



ESODO

Vent'anni dal Concilio:
la Chiesa è diventata
popolo di Dio?



Quaderni Trimestrali
Aprile-Giugno '86
Anno VIII - N. 2

Sommario

Editoriale	2
-------------------------	---

Interventi

• Un popolo di Dio senza soggetti, una società senza partecipazione, cristiani senza chiesa: quali vie per il credente nel mondo contemporaneo? <i>della redazione di "Esodo"</i>	5
• Vent'anni dal concilio: la chiesa è diventata popolo di Dio? <i>di Pietro Fietta</i>	9
• Quale comunità cristiana nella storia: le comunità del nuovo testamento <i>di Giuseppe Barbaglio</i>	14

Tavola rotonda

• Essere soggetti nella chiesa, nella società, nella vita quotidiana: riforma della chiesa e nuova spiritualità <i>di Angelo Bertani e Michèle Giacomantonio</i>	23
• Dibattito	32

Lettere

• Due donne nello scambio epistolare di una donna ed un uomo della chiesa di Venezia	35
• Il ruolo dei laici all'interno della chiesa dopo il nuovo Codice di Diritto Canonico <i>di Franco Macchi</i>	40
• Pagate e sarete condonati <i>di Luigi Trevisiol</i>	46

Il Concilio Vaticano II° ha segnato la storia recente della chiesa non tanto, o solo, per la sua produzione dottrinale, quanto per l'esperienza comunitaria di ricerca che ha coinvolto quanti — laici, preti, ecc. — erano in attesa di qualcosa di nuovo da dentro e fuori la chiesa.

È stata una esperienza di "conciliarità" vissuta da molti che ha attivato dinamiche ed energie imprevedibili prima, e che ha messo in molti la speranza di vivere la propria fede di cristiano nella storia degli uomini.

Ora, a vent'anni di distanza, una riflessione sul cammino fatto deve confrontarsi con quel momento di vita, con la novità che ha espresso, con le speranze che ha suscitato.

Il presente quaderno di Esodo riporta gli *Atti del seminario* tenuto a Villa Elena nell'ottobre scorso dal titolo: "Vent'anni dal Concilio: la Chiesa è diventata Popolo di Dio?"

Seguendo la presente ricerca — che si sviluppa secondo i tre filoni classici: biblico, teologico, sociologico — alcune riflessioni si impingono con maggiore evidenza.

Nel momento attuale, come soggetti sociali, stiamo vivendo nuovi filoni di ricerca non ideologici, dove al centro c'è l'uomo nuovo con un diverso rapporto con la storia, con se stesso, con la società, con la natura.

Questa centralità dell'uomo e della sua storia che dovrebbe culminare con l'affermarsi del Popolo di Dio come vera "anima" della vita della chiesa, tarda a venire. Rimangono ancora vive le attese aperte dal Concilio: — il superamento della ortodossia come verità "altra", fuori della storia, per una maggior responsabilità del soggetto nel dover costruire la propria "fedeltà";

— una nuova democrazia, non come conta numerica, ma come popolo che fa sintesi, che recupera e alimenta il pluralismo;

— una nuova ecclesiologia: ripercorrendo la storia delle prime Comunità Cristiane riscopriamo tanti modi di "essere chiesa" quante sono le "vite vissute" dalle singole Comunità Cristiane.

È questa creatività responsabile che languisce e non cresce nella nostra chiesa, forse per la paura di dover rinunciare all'approdo sicuro, ai percorsi già prefissati;

— un nuovo laicato, pienamente chiesa, che porti al superamento del sacerdozio come gestione del sacro, che non tenga più i rapporti con il mondo attraverso nuovi "ministeri degli esteri", ma proponga la centralità del popolo radunato in "Ecclesia".

Questi grandi temi sono oggi più che mai esposti al vento della restaurazione, ma noi siamo convinti che essi sono semente viva una volta per sempre caduta nel campo; e alcuni eventi ci aiutano a sperare che il seme dello Spirito non resti soffocato.

1) Il documento "Beati i Costruttori di pace" ha raccolto nel Veneto più di diecimila firme. È una presa di posizione ecclesiale e popolare, incarnata nella realtà veneta, segno che in fondo il "prete di parrocchia" veneto vive un rapporto con la gente e con la storia indipendentemente dai veti di alcuni vescovi.

2) L'Assemblea dell'Azione Cattolica a Roma ha saputo elaborare un documento, bloccato dal card. Poletti, ma sapientemente difeso nel testo integrale dall'Agenzia Adista (n. 35/86) che permette alla base cattolica di riflettere, di confrontarsi, di esprimersi.

3) Lo svolgimento dei Sinodi di alcune diocesi del Veneto (Vicenza, Udine, Vittorio Veneto, Treviso) ha prodotto sorprendentemente in alcuni casi, delle risposte puntuali alle grandi questioni dell'uomo d'oggi.

Vitalità e remore dunque evidenziano come il Concilio sia nato da una spinta in gran parte esterna alla chiesa italiana. Alcuni vi si sono aperti con entusiasmo, ma hanno scontato alla lunga il non aver avuto profonde radici. Gli altri che vi si sono adeguati "per obbedienza" non riescono nei momenti cruciali ad esprimere in proprio una fedeltà creativa.

Non è questo allora il tempo in cui ogni credente, ogni comunità, ogni movimento è chiamato ad esprimere in quale misura ha

recepito il nucleo di novità del Concilio e come sappia tradurlo in scelte coraggiose?

O è forse da auspicare che prendendo atto delle grandi mutazioni complessive avvenute in questi vent'anni, vi sia il coraggio di indire un nuovo Concilio che in espressione ecumenica unisca le energie di tutti i credenti in Gesù Cristo di fronte al dramma senza appello al quale è esposto l'uomo oggi: la forza egemonica dell'economia che condanna alla fame i due terzi della popolazione mondiale e che mette a rischio la stessa vivibilità del pianeta?

Quale speranza potrebbe nascere da una nuova esperienza conciliare che si sviluppasse nel rispetto dei popoli e delle persone, e nel riconoscere che la gente del mondo è "cresciuta"?

NON SI PENSA A
ALTRO CHE ANDARE
A VEDERE IL PAPA
ALLA FINESTRA.

È LA FEBBRE
DELLA DOMENICA
MATTINA, FIPPIS.



Interventi

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

1. Gli obiettivi e i limiti della nostra riflessione

Il contributo che intendiamo portare come redazione si richiama direttamente alla riflessione avviata con i precedenti incontri di studio. In quelle occasioni la nostra attenzione è stata rivolta soprattutto a:

— una ricostruzione di percorsi "culturali ed ecclesiali della chiesa locale veneziana dopo il Concilio" (cfr. 1983, Quale memoria storica?)

— una interrogazione sui limiti delle esperienze di oggi e sulle prospettive della vita ecclesiale (cfr. 1984, Riconciliazione e comunicazione nella chiesa locale).

Abbiamo così individuato alcuni *problemi* che in parte andavano oltre la situazione locale e rinviavano ad altrettanti nodi della chiesa cattolica in Italia:

- a) la *ricezione* del Concilio e la traduzione delle sue istanze di "riforma della chiesa";
- b) la trasformazione dell'*identità cristiana*, dopo la "fine della cristianità". Una identità sempre più "al plurale", sfidata da una nuova domanda religiosa emergente dalle società contemporanee (quale rapporto tra "evangelizzazione" e "spiritualità"?);
- c) la ricerca di risposte ecclesiali in grado di riconoscere la maturità dei battezzati al di là delle tutele clericali del passato (quale *laicità*?).

Il nostro scopo ora è quello di riprendere questa riflessione, riportandola ad un ambito più ristretto: che cosa è diventata oggi la *chiesa* (locale), come vi si riferiscono quelli che si dicono credenti, quali vie di ricerca evangelica si sono aperte?

Nel fare questo abbiamo però presente una preoccupazione e una avvertenza: l'*avvertenza* è quella che non abbiamo insegnamenti

e ricette da proporre, ma solo le nostre domande e la nostra esperienza di credenti da presentare.

Un'esperienza molto spesso di "gente di confine", non solo rispetto alla vita "diocesana", ma anche alla stessa ricerca cristiana (dove e come ascoltare Dio nel suo "silenzio" oggi? Dove ritrovare le radici della speranza evangelica? perché restare nella chiesa?).

La *preoccupazione* riguarda invece il tentativo, che viene fatto da più parti, di immunizzare i credenti e le chiese da quelle domande e problemi che attraversano l'uomo e la società di oggi, rendendone così tormentata la vita quotidiana.

A noi pare che non c'è la risposta dei cristiani a queste questioni, ma "solo" una iniziativa di Dio che ci interpella e dà luogo alla testimonianza.

Ci siamo domandati spesso se questa nostra ricerca fosse puramente intellettualistica, ma — guardandoci intorno — riscontriamo che riflessioni e attese simili

— si trovano presenti in chi ha lavorato e lavora tenacemente per una comunità cristiana più evangelica e fraterna;

— non sono morte in molti credenti usciti dalla "cristianità" e attualmente senza riferimento ecclesiale;

— sono diffuse anche tra molti non credenti che si pongono il problema di una convivenza e di un futuro più umani.

Il punto è allora, secondo noi, l'assunzione della totale "mondanità" della vita cristiana e il superamento (certamente rischioso) di quella distinzione spirituale/temporale che ha fatto spesso della chiesa una "società parallela" (o come "isola", o come parte salvata nel mondo, o come supersocietà fuori del

mondo).

Ciò significa allora che, se la chiesa non vive di vita separata, i suoi problemi sono gli stessi del "mondo". È da qui dunque che occorre ripartire, in ascolto della parola di Dio.

2. Alcune osservazioni sulla situazione locale

Guardando a quanto ci succede intorno e ci attraversa anche localmente, si potrebbe essere presi da un certo pessimismo storico (quello che continua ad ispirare per esempio molti pronunciamenti di responsabili ecclesiastici, come il card. Ratzinger).

Il pessimismo (o l'ottimismo) sono però tipici di chi guarda la realtà come "spettatore esterno" e che non ha il coraggio di parole nuove (ce lo ricordano anche i teologi di "Concilium" nella loro lettera aperta sul prossimo Sinodo dei vescovi).

Sentirsi parte di un mondo che cambia rapidamente, condividere incertezze e delusioni esistenti, scontare l'assenza di progettualità e l'impotenza a cambiare, non significa tuttavia rassegnarsi né assistere ai drammi altrui, ma recuperare alle chiese il "discernimento della speranza".

Ci sono oggi da noi segnali di questo atteggiamento o prevale ancora la "lista dei mali" della scristianizzazione? E i mali che ci sono si possono affrontare con operazioni di "bonifica cristiana" del mondo, di tipo pastorale e/o assistenziale (verso i giovani, la famiglia, la scuola, ...)?

Come credenti a Venezia ci sentiamo soprattutto interrogati dalla:

- realtà della ristrutturazione economica e dalla crisi del lavoro
- dai problemi dell'ambiente e della vivibilità della realtà urbana
- dal crescere dell'emarginazione sociale (di chi non ce la fa, di chi non è "competitivo", degli esclusi,...)
- dal ritirarsi della solidarietà civile
- dalla crisi della partecipazione e dell'assenza di progetti.

Non ci sembra dunque la scristianizzazione (la "grande apostasia") il centro dei problemi, quanto il venir meno di un orizzonte di senso condivisibile, che intoppa la ricerca "politica", collettiva ed individuale.

Quello che viene percepito come "fine della cristianità" e che sembra riguardare soprattutto la chiesa, ha una estensione epocale ("la complessità") che si esprime nella frammentazione, nella caduta della solidarietà, nella sfasatura tra i mutamenti tecnologici e la con-

sapevolezza culturale della gente.

I rischi che si profilano sono opposti: da un lato il venir meno dei soggetti (collettivi e personali), esposti alla omologazione dei comportamenti di massa, dall'altro l'irrigidimento delle differenze dei singoli e dei gruppi senza possibilità di reale comunicazione (il "bricolage", l'arrangiarsi sociale, che si vede anche a livello religioso). Noi vediamo questi problemi condividendo la ricerca dentro i luoghi tradizionali della aggregazione sociale e civile, i sindacati, i partiti, i movimenti, i quartieri.

La crisi di questi strumenti organizzativi (crisi della rappresentanza, del decentramento, della partecipazione) è molto seria: per questo sono all'angolo molte "scorciatoie", di cui la più seguita è quella di una organizzazione "forte" del proprio essere minoranza, nella difesa esclusiva dei propri interessi.

3. Essere soggetti oggi

Di qui le difficoltà che accompagnano l'espressione della *soggettività* nella società, ma anche nella chiesa.

Essere donna, giovane, anziano, operaio, immigrato, ... dà titolo forse ad una attenzione sociale, ma non definisce più dei protagonisti, né delle identità comuni.

Anche a livello di piccolo gruppo è difficile evitare (come ci dice la nostra stessa esperienza) il ripiegamento intimistico, trovare un confronto fecondo, superare la separazione tra vita quotidiana e progetto sociale.

Di nuovo è il richiamo ad una identità "forte" quello che trova più consensi (a livello giovanile ad esempio), ma che cristallizza anche le differenze e l'incomunicabilità.

Nella chiesa italiana noi vediamo al riguardo due modi di intendere la soggettività: quello che vede nella chiesa un supersoggetto in competizione con altri soggetti storici; quello che riconosce la pluralità dei soggetti come una ricchezza per la comunità cristiana e tende a costruirne il dialogo.

Ma viene da chiedersi quale rapporto ci sia tra i soggetti nella chiesa e i soggetti in crisi (o in trasformazione) nella società.

Il sospetto è che anche nella chiesa la "libertà" proclamata sia spesso apparente, essendovi una costante pre-selezione (anche non intenzionale) di chi ha titolo ad esprimersi, e una sostanziale *dipendenza* di una maggioranza "indifferenziata" (i laici) da una minoranza che guida e orienta. Per rimanere alla chiesa locale, noi registriamo, dopo il Concilio, alcuni passi indubbi verso l'autonomia

dei credenti: sul piano della liturgia, della formazione biblica, della catechesi, di alcune responsabilità pastorali.

Nel complesso però prevale una subalterità e una frammentarietà dei laici, a testimonianza di una ricezione piuttosto superficiale della svolta conciliare. Assistiamo anzi ad una paradossale clericalizzazione della presenza laicale, spesso sotto la veste di una "specializzazione" dei ruoli pastorali.

Anche la sperimentazione di alcune forme diverse di "ministeri" (come i diaconi permanenti) non sembra esente finora da questi rischi.

La cosa non è sorprendente se pensiamo a quanto avviene nella società dove al protagonismo di ieri si è sostituita una forte richiesta di specialismo, di "competenza", proprio in relazione a quella frammentazione delle esperienze di cui si parlava.

La complessità aumenta il solco tra chi sa (e decide) e chi non sa (e subisce).

Sorprendente è invece che si continui a sostenere per i laici quella teoria del *mandato* che il Concilio si era incaricato di superare.

I laici non ci sembrano affatto paragonabili (come fa anche il patriarca nella presentazione del Piano Pastorale) a degli "indigeni", nuove "teste di ponte missionarie" nel mondo secolarista: la frontiera non ci sembra passare tra la chiesa (dei fedeli) e le "partes infidelium" (infedeli, non credenti), ma attraversare la stessa comunità cristiana, in cui l'infedeltà (se guardiamo alla storia di Israele) è costitutiva della condizione storica del credente.

Se il laico si distingue per il ruolo pastorale, per l'ambiente in cui è "inviato", la sua identità (sociale, religiosa, familiare, culturale, ...) non pesa nella comunità, continua ad essere "usato". Per il clero esso è l'altro da sé; la pluralità dei servizi ecclesiali resta nei fatti segnata da questa separazione di origine e non ha portato ad un rimescolamento della ministerialità, non ha deconcentrato il ruolo tradizionale dei sacerdoti e dei religiosi.

È qui uno dei passaggi più difficili del motivo conciliare del "*popolo di Dio*" (popolo che è alla radice del termine *laico*). In una *comunità convocata* dalla Parola di Dio che si riconosce nel Signore risorto, tutti i credenti sono chiamati senza garanzie speciali a vivere la propria umanità e la propria ricerca storica. Ciò implica per le chiese e per tutti i suoi membri un ruolo di *soggetti attivi*, cioè *interpretanti*, riconoscendo l'opera dello Spirito.

"Il superamento della distinzione del popolo di Dio in due classi — ha scritto recentemente un teologo — si congiunge con la positiva asunzione della laicità, quale dimensione di tutta la chiesa presente nella storia. Laicità sta a dire l'affermazione della autonomia e della consistenza del mondo profano in rapporto alla sfera religiosa" (B. FORTE, *Le forme di concretizzazione storica della chiesa*, in "Credere oggi", n. 4, 1985). Tale laicità si esprime — continua Forte — a tre livelli:

— *della chiesa* (come riconoscimento dei "diritti umani" dei battezzati e del loro sacerdozio);

— *della chiesa* (come responsabilità di tutti i battezzati — non solo dei "laici" — nei confronti del mondo, oltre la distinzione sacro-profano, di cui religiosi e laici sarebbero i relativi "specialisti");

— *del mondo* (come superamento dell'ecclesiocentrismo a favore di una ecclesiology del dialogo e del servizio).

Il punto ci sembra allora non quello di conquistare spazi e riconoscimenti ecclesiali (che possono trasformarsi in "protettorati" o "zone franche"), ma di riproporre con serenità il tema della riforma della chiesa nel suo servizio al mondo.

Segnali positivi non mancano in questa direzione, anche se forse noi li vediamo più a livello internazionale (nell'esperienza ad esempio delle chiese latino-americane), che a livello locale (dove comunque si nota una ripresa dei piccoli gruppi, del confronto e della fraternità).

Quello che da noi continua a mancare sono invece sedi, modalità e tempi di comunicazione schietta, di comprensione, di incontro in cui tutti i battezzati si possono esprimere e contare.

4. Riforma della chiesa e nuova spiritualità

Il superamento dello statuto separato del laico (riproposto dal Concilio e, qualche secolo fa, dalla Riforma protestante) rischia però di rimanere una esortazione se non riapre l'interrogazione sul nostro modo di confessare la fede; fede ridotta talvolta ad una immagine (come Valore sociale da riproporre) o a un fatto privato (come "genere di consolazione").

Il problema non riguarda solo i modi della evangelizzazione, ma la stessa espressione di fede, cioè la dimensione di una spiritualità significativa per l'uomo d'oggi.

Vogliamo ricordare che proprio le difficol-

tà a tenere aperta questa ricerca più profonda hanno portato molti credenti all'(auto)emarginazione ecclesiale e alla perdita della stessa identità cristiana.

Qui scontiamo anche la nostra maggiore "povertà".

Nel passato in questa ricerca ha avuto un ruolo fondamentale il carisma dei monaci. La fine della cristianità ne mette in discussione le forme, ma non il valore ecclesiale.

È un fatto ad esempio che anche gli attuali ordini religiosi abbiano espresso una delle maggiori resistenze a voltare pagina ed affossare il Concilio.

Questa spiritualità le cui forme sono da inventare (o riscoprire) per la nostra epoca, pone (ma non vi si esaurisce) il problema della *formazione* del battezzato, in particolare dell'adulto.

La formazione, come intervento organizzato (le Scuole diocesane ad esempio), non rappresenta tuttavia la garanzia della maturità ecclesiale: il rischio aperto è che il momento specialistico si sostituisca alla vita comunitaria, che le preoccupazioni normative-organizzative prendano il posto della comunicazione fraterna.

La centralità della formazione (richiamata dal Piano Pastorale diocesano di Venezia) ha senso secondo noi se interpreta la "libertà" dei figli di Dio e li abilita all'assunzione di responsabilità e al confronto con le novità storiche (segni dei tempi).

L'alimentazione degli itinerari di fede per via individuale o per linee esterne (le "Scuole"), lascia infatti aperto il problema della crescita della comunità cristiana ed in particolare della parrocchia, il punto più debole della attuale organizzazione ecclesiale.

Si può formare una "traditio spiritualis", se la parrocchia continua ad esempio ad essere per lo più un centro di servizi religiosi, se il riferimento ad essa è prevalentemente devozionale, se i gruppi di battezzati stentano a confrontarsi seriamente, se la sperimentazione di nuovi gesti e linguaggi è sospetta?

È pensabile che i "lontani" (oggetto della "missione") sentano appelli significativi se manca il *coraggio* di rinnovare i modi interni della vita ecclesiale (oggi "regolati" dal Nuovo diritto Canonico) o se difficile risulta ripensare/ascoltare la nuova coscienza morale contemporanea?

Se questo tipo di interrogativi rendono più complicato trovare vie sicure e "semplici" di azione pastorale, ci obbligano tuttavia a riportare la testimonianza cristiana al suo luogo storico di sempre: la ricerca e la vita delle donne e degli uomini del proprio tempo.

(N.B. La riflessione redazionale di queste pagine si è avvalsa anche del contributo dei numerosi lettori e amici che ringraziamo, pur assumendoci la responsabilità di quanto scritto).

Le sintesi e/o le trascrizioni degli interventi che seguono non sono state riviste dagli autori.

In questo primo intervento viene affrontata la problematica ecclesiologicala che il Concilio ha aperto (o riaperto) e in particolare le difficoltà di "ricezione" della novità del Concilio nella chiesa cattolica italiana.

Anche se il bilancio della situazione non è molto confortante la "profezia" del Concilio ha tuttavia segnato in maniera irreversibile l'esperienza della chiesa. Ciò spiega anche i tentativi attuali di "sequestrare" il Concilio e di neutralizzarne gli effetti nella coscienza ecclesiale.

Vent'anni dal Concilio: la Chiesa è diventata popolo di Dio?

1. Premessa

Nell'affrontare il tema del Concilio e del post-Concilio in un'ottica teologica si possono evidenziare anzitutto alcuni interrogativi di partenza:

— come mai non passa il Concilio? Come mai anzi c'è la tentazione di sequestrarlo? dove esso è pericoloso per una parte della chiesa?

— Dove sta la difficoltà della sua "ricezione"? Sta nella difficoltà della sua "ermeneutica" (interpretazione)? O nelle conseguenze della sua carica innovativa, per cui si ha paura di tirare certe conclusioni? Oppure nella incapacità delle strutture ecclesiali di accogliere il "vino nuovo" del Concilio? O ancora nel tipo di "cultura" prevalente (di non partecipazione, di non grinta creativa, di rifugio nel privato, di interesse ristretto di corpo, di non identificazione soggettiva e personale)?

