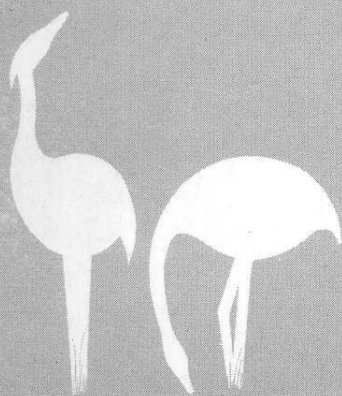


ESODO

Oltre "questa"
cristianità.



Quaderni Trimestrali
Luglio-Settembre '87
Anno IX N. 3

Spedizione in Abbonamento Postale Gruppo IV
Pubblicità inferiore al 20%

L. 4.500 (i.i.)

Sommario

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

Monografia

• Cristianità realizzata e germi di cristianità <i>di A. Gallas</i>	5
• Cristianità e riflessione teologica: le sfide dei credenti oggi <i>di L. Sartori</i>	10
• L'idea di cristianità nella storia del Cristianesimo <i>di G. Miccoli</i>	14
• "Fine della Cristianità" e annuncio evangelico: rischio o liberazione? <i>dialogo tra M. Cantilena e S. Quinzio</i>	18
• La tradizione neotestamentaria e il problema della cristianità <i>di G. Barbaglio</i>	23
• La rivoluzione del "Regno di Dio" <i>di F. Ferrario</i>	28

Osservatori

• CHIESE DI CARTA <i>a cura di G. Benzoni</i> Una "trasparenza" piuttosto spesso	38
• FEMMINILE SINGOLARE <i>a cura di M. Favaretto e R. Zamarchi</i> Un difficile cammino	40
• LA CITTÀ NASCOSTA <i>a cura di C. Beraldo</i> Dopo il Manicomio: la solidarietà difficile	42
• SULLE STRADE DELLO SHALOM <i>a cura di G. Fazzini e M. Furlan</i> Mare mosso	44
• TRACCE <i>a cura di C. Rubini</i> "Movimenti" nel mondo cattolico	46

La nostra pista di ricerca le cui tracce stanno andando alla scoperta dell'“altro”, del vero volto di Dio, ci portavano inevitabilmente qui: al contesto terreno ove operare un possibile annuncio del regno, ad una società già apparentemente o solo nominalmente cristianizzata.

Esiste ancora una “cristianità”, intesa come traduzione del messaggio cristiano nella storia, con tutte le conseguenze ed implicazioni di una “società” cristiana? Un tempo la cristianità era *unità*, dava *unità* e una certa omogeneità culturale, e, per quanto fede e religione finissero per confondersi ed identificarsi, si può ben dire che nell'accezione larga la cristianità dava anche un'unità di fede. Oggi al contrario è davanti a tutti il fatto che coloro che si dicono cristiani vivono e praticano la loro fede in modi diversi e profondamente diversi, nella forma e nella sostanza. Oggi questa unità non esiste più.

Poi ci sono coloro che cristiani non sono; sempre di più, pare. Le statistiche al riguardo sono contraddittorie, specie in Italia, ma è certo che il rapido processo di secolarizzazione iniziato da qualche decennio sta corrodendo l'immagine di una società civile “tutta” e “naturalmente” cristiana, sin dalla nascita dei suoi componenti.

Più in generale si può dire che la relativa tenuta di alcuni servizi civili/religiosi (da noi per esempio ora di religione e battesimi) non è sufficiente a modificare un'altra considerazione: la crescente, palpabile distanza tra il messag-

gio veicolato dalla chiesa cattolica (collante un tempo della cristianità) e la vita concreta della gente, fatta di problemi, scelte e comportamenti sempre più autonomi da quel messaggio. E ciò pare valere non solo per gli estranei, i non credenti o i non praticanti, ma anche per i credenti stessi, indotti ad autodeterminarsi ed ad autogestirsi (valgano per tutto i comportamenti sessuali).

