni*, Uomini liberi per una chiesa locale  
pag. 43 • *C. Bolpin*, Oltre la parzialità delle nostre storie  
pag. 46 • *G. Biolchi-N. Scolaro*, Essere chiesa tra protagonismo e marginalità  
pag. 51 • *R. Fiorini*, La chiesa e gli ultimi  
pag. 56 • *G. Manziega*, Un giorno qualunque
- pag. 62 • **LETTERE**
- 



Associato all'Unione Stampa Periodica Italiana

**L. 3.000 (i.i.)**

---

TRIMESTRALE N. 4 (NUOVA SERIE) - OTTOBRE-DICEMBRE 85 - ANNO VII - SPEDIZIONE  
IN ABBONAMENTO POSTALE GRUPPO IV - PUBBLICITÀ INFERIORE AL 20% -  
AUTORIZZAZIONE TRIBUNALE N. 697 DEL 26-11-81 - DIRETTORE RESPONSABILE:  
CARLO RUBINI - STAMPA COOP. C.E.T.I.D. s.r.l. - TEL. 041/987.133 - VENEZIA-MESTRE

---