— Dove sta il punto decisivo di difficoltà e di possibilità per un processo di coscientizzazione e di maturazione? Dove sta questa fatica (che ha origini lontane) al cambiamento?

Di fronte a questi interrogativi, il tentativo da fare è quello di cercare di *individuare il nucleo profondo delle novità* del Concilio e quindi il nodo grosso di difficoltà a recepire tale novità, attraverso alcune verifiche concrete.

2. La "profezia del Concilio e la tentazione del sequestro"

Esiste senza dubbio oggi la tentazione molto insidiosa di ridurre la portata innovativa del Concilio, di "ritornare all'ordine" (restaurazione), di darne una interpretazione riduttiva di tipo "riformistico", di ridurre soprattutto i soggetti di interpretazione, assegnando ad organi "professionistici" il compito di fornire una lettura ufficiale autentica, esone-

rando quindi il "popolo di Dio" (come è avvenuto in passato per l'interpretazione della Bibbia).

In questo senso vanno viste le preoccupazioni espresse in vista del Sinodo (ottobre '85) dai teologi della rivista internazionale "Concilium", dai teologi italiani nel convegno di Trento, da molti gruppi ecclesiali e singoli credenti.

Di fronte a ciò occorre interrogarsi meglio sul significato e sulla natura del Concilio nella chiesa.

Il Concilio non è infatti un avvenimento occasionale, secondario, ma ha un *carattere teologico-ecclesiale profondo*.

I Concili sono espressione solenne della *conciliarità* della chiesa che deriva dalla sua natura stessa, la "koinonìa" (comunione): i teologi parlano di "sinodalità" come dimensione "ontologica", cioè costitutiva, essenziale dell'essere chiesa (cfr. La voce "Sinodalità" nel *Nuovo Dizionario di Teologia*). Ciò significa che la chiesa è sempre conciliare in quanto "ekklesia" (convocazione) e i Concili ne sono momenti forti, non occasioni isolate.

Come si può vedere dalla storia della chiesa, la *ricezione* del Concilio fa parte dunque del fatto stesso del dinamismo del Concilio e non va intesa come "applicazione" di cose pensate e decise da pochi (i vescovi), anche se questo spesso non si è realizzato. È da ricordare che nell'ultimo Concilio, i vescovi venivano chiamati "padri", si supponeva quindi l'esistenza di "famiglie" che essi rappresentavano.

Il Concilio non arriva alla sua realizzazione finché non è recepito, e i soggetti recipienti sono all'interno dell'ermeneutica del significato del Concilio. In questo senso non se ne può fare una lettura "statica": esso mostra

una strada e si è fedeli ad esso quando si cammina, non quando si sta fermi alla lettera, a "ciò che dice".

Secondo il teologo Congar, "i Concili vanno piano, ma vanno lontano": bisogna dunque lasciarli andare lontano, lasciando spazio e tempo a tutti.

Il concilio è una "profezia" cioè una parola di Dio pronunciata all'interno di una situazione storica, come fermento di speranza e di cambiamento (come ricordava Paolo VI riprendendo il discorso di apertura di Papa Giovanni).

Questo carattere spiega anche le resistenze incontrate, come si può vedere nella storia biblica, di fronte al profeta c'è sempre la tentazione di eliminarlo, data la sua scomodità.

Il Concilio non può dunque essere sequestrato, cioè clericalizzato, monopolizzato, ma deve essere lasciato nelle mani del "popolo di Dio". Al popolo deve essere consegnato (come il Vangelo, come Cristo, come i sacramenti, secondo la logica dell'incarnazione), nelle mani di ogni battezzato, ma anche di ogni uomo. Perché questo?

Perché la chiesa in concilio si è autocompressa, come comunità tutta popolo di Dio profetico, non casta separata, ma di soggetti, chiamata a fare un balzo innanzi (secondo l'espressione di Papa Giovanni) per rispondere alla sua missione nei tempi nuovi.

Perché la chiesa in Concilio si è compromessa col mondo: si è dichiarata "ancella", per la soluzione dei problemi umani, perché essi abbiano una soluzione pienamente umana, pronta a dare e a ricevere ("Gaudium et spes", cap. IV). In questo il Concilio ha avuto una accelerazione sorprendente, le sue conclusioni sono state superiori alle premesse, a testimonianza dell'azione dello Spirito (Papa Giovanni nel messaggio dell'11 settembre 1962 ricordava la necessità per la chiesa di non occuparsi solo di "questioni di casa", interne, ma di contribuire ad affrontare i problemi del mondo che cambia, la giustizia, la pace, il lavoro, ...). In questo senso il Concilio è stato definito "fuori serie", perché non si è fermato alle questioni "tecniche", ecclesiastiche, ma si è aperto a quelle profane.

Perché il mondo ne ha diritto. L'opinione pubblica si è interessata al Concilio che ha suscitato in tutti speranze e attese. Il mondo ha intuito che il Vangelo è anche "suo".

La chiesa è infatti a servizio del Vangelo per il mondo e non può rifiutarsi a questo compito, non può frenare lo Spirito "che so-

fia dove vuole". Il mondo ha diritto di ascoltare il Vangelo, e il Concilio è un momento forte di tale annuncio.

Sono dunque motivi teologici profondi a impedire il "sequestro" del Concilio.

3. La novità profetica del concilio: un cambio "copernicano"

Il Concilio, come ha detto il teologo Möller, richiede una svolta "copernicana", cioè una rivoluzione di mentalità, di pensiero, che non è solo difficile, ma anche disturbante. Il Concilio è un "vino nuovo" che richiede "otri nuovi".

In che cosa consiste questa novità dirompente (tipica della "profezia")?

Si tratta di una tripla "polarità" riferita ai tre principali documenti del Concilio: "Lumen Gentium" (LG), "Dei Verbum" (DV), "Gaudium et spes" (GS), che richiede una tripla dislocazione:

a) chiesa-popolo di Dio-comunione (LG)

Da una chiesa-gerarchia, da una casta clericale, da una "societas inaequalis" (dualistica, di potere, di impianto giuridico, fondata sull'ordine sacro) in cui i laici sono subordinati o danno solo una mano, ad una nuova immagine di chiesa-comunità, fondata sulla grazia battesimale, sulla vocazione del Vangelo, per cui tutti sono chiesa, discepoli, chiamati alla missione. Si passa dalla aristocrazia alla "democrazia", da alcuni a tutti.

b) riferimento alla Parola di Dio (DV)

Da una chiesa centrata su se stessa, sulla sua "dottrina", fissata una volta per sempre (chiesa "docente"), attraverso la ripetitività delle formule interpretate dalla gerarchia, ad una chiesa in ascolto dell'unico Maestro (Mt 8, 23).

Una chiesa tutta discepola (discente), meditativa (come Maria) della parola del Signore, sempre impegnata ad esprimere e a capire quelle parole e a riformularle e capirle in nuove forme di pensiero.

Si passa dalla "dottrina" (come sintesi detta una tantum) alla Parola (da ascoltare e meditare insieme).

c) riferimento al mondo (GS)

Da una chiesa separata, "dirimpettaia" al mondo o concorrente, competitiva, condannatrice del mondo, da una chiesa autonoma, "società perfetta" in uno spazio proprio (il sacro), finalizzata ad un "fine soprannaturale", depositaria esclusiva della salvezza, della verità, criterio unico di ortodossia, ad una chiesa rituffata nella storia, popolo tra i popoli

e nei popoli, solidale con la storia degli uomini, pellegrina dentro il grande dinamismo della storia di Dio con gli uomini (la "storia della salvezza" che è sempre "più grande" della storia della chiesa), messaggera della buona notizia di Gesù a servizio dell'umanità, segno della fraternità per l'avvento del regno di Dio (GS, 92).

Questa novità profetica richiede dunque un cambio "copernicano" ("otri nuovi"), una trasformazione del modo di pensare, dello schema interpretativo (del modo, più che dei contenuti che restano gli stessi, cfr. L. Sartori, in "Il Regno - attualità", 18/1985).

Quali sono gli *otri vecchi*? È il pensare astratto, idealistico, sacralizzante; la visione statica delle cose, la concezione "metafisica" della realtà, cioè intellettualistica, fissa, deduttiva; la concezione dualistica della storia (le idee, il mondo spirituale da una parte, il mondo profano dall'altra), la visione universalistica e astratta della chiesa (una chiesa in genere, non "locale"), la mentalità giuridicista (la dittatura della legge e del Codice). Ne deriva l'arroganza, l'integrismo, il potere sacrale e l'unica preoccupazione è l'ortodossia, anche se nella pratica spesso si è tolleranti.

Quali sono gli *otri nuovi*? È il pensare storico, aperto alla ricerca, dinamico, attivo. "Il genere umano passa da una concezione piuttosto statica dell'ordine ad una concezione più dinamica ed evolutiva; ciò favorisce il sorgere di un formidabile complesso di nuovi problemi che stimola analisi e sintesi nuove" (GS, 5).

Le sintesi sono sempre da fare, la verità è da ricercare, nuovi rapporti sono da scoprire. È un pensare attento ai casi concreti e particolari, attento al diverso, al progressivo, alla complessità della verità, alla discontinuità, all'indicibile, all'irrazionale. È un pensare parziale e "plurale", aperto ad ogni frammento di verità e di esperienza comunitaria, costruito con l'apporto di tutti.

È in fondo il modo di pensare biblico, che è parola incarnata in parole umane diverse e contraddittorie, una verità seminata nella storia ed espressa in mille voci (73 libri della Bibbia), in forma narrativa, esperienziale, appellativa.

La preoccupazione è per l'"ortoprassi", l'agire retto a partire dalla Parola di Dio.

4. Una triplice verifica

Si possono portare come esempio tre cam-

pi dove questo cambio copernicano risulta particolarmente difficile, dove la schizofrenia tra "otri vecchi e nuovi" è più evidente.

a) la chiesa popolo di Dio

La domanda cui il Concilio ha voluto rispondere è non solo "che cosa è", ma anche "chi è" chiesa, il soggetto della chiesa.

Il soggetto-chiesa è un soggetto plurale e non singolare; non più una persona, la gerarchia, una casta, staccata e superiore, ma il "noi", i credenti, tutti uguali in responsabilità e in dignità, pur in forme diversificate (LG, 2).

Non una chiesa-idea (la chiesa che attraversa indenne i secoli), ma una chiesa di soggetti storici, gente non diversa dagli altri, ma che accoglie il Vangelo dentro la vita quotidiana e che vive in una comunità concreta. In questo senso il Concilio intravede nella *chiesa locale* la realizzazione piena della chiesa (questa diocesi, parrocchia, gruppo, famiglia, comunità di base, ...).

Una chiesa popolo storico, dentro una storia più grande, la storia di tutti, dentro la società, solidale e sempre in costruzione (non "società perfetta"). Una chiesa popolo *di Dio* che risponde ad una parola, che è strappata (come il popolo ebraico) alle sue sicurezze, un "popolo nuovo" (LG, 9), corpo di Cristo. Un popolo "messianico", che si carica cioè di tutte le angosce e i problemi degli uomini (secondo la linea del "Servo" e della sofferenza, non del potere), che partecipa attivamente ad una storia di liberazione come il Signore (obbediente al Padre, solidale con i fratelli, servo di tutti).

Qui il vino nuovo rompe gli otri vecchi, cioè le varie concezioni di chiesa: aristocratica, astratta e al di sopra della vita dei credenti, fuori o contro il mondo, teocratica e sacrale, chiusa in se stessa (ecclesiocentrica).

Storicamente può essere documentata molto indietro nel tempo la perdita della concezione della chiesa come popolo di Dio. C'è stato infatti un progressivo sdoppiamento interno alla chiesa e una scissione esterna nei confronti del mondo.

All'interno, nella contrapposizione tra "chierici" e "laici" (quelli che ascoltano e obbediscono), distinzione tra sacro (competenza dei sacerdoti) e profano (condizione dei laici), nel ritualismo (sempre estrinseco rispetto al mondo), nella separazione tra sacramento e diritto (la chiesa ridotta all'autorità, al potere di giurisdizione). Tutto ciò ha portato alla marginalizzazione dei laici e si è intre-

ciato con il processo di secolarizzazione.

All'esterno, nella separazione tra chiesa e storia, nella concezione dualistica che si è espressa in una duplice esperienza: quella "teocratica" del Medioevo (la chiesa domina sul mondo, sull'Impero e fonda un regime di "cristianità"), e quella "autarchica" della contrapposizione al mondo nell'epoca moderna (il mondo è il male, ciò da cui bisogna guardarsi, la "città di Satana").

A questa religione senza mondo, fa riscontro (come dice il teologo Congar) un mondo senza religione (si può ricordare qui il caso illuminante che è l'elenco delle voci del *Dictionnaire de theologie catholique* scritto agli inizi di questo secolo e in cui sono assenti tutti i termini della vita quotidiana, lavorativa, luoghi di "profanità").

b) *il senso autentico di "sacerdozio cristiano"*

Il significato originale è derivato da Cristo unico sacerdote; di qui la pericolosità di ogni

analogia con il sacerdozio pagano e con il sacerdozio dell'Antico Testamento, che comportano la presenza del sacro in luoghi, persone, vite separate dal profano).

Il Nuovo Testamento parla infatti solo del sacerdozio di Cristo (Lettera agli Ebrei) e del sacerdozio del popolo di Dio (I^a Lettera di Pietro), *mai* del sacerdozio dei ministri (i nostri preti e vescovi di adesso). Il vocabolario sacerdotale non è usato per paura di cadere nello schema dell'A.T.

Cristo "sacerdote" compare nella Lettera agli Ebrei, ma mentre per l'A.T. il sacerdote è separato dal popolo, isolato nel tempio, viene da una tribù separata (quella di Levi), offre sacrifici con vittime, animali, primizie, compie riti con vesti particolari, Gesù ha condiviso, si è unito ai fratelli (incarnazione), offre la sua vita, non vittime o cose, ha trasformato se stesso, non le vesti; ha vissuto un sacerdozio nuovo, esistenziale, della vita, attraverso il sacrificio violento della croce.



«Ci hai pensato: se le nostre preghiere sono esaudite uno di noi perde il posto».

da CATHOLIC HERALD, 20 gen. 86

È il "rovesciamento" del sacerdozio tradizionale, senza riti e paramenti. Scriveva Ratzinger (quand'era solo teologo): "Gesù Cristo sul piano della legge di religione ebraica non fu sacerdote, ma laico. Guardando le cose nella prospettiva dell'Israelita, egli non possedeva giuridicamente nessun ufficio" (*Il nuovo popolo di Dio*, Brescia, 1971, p. 199).

Gesù non apparteneva ad una famiglia sacerdotale, come Giovanni Battista, il tempio è il suo corpo, il sacrificio è l'offerta del suo corpo, lo spazio non è lo spazio sacro, ma è l'esistenza, il dare la vita, nella *profanità* (cioè "fuori", davanti al tempio), nel mondo.

Questo è il senso più autentico del sacerdozio cristiano che non sta tanto nelle singole funzioni (vescovo, presbitero, diacono, catechista, ...), ma nel dare la vita. "Vi esorto fratelli ad affrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio: è questo il vostro culto spirituale" (Rom 12, 1-12). "Non scordatevi della beneficenza e di far parte dei vostri beni agli altri: perché di tali sacrifici il Signore si compiace" (Ebr 13, 16). "Amare Dio e il prossimo con tutto il cuore vale più di tutti gli olocausti e i sacrifici" (Mc 12, 32-34). "Tutte le loro opere (dei laici), le preghiere, le iniziative apostoliche, la vita coniugale e famigliare, il lavoro giornaliero, il sollievo spirituale e corporale, se sono compiuti nello Spirito, e persino le molestie della vita, se sopportate pazientemente, *diventano* spirituali sacrifici graditi a Dio" (LG, 34).

La connotazione è "secondo lo Spirito", non "secondo la carne" (cioè secondo i propri interessi). Tutto diventa sacrificale dalla mattina alla sera, dal lunedì al sabato. Il momento "domenicale" diventa allora celebrativo di quello che già stiamo vivendo, in modo che il sacrificio singolo non sia separato dagli altri, ma presentato insieme, comunitario.

Secondo il vocabolario del N.T. il sacerdozio è anzitutto *servizio*. Il Vangelo di Giovanni ad esempio non racconta (come fanno gli altri tre) la Cena del Signore, ma si sofferma sulla lavanda dei piedi; dal rito al corpo di Cristo, al corpo ecclesiale, l'amore vicendevole che fa corpo.

Storicamente le cose sono andate un po' diversamente, con un ritorno alla concezione ritualistico-sacrale:

— lo sdoppiamento del soggetto-chiesa (chierici e laici);

— lo sganciamento della vita ecclesiale dall'Eucarestia, diventata una attività del sacerdote e un rito staccato dalla vita, un obbligo (precepto);

— la clericalizzazione del sacerdozio (sacerdote è chi ha ricevuto l'"ordine sacro").

c) Il significato profondo di "laicità"

Anche qui il significato di laico e di laicità è stato incapsulato nel binomio storico gerarchia/laico, con le conseguenze di:

— una scissione all'interno della chiesa (il laico è "assegnato" alla secolarità);

— una lenta separazione del mondo dalla chiesa (secolarizzazione).

Ma che senso assume la laicità alla luce delle due definizioni precedenti di chiesa-soggetto e di popolo tutto sacerdotale? Significa il valore e l'autonomia del mondo, della realtà (persona, lavoro, sessualità, vita quotidiana, ...); un valore che non viene assegnato dall'esterno, una realtà che non deve essere sacralizzata (perché "creata da Dio").

Allora *laicità* è dimensione:

1. *di tutta la chiesa*, nei confronti del mondo, perché essa è fatta di mondo, non c'è un profano opposto al sacro; il secolare è l'orizzonte di tutta la vita dei credenti, che deve essere "lievitato" dal Vangelo. Contro ogni separazione manichea (bene/male), l'incarnazione, la mediazione del Vangelo con le situazioni e le culture. Non presenza autonoma, superiore, polemica, competitiva, esclusiva di valori (integrismo), ma mediazione storico-culturale del Vangelo con rapporti di reciproca complementarità.

2. *Nella chiesa stessa*, popolo di soggetti storici. Dentro la chiesa vi è una realtà laicale e espressioni che hanno riconoscimento nel loro valore che non può essere compromesso da nessuna autorità ecclesiastica: i diritti della persona, la dignità e libertà di ogni battezzato (anche se errante), la coscienza personale, l'autonomia e la creatività di ogni cristiano, la pluralità di scelte. Questa laicità come valore non è annullata, ma assunta nella chiesa.

3. *Del Mondo*, riconosciuto nel suo valore e autonomia come luogo di azione di Dio e della libera attività e risposta dell'uomo. È il principio della creazione (tutto è buono quello che è uscito dalle mani di Dio); è il messaggio sapienziale (l'esperienza umana e quotidiana è luogo della Parola di Dio). È il principio cristologico (in Cristo tutto è stato creato e tutto è destinato ad essere "ricapitolato" in lui).

Di qui il valore della cultura, della storia, del dialogo fede-cultura; non fede astratta, ma inculturata, non integrismo o spiritualismo, ma mediazione.

Pietro Fietta

Nel Nuovo Testamento ci sono diverse immagini di chiesa, diverse "ecclesiologie". L'autore presenta i casi di Matteo, Luca e Paolo situando la riflessione nel rispettivo contesto storico. Le prime comunità cristiane non erano affatto una realtà monolitica, ma ricca di vivacità e contrasti, suscitati dalla comune sequela di Gesù in un mondo assai problematico.

Quale comunità cristiana nella storia: le comunità del nuovo testamento

L'argomento è vasto ed io vorrei presentare più di una voce. È necessaria una premessa: nel Nuovo Testamento non abbiamo una ecclesiologia, ma più ecclesiologie e non tutte combacianti. Il N.T. offre più immagini di chiesa. Da un punto di vista storico si deve parlare della concezione ecclesiologica di Matteo, di Luca, di Marco, di Giovanni ecc. Ne possiamo indicare almeno una decina. È naturale che nasca il problema della individuazione degli elementi e dei dati convergenti, come pure di quelli diversificanti: la diversità, la stessa pluralità delle ecclesiologie — e, più in generale, delle teologie — dipende dal fatto che sono nate in contesti storici diversi.

I soggetti che hanno prodotto queste teologie, queste riflessioni, sono diversi: ad esempio, la comunità di Matteo vive, probabilmente, negli anni '80 in ambiente siriano, con una sua propria composizione, con problemi di confronto all'esterno su di una problematica particolare, settoriale. È naturale che la riflessione mattea sia segnata da tale situazione, mentre con Luca avvertiamo l'esistenza di un'altra comunità cristiana.

Ci troviamo in un ambiente dell'Asia minore, probabilmente nella regione di Efeso con una comunità paolina, che amava molto il ricordo di Paolo. Quanto indicato per Matteo e Luca vale per tutti gli altri settori del N.T., sicché sia per mia competenza che per necessità di tempo, ho fatto la scelta di proporvi le linee di tre ecclesiologie che sono sufficientemente caratteristiche ma anche parziali: un quadro comparativo completo non è assolutamente proponibile in questa sede.

Vi propongo dunque, le seguenti linee ecclesiologiche:

- 1) quella di Matteo
- 2) quella di Luca
- 3) quella di Paolo, ma soltanto in riferimento alla riflessione che Paolo propone nella I Cor ai capp. 12-14, e sarò costretto ad essere egualmente schematico.

La "chiesa" di Matteo

Cominciamo con la riflessione ecclesiologica di Matteo precisando innanzitutto il contesto storico in cui la comunità di Matteo ha elaborato la sua riflessione teologica che è poi confluita nel nostro "Vangelo sec. Matteo": è quello che in termine tecnico, tedesco, si chiama "Sitz in Leben" (contesto vitale).

In secondo luogo vedremo ciò che da questo "contesto vitale" nasce come riflessione ecclesiologica.