Stona questa incapacità di parlare e di farsi udire, da parte della chiesa, con la pretesa, mantenuta e rafforzata da chi vi si pone al vertice, di continuare a parlare, guidare ed indirizzare, come se l'unità cristiana non sia mai stata messa in discussione. La prova eloquente di questa pretesa è, in questi ultimi anni, l'ampia ed articolata offensiva della gerarchia cattolica su tutti i fronti e a tutte le latitudini. Sembra tuttavia questo un agitarsi inadeguato e sterile, un affannarsi ad arrestare un processo i cui esiti sono ormai sufficientemente determinati.

Se dunque la vecchia cristianità sta storicamente esaurendosi, il modello di questa cristianità autorestauratrice, nostalgica di un'unità finita, va rifiutato. Da una parte perché è contro la storia, dall'altra perché il processo inarrestabile di secolarizzazione crea paradossalmente le condizioni per un annuncio evangelico molto diverso dal passato.

In questo quadro sociale, che molti insistono a definire di grande *complessità*, riaffiora prepotentemente la sola possibilità di annuncio, semplice in manie-

ra disarmante, ma nascosta sotto le incrostazioni del cristianesimo storico: il ritorno all'evangelo, alla sua centralità ed alla sua utopia. Che sia utopia non va nascosto, ma accettato con chiarezza e sincerità. Ci si rende infatti conto che la cristianità in passato non si è formata a caso: l'annuncio evangelico nudo e crudo deve essere sembrato ad un certo punto irrealizzabile e addirittura letteralmente insopportabile ai cristiani. O meglio tale deve essere diventato allorché, perduta la tensione escatologica derivata dalla sensazione di un esito immediato, il problema della durata e della conservazione hanno prevalso ed ha inevitabilmente portato a mediazioni storiche sempre più statiche e sovrabbondanti. Il cristianesimo che vuole concretamente realizzarsi nella storia genera dunque cristianità, ed il cristianesimo che non si pone questo obiettivo e questo limite diventa un'utopia irrealiz-

zabile. Tuttavia la tensione escatologica che dobbiamo recuperare ha bisogno di questa utopia, mortificata continuamente ed inevitabilmente da tutte le razionalizzazioni sulle fattività concrete del cristianesimo.

La ricerca dell'"altro", su cui siamo intradati, necessita di questo scarto.

Chiamati ad annunciare il regno, non potremo farlo se non con lo stile dell'evangelo: disarmati, perdenti. A qualcuno di noi è piaciuto richiamarsi a Francesco, alla sua scabra nudità, alla sconcertante provocazione di un evangelo "si-ne glossa", che poi sarebbe vangelo e basta. Non vi è altra strada nel futuro per un annuncio di salvezza: il regno, terra liberata; dalle incrostazioni idolatriche della società opulenta, nella complessità di una società detta post-moderna; dalla ingiustizia e dallo sfruttamento nell'enorme terzo mondo; dalle nuove tentazioni sacrali nell'una e nell'altro.



Monografia Oltre "questa" cristianità

Diversi approcci sono possibili al tema della cristianità, tuttavia il nodo essenziale del problema è il rapporto tra annuncio evangelico (il Kerigma) e il mondo. Quando storicamente essere cristiani ha smesso di essere una cosa "normale" e scontata, tornano con radicalità le domande del cristianesimo: la sua "invivibilità" per l'uomo, il paradosso e la tensione della fede. In questo senso i "germi di cristianità" sono "inevitabili", come adattamento alla mentalità del mondo: la responsabilità dei credenti deve evitare tuttavia sia il quietismo che il perfezionismo.

Cristianità realizzata e germi di cristianità

Cristianità: in che senso?

Che cosa si intenda precisamente con "cristianità" non è facile da definire. Il vocabolario è usato con valenze molte diverse. Può indicare l'insieme di coloro che credono in Cristo; può indicare l'ambito geografico nel quale la fede cristiana è prevalente. Può indicare — e oggi questo è l'uso prevalente, sebbene non esclusivo — un particolare rapporto tra chiesa e società nel quale i contenuti della fede hanno una diretta rilevanza sociale.

C'è dunque da tener presente una certa fluidità di significato quando si usa questa parola.