Tre sono i punti di riferimento del contesto:

a) la comunità mattea è composta da persone della seconda generazione cristiana, che vive a circa 50 anni dalla morte di Gesù. È una generazione che ha vissuto una crisi terribile di cui permangono le ferite: è la crisi dovuta al ritardo della "parusia" (il ritorno di Cristo). La comunità cristiana primitiva per almeno venti anni vive l'attesa della distruzione di Gerusalemme, che doveva essere il segno della fine del mondo.

Quando l'atteso segno si verifica, ma non segue la fine del mondo, i problemi che sorgono non sono pochi. Nella chiesa di Matteo il ritardo della parusia produce una rilassatezza della tensione spirituale. Vivissima

nell'attesa del ritorno di Cristo per chiudere la storia ed inaugurare il Regno, la tensione scema a misura che cresce la convinzione che la parusia non verrà tanto presto: questa è la situazione che fa da sfondo alla parabola delle vergini che è tipica di Matteo, tanto più che non compare negli altri vangeli sinottici (cfr. Mt 25, 1 ss). Il problema del ritardo della parusia sta nella constatazione che lo sposo tarda a venire (in greco il verbo "cronizein" significa temporeggiare, Cristo prende tempo, ma non viene) e che allora le vergini si "assopirono tutte e dormirono". Il problema però non sta nel fatto che le vergini si sono addormentate perché c'è tempo, ma sta invece nella constatazione che le vergini sagge a differenza delle stolte si sono preparate per tempo.

La comunità di Matteo è una comunità simile alle vergini stolte, fatta di persone che non vogliono affrontare in una tensione spirituale il temporeggiare di Cristo.

b) In secondo luogo, il contesto qualifica la riflessione mattea anche per la presenza nella comunità di un gruppo abbastanza consistente ed influente di tipo carismatico, entusiastico e libertario. Soprattutto in Palestina, nei primissimi anni (come è ben indicato da G. Theissen nel volumetto "Gesù e il suo movimento" ed. Claudiana) c'erano movimenti di entusiasti, cioè di coloro che attendevano con maggior ardore la prossimità di Cristo venturo.

Questi entusiasti uscivano anche di senno — uscivano cioè dalla collocazione storico-temporale serena — per vivere l'esaltante esperienza di chi è unito a Cristo e lo attende a brevissima scadenza. Questi movimenti erano, oltre che carismatici, anche libertari nel senso che affermavano una liberazione da ogni normatività. Erano anomistici, senza norma, senza regola nel vivere, proprio perché usciti dalla storia della terra, del mondo: naturalmente anche le regole, anche morali, non valgono più. È questa situazione che fa da sfondo, ad esempio, a Mt 7, 21-23 che è un passo caratteristico di Matteo, anche se esiste una versione lucana con però delle leggere differenze: è quindi materiale che deriva dalla fonte Q, cioè da quella fonte dei detti del Signore che è stata utilizzata da Matteo e Luca e che non esiste in Marco. In Mt 7, 21-23 abbiamo una scena del giudizio, che a Matteo interessa non tanto in sé e per se stessa, quanto perché il giudizio è una categoria teologica che egli utilizza molto per la

verifica ultima che deve essere anticipata nella storia.

Questa è la soluzione che Matteo presenta al problema posto dal ritardo della parusia. Quanti nel giorno del giudizio, sicuri di sé diranno: "Signore, nel tuo nome abbiamo profetato, nel tuo nome abbiamo cacciato il demonio, nel tuo nome abbiamo compiuto miracoli" (cfr. Mt 7, 21), hanno la pretesa di affermare la propria esperienza carismatica straordinaria come criterio di verità, e vedremo subito quale sia la risposta di Gesù. Analogamente in Matteo 7, 15-20, dove si affronta il problema dei falsi profeti e perciò si pone la questione criteriologia del discernimento (vale a dire: quale criterio è dato alla comunità per dirimere il problema del vero o falso profeta), Matteo dice che il criterio è quello dei frutti, cioè della operatività. Il fatto che si parli di vero o falso profeta indica appunto l'esistenza di questi movimenti carismatici ed entusiastici che Matteo bolla nel suo vangelo di falsa profezia.

Si veda ancora Matteo 5, 17-19 dove Gesù dice che non è venuto per abrogare la legge — affermazione polemica nei confronti di chi voleva abrogarla come questi movimenti entusiastici — e continua affermando che chi insegna a disattendere anche uno solo dei più piccoli dei comandamenti ed agisce di conseguenza sarà il più piccolo nel Regno dei Cieli mentre chi "li osserverà e li insegnerà agli uomini, sarà considerato grande nel Regno dei Cieli".

Ancora quindi una conferma della presenza di un carisma straordinario, entusiastico e libertario, di evasione dalla storia e dalle norme che valgono nel tempo della storia.

c) Un terzo contesto riguarda un problema esterno alla comunità cristiana e cioè quello dei rapporti con l'ambiente in cui la comunità vive; e questa comunità il confronto più forte — anche più problematico e polemico — lo ha avuto con l'ambiente giudaico, rabbinico, farisaico.

Il mondo giudaico, era molto diversificato, ma dopo la guerra del '70 d.C. e la distruzione di Gerusalemme c'è stato un forte movimento di unificazione e l'ala rabbinico-farisaica, che era una delle espressioni di questo mondo variegato, ha avuto il sopravvento, per cui da allora il giudaismo è sotto il segno del rabbinismo e del fariseismo dalla fortissima impronta legalista, di rigorosa osservanza della legge.

Scompare quindi sia il giudaismo di Qmram, sia quello della classe sacerdotale, sia quello del popolino ignorante, non ossessante, del popolo della terra e resta questo giudaismo legalista, la cui caratteristica non è nè quella nostra, ritualistica, nè quella della polemica del N.T., quanto piuttosto quella della legge della tradizione rabbinica. Vale a dire: esistono due leggi, quella scritta e quella orale, l'animo del fariseismo — che è la legge orale — interpreta la legge scritta, la adegua, aggiornandola, alle esigenze di ogni giorno.

Il confronto della chiesa di Matteo si misura con questo contesto giudaico, rabbinico-farisaico. C'è da notare, sia pure tra parentesi, che *la comunità di Matteo opera in Siria*, regione in cui Paolo non è mai riuscito a far breccia, anzi è stato per così dire bandito. Solo eccezioni, e tardive, quella di Ignazio di Antiochia che lo ricorda come martire a Roma e più tardi ancora quella di Teofilo di Antiochia. È un confronto polemico che emerge con chiarezza in Mt 5,20 quando Gesù dice rivolgendosi ai credenti, ai discepoli: "Se la vostra giustizia — e giustizia significa fare la volontà di Dio — non è superiore a quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel Regno dei Cieli". Matteo nel Nuovo Testamento si caratterizza per questo antiguidaiismo segno che la sua comunità è stata chiamata a qualificarsi nei confronti delle comunità giudaiche.

I tre contesti indicati disegnano naturalmente la riflessione ecclesiologica della comunità di Matteo. Possiamo indicarne le linee principali: innanzitutto, riferendoci ancora a Matteo 5,20, la condizione imprescindibile (la *conditio sine qua non*) è che *i cristiani devono praticare una giustizia superiore, diversa*. Per semplificazione, possiamo dire che l'obbedienza dei discepoli si diversifica dalla osservanza degli scribi e dei farisei. È una obbedienza richiesta da Cristo, che trova una formulazione sintetica in Mt 5,48, subito dopo le famose sei antitesi tra la legge di Cristo e la legge mosaica stessa e non soltanto le sue interpretazioni, laddove il versetto comincia con un dunque conclusivo: "Dunque siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste". La perfezione richiesta indica l'integrità dell'agire dei discepoli, integrità che deve essere pari a quella del Padre.

Integrità che nel contesto immediato (cfr. Mt 5, 45 ss) è la perfezione di Colui che "fa sorgere il sole sopra i malvagi e sopra i buoni, fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiu-

sti". È questa giustizia che è l'obbedienza da figli. La figliolanza infatti in Matteo non è un dono ricevuto con il battesimo come per Giovanni o per Paolo, ma è una categoria operativa.

Per Matteo si diventa figli di Dio imitando il Padre: dunque "siate figli del Padre vostro celeste, che fa sorgere ecc.". Si tratta di diventare, di farsi figli di Dio.

Un altro testo interessante a cui mi sono già richiamato è Matteo 7, 21-23 in cui la risposta di Gesù ai carismatici, agli entusiasti che vantano la loro attività taumaturgica, è: "Non vi ho mai conosciuti, allontanatevi da me, voi operatori di iniquità".

C'è in questa risposta la caratteristica differenziazione tra Matteo e Luca (cfr. Lc 13, 26-27): mentre in Luca per operatori di iniquità è usato il termine greco "adichía" (cioè "ingiustizia", intesa in modo abbastanza generico), in Matteo c'è "anomía" che ha un significato molto più puntuale e specifico. In Matteo c'è la precisa volontà di colpire quei movimenti anomistici appunto, che rifiutano cioè ogni normatività storica. Nel Regno dei Cieli entra solo chi fa la volontà del Padre. In Mt 7, 15-20 già citato, il tema dei frutti è una immagine per indicare l'operatività che è il criterio di verità della profezia.

La parabola di Mt 7, 24-27 (cfr. parallelo in Lc 6, 47-49), che appartiene alla fonte Q, serve a qualificare due tipi di credenti: i puri ascoltatori della parola, come dirà anche Giacomo (cfr Gc 1, 22 ss) da un lato e dall'altro quelli che agiscono secondo la Parola, cioè gli operatori della Parola.

Chi si limita all'ascolto — in questo senso viene detto puro ascoltatore — della Parola di Gesù (ed è, nel caso specifico, il discorso della montagna), è da Matteo paragonato all'"uomo stolto che ha costruito la sua casa sulla sabbia". Il costruttore simile all'ascoltatore puramente auditivo è qualificato con l'aggettivo "moros", (stolto, stupido).

Mentre il costruttore che getta le fondamenta sulla pietra, sulla roccia è, sia per Luca che per Matteo, il sapiente. Anche questo concetto di *sapienza cristiana* è in Matteo un concetto operativo, riguarda colui che ascolta ed opera secondo la Parola di Gesù. C'è infine il famosissimo testo, che compare solo in Matteo (Mt 28, 18-20), che è il testo fondamentale sulla missione della comunità cristiana affidata dal Cristo risorto, il Kírios: "Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra: andate e "fate discepoli" — e non come compare nella traduzione CEI, *ammaestra-*

te, che non rende il termine greco *mazetéusate* — tutti i popoli”. Il concetto che sottostà a questo mandato è quello del discepolo come realtà non legata alla storia — cioè ai discepoli storici di Gesù di Nazareth — ma come realtà “destoricizzata”, valida cioè per sempre. Per Matteo la comunità dei discepoli di Gesù di Nazareth è la comunità cristiana. Se si traduce “mazetéusate” con “ammaestra-te” c’è anche il riferimento a chi è portatore della verità, che la possiede e la dona all’ignorante, mentre in Matteo il problema è un altro, è quello di “fare”. La missione della chiesa è quindi fare di tutti i popoli dei discepoli di Gesù di Nazareth, attraverso il battesimo e, secondo elemento del discepolato, “insegnando” (*didáscontes*). Questo termine potrebbe essere interpretato in senso dottrinale, scolastico, ma tenendo conto di ciò che segue è chiaro che ha un significato diverso.

Tanto più che “*didásco*” in Matteo ha un significato molto tecnico perché indica la Parola di Gesù interpretativa delle esigenze di Dio nella storia, e quindi l’interpretare la legge. E il testo continua: “insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato”.

È interessante questo passaggio del Cristo risorto che rimanda la sua comunità alla normativa della Parola di Gesù di Nazareth. Insegnare ad osservare le parole di Gesù non è dunque un trasmettere una formula, ma una vera attività pedagogica. Ed è importante ribadire che è il Cristo risorto che rimanda al Gesù storico ed attribuisce alla Parola del Cristo storico valore normativo tale per cui la comunità cristiana è la comunità osservante della Parola di Gesù storico.

Questo dato del *ritorno di Gesù storico* è decisivo agli effetti di superare nella chiesa tutte le tentazioni di una identificazione, più o meno consapevole e/o proclamata, al Cristo risorto con tutto quello che sa di vanto religioso, di superbia, di orgoglio, come direbbe Paolo.

Mentre affermare che Gesù di Nazareth è maestro di vita, significa definire in termini molto precisi *la sequela di Gesù* come afferma un testo assolutamente unico di Matteo (cfr. Mt 16, 27), in cui si afferma che “il Figlio dell’uomo verrà nella gloria del Padre suo, con i suoi angeli, e renderà a ciascuno secondo le sue azioni”. Mi pare che per Matteo si possa quindi concludere che la comunità ecclesiale autentica è quella caratterizzata dalla “ortoprassi” (il modo di fare di Gesù): nel giudizio finale emerge la verità, ma tale verità viene proiettata nella storia, nel

senso di anticipare quella verifica che ci sarà alla fine dei tempi. Ed il centro è dato dalla ortoprassi, che è la prassi di coloro che vogliono somigliare al Padre nella loro operatività storica.

È la sapienza del discepolo di Gesù, non diversamento dall’A.T., dove la sapienza era una qualità pratica. C’è una bellissima definizione di tale sapienza intesa come “l’arte del pilotare la propria esistenza nel porto della felicità”. Matteo che è certamente erede dei grandi filoni sapienziali dice che questa arte da parte della comunità dei credenti è l’ortoprassi verso la Parola di Gesù. Non vi è quindi dubbio alcuno che anche noi oggi siamo chiamati a cogliere il valore della ortoprassi come carta di identità del cristiano nel senso detto.

La “chiesa” di Luca

Affrontiamo con il medesimo schema la riflessione ecclesiale in Luca.

Il contesto in cui si muove Luca è *molto diverso* da quello della comunità di Matteo, perché è una comunità paolina, nel senso di produzione ultima, ma non immediatamente collegata. Con tutta probabilità infatti Paolo muore a Roma nel 57/58 d.C., mentre Luca negli anni 80/90 perciò tra i due vi è una generazione di mezzo. Tuttavia è una comunità che vive nel ricordo di Paolo e della sua azione e che cresce in ambito greco-romano, probabilmente ad Efeso, che è stata una culla della tradizione paolina oltre che della tradizione giovannea.

Il mondo greco era, come sapete, legato all’idea universale e cosmopolita dell’uomo e la comunità lucana è pervasa dal *problema del mondo*, inteso come salvezza dell’umanità. Oltre al ritardo della parusia, l’altro grande dramma del cristianesimo delle origini è la *separazione violenta tra le comunità giudaiche e le comunità cristiane* dopo venti anni se non più di coabitazione pacifica, anche se le comunità paoline per la specifica predicazione anomistica di Paolo questa separazione del giudaismo è anche una separazione di tipo storico-salvifico, nel senso che vengono perse le radici della promessa divina pronunciata nell’A.T., quella promessa realizzata in Cristo e nella comunità di Gerusalemme, cioè la prima comunità-madre. La promessa divina è legata al mondo giudaico: tanto è vero che per Paolo (cfr. Rom 9-11) il problema teologico di fondo è che le promesse fatte ad Israele sono promesse ir-

revocabili, mentre il soggetto delle promesse sembra essere venuto meno. Mentre Matteo è sbrigativo ed elimina dalla storia la tradizione rabbinico-farisaica sostituendola con la comunità cristiana (è questo ad esempio il significato della parabola dei vignaiuoli omicidi nella versione matteaana, cfr. Mt 21, 28 ss), Paolo e Luca non se la sentono di essere così sbrigativi: il problema delle radici storico-salvifiche resta centrale nelle loro comunità, come anche quello del ritardo della parusia, ma considerato da un'angolatura diversa da quella di Matteo dove — come abbiamo visto — si pone il problema del recupero della tensione spirituale. Per Luca il problema è storico-salvifico e precisamente si pone così: se i tempi dell'attesa del ritorno di Cristo sono brevi, c'è solo da aspettare, è il giorno che precede la festa, basta aspettare. Ma se i tempi si fanno lunghi, *che senso ha il tempo dell'attesa?* È solo vuoto storico-salvifico incomprensibile, oppure questo tempo ha senso? Questo è l'interrogativo che nasce dal ritardo inaspettato e scandaloso della parusia. La concezione storico-salvifica era di certo la seguente: l'A.T. è il tempo della preparazione, Cristo è il compimento, Cristo con la sua morte, resurrezione e parusia. Proprio perché la parusia non distava dalla resurrezione non c'era altro che affermare Cristo come compimento eterno.

Ma quando i tempi si allungano il problema non può non porsi: si tratta di riempire questi "tempi lunghi" di senso storico-salvifico. La risposta di Luca nel Vangelo e negli Atti (che sono il secondo volume di un'unica opera) è la seguente: questi tempi lunghi sono tempo di gioia, la grazia li riempie, così come nel tempo della promessa, così come la grazia salvifica ha segnato il tempo della morte e resurrezione di Gesù. *Questo tempo dell'attesa è un tempo necessario* a che il Vangelo venga proclamato a tutta l'umanità.

E veniamo ai testi. In Lc 24,27 Cristo risorto, apparendo ai discepoli, afferma che era necessario che Cristo morisse e resuscitasse perché fosse proclamato il lieto messaggio del pentimento, come possibilità offerta a tutti, e del perdono a tutti. "Fu necessario il lieto annuncio della "metanoia" (qui intesa come "dono") a tutti i popoli, cominciando da Israele". Questa affermazione conclusiva del primo tomo dell'opera di Luca viene ripresa nel secondo, dove in At 1,8 Gesù Cristo prima di salire in cielo promette e comanda: "Avrete la forza dello Spirito Santo che scenderà su

di voi e mi sarete testimoni a Gerusalemme — inteso come punto di partenza — in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra", che è il punto di arrivo, e che per Luca è Roma raggiunta da Paolo che vi annuncia e proclama il Vangelo.

E il secondo tomo viene chiuso senza menzionare il martirio di Paolo perché all'autore interessa che i confini della terra siano stati raggiunti. Come gli apostoli sono testimoni di Cristo davanti al popolo, Paolo è la testimonianza di Cristo davanti al popolo giudaico e gli altri popoli.

È questa la caratteristica degli Atti e Paolo conta per la comunità lucana non come teologo — tanto è vero che di Paolo in Luca c'è ben poco, se si toglie un generico concetto di grazia e un riferimento alla teologia della giustificazione mediante la fede — quanto per il ruolo storico da lui svolto. Paolo è il testimone davanti ai popoli, in lui Gerusalemme e Roma si congiungono e la comunità di Luca (che è una comunità del mondo greco-romano) può ricollegarsi alla comunità delle origini che è in Gerusalemme, e di qui a Cristo Gesù, e in Cristo all'A.T.

Per Luca è *tutta la comunità cristiana ad essere impegnata in questa missione*. Per Luca testimoni sono gli apostoli ed anche Paolo che nella visione lucana non è apostolo, appartenendo ad una generazione logicamente successiva, e tutta la comunità cristiana è impegnata nella missione, perché il Vangelo venga portato a tutta l'umanità: ogni credente ha ricevuto infatti lo "spirito profetico" (in greco "pnuma").

Senza dover ricordare che nella Bibbia ci sono diverse "pneumatologie", diverse concezioni dello Spirito — dalla concezione dello Spirito in senso cosmologico a quella dello Spirito come animatore della esistenza cristiana (confronta la Genesi, i Salmi, Paolo) — in Luca "pneuma" significa soprattutto *spirito profetico*, vale a dire spirito talvolta donato col battesimo, talvolta prima del battesimo (confronta ad esempio in At 10 l'episodio di Cornelio), talvolta anche dopo il battesimo come ad esempio in At 8,14 ss quando i nuovi credenti della Samaria, che erano stati battezzati, ricevono con l'imposizione delle mani degli apostoli Pietro e Giovanni lo spirito profetico. È anche interessante perciò notare che lo spirito non è necessariamente legato al sacramento del battesimo, come pure è da porre l'attenzione sul fatto che mentre noi siamo abituati a parlare di una sola "pentecoste" (quella indicata in At 2, 1 ss),

ve ne sono altre. Quella sugli apostoli che viene subito dopo la integrazione del Collegio Apostolico consiste nel dono dello spirito come "dono delle lingue", del carisma della "glossolalia" originariamente inteso. La glossolalia è quel carisma particolare per cui uno esce in espressioni inintelligibili, frutto di una forte emozione e tensione interiore attribuita all'animazione dello spirito. Ma questo tipo di identificazione non piace a Luca, come del resto non piace a Paolo questa riduzione dello spirito profetico allo spirito glossolalico, cioè all'espressione in cui il soggetto resta isolato e la comunità non può dire nulla, nemmeno "amen" (cfr. I Cor 14, 14 ss).

Ed è da questo rifiuto di una visione riduttiva del dono dello spirito che Luca insiste e ci presenta il dono delle lingue come il dono della predicazione più che intelligibile, tanto è vero che i popoli che provengono da tutto il mondo ascoltano le meraviglie di Dio nella loro lingua, a tal punto la comunicazione diventa intelligibile che è differenziata per ogni gruppo etnico. Siamo perciò al pieno su-

peramento della divisione dei popoli sancita dalla torre di Babele.

Ma come accennato negli Atti vi sono almeno tre pentecoste. Una è in At 11,1-3 in cui tutta la comunità di Gerusalemme si riunisce a pregare, mentre Pietro era stato incarcerato, non tanto perché Pietro venga scarcerato, quanto perché il Signore liberi la Parola che potrebbe essere soffocata soffocando il portatore della Parola che è Pietro, che sono gli apostoli, i primi beneficiari della pentecoste. Allora la comunità innalza una bellissima preghiera a Dio perché svincoli la Parola, svincolando il predicatore e "quando ebbero terminato la preghiera (il pregare è tipico di Luca), il luogo in cui essi si trovano riuniti tremò". Il tremare è una manifestazione tipica della pentecoste. Questa pentecoste equivale a quella descritta al capitolo 2 non solo per le evidenti analogie di composizione, ma perché allora come ora "furo-no pieni di Spirito Santo" e si misero ad annunciare la Parola di Dio con coraggio, con "parresía" (che è il termine che indica il di-

NON POTRO' MAI FARE IL PRETE:
FARO' PERTANTO LA COMMESSA.



ritto esclusivo dei cittadini della città greca, della pólis, di prendere la parola nella assemblea). Una terza pentecoste si ha da Cornelio, quando Cornelio e la sua famiglia che erano pagani hanno terminato di ascoltare l'annuncio di Pietro (il "kerigma"): "Pietro stava ancora dicendo queste cose quando lo Spirito Santo scese sopra tutti coloro che ascoltavano il discorso. E i fedeli circoncisi che erano venuti con Pietro, si meravigliarono che anche sopra i pagani si effondesse il dono dello Spirito Santo".

La quarta ed ultima pentecoste che indico è sui giovaniti, questi strani discepoli di Giovanni Battista che Paolo incontra ad Efeso (cfr. At 19, 1-7). Con tutta probabilità anche Apollo, il futuro famoso protagonista cristiano con Paolo a Corinto, faceva parte di questo gruppo che aveva ricevuto solo il battesimo penitenziale del Battista. Paolo li battezza nel nome del Signore Gesù e quando "ebbe imposto loro le mani, scese su di loro lo Spirito Santo e parlavano in lingue e profetavano".

Due annotazioni:

1) questa imposizione delle mani non ha un valore sacramentale, si tratta di un rito che aveva molti significati, e Gesù imponeva le mani anche ai bambini.

2) Osservate come qui Luca aggiunga al parlare in lingue la profezia, perché Luca non vuole che lo Spirito sia "sequestrato" dai glossolali nella chiesa. Dunque mi pare che sia possibile trarre la seguente conclusione: la comunità cristiana è essenzialmente missionaria perché ha lo specifico compito nella storia della salvezza di riempire i tempi lunghi tra la resurrezione e la parusia, cioè di essere parola comunicativa proclamata a tutti gli uomini e missionaria perché guidata dallo spirito profetico dato a ciascuno. *La missione di tutte le comunità cristiane è un dono che fonda una responsabilità.*

Tante volte si dice che "bisogna dare la parola ai laici" o i laici dicono "Dobbiamo prendere la parola", ma queste affermazioni teologicamente sono una assurdità. La parola è data dallo Spirito. Il problema vero è che questa parola può essere impedita: c'è a questo proposito un testo bellissimo di Paolo (I Tess 5, 19-20): "Non spegnete lo Spirito". Se c'è questa esortazione vuol dire che esistevano già i tentativi di spegnimento. "Non disprezzate i doni della profezia", significa che tentativi c'erano per tarpare lo spirito profetico.

Ed è lo spirito profetico che Luca intende come testimonianza, che è tipica della comunità locale, la comunità in atto, che si riuni-

sce nella celebrazione della morte e resurrezione del Signore Gesù e nella vicendevole edificazione attraverso la Parola. Ogni comunità che si riunisce nella fede e nella costruttività dei carismi è chiesa, ed il testimone non è il propagandista indifferente al prodotto propagandato, ma è colui che proclama una esperienza direttamente vissuta. La signoria di Cristo la proclama colui che è il servo, come dice Paolo.

Lo schiavo di Cristo è il testimone e se non è schiavo di Cristo non può testimoniare perché la signoria di Cristo non è un prodotto che si vende. At 10, 41 dice appunto dei testimoni privilegiati di Gesù, quelli che hanno "mangiato e bevuto con lui dopo la resurrezione dai morti". La missione pertanto non è delegabile, ma è compito di ogni comunità, di ogni credente: il carisma profetico è infatti dato a tutti, anche ai pagani non ancora sacramentalizzati.

La "chiesa" di Paolo

Da ultimo consideriamo brevemente Paolo nella I Cor ai capp. 12-14. *A Corinto* c'è una situazione particolare, *vi è un carismatico euforico*, entusiastico: glossolali, entusiastici. Con tutta probabilità un gruppo numericamente minoritario nella chiesa di Cristo, ma trainante, che tuttavia costituisce la fonte dei problemi per Paolo. Minoritari forse da un punto di vista quantitativo, ma certo affetti da un complesso di superiorità nei confronti di una maggioranza muta, senza i carismi della glossolalia, dell'estasi, della "gnosi": e tutti concordavano, maggioranza e minoranza, nel ritenere un poveraccio chi non aveva quei carismi.

Inoltre nelle riunioni della comunità questa caratteristica emergeva in modo specularmente evidente: *i carismatici riempivano tutti gli spazi dell'assemblea* mentre tutti gli altri erano muti e sordi: muti perché non parlavano in quanto privi di doni straordinari sopra detti, sordi perché non capivano nulla, tanto che non potevano dire nemmeno "amen". Anzi: "Se qualcuno sopraggiungesse da fuori non direbbe forse che siete pazzi?" (I Cor 14,23). E tutta la comunità di Corinto era d'accordo in questa concezione di sé, esoterica, elitaria.

Ancora una volta vi è la concezione dello spirito come carisma estatico, carisma straordinario di evasione. Infatti estasi significa evasione da una collocazione terrena, mondana e storica.

E la comunità era ridotta a questo a Co-

rinto, e Paolo va alla radice del problema. Non nega affatto lo spirito estatico, ma dice di far attenzione a queste forme estatiche dello Spirito, che sono forme interiori. Tant'è che fa la classifica dei carismi dello Spirito e ai primi posti sta lo spirito della *parola comunicativa*. Non per niente Paolo sostiene che preferisce dire cinque parole intelligibili con la mente, piuttosto che diecimila inintelligibili; le cinque sono comunicative, costruttive, mentre le altre non sono per niente edificative della comunità, a meno che non ci sia qualcuno (ed in ciò Paolo è molto prudente) che sa tradurre le diecimila parole dette in comunicazione.

È questo spirito del dinamismo razionale che è fonte dei servizi in cui si articola la comunità, *servizi costruttivi della comunità*.

E lo spirito, dice Paolo, è "spartito". Lo spirito è una concentrazione di innumerevoli doni, ma i doni sono spartiti tra tutti, per cui non c'è nessuno che li ha tutti e nessuno che non ne abbia neanche uno.

È la spartizione dei doni che viene contrapposta alla pretesa di monopolio dello spirito che era in atto a Corinto. La comunità locale è quindi come un corpo. Paolo, ricorrendo ad un motivo assai presente nella cultura del tempo (basti pensare all'apologo di Menenio Agrippa) pone l'accento sul fatto che la chiesa è un organismo caratterizzato da molte e diverse membra, proprio perché era in atto nella comunità di Corinto un processo di semplificazione, per cui lo spirito era solo quello entusiasta. Il motivo politico di Menenio Agrippa viene usato da Paolo a profondità diverse, applicandolo innanzitutto alla comunità cristiana; in secondo luogo sottolineiamo che questa comunità locale è un corpo che appartiene, in Cristo, a Cristo. Perciò *la comunità è una unità* risultante da una grandezza complessa di molte e diverse membra che appartengono a Cristo e sono fondate da Cristo. Questa grandezza corporata e somatica che è la comunità cristiana locale è animata dallo spirito: l'unico spirito fonda l'unico corpo. L'animazione perciò della comunità da parte dello spirito avviene mediante il dono dei servizi, *carismi*, che sono necessari alla crescita, alla maturazione, al benessere dell'organismo. Perciò la comunità cristiana è una comunità che si costruisce per l'apporto insostituibile, indelegabile, necessario di ciascuno. Il problema perciò non è quello dell'aver diritto, quanto quello di attuare il dono di cui ciascuno è partecipe. In termini non religiosi potremmo dire, ad esempio, che è il problema del decentramento dei

servizi contro ogni tentativo o volontà di centralizzazione.

Paolo è stato coerente a questa sua prospettiva di "decentramento", prospettiva che possiamo chiamare democratica; non per diritto del popolo però, ma per la spartizione dei doni dello Spirito. Che questo non sia soltanto una convinzione teorica, ma la conseguenza di una effettiva pratica, è confermata dal fatto che, a differenza delle comunità ebraiche e giudeo-cristiane, le comunità paoline non conoscono la presenza di un capo o di un collegio di anziani proposti di diritto.

Paolo ne è il fondatore, il suo è un carisma che scompare con lui, che si esaurisce nel tempo come il carisma dei 12, perché questo carisma apostolico non è per sua natura delegabile (con questo non voglio minimamente entrare nel merito della questione della successione apostolica, che è altra cosa rispetto allo specifico carisma dei testimoni diretti di Gesù Cristo). Inoltre nelle comunità paoline vale il duplice criterio della corresponsabilità: quella di tutti i membri della comunità fondata proprio sulla dotazione carismatica o diaconale dello spirito santo, e quella legata al ruolo particolare di quei singoli credenti che per capacità ed impegno ottenevano una leadership di fatto.

Ma questi non erano affatto messi a svolgere ruoli particolari perché costituiti tali da Paolo con l'imposizione della mani, ma perché lavoravano meglio e con più efficacia.

È così che in I Tess 5, 14-15 Paolo esorta tutta la comunità, tutti cioè i suoi appartenenti, a "correggere gli indisciplinati, a confortare i pusillanimi, a sostenere i deboli, a essere pazienti con tutti" subito dopo aver esortato a stimare coloro che si affaticano per la comunità, "vi esercitano la funzione di presidenza e sono deputati alla ammonizione fraterna" (I Tess 5,12). Non è che l'apostolo si appelli qui a ragioni giuridiche, ma ad un dato di fatto: il ruolo direttivo scaturisce dalla dedizione degli interessati (cfr. I Tess 5,13).

Non diversamente dalla chiesa di Filippi dove c'erano diaconi ed episcopi (difficile dire che cosa fossero), Paolo in primo luogo scrive a tutta la comunità. Più avanti nello stesso scritto (Fil 4, 2 ss) fa espressamente il nome di due donne, Evodia e Sintiche e di Sizio e Clemente, tutte figure della comunità emergenti per impegno missionario e pastorale. Ed analogamente è così non solo a Corinto, ma anche a Roma come appare dal cap 16 della lettera ai Romani.

Giuseppe Barbaglio

Tavola Rotonda

Essere soggetti nella chiesa, nella società, nella vita quotidiana: riforma della chiesa e nuova spiritualità

Angelo Bertani

La prima riflessione che mi viene, ponendomi davanti l'interrogativo dell'essere soggetti, è che siamo soggetti all'interno della Chiesa e questo non dipende né da noi né dal fatto che questa soggettività venga conosciuta, ma dal fatto che *questa soggettività è nella natura della Chiesa e del nostro essere Chiesa.*

Non dipende dalla nostra volontà o da un riconoscimento formale, ma è una realtà profonda, è un fatto di sostanza. Ogni cosa che facciamo concretizza il nostro essere Chiesa. Ciò non deve minimamente far perdere la volontà di far riconoscere questa soggettività.

Però essa esiste ontologicamente: non siamo soggetti una volta tanto, lo siamo tutto il giorno.

Altra riflessione introduttiva è che questo *essere soggetti*, che giustamente cerchiamo di rivendicare nelle nostre espressioni concrete, non è un passatempo, una cosa facilmente raggiungibile, ma è *una grande fatica.*

S. Paolo già dice che i carismi vanno cercati. È già una preparazione desiderarli. Ma poi in concreto c'è anche un lavoro di costruzione quotidiana, di competenza nel senso più ampio della parola, per il quale, da essere soggetti in senso generico, diventiamo soggetti capaci, utili, propositivi nella vita della Chiesa. E poi c'è la responsabilità di essere esigenti, perché tante volte, nella storia del laicato cattolico, ci si è accontentati che questa soggettività venisse riconosciuta a livelli un po' bassi: essere consultati una volta tan-

to, essere coinvolti in qualche organismo.

Posta questa premessa, passiamo a riflessioni più specifiche.

Una lunga marcia

Partiamo dal dato che soggetti siamo e che questa soggettività è poco riconosciuta.

Il problema che si pone a questo punto è quanto sarà lunga la marcia verso una migliore e più riconosciuta soggettività nella Chiesa. E io penso che sarà molto lunga, e la cronaca di ogni giorno si incarica di metterci sull'avviso che non sarà una cosa facile.

Il problema è che bisogna attrezzarsi a fare una lunga marcia non illudendosi in tempi brevi che ci sia qualche successo garantito dietro l'angolo. Quindi essere un po' "vergini sagge". Dobbiamo riempire questo tempo, che forse sarà più lungo della nostra vita, che va dalla constatazione che noi abbiamo di essere soggetti, al fatto di vederlo svilupparsi bene attorno a noi nella pratica della vita della Chiesa e della società.

Attrezzarsi alla lunga marcia significa cercare di andare alle regioni più profonde e interiori della soggettività cristiana ed andare ad una visione larga del momento che la Chiesa attraversa.

Significativo è quanto ieri si diceva circa il cambio copernicano di cultura che è poi connesso con tutti gli altri cambiamenti profondi di questo momento storico e del rapporto tra la vita della Chiesa e lo svolgersi degli avvenimenti che sono la secolarizzazione, i mutamenti radicali importantissimi nel campo della comunicazione, i mutamenti cul-

turale ed antropologico. Il Concilio stesso dice che siamo ad una svolta epocale.

Il problema è di rendersi conto che *il cambiamento di vita della Chiesa e della cultura è veramente epocale.*

Se è veramente così, sono improprie tutte le certezze e le tentazioni restaurative. Se veramente il cambiamento che sta avvenendo è profondo, è un cambiamento antropologico come ce ne sono stati pochi nella storia del mondo, allora è chiaro che non hanno senso (che siano dovute a buona o cattiva intenzione) le idee di restaurare un assetto di cristianità e un rapporto Chiesa-mondo secondo schemi del passato.

Così come in fondo non hanno luogo neanche troppe certezze di sapere dove si va. Se effettivamente il cambiamento c'è, è profondo, è in corso, anche certezze di nuove sponde sono improprie. Quindi quello che resta è una grande dimensione di problematicità che chiede sia una grande elasticità e curiosità culturale, sia una grande fiducia nell'azione dello Spirito per quello che è la vita della Chiesa. Tutte le discussioni che possiamo fare sul governo della Chiesa, sui Ratzinger, alla fine conducono a questo bivio se si è convinti o no che c'è un esodo, un deserto da attraversare per tutto il popolo cristiano, e che è il cammino da una cristianità che si è costituita come cittadella ad un nuovo territorio che bisognerà raggiungere, un nuovo assetto, una nuova inculturazione.

La stessa domanda, se la Chiesa è diventata popolo di Dio in questi 20 anni, si trascolora nell'altra domanda: *se siamo convinti che questo popolo è in cammino.* Potremmo dire che oggi la Chiesa fa fatica a diventare popolo di Dio, perché non è convinta sufficientemente che è in cammino. Con tutto il dinamismo che questo cammino significa.

La scelta religiosa: la ricerca dell'Azione Cattolica

Siccome la presente riflessione vuole collegarsi alle esperienze associative, vorrei subito collegare questa riflessione con quella che si chiama la "scelta religiosa" della A.C.

Il tema della scelta religiosa è un po' questo. Sembra che nasca da una visione molto semplice e molto seria: cioè il trapasso culturale in senso lato, profondo, domanda un momento di concentrazione sull'essenziale.

È tutt'altro la scelta religiosa che un rifugio nelle comode sicurezze spirituali. È più

drammatico porsi il problema del seme del Vangelo nella società di oggi, che porsi il problema della solidarietà internazionale.

È senza dubbio polemico affermare il primato dell'essenziale in un momento in cui la tentazione "religiosa" è quella dell'esteriorità, magari di un cesaropapismo rinascendo, del saldare la restaurazione "religiosa" con tutte le restaurazioni che a diversi livelli si vengono svolgendo: l'attivismo, la fretta, le affermazioni che nascondono incertezza ma che proclamano sicurezza. Tutte queste sono tentazioni del momento. Il tema della scelta religiosa, così come l'A.C. vuole cercare di svolgerlo, con pazienza, con vari modi, nasce da questa consapevolezza dell'azione della Chiesa e anche dalla consapevolezza che questo trapasso è altrettanto vero e forte nella società.

C'è da sperare che il '68 non sia finito, che non sia stato schiacciato definitivamente dalla repressione e dalla incapacità di gestirlo. Credo che la soggettività nel sociale sia essenzialmente mossa tutt'ora da una *ricerca di vie nuove*, con ciò essendo contestativa delle vie vecchie esistenti.

Anche sulla soggettività nella vita quotidiana, per quanto riguarda l'esperienza di A.C., è presente lo sforzo di aiutare le persone a vivere in modo nuovo. Modo nuovo (torniamo alla rivoluzione copernicana di cui si diceva ieri) è quello di sostituire una visione, una formazione, un programma che dice quello che si deve fare giorno per giorno, che suggerisce forme, luoghi, comportamenti, spezzoni di etiche (quella professionale, quella familiare...), a un tentativo di far crescere insieme una antropologia un po' diversa, di puntare piuttosto sulle caratteristiche del modello di cristiano oggi.

Altro tema è quello della *semplicità*, della limpidezza. Sia sotto il profilo psicologico che teologico e teologale. Sia nello sforzo di costruirsi delle psicologie semplici sfrondando tanti pensieri, tante preoccupazioni parassite e andando anche qui all'essenziale.

Solo una psicologia semplice accetta anche la complessità che viene dall'esterno senza poi tutte le preoccupazioni parassite che ci possono essere. Ma anche per un senso teologale perché la semplicità e la limpidezza servono di più a far trasparire l'essenziale, sono più fedeli a rappresentare il Vangelo, la forza della grazia. Mentre la psicologia complessa, attenta alle conseguenze, alle opportunità, ai rapporti di potere, attarda il cammino e ostruisce poi i canali attraverso i quali

può passare la luce.

E infine il tema della *austerità* per la libertà. Anche questo è un argomento che tocca la vita quotidiana perchè, oggettivamente, noi viviamo in una società nella quale si fa presto a parlare di Terzo Mondo. Ma se solo si realizzasse una parte di quello che noi chiediamo circa rapporti più giusti con il Terzo Mondo, dovremmo certamente cambiare il nostro sistema vita. Allora o siamo ben consapevoli di questo, oppure il nostro parlare di Terzo Mondo è piuttosto una copertura, uno sfogo, una buona intenzione. Allora bisogna diffondere una cultura di coerenza da questo punto di vista e renderci tutti insieme consapevoli che coloro che vogliono diversi rapporti internazionali, cioè la pace, devono anche in concreto essere disposti a costruire modelli di vita quotidiana diversi, più austeri. È questa una necessità se si vuole conservare anche in concreto una libertà di spirito. Se è vero che la marcia che dobbiamo fare verso un riconoscimento di una soggettività più forte è una marcia lunga, dobbiamo conservare l'autonomia nel doverla compiere e quindi dobbiamo conservare la libertà di spirito perché dopo una breve rivendicazione non ci capiti di cascare nel gioco delle necessità.

Quindi l'austerità, anche quella concreta di danari, di modelli di vita, di esigenze, di sicurezza, è una garanzia di quella libertà senza la quale la soggettività nuova nel suo volto storico, anche se esiste nella realtà profonda, non riuscirà a svilupparsi.

1. Partirò da quella che mi sembra una contraddizione, quasi un paradosso, della Chiesa italiana. Non si può negare che la nostra comunità ecclesiale abbia una soggettività di gruppi, movimenti ed associazioni particolarmente ricca e variegata. Forse i gruppi non sono più così numerosi come nel quinquennio successivo al Concilio, ma comunque nel complesso vi è una presenza significativa soprattutto se rapportata a quella di altri paesi dell'occidente sviluppato. Il Convegno ecclesiale di Loreto della primavera scorsa è servito a mettere ulteriormente in risalto questa *pluralità* mostrando che essa è ancora più complessa ed articolata della tradizionale contrapposizione fra cultura della presenza e cultura della mediazione.

Dovrebbe essere naturale che, disponendo di un così ampio protagonismo, la Chiesa italiana non avertisse troppo il problema del rapporto col mondo e la storia. Invece — ed è qui il *paradosso* o, se vogliamo, la contraddizione — la Chiesa italiana sembra avere, soprattutto a partire dal Concilio Vaticano II, una particolare *difficoltà* a riferirsi in termini nuovi, conseguenti e coerenti, all'assemblea ecumenica, ai problemi e agli eventi sociali e politici. È vero che il rapporto chiesa-mondo è in generale un problema aperto per tutta la Chiesa a livello universale ma altre comunità ecclesiali — ad esempio quella degli Stati Uniti — sembrano avere trovato una

PERÒ DAVANTI
A DIO TUTTI
GLI UOMINI
SONO UGUALI,
VERO, ZIO?

CERTO. SENÒ
A COSA
SERVIVA
L'ALDILA'?



capacità di intervento e pronunciamento puntuale ed efficace forse — fatte le debite proporzioni — con un protagonismo associativo ecclesiale organizzativamente meno pronunciato. Da noi invece alla presa di distanza dalla cultura della cristianità, che tanto presente era stata nel dopoguerra, ha corrisposto la difficoltà a definire una nuova forma di incarnazione.

Basterebbe forse fare riferimento a quella messe di documenti che vengono sfornati in occasione delle consultazioni elettorali per comprendere come questo problema sia presente già a livello di linguaggio. Si tratta, nella genericità dei casi, di testi a metà strada fra la contorsione verbale e la diplomazia, ora troppo astratti e generici, ora fin troppo allusivi. Ma più significativamente si devono prendere in considerazione i comportamenti relativi ai problemi gravi e concreti della fase storica attuale. A questo proposito non è che non si parli della pace, del diritto al lavoro, della democrazia come partecipazione, ma se ne parla sempre in termini molto generici. Quando però si arriva alla concretezza, alla realtà che la gente sperimenta sulla propria pelle, si rimane muti. Si rimane muti sulla installazione dei missili, sulla liquidazione delle forme di solidarietà sociale che sta avvenendo in nome di un efficientismo individualista, sulle mille ipocrisie con cui si maschera la disoccupazione dilagante, sui tentativi di semplificazione autoritaria della vita sociale.

Siamo forse di fronte ad una forma di rigetto silenzioso del Concilio? Lo negherei decisamente. È vero che la Chiesa italiana ha faticato ad accogliere lo spirito del Concilio.