Anche quando si sia poi precisato che si vuol parlare di quel particolare rapporto chiesa-società che, appunto, si *intende* indicare con "cristianità", una nuova difficoltà nasce dal fatto che solo apparentemente l'oggetto risulta così individuato. La "cristianità" è un esempio di concetto "noto", ma non "conosciuto". Usandolo posso contare sul fatto che l'interlocutore capisca grosso modo di che si tratta, ma se si entra nel dettaglio nascono gli interrogativi. Cristianità significa controllo ecclesiastico delle istituzioni? collusione tra chiese e potere? riduzione del vangelo a cultura? Le opere religiose di assistenza, la presenza di un partito "cattolico" (in un contesto pluralistico), il regime concordata-

rio, l'istruzione religiosa nelle scuole, il battesimo dei bambini, rientrano nel quadro della cristianità? Se la cristianità realizzata appartiene alla *Weltanschauung* medievale, quali dei caratteri di quella visione del mondo sopravvivono oggi? La cristianità nasce con l'epoca constantiniana, o è possibile trovarne dei prodromi già nella Scrittura? Le diverse confessioni cristiane si differenziano in maniera significativa su questo punto? La "Chiesa di stato" protestante, e lo "Stato della chiesa" cattolico (per usare un binomio kierkegaardiano) sono forme diverse di cristianità?

Poniamo queste domande non per disorientare il lettore, ma per indicare come la ricerca storica, dottrinale, sociologica su questo tema sia molto lontana dall'aver raggiunto dei risultati che permettano di presentare (quantomeno) un definito *status quaestionis*. Il discorso, da questo punto di vista, è aperto e pienamente attuale.

Premesso questo, c'è poi da distinguere ulteriormente tra *due approcci* fondamentalmente diversi al nostro tema. Il primo considera la cristianità come un *fenomeno storico*, da affrontare e definire sulla base di fonti, documenti, e tenendo nel massimo conto il fattore cronologico. L'altro la considera come un *fenomeno transtorico*: un fenomeno cioè che assume vesti di volta in volta diverse ma che ha una radice per dir così es-

senziale: la tensione che si instaura tra l'approccio del vangelo e la realtà del mondo. Evidentemente questo approccio non può prescindere dal primo, se non vuole ridursi a discorso astratto, aprioristico e magari ideologico. Tuttavia la posizione degli accenti e il metodo utilizzato sono diversi. È su questo piano che proseguiremo il nostro discorso.

La fine dell'era costantiniana

“Ha raggiunto ai nostri giorni una certa compiutezza il movimento iniziatosi verso il XIII secolo... che aveva come obiettivo l'autonomia dell'uomo (intendendo per autonomia la scoperta delle leggi in base alle quali il mondo vive e basta a sé stesso nella scienza, nella vita sociale e politica, nell'arte, nella morale, nella religione). L'uomo ha imparato a cavarsela da solo in tutte le questioni importanti, senza ricorrere alla ipotesi di lavoro: Dio” (1).

Così l'8 giugno 1944 scriveva Bonhoeffer all'amico Bethge, delineando i tratti fondamentali del processo di lungo periodo da cui è nato il mondo moderno.

Dal 1944 ad oggi questo processo ha continuato il suo corso: nonostante la cosiddetta, recente “rinascita della religiosità”, la secolarizzazione si è estesa e radicalizzata; il Vaticano II ha sancito anche in ambito cattolico l'autonomia (relativa) del mondo; i costumi hanno subito radicali cambiamenti anche nei paesi di più antica tradizione cristiana.

Abbiamo assistito nei decenni scorsi a fenomeni che convalidano la diagnosi emessa nel 1961 da Chenu: l'era costantiniana è finita (2).

Questo non solo perché non esiste più un potere temporale diretto della chiesa, ma perché la “maggiore età” del mondo è sfavorevole all'esercizio anche di un potere indiretto, e perché ha acquistato terreno tra i cristiani la convinzione che questa perdita di potere dev'essere considerata positiva e non dannosa per la predicazione del vangelo. Sul piano dottrinale, per la chiesa cat-

tolica questa è ormai un'acquisizione sanzionata dal magistero. L'ecclesiologia della *Lumen Gentium* delinea l'immagine di una chiesa chiamata a seguire Cristo sulla via della *kénosi*, cioè della “spogliazione” di sé (Fil 2, 6-7): come Cristo s'è fatto povero e servo, “così anche la Chiesa...” (3); e nella *Gaudium et Spes* si precisa: la chiesa “non pone la sua speranza nei privilegi offertile dall'autorità civile. Anzi... rinuncerà all'esercizio di certi diritti legittimamente acquisiti, ove constataste che il loro uso possa far dubitare della sincerità della sua testimonianza” (4). Testi oggi spesso dimenticati?