Anzi si può dire che l'assise ecumenica ha colto in contropiede il suo episcopato. Vi sono stati i Lercaro ed i Montini, ma forse più numerosi sono stati i vescovi attestati su posizioni di conservazione e di resistenza e comunque il grosso di questa ben nutrita compagnia si è acquattato — un po' intimidito ed un po' sconcertato — nella palude silenziosa. Ma soprattutto a partire dal Convegno "Evangelizzazione e Promozione umana" (1976) la Chiesa italiana ha recuperato larga parte del tempo perduto approfondendo e qualificando, rispetto ad una tradizione costantiniana, la linea religiosa e cioè il primato dell'evangelizzazione evidenziato attraverso la Parola. Non è qui il caso di ripercorrere il cammino di questo decennio che farei iniziare col primo piano pastorale "Evangelizzazione e Sacramenti", che è del 1973. Ba-

sterà ricordare il documento su "La Chiesa italiana e le prospettive del paese" e il nuovo piano pastorale "Comunione e comunità" che sono del 1981 e precorrono per molti aspetti il Convegno su "Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini".

Una chiarezza di indirizzo quella che si acquisisce progressivamente e che si traduce anche in iniziative significative sul piano della diffusione della Parola di Dio (si pensi alla pubblicazione della Bibbia in lingua corrente oltre ai numerosi corsi di cultura biblica), su quello catechetico (questo catechismo degli adulti prodotto non senza controversie), su quello ecumenico, su quello teologico (si pensi alla recente nota sulla teologia nelle Chiese locali che contiene spunti di grande apertura).

Ma malgrado tutto questo la forma del rapporto col mondo rimane del tutto insoddisfacente.

Non è che sui terreni che abbiamo prima indicati, anche su quelli più scottanti e difficili, manchi la presenza e l'iniziativa di gruppi di cristiani, di movimenti ed associazioni cattoliche. Ma la loro attività viene seguita con sempre minore calore quanto più ci si avvicina alle questioni difficili. Se non è criticata come pericolosa perché si presterebbe a strumentalizzazioni (e questo rilievo oggi se è meno presente di ieri, è però ben lungi dall'essere scomparso), è ricondotta nell'alveo delle questioni opinabili che impegnerebbero il gruppo, il movimento, le associazioni ma non devono, si dice, coinvolgere la Chiesa. E qui veramente la contraddizione è grossa. La *Lumen gentium* afferma che l'impegno nel temporale è peculiare dei laici che sono chiamati a «cercare il Regno di Dio trattando le cose temporali ed ordinandole secondo Dio» (n. 31), ma quando questo impegno arriva ai nodi cruciali dove più si manifesta la "specifica indole secolare" dei laici, la loro valenza finisce di avere valenza ecclesiale. Qui, si argomenta, siamo nel terreno dell'opinabile... Ma cosa non è opinabile nell'ambito degli eventi e dei processi storici? Se non si accetta di correre il rischio di almeno un dose di compromissione ci si condanna alla astrattezza ed alla insipienza. E se non si accetta di comprometersi in favore di quegli ultimi che si dice di privilegiare, non si corre il rischio dell'ipocrisia? Rischiamo, si dice, di trovarci di fronte a posizioni diverse fra cristiani... E allora? È questo che scandalizza? Ma perché ci dovrebbe essere uniformità sui pronunciamenti sociali e politici quando il

Concilio ha riconosciuto la legittimità del pluralismo ecclesiológico, teológico, litúrgico?

Già questo discorso ci porta ad una prima conclusione: *la ricca e variegata soggettività dei gruppi, movimenti ed associazioni ecclesiali solo parzialmente è riconosciuta dalla Chiesa*. Questo stato di fatto, che può aiutare a spiegare il paradosso dal quale siamo partiti, diventa ancora più grave perché gli stessi gruppi, movimenti ed associazioni sembrano accettare questa loro limitazione. Si potrebbe sostenere che questo avviene per spirito di ubbidienza, in realtà a me sembra che la ragione vera stia in una loro ancora non sufficiente maturità.

2. Mi corre l'obbligo, dopo averlo enunciato, di sostenere questo assunto. Quando parlo di maturità insufficiente intendo dire che la Chiesa italiana nel suo complesso, come Popolo di Dio (che pure si è messo, come abbiamo visto, sul sentiero del Concilio) *non ha però accolto il Concilio in tutta la sua conseguenza*. In particolare, per quanto riguarda l'argomento in questione, sono soprattutto *due i terreni* su cui si avverte un certo ritardo. Il primo investe *la concezione del mondo* ed il modo di rapportarsi ad esso come Chiesa. C'è da chiedersi se abbiamo veramente superato (o incide ancora magari istintualmente, come *habitus mentale*) quella condanna generalizzata del moderno che a partire soprattutto dal Concilio di Trento ha segnato profondamente la cultura ecclesiastica e quindi la cultura cattolica, e che ha configurato la Chiesa come cittadella assediata. C'è da chiedersi se su di essa ha influito in termini correttivi quella apertura conciliare che non è improvvisazione, non è ottimismo scriteriato generato dalla ideologia dello sviluppo lineare, ma cultura sapienziale con una solida tradizione alle spalle evidenziatasi soprattutto nel discernimento dei segni dei tempi. "Segni dei tempi" — per dirla con Giuseppe Ruggeri — come istanza perché la storia venga riconosciuta positivamente, autentico "luogo" nel quale cogliere la presenza imminente del Regno ("Fede e storia" in *Il Vaticano II e la Chiesa*, a cura di G. Alberigo e J.P. Jossua, Brescia, 1985, p. 136).

Questa difficoltà ad intendere e vivere la storia si rivela soprattutto dinnanzi alla secolarizzazione recepita troppo schematicamente come sinonimo di cristianizzazione invece che come opportunità per ripensare la fede nella sua essenzialità.

Così, invece di profetare alla storia il suo desiderio vero rispetto alla condizione attuale

(G. Ruggeri, op. cit. pag. 158), il rischio della Chiesa e dei cristiani è quella di rinchiudersi nelle proprie certezze, in serre monoculturali impiantate in un mondo ritenuto ormai un immenso deserto etico.

Non è certamente questa la posizione di gran parte della Chiesa italiana, pastori e credenti in genere. Recentemente poi i vescovi europei nel Simposio tenuto a Roma all'inizio di ottobre 1985 hanno sviluppato sul tema della secolarizzazione una riflessione molto stimolante invitando ad una lettura della presenza della fede nella società meno legata ai dati esteriori e quantitativi. Eppure il problema continua a rimanere non solo aperto ma incerto e confuso, lo slancio verso il mondo è frenato ed impacciato già nel concetto, mentre i "profeti di sventura" che non si sono estinti sembrano riprendere voce ed udienza.

Il secondo terreno riguarda la Chiesa ad "intra" e cioè la natura delle sue relazioni comunitarie che rimangono ancora improntate a clericalismo. E se questo è vero in generale lo è tanto di più per la Chiesa italiana.

Chiarisco subito che uso questo aggettivo in termini analitici e non pre-giudiziali.

Ciò che voglio sottolineare è che ancora oggi nella Chiesa le funzioni centrali della definizione del pensiero comunitario e del *governo della struttura organizzativa* in senso lato, rimangono monopolio pressoché esclusivo del clero. E il fatto che sempre più frequentemente si chiamino laici a collaborare non muta la sostanza, perché questo avviene non come riconoscimento di un diritto o sulla base di itinerari e procedure definite e legittimanti, ma per cooptazione e con ampia discrezionalità e per ricoprire ruoli subalterni o comunque di complemento, o ancora, tutt'al più, di consulenza. Cioè nella Chiesa italiana più che altrove scarseggia uno spirito di corresponsabilità comunitaria.

Che cosa c'entri questo col Concilio?

Perché imputo il permanere del connotato clericale ad una ricezione parziale e limitativa dello spirito del Concilio? Il Concilio non ha messo in discussione il governo della Chiesa da parte dei vescovi e dei presbiteri. Ha riconosciuto e sollecitato una partecipazione attiva dei laici alla vita ecclesiale, ma ha aggiunto che il loro impegno principale e peculiare è nel temporale.

Questo è indubbiamente vero. Ma è anche vero che il Vaticano II ha avviato un processo di ripensamento della Chiesa profondo e rivoluzionario che non ha potuto declinare

coerentemente in ogni suo aspetto. È stato piú produttivo su quei temi e per quelle prospettive che erano già stati elaborati e persino sperimentati dai movimenti preconciliari come il liturgico, il biblico, l'ecumenico, ma su altri terreni si è trovato in difficoltà (G. Alberigo, *La condizione cristiana dopo il Vaticano II*, in "Il Vaticano II e la Chiesa", op. cit. pag. 22). Si sono innestati però dei dinamismi che hanno continuato a maturare sia nella ricerca teologica che nella coscienza e nell'esperienza di tanti credenti. Uno di questi riguarda l'*ecclesologia di comunione* che certo il Concilio non ha elaborato, ma a cui ha dato basi di grande solidità (Y. Congar, *Ministeri e comunione ecclesiale*, Bologna, 1973, pag. 32 e ss.). Soprattutto ricordiamo l'anticipazione del capitolo sul Popolo di Dio rispetto a quello sul sacerdozio gerarchico e quindi il riconoscimento nella Chiesa del sacerdozio universale fondato sul battesimo cosicché «i ministeri — sono parole di Congar —, anche quelli istituiti e sacramentali, si situano come servizi per ciò che la comunità è chiamata ad essere e a fare». Così il binomio decisivo non è piú quello sacerdozio-laicato ma ministeri-comunità o meglio ministeri/carismi-comunità.

Questa concezione comunionale che il Convegno di Loreto ha incarnato visivamente, come ha riconosciuto il card. Ballestrero nel discorso di commiato, e che la nota della Cei sul dopo-Loreto ha riproposto a tutta la Chiesa italiana, mette in discussione antiche cristallizzazioni che nel passato hanno fatto velo alla ripresa di un ruolo attivo dei fedeli nella comunità ecclesiale a prescindere dall'essere ministri ordinati o laici. Così è per la distinzione fra Chiesa docente e Chiesa discente. Il modello di una gerarchia che insegna, di teologi che spiegano e difendono la dottrina, e fedeli che ascoltano ed ubbidiscono, appartiene ad un modello di "Chiesa assistenziale" (la definizione è di J.B. Metz) che non ha fondamento biblico e che oggi va rivelandosi come storicamente impraticabile. Così si va riprendendo coscienza che vi è una autorità dottrinale di tutti i fedeli come Popolo di Dio. È il recupero di una consapevolezza antica che passando attraverso Agostino arriva fino alla prima Chiesa apostolica.

Ma essa è legata anche alla presa di coscienza che a fianco della rivelazione della Parola vi è una rivelazione che proviene dalle cose, dall'uomo, dall'esperienza e dalla ragione perché il mondo è in qualche modo icona

della Trinità.

Per cogliere questo messaggio è necessario certo il *discernimento spirituale*, ma anche vivere dentro le vicende condividendole fino in fondo. Ecco allora che il contributo dottrinale e pastorale di chi è impegnato nel temporale diventerà sempre piú significativo e richiesto. Già oggi si avverte che, non solo per pronunciarsi su problemi sociali, ma anche per reinterpretare il significato di un valore come la solidarietà in un mondo complesso dove la trasformazione è diventata la condizione abituale, c'è bisogno della conoscenza e della padronanza di una pluralità di specialismi. E non si può certo pensare di ovviarvi interrogando gli addetti ai lavori per gli aspetti tecnici e quindi fare tirare le conclusioni in termini di fede ai chierici. Una Chiesa matura è quella che fa emergere dagli specialismi direttamente una riflessione di fede. O meglio una pluralità di riflessioni di fede che si ricompongono nell'assemblea attorno alla Parola ed all'Eucarestia. Ma se il binomio decisivo nella Chiesa dopo il Concilio è quello carismi-comunità e se il ruolo attivo dei credenti non può essere inteso solo in termini organizzativi, ma arriva fino a concorrere alla formazione del pensiero ecclesiale, che cosa ne è di quell'impegno nel temporale che la Lumen Gentium riconosceva peculiare dei laici? Succede che diventa peculiare di tutti i credenti. Così non esiste piú la categoria dei laici come contrapposta specularmente al sacerdozio ordinato, ma vi è la *laicità come dimensione della Chiesa*, come impegno dei credenti ad operare nella storia per perseguire obiettivi laici con strumenti laici. D'altronde non è così già oggi? Quanti sacerdoti vi sono che fanno l'insegnante, il ricercatore, l'artista, lo scienziato, l'animatore culturale e sociale? Il fatto che siano ancora esperienze minoritarie è legato al costume o alla teologia?

Non è un terreno su cui mi sento in grado di interloquire quello del sacerdozio ordinato, ma alcune cose mi sembra di poterle dire. Innanzitutto non mi sembra che sia giusto collegare automaticamente il ministero ordinato al ruolo del funzionario a pieno tempo della Chiesa. In secondo luogo, è indubbio che rivendicando a tutti i credenti un ruolo attivo nella Chiesa si deve arrivare a ridefinire il significato del sacerdozio ministeriale. Come? Ieri si dicevano molte cose stimolanti ma soprattutto una vorrei riprenderla. È indubbio che la *declericalizzazione* della Chiesa debba accompagnarsi ad una sua de-

mocratizzazione. Non nel senso corrente del termine, ma secondo il significato che dava ad esso Barbaglio ieri sera, come riconoscimento dei carismi che lo Spirito spartisce. E questo, sapendo che lo Spirito non lascia nessuno senza doni e non permette che qualcuno li possieda tutti per cui la comunità si costruisce con l'apporto inderogabile di ciascuno. Proprio questo discorso mi richiamava alla mente l'indicazione della CEI a proposito del ministero ordinato come ministero della sintesi e non sintesi dei ministeri. Io non so dove arriverà il *ripensamento del ministero ordinato*, ma mi sembra che si potrebbe cominciare col rispettare questa indicazione come passo importante verso una Chiesa declericalizzata e democratica allo stesso tempo.

Concludendo su questo punto, e tornando al discorso sui laici, mi sembra che si debba riconoscere che, a questo proposito, il Concilio ha fatto una forzatura non coerente con quella ecclesiologica comunionale che, se pure non aveva definito, però aveva chiaramente impostata. Il Concilio cioè nell'intenzione di dare un contenuto specifico positivo alla "vocazione" dei laici dopo averli riconosciuti con tutti i credenti, e per virtù del battesimo, partecipi del sacerdozio universale, li ha collegati a quell'impegno nel temporale che oggi è certamente tipico del loro stato ed è ancora eccezionale per lo stato clericale ma che domani potrebbe essere usuale per entrambi.

Ma nella misura in cui si continua a ribadire che lo specifico dei laici è nel temporale, si finisce con eludere il tema dei carismi e dei ministeri ecclesiali non ordinati; si mantiene secondaria, accessoria e tutto sommato subalterna e di complemento la partecipazione dei laici nella Chiesa; si continua a pensare e vivere la Chiesa come realtà clericale, caratterizzata cioè dal potere dei clerici sulla base di una convenzione giuridica propria della Chiesa preconciliare.

Si può dire che ci sia la consapevolezza oggi, nel variegato mondo dei gruppi, dei movimenti e delle associazioni, di questi nodi culturali ed ecclesiali da sciogliere perché possano esprimere compiutamente la loro soggettività e quindi permettere alla Chiesa di relazionarsi positivamente col mondo?

A me non sembra. Tutti più o meno percepiscono il punto "dolens" del rapporto Chiesa-mondo, ma non mi pare che ci sia chiarezza di diagnosi. Certo non si può trascurare che ci sia anche dell'impaccio ad avventurarsi su

terreni così impervi perché ritenuti a lungo esclusività del clero. Ma anche questo, se si vuole, è un ulteriore elemento che finisce col pesare negativamente sulla maturità. Così la ricca e variegata soggettività dei gruppi, movimenti, associazioni ecclesiali è una maturità inadeguata rispetto all'altezza dei compiti del momento che sono quelli di sviluppare a fondo lo spirito conciliare perché la Chiesa viva col mondo in un rapporto di dialogo. Un dialogo che, mentre permette alla Chiesa di disvelare sempre più a se stessa il suo Signore, permette al mondo di meglio comprendere il proprio destino.

3. Qual'è la strada perché questa soggettività diventi adulta e sviluppi pienamente le proprie potenzialità? Non ho soluzioni generali da proporre, ciò che posso cercare di illustrare è l'itinerario che a questo proposito le ACLI si sono proposte e cercano di portare avanti.

Il punto di partenza è la natura della ACLI. Esse si sono sempre concepite a pieno titolo un movimento politico. Politico in modo diverso dai partiti ma non per questo caratterizzate da una dignità minore. La loro politica soprattutto negli ultimi anni si è qualificata nella definizione di un progetto di società nel quale un ruolo significativo lo assume la società civile e quindi l'insieme delle forze e dei movimenti che la caratterizzano.

Un movimento della società civile per la riforma della politica, per realizzare uno Stato che sia veramente espressione della società civile, per promuovere una nuova qualità dello sviluppo. Ecco in una sintesi telegrafica il progetto delle ACLI che poi si declina nei temi della pace, del lavoro e della democrazia e dei movimenti unitari che su questi terreni riesce a promuovere o concorre a promuovere. Ma se le ACLI si ritengono un movimento politico a pieno titolo, quello politico non è l'impegno esclusivo del movimento.

Sempre infatti nella loro storia esse vi hanno accompagnato una esperienza di vita cristiana. *Impegno politico e vita cristiana sono due dimensioni essenziali delle ACLI*, inscindibili ed imprescindibili, e ne costituiscono quello che possiamo definire il loro carisma. Testimoniare nella società la speranza e la forza che provengono da una fede vissuta e da una spiritualità che si alimenta al Vangelo; testimoniare nella Chiesa le ragioni ed il significato di una incarnazione che rispetti la laicità degli obiettivi e dei mezzi: così potremmo definire il carisma delle ACLI. Qui sta la loro tradizionale funzione di cerniera

che, prima ancora che fra due culture o due mondi, opera proprio fra vita spirituale ed impegno politico e sociale.

Ma come può esprimersi oggi concretamente questo carisma? A noi sembra che un obiettivo da percorrere debba essere quello della *politica come servizio*. Non è obiettivo facile perché è proprio dello statuto della politica moderna l'essere conflittuale, l'operare attraverso le categorie amico-nemico. Né d'altronde politica come servizio può significare espellere il conflitto dall'orizzonte e sognare una società pacificata. E allora?

È un terreno di riflessione e di confronto ancora largamente aperto. Certo nella esperienza della storia moderna e contemporanea non sono mancate persone che assumessero il loro impegno politico vocazionale come servizio, né gruppi e movimenti che manifestassero il proposito di servire la società.

Ciò che è mancata è invece una esperienza di gruppo che assumesse il criterio del servizio non solo riguardo ai fini, ma anche rispetto ai mezzi. Si tratta di una utopia? Può darsi, ma una politica tutta pragmatica, che accetta di operare solo nei recinti conosciuti e sperimentati, alla lunga umilia l'uomo e tradisce lo Spirito.

È necessario oggi che *la politica torni a confrontarsi con l'utopia* e può essere significativo che siano i cristiani a darne il segnale. D'altronde misurarsi con l'utopia non vuol dire non cadenzare il percorso con tappe intermedie, come ad esempio quella di vivere fino in fondo una *cultura del dialogo* che non solo si rifiuti di demonizzare l'antagonista ma anzi lo accetti come interlocutore, come partner necessario per perseguire traguardi più elevati.

Questa finalizzazione al servizio dell'impegno politico e sociale invoca una *spiritualità tutta particolare* che si alimenti ad una fede che emerge direttamente dalla esperienza e dalla fatica, dallo sforzo creativo per andare oltre la contingenza. Nasce da qui la *"teologia feriale"* delle ACLI. Alla sua base c'è la concezione del movimento operaio ed in genere di ogni esperienza di liberazione e promozione umana come "luoghi teologici". Luoghi in cui Dio si rivela con particolare intensità per cui essi sono ricchi di semi del Regno disvelabili attraverso il discernimento spirituale.

Ma per poterli disvelare occorre essere partecipi e coinvolti, occorre vivere l'esperienza dal di dentro. Occorre ad esempio lottare perché lavoro ripetitivo, monotono, qualche vol-

ta avvilente, acquisti senso e significato. E questo impegno creativo in cui si esprime lo spirito dell'uomo non è altra cosa, non è estraneo allo Spirito del Signore. È la grande lezione di Chenu che si ricollega a pagine di grande significato della *Gaudium et Spes*. Una teologia che parla di Dio magari senza nominarlo, annunciando la sua speranza che è ricerca continua di solidarietà, di gratuità, di dialogo, di progettualità.

Vivere la storia dall'interno e leggerla con discernimento spirituale per potere tornare ad impegnarsi nella storia: ecco allo stesso tempo il metodo e il nocciolo duro della teologia feriale.

Essa invoca un discernimento spirituale che si alimenta alla Parola di Dio.

Nasce da qui l'esperienza di attualizzazione della Parola che, a iniziare dal Vangelo di Luca, le ACLI hanno avviato a livello di circoli. Una Parola attualizzata da persone che condividono la stessa condizione diventa, nel "programma religioso" delle ACLI, un nutrimento della loro vita cristiana ma anche l'occasione per meglio comprenderla e penetrarla. Tutto questo non ha il senso della separazione, ma è volontà di portare nell'assemblea comune della Chiesa locale la propria esperienza, la propria cultura, la propria sensibilità. Diventare laici adulti perché tutta la comunità ecclesiale maturi nella capacità di dialogo col mondo. E così il cerchio aperto dall'impegno nella storia di un gruppo si salda con lo svilupparsi del dialogo fra tutta la Chiesa e l'esperienza degli uomini.

4. È importante sottolineare la circolarità di questo itinerario perché il rischio di arrestarsi ad un lavoro tutto intraecclesiale che non riesce a collegarsi all'impegno nella società con tutti gli uomini di buona volontà, indubbiamente esiste. L'obiettivo vero non è la declericalizzazione della Chiesa (esso è solo un mezzo), ma la sua capacità di entrare in sintonia col mondo per svolgere nei suoi confronti quella che il documento della CEI "La chiesa italiana dopo Loreto" chiama *diaconia di riconciliazione*.