“Occhi di gatto” per cogliere gli interrogativi originari

Le conseguenze più considerevoli — non sempre riconosciute tali — della nuova situazione, si hanno a livello di trasmissione della fede (5). Oggi, come osserva J.P. Jossua, è venuta meno quella “potente pressione sociale” che in condizioni di cristianità “assicura la trasmissione quasi infallibile della fede da una generazione all'altra, e il mantenimento della sua pratica nel corso dell'esistenza degli individui” (6). Nascere, anche in Italia, non significa più nascere cristiani. La fede non è più elemento *ovvio* di integrazione sociale, e non condiziona la piena appartenenza alla comunità civile.

Inizia perciò a porsi, tra le nuove coppie, una domanda fino a poco tempo fa impensabile: come offrire ai figli un'educazione religiosa che rispetti il valore di scelta che l'adesione alla comunità cristiana torna oggi ad avere? In altre parole, oggi ricade sui genitori una responsabilità che in passato si presentava semplicemente come normalità sociale.

Il riemergere del carattere di libertà dell'opzione a favore del cristianesimo porta con sé un interrogativo radicale sul rapporto tra annuncio evangelico e mondo. La situazione di cristianità costituisce uno scenario in cui le esigenze evangeliche e le esigenze della società risul-

tano fondamentalmente omogenee. In una tale situazione, anche i conflitti e gli attriti che possono talvolta nascere sono in funzione di un miglioramento dell'integrazione reciproca tra le due sfere. Può accadere che in nome della religione vengano mosse critiche allo *status quo*, ma questo soltanto in vista o di un perfezionamento della stabilità, o in vista di una nuova sintesi religioso-sociale.

La religione svolge così una funzione civile, una funzione legittimante nei confronti della sfera politica (7). "La polizia veglia sulla sicurezza, il clero sui buoni costumi, e l'illuminazione a gas rende la notte sicura come il giorno", commentava ironicamente Kierkegaard (8).

In questo quadro la religione si presenta come un'opzione esistenziale altamente vivibile. Questo vale anche per il cristianesimo: nella cristianità si celebra la "vittoria" del Cristo (e del cristiano al suo seguito). Certo, a suo tempo egli è stato crocifisso, e dichiararsi suoi seguaci poteva essere pericoloso. Ma poi — scriveva ancora Kierkegaard pensando alla società cristiano-borghese della Danimarca dell'Ottocento — "la sua causa ha trionfato, ed ora è oggetto dell'ammirazione universale, corteggiato da tutti". (9).

Il venir meno dell'ovvietà dell'esser cristiani trascina con sé anche l'ovvietà di questo accordo tra l'evangelo e le esigenze comuni della vita sociale. Le sintesi storicamente accreditate e apparentemente intrascendibili scricchiolano. È una crisi a cui si può rispondere in vari modi. Si può tentare di sfruttare il ritorno del sacro, la caduta delle evidenze etiche, la frammentarietà del postmoderno per riproporre apologeticamente il riferimento religioso come garanzia indispensabile per un *minimum* d'eticità. Si può pensare a nuove sintesi, a nuove cristianità antiborghesi, orientate in senso regressivo o progressista. Ma si può anche guardare più a fondo, verso gli interrogativi originari: in che cosa consiste la conversione che Gesù predicava chiamando a credere nel vangelo? Qual è la figura del Regno di Dio di cui egli

ha annunciato la vicinanza? Come vivere l'attesa della Gerusalemme celeste, alla quale la comunità dei credenti è chiamata?

La "invivibilità" del cristianesimo

Il tempo della "fine dell'era costantiniana" è favorevole ad una riproduzione di queste domande come domande con cui ciascuno deve misurarsi in prima persona, dunque domande da affrontarsi in certo senso *ingenuamente*, come se si ponessero per la prima volta. Da questo punto di vista il nostro non è un tempo povero. È piuttosto un tempo difficile.

Conversione. Convertirsi è diventare come bambini: "chi non accoglie il Regno come un bambino, non entrerà in esso" (Mc 10, 15-16). Se consideriamo queste parole di Gesù come una ardita metafora, compiamo un'operazione di saggia ermeneutica, o un'operazione di riduzione del messaggio evangelico? Franz Overbeck — singolare figura di storico del cristianesimo — era convinto che la chiesa ha potuto durare nei secoli proprio perché è stata sorda a questo invito di Gesù. La fedeltà al vangelo avrebbe fatto scomparire la chiesa che conosciamo, la chiesa storica (10).

Il Regno. Il Regno che Gesù annuncia non è di questo mondo (Gv 18,36). Ma di quale Regno hanno bisogno gli uomini? Il Grande Inquisitore, nel colloquio notturno che Dostoevskij immagina svolgersi tra lui e il Cristo nel carcere di Siviglia, lo ammette: "noi non siamo con Te, ma con lui [col diavolo]... Sono precisamente otto secoli che noi abbiamo preso da lui ciò che Tu sdegnosamente rifiutasti: Roma e la spada di Cesare". Il Grande Inquisitore ammette che la cristianità comporta il tradimento di Cristo. Ma aggiunge: "con Te ci sono solo gli eletti... Con noi altri invece, tutti saranno felici... Noi abbiamo emendato le tue gesta".

La cristianità comporta il tradimento di Cristo, ma per amore degli uomini. Essa, e non Cristo, sa procurare agli uo-

mini una “umile felicità”, la sola felicità adatta ad “essere deboli, quali costituzionalmente essi sono” (11).

L'attesa. La comunità dei credenti, la chiesa, è chiamata a concentrarsi sulla predicazione della croce: “io ritenni infatti di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e questi crocifisso” (I Cor 2,2). Ma la chiesa che conosciamo, la chiesa che *noi* siamo, “non ama la solitudine e il deserto... Anche quando apparentemente si reca nel deserto, essa spoglia la sua solitudine di ogni reale terrore e il suo deserto di ogni reale pericolo. Essa non pratica il digiuno di coloro a cui lo Sposo è stato tolto, ma cerca e sa consolarsi del vuoto spaventoso della storia ecclesiastica con ogni sorta di sentimentalismi romantici. Essa non vuole essere straniera nel mondo. Essa non può aspettare la città che ha un fondamento. Essa non può rimanere nella posizione primitiva del cristianesimo *prima* della resurrezione, vicino alla passione del Cristo reietto, perché essa ha una grande fretta, ha fame e sete di beni positivi, di gioia nuziale” (12).

Il quadro così si rovescia. Il cristianesimo, se si risale oltre le mediazioni operate dalla saggezza storica, appare una proposta *invivibile*. Le parole di Gesù sono dure, inadatte agli uomini. Il compito che spetta a chi voglia costruire un cristianesimo filantropico, è dunque quello di “emendare” le sue gesta.

Eppure, è lo stesso Gesù a dire che il suo giogo è “dolce”, e il suo carico “leggero”. Egli è “ristoro” per gli affaticati e gli oppressi (Mt 11, 28-30). Rifiuta di trasformare le pietre in pane, come avrebbe voluto il Grande Inquisitore, ma afferma di portare agli uomini il “cibo che non perisce” (Gv 6, 27). È solo apparente la tensione che si genera tra la radicalità e la “dolcezza” del *kerygma*? È facile rispondere di sì. Meglio è però “far sosta” in questo stato di tensione e riflettere senza puntare subito alla risposta. Può essere insoddisfacente, ma può aiutare a sviluppare quegli “occhi di gatto”, che vedono anche nella notte”, che secondo Overbeck sono necessari per

cogliere l'originario cristiano.

Qualche corollario

Come conclusione pertanto, solo qualche considerazione a margine.

In base all'approccio che abbiamo privilegiato, la cristianità appare come il prodotto storico — dotato di caratteri diversi in tempi e contesti diversi — dell'adattamento del *kerygma* alla saggezza del mondo. In questo senso, la cristianità non testimonia mai — neanche quando chi la propugna entra in conflitto col mondo, collo spirito del tempo, con la secolarizzazione ecc. — il “fatto realmente trasformante” della rivelazione di Dio in Cristo. Sempre in questo senso, al di là delle concrezioni storiche che possono essere chiamate “cristianità” in senso proprio, i germi di cristianità devono essere considerati come compresenti col cristianesimo. Così per Barth, ad esempio, “mondo cristiano” (cioè cristianità, nel suo linguaggio) è la comunità di Corinto che ha fatto del suo credo cristiano un “possesso”, un motivo di orgoglio umano (13).