Spirito di comunione e diaconia di riconciliazione sono due aspetti fra loro strettamente connessi. Ed il valore del documento sul dopo-Loreto (al di là delle contraddizioni e reticenze che pure contiene frutto anche del suo faticoso iter di definizione) sta proprio qui: nell'aver individuato questi due obiettivi come prioritari per la Chiesa italiana. Obiettivi prioritari e fra loro strettamente in relazione. Perseguendoli in modo consequenziale nel

solco della recezione profonda dello spirito del Concilio si può dare vita ad una Chiesa tutta laicale e tutta ministeriale, ricca di soggettività impegnate nella società e nella Chiesa, unita nell'essenziale della fede ma presente sui diversi cammini degli uomini, condividendo con essi le fatiche, le gioie e le speranze. Una Chiesa povera che non ha la pretesa di dare sicurezza e certezze culturali, sociali e politiche ma che oggi come ai primi tempi dopo l'Ascensione del Signore, una cosa al

mondo può donarla ed è la fede in Gesù Cristo. Una fede che comincia dicendo a tutti i poveri, gli emarginati, i calpestati, i delusi, gli sconfortati: «Alzati e cammina». Assumi su di te la responsabilità del tuo futuro e quella dei tuoi compagni, assumila personalmente e comunitariamente perché un futuro c'è, perché la solidarietà, la gratuità, l'accoglienza esistono giacché esiste il Signore della storia che è il grande dispensatore di queste promesse.

ANCHE DUEMILA ANNI,
A SAPERCI FARE.

MA QUANTO
PUÒ DURARE
UN IRRITANTE
OSTRUZIONISMO?



Tra i numerosi interventi del dibattito al seminario, riportiamo i seguenti contributi (pervenuti anche in forma scritta): il primo è una riflessione di un gruppo, il secondo una riflessione personale.

Dibattito

• Facendo riferimento all'articolo di Sartori apparso sull'ultimo numero de "Il Regno", si può evidenziare l'importanza dell'interpretazione, da parte del credente, della Parola: la Parola viene "tradotta", calata nella vita, mediata da chi l'ascolta. La ri-creatività, questo spazio di integrazione di chi ascolta, è la dimensione di intervento del soggetto, del credente. Questa reinterpretazione risulta pericolosa, di fronte alla rigidità di una dottrina e di una interpretazione ufficiale elaborata dalla gerarchia, proprio perché non si tratta di una negazione in blocco del messaggio cristiano, ma dell'individuazione e del riconoscimento di un nucleo centrale di valori da parte del credente, che non accetta però tutte le conseguenze che ufficialmente ne vengono fatte derivare.

Il sacerdote ordinato assume un ruolo totalizzante all'interno della Chiesa, l'unico ruolo soggettivo riconosciuto. Ma l'attuale sacerdozio dove trova le sue radici? Si è parlato di un sacerdozio nuovo, inaugurato da Cristo, in cui da un lato il vero sacerdote è uno soltanto (Cristo) e dall'altro il sacerdozio è esteso a tutti gli uomini: questo nuovo sacerdozio deve affermarsi sulla morte del modello sacerdotale previsto dall'Antico Testamento, anche se non sappiamo quali sono i modi di questa trasformazione.

La reinterpretazione della Parola ha bisogno di alcune condizioni storiche per realizzarsi concretamente: sono gli eventi che spingono ad approfondire la riflessione in determinate direzioni piuttosto che in altre; è la necessità che stimola le coscienze. Bisogna dunque comprendere che è la radicalità del-

le questioni poste che permette di maturare dei risultati. Probabilmente il Concilio, più che essere stato sottoposto a successivi sequestri e restrizioni, è caduto su un popolo addormentato e c'è allora da chiedersi quale rapporto esista attualmente tra la Parola e la vita.

Se non vogliamo giungere ad una logica di separazione, di scissione, come è stata quella della Riforma Protestante, ogni critica deve essere rivolta ad attuare una riforma nella Chiesa. In questo contesto non ha senso personalizzare le posizioni, ma piuttosto individuarne i nuclei centrali. Di fondamentale importanza sono anche la valutazione della situazione concreta in cui si vive e la resistenza che si oppone alle logiche dominanti e di chiusura, ricordando però che resistenza non vuol dire porsi fuori dal mondo ma lottare contro le diverse "deviazioni" del mondo (consumismo e materialismo, per esempio).

Parlando di sacerdozio e laicità c'è da chiedersi se questi termini siano ancora validi per distinguere delle figure all'interno della Chiesa o se non si renda necessario ridefinire questi ruoli, magari uscendo dall'utilizzazione di queste categorie. Attualmente il laico può rivestire un ruolo all'interno della Chiesa, ma è un ruolo subalterno e conferito dalla gerarchia. Al contrario è la struttura ecclesiastica che deve reimmergersi nel laicato poiché la laicità riguarda tutti i credenti, quindi anche i preti.

Se guardiamo alla partecipazione della gente a convegni, assemblee, movimenti, parrocchie, abbiamo l'impressione che qual-

cosa si stia muovendo, che il "Popolo di Dio" sia presente e attivo. Ma se scendiamo nelle cose più concrete ci troviamo di fronte ad un "popolo di sagrestani", ad un popolo che dipende da una gerarchia. La gente ha paura: è impaurita dalla società, dal mondo, dalla storia, e cerca un rifugio sicuro. La Chiesa rassicura, tanto che le si chiede anche di farsi fornitrice di servizi privati, separati da quelli che normalmente fornisce (o dovrebbe fornire) lo Stato.

Pur tra errori e dubbi alternati a speranze, qualcosa si sta effettivamente muovendo. L'importante è *privilegiare* sempre le forme concrete, *le esperienze*: il Concilio ha aperto degli orizzonti e la strada percorsa è stata solo una delle strade possibili. Indubbiamente esso ha scandito una rivoluzione copernicana, ma questa rivoluzione non ha interessato solo la Chiesa: la società ha seguito e segue un cammino parallelo. In questo senso tutti gli elementi della storia sono anche elementi di fede e non esiste un uomo perfetto perché cristiano.

a cura di Marisa Furlan

• Partirei dalla seguente tesi: noi non siamo soggetti, esistiamo parzialmente come soggetti (uomo/donna ecc.) e quando abbiamo consapevolezza di avere intrapreso un cammino di crescita come reali soggetti, *la nostra realtà (di soggetti) è tendenzialmente negata da questa chiesa*. Mi spiego: prendiamo il discorso sulla identità cristiana che ancora nella nostra chiesa è giocato come contrapposizione di identità (e per di più sociologicamente intese) con le conseguenze disastrose che tutti avvertiamo perché, allontanano, anziché avvicinare, dal fondamento unico dell'identità, cristiana che è Gesù Cristo, confessato morto, risorto e venturo per la nostra salvezza. Come unico è il fondamento dell'identità, così unico — da un punto di vista cristiano — è il soggetto.

Divenire soggetti ed essere soggetti in comunicazione è il grande obiettivo che Gesù Cristo ha affidato ai suoi. La chiesa è il luogo in cui l'Uno si fa molti, in cui il Soggetto anima e prima ancora costituisce i soggetti: certo c'è un enorme cammino da compiere in una chiesa che fatica ad accogliere anche le soggettive parzialità di ciascuno di noi (uomo/donna/operaio/contadino... per quel che realmente contano, determinano di ciascuno di noi fatto oggetto e perciò soggetto del-

l'amore del Padre). Corollario, specifico della nostra epoca, è il fatto che anche le nostre soggettività parziali sono sottoposte a quel complessivo fenomeno di "scorrimento semantico" di "translitterazione dei significati" che sembra connotare il nostro tempo e mettere tutto in movimento. Anzi, ogni realtà è "in movimento" in modi e forme diverse, per cui non c'è sincronia nemmeno dentro un medesimo contenitore: sicché l'intuizione, che c'è nel documento preparatorio, che noi tutti siamo pervasi da una sorta di hobbistica del "bricolage" nel nostro essere cristiani nell'occidente garantito e padrone, è molto vera (non è forse questo il senso della parabola della cruna dell'ago?) e noi tutti avvertiamo che le bandiere della solidarietà a distanza per i luoghi della sofferenza e della croce pubblica (oggi, alla nostra attenzione il Sudafrica) sono sì importanti (perché c'è sempre qualcuno più grezzo e chiuso) ma del tutto insufficienti, se non sorretti da una altrettanto forte capacità di lettura del nostro oggi. Oggi è *qui* che ciascuno di noi, generato dall'alto come cristiano, come soggetto in formazione, deve produrre o lasciar trasparire messaggi, segni appunto dell'Uno che si è dato per i molti, ed i molti nell'esercizio costante della *attenzione* e del *riconoscimento* — per riprendere due termini nella accezione cara a Simone Weil — divengono prossimo, dentro e fuori della comunità cristiana sociologicamente costituita. Fare della storia il grande campo della prossimità e contemporaneamente dell'esercizio dell'amore per il prossimo è il modo, a mio avviso, più preciso e puntuale di scoprire i segni dei tempi ed essere segno. Da questo punto di vista mi pare che anche la chiesa italiana abbia una ragguardevole produzione di documenti che indicano con correttezza il bisogno di mettersi in cammino, solo che il concreto cammino ed il concreto incontrarsi è pensato e preteso sempre per gli altri e mai per sé, almeno praticamente avviene così. Uscire da questa contraddizione è il compito più urgente che ci attende. Per tornare alla tesi iniziale si può concludere così: recuperare il senso dell'identità cristiana, che è strettamente connesso alla capacità di accoglienza delle ricchezze individuali, significa uscire dalla corazza opaca del "noi" per ricominciare tutti un cammino di maggior vicendevole verità che è quello dei molti costituiti soggetti dall'unico fondamento, dal Soggetto.

Giovanni Benzoni

Lettere

DUE DONNE NELLO SCAMBIO EPISTOLARE DI UNA DONNA ED UN UOMO DELLA CHIESA IN VENEZIA

Le riflessioni che seguono sono il collage di uno scambio di lettere, scritte anche per non restare private. Ci è parso che riordinare le riflessioni ivi contenute in un unico articolo consenta una maggiore leggibilità e mantenga quella riservatezza cui oggi tendono particolarmente molti di quanti osano scrivere sulle mirabilia Dei in forma epistolare.

Gli autori delle lettere, come indica il titolo di questo articolo, sono due amici, lettori di "Esodo", appartenenti alla chiesa di Venezia e da noi sollecitati a proporre un contributo per il numero precedente della nostra rivista, quello dedicato a "donne e chiesa": ci hanno dato lo scambio epistolare che hanno tenuto per l'occasione, pregandoci di usarlo con discrezione ed in forma anonima (n.d.r.).

1. Una sorgente molto profonda

Ero convinto, quando mi hai parlato del diario di Etty Hillelum, che l'accostamento a Simone Weil fosse del tutto casuale: entrambe ebreo, entrambe coinvolte nella seconda guerra mondiale, entrambe prese dalla presenza di Dio. Ma, una volta letto il dia-

rio, da poco pubblicato da Adelphi (1), mi è parso di capire qualche cosa di più di quei dati che restano egualmente casuali e a cui è necessario aggiungere che riguardano due donne, quasi della stessa età, entrambe intellettuali anche se con vicende personali e di realizzazione "professionale" assai divariate. Quello che dice l'editore nel risvolto di copertina è proprio vero: "All'inizio di questo Diario, Etty è una giovane donna di Amsterdam, intensa, passionale, intricata in varie storie amorose. Legge Rilke, Dostojevskij, Jung. È ebrea, ma non osservante. I temi religiosi la attirano, e talvolta ne parla. Poi, a poco a poco, la realtà della persecuzione comincia ad infiltrarsi tra le righe del diario (...). Ma quanto più il cerchio si stringe, tanto più Etty sembra acquistare una straordinaria forza dell'anima. Non pensa un solo momento, anche se ne avrebbe l'occasione, a salvarsi. Pensa a come potrà essere d'aiuto a quei molti altri che stanno per condividere con lei il "destino di massa" della morte amministrata dalle autorità tedesche (...). Anche nel pieno dell'orrore, riesce a respingere ogni atomo di odio, perché renderebbe il mondo ancora più "inospitale" (...). La disposizione che ha Etty ad amare è invincibile. Un giorno aveva annotato: "temprato": distinguerlo da "indurito". E proprio la sua vita sta a mostrare

**ADISTA
ADISTA
ADISTA
ADISTA**

ADISTA

Agenzia di informazioni stampa

Notizie e documenti
dal e sul mondo cattolico

Un'agenzia di stampa
che puoi ricevere a casa
due volte la settimana

quattro modi per abbonarsi

- 1) Versamento di L. 25.000 sul conto corrente postale n. 33867003 intestato a ADISTA - via Acciaiuoli 7 - 00186 Roma; oppure
- 2) Assegno bancario non trasferibile in busta chiusa indirizzata a ADISTA - via Acciaiuoli, 7 - 00186 Roma; oppure
- 3) Vaglia postale da L. 25000 Intestato a ADISTA - via Acciaiuoli, 7 - 00186 Roma; oppure
- 4) Annuncio telefonico di abbonamento ai seguenti numeri telefonici: 06/6568692 06/6541924 06/6565898

quella differenza”.

C'è solo da aggiungere un particolare omissso dell'editore, che invece appare come il centro dell'orientamento, della straordinaria determinazione di Etty. Già nell'Agosto del 1941 Etty si esprime così: *“Dentro di me c'è una sorgente molto profonda. E in quella sorgente c'è Dio. A volte riesco a raggiungerla, più sovente essa è coperta da pietre e sabbia: allora Dio è sepolto. Allora bisogna dissotterrarlo di nuovo”*. Il resto della vita di Etty è stato questo incessante — gioioso e naturale — lavoro di dissotterramento: fonte di determinazione nell'agire quotidiano, nell'essere con e per gli altri pienamente se stessa, senza con ciò aver acquistato mai nessuna certezza. Qualche giorno più tardi scrive infatti: *“Dovunque mi troverò, io cercherò di irraggiare un po' di quell'amore, di quel vero amore per gli uomini che mi porto dentro. Ma non devo neppure vantarmi di questo “amore”. Non so se lo possiedo. Non voglio essere niente di così speciale, voglio solo cercare di essere quella che in me chiede di svilupparsi pienamente”*. Ed è un cammino che trova, come in Simone Weil, una sanzione visiva, fisica: *“Teri sera, subito prima di andare a letto, mi sono trovata improvvisamente in ginocchio nel mezzo di questa grande stanza (...) in gesto spontaneo: spinta a terra da qualcosa che era più forte di me”*. Nasce di qui un colloquio naturale, spesso fanciullesco con *“la parte più profonda e ricca di me in cui riposo”* che — continua Etty — *“io la chiamo Dio”*. Ancora solo un frammento di questo diario inverato dalla morte (tra parentesi è necessario segnalare cosa Etty scrive in proposito, *“con ‘aver chiuso i conti con la vita’ voglio dire che la possibilità della morte si è perfettamente integrata nella mia vita: questa è come resa più ampia da quella, dall'affrontare e accettare la fine come parte di sé”*) ed è l'indicazione di una coerente e straordinaria percezione del tempo storico, anche se tutto ciò che accade è filtrato da un diario niente affatto destinato alla pubblicazione: *“l'unica cosa che possiamo salvare di questi tempi, e anche l'unica che veramente conti, è un piccolo pezzo di te in noi stessi, mio Dio”*.

Forse non servono ulteriori citazioni, pure così illuminanti, per indicare non solo alcuni temi comuni a Simone Weil ma anche una singolare comunanza di toni e di modi di approccio, pur nella radicale differenza di scrittura. Etty scrive *“La sofferenza non è al di sotto della dignità umana (...), la maggior parte degli occidentali non capisce l'arte del do-*

lore e così vive ossessionato da mille paure (...), si deve avere la forza di soffrire da soli, e di non pesare sugli altri (...) lo dobbiamo ancora imparare e ci si dovrebbe reciprocamente educare a ciò, se possibile con la dolcezza (...). Il dolore ha sempre preteso il suo posto e i suoi diritti, in una forma o nell'altra. Quel che conta è il modo con cui lo si sopporta, e se si è in grado di integrarlo nella propria vita e, insieme, di accettarlo ugualmente la vita”. Simone, in un testo assai complesso, sostiene che *“il grande enigma della vita umana non è la sofferenza, è la sventura”* dove appunto la sventura sta per *“sradicamento dalla vita”*. Se Simone con grande acutezza scrive che *“trattare con amore il prossimo colpito dalla sventura è come battezzarlo”*, Etty nel constatare che *“bisogna sempre più risparmiare le parole inutili per trovare quelle poche che ci sono necessarie”*, dopo aver ormai sperimentato la vita del campo di concentramento e come funzionino i meccanismi *“per cui gli ebrei si fanno reciprocamente a pezzi”*, afferma: *“voglio che ci sia un po' di fratellanza tra tutti questi cosiddetti ‘nemici’ dovunque io mi trovi” e ancora: “vorrei essere il cuore pensante di un intero campo di concentramento”*.

2. Esperienza di Dio, comunicazione tra i viventi

Ma queste, a mio parere, non sono che alcune corrispondenze dinamiche (per usare un termine di moda tra i presentatori della nuova traduzione ecumenica della Bibbia) di un dato più di fondo che Simone e Etty ci hanno lasciato con le loro riflessioni. Si tratta dell'esplicitazione tutta interiore della presenza ed esperienza di Dio che — in misura diversa e forme, ma sempre in modo prioritariamente determinante — “regola” il loro essere, per sé, per gli altri, nel mondo, nella storia (e, solo per Simone, “nei confronti” della Chiesa cattolica). *“Al di là dello spazio e del tempo infinito, l'amore infinitamente più infinito di Dio viene ad afferrarci. Viene quando è la sua ora. Noi abbiamo facoltà di acconsentire ad accoglierlo o di rifiutare”* scrive Simone e quasi di rimando Ketty conferma: *“una volta che l'amore per tutti gli uomini comincia a svilupparsi in noi, diventa infinito”*. Una volta avvenuto il riconoscimento della presenza di Dio, lo stare ed il parlare con lui conoscono uno sviluppo niente affatto lineare, in cui silenzi, assenze, zone d'ombra accompagnano però un fondamen-

tale orientamento positivo per la vita. Sia nella Weil che nella Hilleoum ritornano le parole proprie dell'esperienza mistica: pace e riposo in Dio che può essere sia pienezza che vuoto. C'è un colloquiare che è fatto di attesa, di pazienza, di disponibilità alla maturazione (*"lascero maturare ogni cosa dentro di me"* scrive Etty non diversamente, pare a me, da come Maria ha lasciato maturare nel suo grembo il sì a Dio); c'è il dato profondo della intimità e della fedeltà (*"esser fedeli a tutto ciò che si è cominciato spontaneamente, a volte fin troppo spontaneamente. Essere fedeli ad ogni sentimento, ad ogni pensiero che ha cominciato a germogliare. Essere fedeli nel senso più largo del termine, fedeli a se stessi, a Dio, ai propri momenti migliori"*).

Mi pare che questa esperienza — di cui si dice e per cui soprattutto si fa, si è presenza, si diventa *intermediari*, si è — sia riassunta nel modo più semplice e laico in queste parole di Etty: *"Come è strana la mia storia, la storia della ragazza che non sapeva inginocchiarsi. O con una variante: della ragazza che aveva imparato a pregare. È il mio gesto più intimo, ancora più intimo dei gesti che ho per un uomo"*. A questo punto mi pare tanto spontaneo quanto vanamente "curioso" chiedersi il senso che tutto ciò ha avuto in due donne così diverse, Simone che ha fatto di tutto per negare il proprio corpo e Etty che invece lo ha vissuto con gioia e tormento (*"Ho valigie piene di cosiddette lettere d'amore, uomini diversi mi hanno scritto tante parole, appassionate e tenere, imploranti e piene di desiderio, parole con cui hanno cercato di riscaldare e sè e me, e spesso erano fuochi di paglia"*). Più in generale c'è uno specifico femminile in queste esperienze, tale da porre questioni sul modo di essere della nostra chiesa? Certo non sarebbe difficile rispondere costruendo sia i tratti femminili di queste esperienze, sia le domande che da parte delle donne, di queste donne, vengono poste alla chiesa (e del resto non lo ha fatto Simone Weil con quel rigore intellettuale che ancora ci serve da stimolo per capire il nostro oggi cristiano?); ma questo modo di procedere non sarebbe largamente riduttivo rispetto alla novità che sia Simone che Etty hanno narrato in parole ed opere? A me pare che il punto stia proprio qua, anche oggi, e vengo confermato sia dall'esperienza di Simone che ha posto il problema di appartenere alla chiesa, sia da quella di Etty che ne è del tutto estranea, ed è quello dell'esperienza di Dio che si fa *comunicazione per gli uomini*, ren-

dendoli *prossimi* (in virtù delle *singole* presenze, di presenze che hanno un nome: Simone, Etty... come tanti altri). Bene: questi sono luoghi di Dio che non hanno trovato molto aiuto dal luogo di Dio che è l'Assemblea da lui convocata, non solo, ma che il luogo di Dio stenta ancora oggi a riconoscere come "suoi".

3. La chiesa, luogo della moltiplicazione delle narrazioni dell'esperienza di Dio

Prima ancora del ruolo delle donne nella chiesa si pone con più radicalità ed urgenza il problema della chiesa che sa essere luogo della moltiplicazione delle narrazioni dell'esperienza di Dio, senza *imporre* i propri schemi interpretativi, ma riconoscendo i doni di ciascuno. Forse in tale ottica anche le donne avranno ruoli diversi, se la chiesa saprà accogliere le esperienze che portano il nome di Simone e di Etty per quello che sono. A questo proposito l'itinerario interiore percorso da Simone Weil, che sui modi del suo appartenere alla chiesa più volte e puntigliosamente ritornò nei suoi scritti, mi pare non sia privo di interesse per il nostro vivere oggi, come credenti, nella chiesa del Signore.

Più si procede nella lettura dei testi di Simone, più non cessa di stupire come in una stessa persona siano potuti convivere, sul filo di un equilibrio delicatissimo percepito in tutta la sua precarietà e dolorosità (*"questa posizione può parere di un equilibrio instabile, ma la fedeltà di cui spero che Dio non mi rifiuterà mai la grazia, mi permette di rimanere per un tempo indefinito senza muovermi, in hypomoné; e ancora: "sono rimasta in quella precisa posizione, sulla soglia della chiesa, senza spostarmi, immobile..."* L'attesa di Dio pp. 49 e 58), due atteggiamenti a prima vista così radicalmente contraddittori: l'esperienza piena, forte e totale di un rapporto d'amore con Cristo e il rifiuto, netto e deciso, del battesimo come segno dell'appartenenza alla chiesa.

Che di esperienza fortissima d'amore si sia trattato, credo non vi siano dubbi: le espressioni con cui, autobiograficamente, Simone riferisce l'irrompere della conversione nel suo quotidiano di rigorosa intellettuale, che pure aveva attraversato intense esperienze di impegno civile e politico e di condivisione materiale della condizione operaia e contadina, sono vicine a quelle — come già si notava — dei grandi mistici, o ai resoconti di "vocazione" di alcuni profeti biblici. *"Cristo, come già*

vi scrissi, è disceso e mi ha presa" (L'attesa), raccontava Simone a padre Perrin, il suo più prossimo interlocutore religioso. Molto chiara è inoltre, nella lettura che Simone fa della propria conversione, la componente della sorpresa: sorpresa e meraviglia di chi aveva fino a quel momento orientato il proprio vivere su criteri di totale laicità, e si trova ora coinvolta in un inedito rapporto personale: "Non avevo previsto questa possibilità di un contatto reale, da persona a persona, quaggiù, fra un essere umano e Dio".

C'è una nota, infine, nell'esperienza di fede di Simone Weil che va sottolineata in modo particolare, quale cifra di autenticità e radicalità.

Si tratta della consapevolezza della totale gratuità di quanto a lei è avvenuto, di quanto è accaduto per pura e sola iniziativa della volontà d'amore di Dio nei suoi confronti. "Per quanto riguarda la guida spirituale della mia anima — scrive Simone sempre a padre Perrin — penso che Dio l'abbia presa in mano fin dal principio e non la lasci più".

Bene: in questo quadro limpido ed intenso, in cui Simone e la sua vita appartengono totalmente e definitivamente a Cristo, si insinua fin da principio il tarlo della diffidenza, della paura nei confronti della chiesa. "Ho paura del patriottismo ecclesiastico che esiste negli ambienti cattolici. E per patriottismo intendo il sentimento che accordiamo ad una patria terrena", dice Simone.

Al dato sociologico di una chiesa che si identifica, ai suoi occhi, con una sorta di monocultura emarginante nei confronti della ricchezza e della varietà dell'esperienza più latamente umana, si aggiungono in Simone altre pesanti domande sulla verità *naturaliter* cristiana di alcune grandi religioni non cristiane del mondo orientale e di quello classico, sulla fede "implicita" e sul destino di infinite schiere di uomini vissuti e morti al di fuori dell'annuncio cristiano.

4. Parola di Dio come parola "segnata"

Certo, l'immagine di chiesa che a questa eccezionale credente dovette presentarsi attraverso l'ambiente che pure la generò alla fede e in essa la sostenne (e qui il pensiero non può non andare a quel padre Perrin, non a caso domenicano, al quale Simone professò fino all'ultimo profonda amicizia e gratitudine) appare a noi oggi, che abbiamo vissuto e oramai interiorizzato la grande riflessione conciliare del Vaticano 2° in qualche

modo datata dal punto di vista dell'autocomprensione teologica che la chiesa stessa va sviluppando nel tempo sul proprio mistero. La pesantezza dottrinale di quel contesto ecclesiologico riesce a trasparire tra le righe delle argomentazioni stesse della Weil. Si pensi a quella durissima definizione della chiesa quale "conservatrice collettiva del dogma", alla quale Simone pur acconsente, salvo poi contrapporvi subito "la parola di Dio come parola segreta", tale che chi non l'abbia intesa, "anche se aderisce a tutti i dogmi insegnati dalla chiesa, non è unito alla verità" (ibid. p. 52). Si pensi ancora a quei tratti di devozionalismo estetizzante che trapelano qua e là nel racconto che Simone fa della propria autobiografia spirituale (ibid., pp. 39, 42, 48, 49) o alla questione, cui Simone stessa non pare volersi sottrarre, sull'intera presenza o meno di Gesù in ogni frammento dell'ostia consacrata (ibid., p. 53).

Troppo facile sarebbe leggere tali posizioni di incompatibilità tra fede in Cristo e appartenenza alla chiesa nel senso di una immaturità di crescita nella vita stessa della fede. L'impressione, al contrario, è piuttosto quella che ci si trovi davanti ad una creatura dall'intuito acutissimo e profetico nelle cose di Dio, che si dibatte entro le maglie strette di una ecclesiologia alla quale ella pare guardare — in qualche modo — dal futuro. Ma a lei come singola credente, in quella congiuntura storico-teologica, non resta comunque nella chiesa che uno spazio senza sviluppo dimensionale: "immobile ... sulla soglia". E questa donna, che si dice "consegnata prigioniera a Cristo" non meno per merito "della Grecia, dell'Egitto, dell'India antica..., della bellezza del mondo e della visione delle pieghe del cuore umano nei cuori vuoti di fede", che per merito di ciò che è "palesamente cristiano" (ibid. p. 66), questa donna è dunque ora totalmente consapevole che in questo suo stare sulla soglia consiste il suo specifico contributo di testimonianza del Cristo: "È per servire Cristo in quanto Verità che mi privo della comunione con il suo corpo, così come lui l'ha istituita. O, più esattamente, è lui che me ne priva... (ibid., p. 58)". E ancora: "Io ho per vocazione d'essere cristiana fuori della chiesa" (Lettre a un religieux, p. 4).

5. La prodigiosa innovazione di una paradossale testimonianza di sequela

Non è difficile individuare — ed è cosa fatta più volte dalla ormai vasta produzione cri-

stiana su Simone Weil — le categorie storiche o l'approccio prevalentemente filosofico con cui Simone si accostava ai problemi della sua fede. A questo taglio piuttosto teoretico che storico vanno riportate forse le sue difficoltà a capire, priva com'era di una prospettiva di teologia della storia, il messaggio dell'Antico Testamento, in particolare dei libri storici? Strana ebraica questa donna, a cui il Dio dell'Antico Testamento, il Signore degli eserciti, faceva orrore nel suo crudele nazionalismo! Ma quanto diffuse sono ancora oggi certe difficoltà di comprensione della Bibbia, legata ad una lettura "letterale" o ad un insufficiente approfondimento esegetico dei testi sacri meno vicini a noi dal punto di vista culturale.

Di una cosa mi vado comunque convincendo, al di là delle possibili "messe a fuoco" del pensiero di Simone Weil: che la sua testimonianza continua ad essere parola di avvertimento e di novità per la nostra chiesa, per la quale, sia pure solo nei termini di un rischio possibile, è ancora presente la tentazione del farsi gratificante "patria terrena".

Ad essa può essere allora giusto riproporre l'invenzione prodigiosa di quella "santità nuova... senza precedenti" che Simone invocava (ricerca, p. 69), quella santità che, radicata solidamente nell'amore di Cristo, non rinunci a percorrere fino ai loro più estremi confini la via dell'umanità e della laicità, del dolore e della sventura apparentemente non riscattabili dalla croce, dall'imprevedibile genialità dell'arte e della ricerca, mettendo a nudo "una larga porzione di verità e di bellezza sino ad ora nascosta sotto uno spesso strato di polvere".

Da questa giovane donna, ferma come per una paradossale testimonianza di sequela alle porte della chiesa, vorrei davvero che potessimo raccogliere l'estremo invito ad un rapporto d'amore che ci consegni, come fu per lei, prigionieri a Cristo.

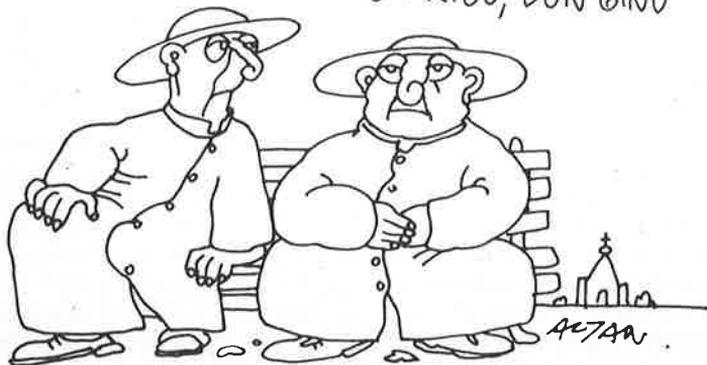
Per tutto il resto, come Simone anche noi siamo ben certi che "i figli di Dio non devono avere quaggiù altra patria se non l'universo stesso, con la totalità delle creature dotate di ragione che esso ha compreso, comprende e comprenderà. Questa è la città natale che ha diritto al nostro amore" (ibid. p. 67).

NOTA

1) Cfr. Etty Hillesum, *Diario 1941-43*, ed. Adelphi, Milano 1985, pp. 260 Lire 18.000. Per i riferimenti fatti agli scritti di Simone Weil si consiglia: a) la lettura del saggio di Gabriella Fiori, *Simone Weil*, biografia del pensiero, ed. Garzanti, Milano, 1981, p. 376 Lire 12.000 e, tra le opere, *Attesa di Dio*, Rusconi, Milano, 1984, p. 182 Lire 15.000 e *Amore di Dio*, Borla, Roma 1978 Lire 7.000. La traduzione italiana di *Lettere à un religieux* è attualmente esaurita. L'edizione francese si trova anche nella collana "Livres de vie" ("Les meilleurs livres de vie chrétienne"). Fondamentali per un accostamento a Simone Weil in modo da apprezzare la sua scrittura "per frammenti" restano i suoi 16 quaderni degli ultimi due anni di vita, di cui Giancarlo Gaeta per Adelphi sta curando l'edizione critica, nonché la prima edizione, in italiano: l'opera è prevista in quattro volumi; per ora ne sono usciti i primi due — Vol. I° (Milano 1982 pp. 402, di cui 100 di biografia, Lire 16.000) - Vol. II° (Milano 1985 pp. 368. Lire 26.000).

C'È SU TUTTI I GIORNALI:
IL PAPA PARALIZZA
IL TRAFFICO DI
ROMA, DON PIPPO.

E PER NOI CHE
PARALIZZIAMO I
MILLE COMUNI
SPERDUTI, NEANCHE
UN RIGO, DON GINO



IL RUOLO DEI LAICI ALL'INTERNO DELLA CHIESA DOPO IL NUOVO CODICE DI DIRITTO CANONICO

Prima di addentrarci in una considerazione sul ruolo che il nuovo Codice di Diritto Canonico, pubblicato nel gennaio del 1983, riconosce e definisce per il laico all'interno della Chiesa Cattolica, sono indispensabili alcune riflessioni.

La prima riflessione da fare è la seguente. I testi del Vaticano II hanno recepito istanze teologiche nuove, senza però che queste divenissero il perno sulla cui centralità ricostruire tutto il sistema teologico, pastorale e culturale preesistente. La novità del Vaticano II è costituita dal fatto che venivano registrate nuove prospettive. Ma quantitativamente e anche qualitativamente sono state riconfermate le concezioni teologiche e le strutture ecclesologiche elaborate e consolidate nella tradizione occidentale cattolica, a partire dal sec. XI e in particolare dopo il Concilio di Trento e dopo il Concilio Vaticano I. È evidente che in tal modo solo il prevalere, all'interno della Chiesa, delle forze reali avrebbe di fatto nel periodo postconciliare determinato l'affermazione egemonica, anche a livello interpretativo, di una delle due concezioni ecclesologiche presenti in modo giustapposto nei testi del Vaticano II: quella tradizionale della Chiesa intesa come società fra ineguali o quella più recente della Chiesa intesa come *koinonía*. La storia di questi venti anni postconciliari ha confermato quanto era prevedibile, a meno che non si affermasse anche nella società civile un processo rivoluzionario vero e proprio: il prevalere dell'interpretazione tradizionale, alla quale spingeva per forza di cose tutto il peso dell'apparato istituzionale rimasto sostanzialmente intatto. Lo dice bene Colaïanni quando scrive: «... il compromesso formale raggiunto spiega come la delegazione di potere normativo agli interpreti — che negli ordinamenti occidentali di democrazia formale genera, quanto meno, una dialettica fra le varie interpretazioni e, quindi, fra le forze sociali che le sostengono — in un ordinamento come quello della Chiesa Cattolica, totalmente concentrato sul sacerdozio ministeriale e, in particolare, sulla gerarchia, si risolve in favore degli organi centrali di governo...» (1). È quindi sicuramente perdente il tentativo di voler dedurre la necessità di un rinnovamento sostanziale della teologia, dell'ecclesiologia e della pastorale dalla semplice esegesi dei testi conciliari.

Ora, e questa è la seconda premessa, ciò

che di veramente nuovo è presente nei testi, è la volontà di concepire il cristianesimo e la Chiesa come realtà non separate, ma come realtà immerse, mischiate, incarnate in questo mondo (Cfr. *Gaudium et Spes*) e nella cultura moderna. Questa volontà comporta l'accettazione non superficiale o strumentale, intransigente o integralista, di un rapporto con questa società che esige, per dirla con le parole di un grande storico della Chiesa contemporaneo, E. Poulat, un «... cristianesimo *messo a nudo* non più dal di fuori, ma nel senso stesso della Chiesa immersa in una nuova cultura» (2). Tale accettazione non è un sistema, né un principio generatore di sistemi, ma un metodo, una strada impervia, il cui percorso è tanto più efficace ed autentico, quanto più è cosciente della propria problematicità e della propria provvisorietà. È quindi un principio che sconvolge totalmente ciò che è stato il cattolicesimo fino ad oggi su tutti i piani: individuale, comunitario, pastorale e dogmatico.

Il concetto di "laico" nella *Lumen Gentium*

L'accettazione della storia come dimensione naturale del cristianesimo, portava evidentemente a riconsiderare anche il ruolo e la natura del laicato all'interno della Chiesa Cattolica. Per essere brevi il più possibile, ci soffermiamo ad esaminare solamente uno dei testi più significativi sull'argomento, e in seguito riporteremo alcune posizioni di teologi particolarmente impegnati prima, durante e all'interno stesso del Concilio nell'elaborazione di una nuova concezione del laicato. Si legge nella LG: «Col nome di laici si intendono qui tutti i fedeli ad eccezione dei membri dell'ordine sacro e dello stato religioso sancito nella Chiesa, i fedeli cioè, che, dopo essere stati incorporati a Cristo col battesimo e costituiti popolo di Dio e secondo la modalità loro propria resi partecipi dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo, nella misura loro specifica compiono nella Chiesa e nel mondo la missione propria di tutto il popolo cristiano» (LG, IV, 31,1).

Questo testo è il frutto di un compromesso (interessante sarebbe ricostruire la storia della sua elaborazione) che porta ad una formulazione, che giustappone due posizioni teologicamente opposte fra loro. Vi viene infatti riaffermata la prospettiva pre-conciliare del concetto di laico e al tempo stesso viene anche registrata come legittima una nuova

prospettiva secondo quanto, negli ultimi quindici anni, si era elaborato specialmente in Francia. Pensiamo infatti alla nebulosità in cui questo testo lascia le espressioni chiave: «secondo la modalità loro propria» e «nella misura loro specifica». Questa specificità non viene mai chiaramente indicata, come invece si ha la cura di fare, per esempio, per il concetto del primato pontificio. Essa viene solo affermata o, nel migliore dei casi, descritta. Questo dato di fatto era già molto chiaro a numerosi teologi "progressisti", che avevano vissuto da vicino le vicende del Vaticano II. D'altra parte ciò era anche estremamente chiaro ai tradizionalisti, che riuscirono ad imporre la famosa nota previa alla LG, per porre delle premesse teologiche adatte ad essere utilizzate in seguito giuridicamente in senso sostanzialmente restauratore. Già nel 1965 E. Shilleebeeckx, dopo aver rilevato che la Costituzione LG in relazione alla comprensione della teologia del laicato indica tre concetti importanti (tutti i fedeli sono membri attivi della Chiesa; il laico non assolve un compito ufficiale; il laico si specifica per un particolare rapporto con il mondo secolare), ma senza cercare di definire come questi tre elementi possano essere fra loro collegati e gerarchizzati, concludeva: «I tre elementi, quindi, che costituiscono la descrizione tipologica del laico, non sono la conclusione di un lungo e agitato dibattito, ma costituiscono piuttosto un momento di respiro per riprendere forza e avanzare verso ulteriori sviluppi» (3).

Contemporaneamente M.D. Chenu, uno dei teologi che maggiormente aveva contribuito fin dal primo dopoguerra all'elaborazione di una nuova concezione teologica e pastorale del laicato, si lamentava «... (perché) il significato (di laico) è ora ampliato, ora limitato, ora preso alla lettera, ora lasciato all'esortazione oratoria. In particolare si nota che quasi sempre questi enunciati, che designano con il termine Chiesa la gerarchia e non il popolo cristiano, contrappongono Chiesa a mondo, il laico è allora considerato come un ponte tra i due per "delega" della Chiesa» (4). Si augurava inoltre che la situazione cambiasse radicalmente. «Questa fraseologia — proseguiva il teologo francese — e queste categorie, richiedono di essere precisate se non corrette, da quando nella lingua del Concilio la parola Chiesa significa prima di tutto e pienamente il corpo dei fedeli, il "popolo di Dio"; il laico di conseguenza non è più un intermediario, ma è la Chiesa stessa

nel mondo, nel mondo profano» (5). D'altra parte questo mutamento radicale di concezione anche per lo Chenu sarebbe stato possibile solo con il maturarsi della coscienza e della prassi della Chiesa e non pensando di far leva esclusivamente sull'interpretazione letterale dei testi, perché in essi si osserva «... il rifiuto di entrare in problemi controversi in teologia e in pastorale» (6).

I laici nel Codice di Diritto Canonico del 1983

Nel gennaio del 1983 viene pubblicato il nuovo Codice di Diritto Canonico, che, anche ad una lettura superficiale, si rivela subito un potente strumento per normalizzare efficacemente la vita interna della Chiesa Cattolica in direzione conservatrice. Tale documento, che non ha destato eccessive prese di posizione se non in ambienti particolarmente specializzati, è uno strumento di potere e di governo, che per molto tempo condizionerà la vita cattolica, più di molti simposi, di meetings di varia specie, di manifestazioni popolari o di apparenti momenti di confronto e di dialogo. Con esso il potere curiale ha rafforzato la già esistente armatura giuridica, sostanzialmente in linea con il Concilio Vaticano I e con il precedente Codice del 1917. In base a tale strumento verranno risolte molte questioni, specialmente quelle di frontiera, con semplici atti amministrativi considerati indiscutibili, come se le norme del Codice fossero più chiare e vincolanti delle stesse fonti della rivelazione. Il Codice si autopresenta infatti come uno strumento oggettivo, neutrale, con norme che affondano la loro radice nella millenaria storia della Chiesa e in un substrato teologico, che ha un indubitabile punto di appoggio nella Rivelazione e nella sua autentica interpretazione del magistero ecclesiastico. Da sottolineare inoltre che nella Costituzione Apostolica *Sacrae disciplinae leges* con la quale viene pubblicato ufficialmente il nuovo Codice, Giovanni Paolo II afferma «... Debbo riconoscere che questo Codice è scaturito da un'unica e medesima intenzione, che è quella di *restaurare* la Chiesa e la vita cristiana». Per comprendere inoltre il ruolo effettivo attribuito dal Codice al laicato, occorre rilevare innanzitutto che ci si muove all'interno della vecchia eccesiologia di impianto giuridico più che sacramentale, rigidamente gerarchica e piramidale. Ma in questa sede non possiamo appron-

dire adeguatamente. Lo ricordiamo perché è ovvio che si tratta di una premessa indispensabile per capire quanto anche il laicato, al di là di alcune espressioni più o meno aggiornate, sarà collocato sostanzialmente nella tradizionale posizione di radicale subalternità al clero. Intanto c'è da notare una discreta confusione terminologica fra i termini *christifideles*, *laici*, *clerici* e *pastores*. Tale confusione nasce dal fatto di volere solo formalmente assumere la visione del Vaticano II, per cui tutti i membri della Chiesa sono "christifideles" distinti fra di loro solo per specificità funzionali all'interno dell'unico popolo di Dio. Dal momento che il nuovo Codice fonda le distinzioni fra i battezzati su basi essenzialmente giuridiche e quindi fra chi ha (gerarchia) e chi non ha (laico) la *potestas*, la confusione è inevitabile. Anche perché non è riconosciuto un vero potere neppure a chi fa parte del clero perché ordinato sacerdote. In ultima analisi si riconferma la tradizionale concezione dicotomica della Chiesa e si identifica ancora la Chiesa con quella parte di clero a cui è attribuita la *potestas*. Di conseguenza i laici possono solo essere definiti per quello che non sono e non per quello che sono: «Per istituzione divina vi sono nella Chiesa i ministri sacri, che nel diritto sono chiamati anche chierici; gli altri fedeli poi sono chiamati anche laici» (can. 207). Come si vede, viene del tutto ignorato il problema della specificità del rapporto del laico con la Chiesa e con il mondo. Il canone 226 descrive in questi termini il rapporto che i laici hanno con la Chiesa e con il mondo: «I laici, dal momento che, come tutti i fedeli, sono deputati da Dio all'apostolato mediante il battesimo e la confermazione, sono tenuti all'obbligo generale e hanno il diritto di impegnarsi, sia come singoli sia riuniti in associazioni, perché l'annuncio della salvezza venga conosciuto ed accolto da ogni uomo in ogni luogo; tale obbligo li vincola ancora maggiormente in quelle situazioni in cui gli uomini non possono ascoltare il Vangelo e conoscere Cristo se non per mezzo loro. Sono tenuti anche al dovere specifico, ciascuno secondo la propria condizione, di animare e perfezionare l'ordine delle realtà temporali con lo spirito evangelico e in tal modo di rendere testimonianza a Cristo, particolarmente nel trattare tali realtà e nell'esercizio dei compiti secolari». Anche senza approfondire troppo l'interpretazione di questo testo, emergono immediatamente due idee portanti. Prima di tutto è ovvio che si dà così un colpo di spugna a chi, sulla scorta an-

che dell'attenzione ai "segni dei tempi", considera il mondo un vero e proprio "luogo teologico". La seconda idea portante è quella che assegna al laico la specificità di essere a contatto con la realtà profana (malgrado lui, si potrebbe pensare) in modo più diretto e in determinate situazioni addirittura in maniera esclusiva. Ma, se specialmente si tiene conto anche di ciò che dice il can. 225, i laici sono concepiti solo come dei soggetti-ponte fra le vere due realtà che si confrontano: la Chiesa (evidentemente la gerarchia) e il mondo (che non è però neppure la casa vera e propria del laico). Nel migliore dei casi i laici sono dei "portavoce" indispensabili alla Chiesa (Gerarchia), ma solo nei casi in cui il clero proprio non può essere presente direttamente. È proprio la riconferma della vecchia ecclesiologia.

Potremmo analizzare le ovvie conseguenze di questa impostazione, tutte analoghe, in diversi settori della vita ecclesiale. È per esempio a questo punto una ovvietà che ai nuovi organismi conciliari, consigli parrocchiali, pastorali, presbiterali..., non sia mai riconosciuto il potere deliberativo, ma sempre ed in ogni caso sia loro assegnata solo una funzione consultiva (vedi i can. 514 e 536). Al più i pastori vengono esortati a sollecitare la cooperazione o il consiglio dei laici (can. 228 e 212).

Interessante, come esemplificazione concreta, è la lettura del can. 226, che dice: «I laici che vivono nello stato coniugale, secondo la propria vocazione, sono tenuti al dovere specifico di impegnarsi, mediante il matrimonio e la famiglia, nell'edificazione del popolo di Dio. I genitori, poiché hanno dato ai figli la vita, hanno l'obbligo gravissimo e il diritto di educarli; perciò spetta primariamente ai genitori cristiani curare l'educazione cristiana dei figli secondo la dottrina insegnata dalla Chiesa». Secondo questo canone, dal fatto di essere coniugati e di avere dei figli, discende una sola conseguenza veramente importante per i laici: il diritto-dovere di rivendicare nei confronti della società e del potere pubblico che sia assicurata la presenza dell'istituzione ecclesiastica all'interno degli istituti educativi. Il recente accordo fra Stato e Chiesa sulla regolamentazione dell'insegnamento della religione cattolica nella scuola pubblica non ha fatto che tradurre in pratica questo canone. Niente altro. Non si pone il problema, per esempio, che a chi vive questa coniugale esperienza, tipicamente laicale e per principio negata ai membri della

gerarchia, sia riconosciuta una specificità di comprensione, di riflessione di fede e quindi di elaborazione teologica? Non autonoma, perché nessuno in una Chiesa di comunione, neppure il papa, dovrebbe concepire la propria funzione come autonoma e separata dall'insieme di tutti i fedeli, ma originaria e comunque indispensabile e per principio non escludibile dalle sedi in cui si chiariscono dottrinalmente e pastoralmente i problemi connessi alla vita coniugale, al tipo di educazione da dare ai figli, al rapporto fra famiglia e società civile. A ben riflettere il laico coniugato in fondo non parteciperebbe in modo proprio e specifico a nessuna delle due realtà in questione. Sarebbe nè più nè meno che un attendibile rilevatore di dati, che la Chiesa prenderebbe in considerazione per rielaborarli e per trasmetterli poi, sempre attraverso i laici coniugati, al mondo.

Un esame più esteso del nuovo Codice dimostrerebbe che questo modello dovrebbe funzionare in tutte le dimensioni tipicamente laicali (Etica, Politica, Scienza ...).

Prospettive ecclesologiche

Ci si potrebbe domandare: se questo è ormai il modello di Chiesa, che viene imposto anche con strumenti efficacissimi come il Diritto Canonico, quali prospettive possono ancora esistere per chi in parte o del tutto non si riconosce in questo impianto ecclesologico e non può accettare come laico (ma non solo come laico) questo sistema di relazioni interne? Certamente, se ci limitiamo a considerare la Chiesa come la realtà monolitica e potente costruita e difesa a partire in particolar modo dagli inizi del secondo millennio in occidente prima e nelle zone cattoliche della controriforma poi, l'orizzonte è piuttosto nero. Ma, senza sottovalutare la grande forza condizionante del potere della struttura, occorre avere una apertura di visuale più ampia. Prima di tutto anche nella Chiesa, come in ogni società, esiste una dialettica costante fra le strutture consolidate e il maturare della coscienza collettiva, che non si trova mai del tutto appagata dalla situazione esistente. Certamente la Chiesa Cattolica, così come si presenta nelle sue strutture sociali, teologiche e giuridiche, è una delle organizzazioni sociali che meno favorisce questa dialettica interna. In fondo la sua struttura si avvicina molto al modello assolutista, che si basa su una unica fonte del diritto e del potere

e che fa derivare questo potere dall'alto, cioè al di fuori della società stessa (ricordiamo che anche il potere dei re era considerato di diritto divino), esonerandolo in tal modo dalla necessità e dalla opportunità di un controllo da parte dei sudditi. Vi sono ovviamente una miriade di consiglieri e di organismi consultivi e di governo. Ma sono tutti scelti e costituiti per cooptazione. E se è almeno in parte vero che non si può fare un vero confronto fra la Chiesa e le società umane per la sua natura specificamente religiosa, è anche vero che se ripercorriamo la storia affiorano le tappe che hanno segnato il formarsi di questa struttura ecclesiale in osmosi (di omogeneità o differenziazione) con la società civile, nella quale storicamente si è sviluppata la sua vicenda. Del resto le stesse norme generali del Diritto Canonico enunciate dal Codice, nonostante ciò che si afferma in contrario, non sono di origine divina, ma principi costruiti dall'uomo e quindi sostanzialmente profani sia come contenuto che come razionalità e logica linguistica.

Però è evidente che se il potere statale positivamente o negativamente ha dovuto fare e deve continuamente fare i conti con le tendenze presenti nella società civile, come può essere negata questa necessità per la Chiesa, i cui membri sono vivificati dallo Spirito, principio di vita e di conoscenza? Esemplificando: sarà possibile a lungo termine riasorbire completamente all'interno della struttura ecclesiastica attuale, realtà nuove qualitativamente e anche imponenti dal punto di vista quantitativo, quali quelle espresse dalle Chiese dell'America Latina, dell'Africa e dell'Asia?

Questo problema, anche se in termini diversi, si pone in modo non meno urgente nelle nostre Chiese occidentali. La struttura della Chiesa attuale non prevede certamente la possibilità del formarsi al suo interno di una opinione pubblica libera e tanto meno il diritto di organizzarsi in movimenti di azione pastorale autonoma dal controllo della gerarchia. Ma a quale prezzo? Ovviamente c'è, anche nella realtà laicale, chi fondamentalmente si riconosce nell'organizzazione ecclesiastica attuale. Ciò comporta, al di là di strategie diverse (vedi l'attuale tensione fra CL e ACI), la sostanziale accettazione degli attuali rapporti sacramentali e giuridici vigenti all'interno del cattolicesimo. Ma il mondo cattolico è più vasto, più variegato e più ampio di questi fronti interni ufficialmente riconosciuti. Facciamo un esempio. Al Convegno

di Loreto si è discusso intorno al tipo di rapporto da stabilire col mondo esterno. È preferibile l'approccio sponsorizzato da CL o quello sponsorizzato dall'ACI? Ed intanto non ci si preoccupava neppure un gran che di delineare il rapporto da stabilire con ampie fasce di credenti che si collocano al suo interno. Il Convegno del 1976, per esempio, non aveva eluso la necessità di prendere posizione anche di fronte alle problematiche suscitate dalle comunità di base, che fondamentalmente ponevano questo quesito: tutta quella fascia di credenti che coscientemente, ma il più delle volte e nella maggioranza dei casi in modo non del tutto esplicito, rivendicano un'autonoma collocazione politica, sociale, etica nella società e quindi anche il riconoscimento di una relativa indipendenza nel campo della interpretazione dottrinale, biblica, storica e normativa della vita cristiana, hanno diritto di cittadinanza all'interno della Chiesa o sono al di fuori della piena comunione con il popolo di Dio nelle sue varie articolazioni? Perché sembra che per poter partecipare a pieno titolo negli organismi pastorali occorre continuare ad avere la stessa mentalità preconciliare basata sul rispetto ossequio, e sicuramente non essere persone politicamente qualificate a sinistra?

Le cause che hanno portato in questi ultimi

anni alla caduta della stessa avvertenza del problema (ridotto nel migliore dei casi ad una semplice disponibilità ad accettare di nuovo nell'ovile i "pentiti"), è un fatto grave anche in prospettiva. L'illusione di un ricompattamento interno su posizioni di sicurezza e solidità andrebbe messa alla prova di serie verifiche pastorali, storiche e teologiche. Comunque tale ricompattamento è possibile solo a prezzo di un restringimento inevitabile della base sociale, religiosa e culturale. Forse ci sarà più combattività, ma anche più approssimazione, semplificazione e ristrettezza culturale. Questa grossolana semplificazione della problematicità porterà anche ad una radicalizzazione delle distinzioni fra cattolicesimo e società civile e ad una lacerazione interna fra le stesse componenti che ufficialmente vogliono essere riconosciute in modo egemonico come le più affidabili per la gerarchia cattolica.

Questo è il vero dibattito da riprendere e da esplicitare. Si corre infatti il rischio di assistere ad una nuova uscita in massa dall'orbita della Chiesa Cattolica, come si è verificato per larghi strati della popolazione nell'800 e all'inizio del '900. Riprendere questo dibattito assume un grande rilievo anche per l'azione spicciola di chi si sente ancora impegnato come credente, ma avverte che

VENEZIANI

MENSILE
DI INFORMAZIONE
CULTURA
E SPETTACOLO

il Direttore
Enzo Manderino

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

non può essere abbandonata al suo destino una grande fascia di persone fondamentalmente credenti, ma praticamente ignorate se non accusate di tradimento. È chiaro che muoversi su questo terreno significa anche avere il coraggio di rendersi conto che non possiamo più evitare di affrontare le vere questioni di fondo. Non vedo, per essere chiari, altra ragione d'essere e di operare per gruppi come quello di Esodo.

Una dimensione importante che deve essere maggiormente considerata e valorizzata è quella ecumenica. L'ecumenismo non può ridursi ad un fatto di pura e semplice simpatia intellettuale. Deve impegnarsi non più nella ricerca di ciò che ci unisce, bensì nel confronto serrato su quello che divide le varie confessioni religiose cristiane. Indipendentemente dalla loro consistenza numerica esse sono depositarie di interpretazioni e di tradizioni ecclesiologiche diverse, perché diversi sono stati i loro atteggiamenti di fronte a questioni teologiche di fondo. Non sarebbe il caso di ripensare da parte di tutti ai problemi essenziali, alle diverse risposte che ad essi sulla base della rivelazione possono essere dati anche alla luce delle problematiche che pone ai cristiani il mondo contemporaneo? Esemplificando. Invece di mettere in scena edificanti e formali recite di Pater Noster fra i vari rappresentanti religiosi, non sarebbe stato più proficuo un confronto anche serrato fra le varie confessioni religiose sul rapporto da stabilire con il potere civile in occasione della revisione del Concordato e della stipula delle varie Intese?

Insisto: è urgente esplicitare ed elaborare il modo di vedere il cristianesimo e la Chiesa proprio di quella vasta area sociale, che non può riconoscersi nel terreno ritagliato a propria misura oggi dalla Chiesa Cattolica ufficiale nella nostra società. La gerarchia, e chi le tiene bordone, cerca di rendere questo terreno sempre più inespugnabile con la creazione di mura protettive e con lo scavo di fossati sempre più profondi ed invalicabili. Sul piano concreto sarebbe auspicabile anche fare accettare alla Chiesa locale a tutti i suoi livelli la presenza nei suoi organismi rappresentativi di persone o gruppi in qualche modo rappresentativi o legati organicamente alla vasta realtà di credenti che non rientrano nei profili tracciati dal Codice, che esistono realmente e che potenzialmente potrebbero aprire strade nuove.

Dal punto di vista teorico accenno, avviandomi alla conclusione di questo intervento,

alla necessità di chiarire, tenendo conto anche delle elaborazioni avutesi nel passato, il concetto di *rappresentanza* (il parroco della parrocchia, il vescovo della diocesi, il papa della Chiesa universale) all'interno della Chiesa. Si dà naturalmente per scontato che una rielaborazione teologica del ruolo dei laici (ma non solo di essi), all'interno della Chiesa locale ed universale, è stata possibile, lo è continuerà ad esserlo solo se dei credenti partecipano senza riserve dal di dentro e in prima persona alle problematiche che li accomunano ai loro contemporanei.

È ovvio che tutte queste possibili piste di ricerca teologica e di ipotesi di presenza qualificata come laici cristiani esigono anche che si riprendano le istanze fondamentali, che portano i padri del Vaticano II se non altro a registrare ufficialmente l'esistenza di nuove concezioni teologiche del laicato; concezioni che, abbiamo rilevato, il post-concilio a livello istituzionale non solo non ha accettato, ma ha addirittura cancellato inesorabilmente dall'orizzonte delle possibilità. Concezioni però che, a livello della prassi, hanno visto consolidare la loro legittimità. Basta ricordare alcune tematiche affermatesi in zone periferiche rispetto alle vecchie Chiese europee, ma destinate ad avere in futuro un peso sempre più determinante: riconoscimento di nuovi ministeri all'interno della Chiesa, rispetto dei diritti della persona e della libertà individuale, problema dell'acculturazione specifica da parte di culture diverse da quella europea, sacerdozio delle donne, necessità di riconoscere uno spazio vero a chi ha competenze specifiche...

Concludendo: pur in termini nuovi occorre riprendere e chiarire le esigenze, che sottostavano alla nuova rielaborazione della concezione del laicato negli anni del pre-concilio: Nuovo modo di considerare il Mondo; Riconoscimento a tutti gli effetti della specificità della condizione e della funzione del laicato; Ristrutturazione ecclesiologica conseguente sia sul piano della teoria, che su quello della prassi.

Franco Macchi

(1) N. COLAIANNI, *La critica del Concilio Vaticano II*, in *Concilium*, 7, 1983, p. 174

(2) E. POULAT, *Chiesa contro Borghesia*, Marietti, 1984, p. 236

(3) E. SCHILLEBEECKX, *Definizione del laico cristiano*, in AA.VV., *La Chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, Firenze, p. 977

(4) M.D. CHENU, *I laici e la consecratio mundi* AA.VV., *cit.*, p. 979

(5) *ivi*, p. 979

(6) *ivi*, p. 991

I nostri politici hanno imparato dalla Chiesa l'arte di governare, ma sono in ritardo di 500 anni. Dicono di voler le riforme. La Chiesa cattolica ha avuto la sua riforma e controriforma. Con la legge sui pentiti siamo ai tempi della Sacra Inquisizione. Con la legge del condono siamo ai tempi delle indulgenze, vale a dire: prima della riforma. Qual'è infatti il ragionamento che lo ispira? Eccolo, in poche parole: poiché l'uomo è peccatore e non può trattenersi dal peccare, peccati pure, ma almeno facciamogli pagare la penitenza.

L'ottantasei passerà alla storia come l'anno del condono, quella legge dello Stato che, in cambio di una somma di denaro, promette di cancellare con un colpo di spugna gli abusi edilizi commessi, fino al 1° ottobre 1983, dal comune cittadino. «Abusi di ogni genere che vanno dall'apertura di una finestra non contemplata nel progetto, alla chiusura di una veranda, alla costruzione di dieci palazzoni di otto piani su una scogliera panoramica, destinata a restare incontaminata e da sempre protetta da severissimi vincoli», come qualcuno ha notato. Per un totale di almeno 3 milioni di casi.

Ora, come si spiega questa massiccia trasgressione di massa? Non è essa la palese dimostrazione della incapacità dello Stato di programmare l'urbanizzazione selvaggia del nostro paese o quanto meno di controllarne i processi di sviluppo? Dov'erano i politici, gli amministratori e i responsabili dei pubblici uffici quando questi "delitti" di abusivismo venivano compiuti su tutto il territorio nazionale? Domande ingenue e perciò destinate a rimanere senza risposta. Intanto i cittadini si affollano ai catasti e alle ricevitorie in cerca dei moduli (che non si trovano), si affollano agli sportelli dei pubblici "confessionali" ansiosi di "compiere il proprio dovere" in questo "anno di grazia" (per modo di dire) senza incorrere nelle sovrattasse di moratoria. È un colpo mancino, ammettiamolo, col quale i nostri politici si prefiggono un duplice risultato: quello di raggranellare in breve tempo un gruzzolo considerevole e quello di mettere in pace la propria coscienza.

Come mai nessun giudice finora s'è alzato per dire che la legge è incostituzionale per il semplice fatto che nessuno è tenuto ad accusare sé stesso? Se vi sono stati degli abusi — e su questo non c'è dubbio — ebbene, ven-

gano accertati e perseguiti. Ma si facciano le opportune distinzioni, almeno le più elementari. Anche tra i peccati esiste da sempre una distinzione: c'è peccato veniale e peccato mortale. Così tra i peccatori: c'è chi dà uno schiaffo sotto l'impulso dell'ira e chi ammazza alla grande; chi commette adulterio e chi cambia sei mogli come Enrico VIII; chi ruba una mela e chi fugge con la cassa dello Stato. Così pure nell'abusivismo edilizio vanno fatte le opportune distinzioni.

Bisognerebbe almeno distinguere gli abusivi per speculazione e gli abusivi per necessità. I primi, c'è da giurarli, non saranno toccati dalla legge sul condono. Chi ha costruito grattacieli sulle spiagge o villaggi turistici in stile hawaiano e finto-moresco lungo le coste, con ogni probabilità si è premurato di avere tutte le carte in regola. Per chi maneggia miliardi come fossero piselli in questo paese è un gioco da ragazzi procurarsi i regolamentari bolli, permessi speciali e decreti-deroga debitamente firmati. Non per niente intere amministrazioni locali sono attualmente inquisite dalla magistratura per corruzioni, illeciti e irregolarità.

Chi invece non avrà scampo saranno i poveretti che, in mancanza di una seria politica della casa da parte dello Stato, hanno dovuto arrangiarsi in qualche modo, alzando un muretto qua, allungando una tettoia là, aprendo una finestrella sul cortile o ricavando un cesso da un ripostiglio quando non potevano farne a meno. O anche coloro che non travando una casa, lavorando di festa con grandi sacrifici, ne hanno costruita una coi blocchi prefabbricati.

Poiché bisogna pur cominciare da qualche parte a far ordine e pulizia, ebbene intanto comincino a pagare loro, cioè i governanti che non hanno governato, gli amministratori che non hanno amministrato, i controllori che non hanno controllato. Esiste il reato di omissione di atti di ufficio. Ma esiste anche il concorso in colpa, quando le costruzioni abusive sono state legittimate da pubblici servizi come fognature, energia elettrica, gas e telefono a spese della comunità.

Da un primo esame delle auto-denunce, Mestre è subito apparsa la capitale dell'abusivismo o del condono che dir si voglia, con le sue quasi quindicimilatrecento domande presentate alla data del 2 aprile: un record sul fronte del "mattone selvaggio". Anche volendo sottrarre una fetta rilevante dovuta al cosiddetto abusivismo strisciante, prevalentemente interno alle abitazioni, fatto di tra-

mezzi abbattuti e pareti spostate, resta il vistoso fenomeno della "esplosione dissennata e travolgente" del polo industriale Mestre-Porto Marghera. Ma lo scempio ha le sue radici addirittura negli anni '20 e non è certo dovuto all'iniziativa dei metalmeccanici (che allora neppure esistevano), bensì ad un'abilissima operazione impenditorial-speculativa che porta la firma dei Volpi, dei Cini, dei Gaggia. Da qui nasce una di quelle periferie industriali del nord-Italia «caotiche, soffocanti e dominate dallo sfruttamento intensivo di ogni spazio dove poter collocare un mattone che abbia un rendita», che nel caso specifico

è stata definita "la città piú brutta d'Europa".

Ma la legge sul condono edilizio, come tanti altri decreti che umiliano gli onesti e premiano i furbi, è — come dicevamo — anche un implicito invito a "continuare a peccare". Una filosofia prevalentemente italiana, mutuata forse anche questa dalla prassi della Chiesa, che equivale a dire: continuate pure a peccare, se non potete farne a meno, ci sarà sempre una legge pronta a venirvi incontro. Oggi lo Stato "misericordioso e indulgente" vi dice: «Pentitevi, pagate... sarete condonati».

Luigi Trevisiol

CONCORDATO



da IL MANIFESTO, 19 dicembre 1985

ESODO

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

N° 2 aprile-giugno 1986

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

Direttore Responsabile:

Carlo Rubini

Collettivo Redazionale:

Carlo Beraldo
Carlo Bolpin
Daniele Comiati
Mariella Favaretto
Gianni Fazzini
Silvano Felisati
Marisa Furlan
Roberto Lovadina
Franco Magnoler
Gianni Manziaga
Luigi Meggiato
Arduino Salatin
Luciano Vecchiato

Redazione, Amministrazione, Pubblicità

c/o Manziaga Gianni
Viale Garibaldi, 117
30174 Venezia-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

Impostazione Grafica:

CARTA & MATITA s.n.c. - Spinea (Ve)

Stampa: MULTIGRAF - Spinea (Ve)
Tel. 041/990065-994354-7



Associato
all'Unione Stampa
Periodica Italiana

Dalla Regione bianca
la riflessione
di credenti di confine.

Per approfondire il dibattito
sul mondo cattolico veneto

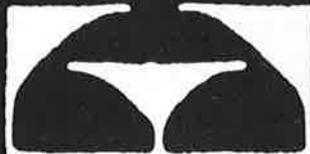
Per una ricerca
aperta di fede
nella vita quotidiana

Per alimentare nuovi spazi
di dialogo e di testimonianza
nelle chiese locali

"ESODO"

QUADERNO TRIMESTRALE

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 Marghera-Venezia

ABBONATI AD "ESODO"

TRIMESTRALE - ANNO VIII - SPEDIZIONE IN ABBONAMENTO
POSTALE GRUPPO IV - PUBBLICITÀ INFERIORE AL 20% -

L. 3.000 (i.i.)



EDIZIONI DEL LEONE
Gruppo Editoriale Multigraf

*Le nuove e prestigiose collane di poesia italiana e straniera:
I DOGI - I PIOMBI - IL CAMPIELLO diretta da Paolo Ruffilli.*



*Alcuni autori già pubblicati:
Rafael Alberti - Elio Bartolini
Leopold Sedur Senghor
Robert Creely - Evgeniy
Evtušenko - Vincenzo
Bionassisi - Aldo Piccoli
Sandro Varagnolo - Pino
Bonanno - Franco Preato
e tanti altri.*