Questa compresenza dei germi di cristianità col cristianesimo come tale significa anche inevitabilità della cristianità. Se la cristianità in senso storicamente determinato è un fenomeno delimitabile nel tempo, i germi di cristianità sono altrettanto inevitabili quanto è inevitabile che il vangelo sia udito da orecchi impuri e la sequela sia affare di uomini peccatori. L'inevitabilità non significa però deresponsabilizzazione né del singolo cristiano né della chiesa. Significa che nella critica alla cristianità sono inadeguati sia il perfezionamento che il quietismo.

Per quanto riguarda la chiesa, superare il quietismo significa non abbandonarsi all'idea che la cristianità sia la forma adeguata, e perciò da perseguire, del cristianesimo nel mondo. Dunque, chiesa in costante attesa del Regno che è per questo mondo ma non è di questo mondo; chiesa come popolo di Dio in cammino.

Per l'autocoscienza dei cristiani (particolarmente per i cattolici) ciò significa orientare il proprio senso di appartenenza al vangelo e *poi* alla chiesa. I cristiani sono di Cristo, *perciò* appartengono alla chiesa, non il contrario; per questo, nella chiesa sono liberi; per questo, la comunione dei cristiani genera gli impulsi che li spingono, come chiesa, a continuare il cammino.

Superare il perfezionismo significa sentirsi solidali con quella chiesa cui apparteniamo perché siamo di Cristo, anche e proprio nella sua colpa. Ci si può collocare tra gli oppositori o tra i fautori della logica di cristianità: e questa è una differenza *importante*. Ma *più importante* è riconoscere la comune opacità alla grazia (e tuttavia, la differenza *resta importante*).

Infine, c'è da interrogarsi sulla saggezza storica della logica di cristianità. Assistiamo ai nostri giorni, come peraltro è già accaduto in passato, ai tentativi di ripristinare forme di cristianità, come sforzo per recuperare il terreno perduto dal cristianesimo nel mondo. Ma questa perdita è avvenuta per una immotivata ribellione del mondo al suo passato cristiano, e deve far pensare ad una insufficiente capacità di reazione della chiesa sul piano delle "opere" nella società, dell'educazione, della presenza, o non deve piuttosto spingere ad interrogarsi sulla insufficiente testimonianza re-

sa alla novità del kerygma in cui si annuncia di credere? Almeno in negativo una conclusione è possibile: la logica di cristianità è meno saggia, e coloro che battano l'altra strada (di volta in volta chiamati spiritualisti, escatologisti, entusiasti...) meno stolti di quanto possa sembrare.

Alberto Gallas

NOTE

- 1) D. BONHOEFFER, *Resistenza e Resa*, tr. it., Milano 1969, 245.
- 2) M. D. CHENU, *La fin de l'ère constantinienne* (1961), in *La Parole de Dieu, Il L'évangile dans le temps*, Paris 1964, 17-36.
- 3) *Lumen Gentium* 8
- 4) *Gaudium et Spes* 76
- 5) Su questo tema cf il fascicolo 42 (1985) di "Servitium" (*La trasmissione della fede*).
- 6) J.P. JOSSUA, *Un cristianesimo senza cristianità?* in "Cristianesimo nella storia" (1984), 152.
- 7) Cf J. MOLTSMANN, *Das Gespenst einer neuen "Zivilreligion"*, in *Politische Theologie - Politische Ethik*, München 1984, 70-77.
- 8) S. KIERKEGAARD, *L'esercizio del cristianesimo*, tr. it., Roma 1971, 274.
- 9) Cf. A. PFEIFFER, *Franz Overbecks Kritik des Christentums*, Göttingen 1975, 22 ss.
- 10) F. DOSTOIEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, tr. it., Torino 1981, 343-345.
- 11) K. BARTH, *l'epistola ai Romani*, tr. it., Milano 1974, 350.
- 12) K. BARTH, *La resurrezione dei morti*, tr. it., Casale Monferrato 1984, 56-57.



L'idea di cristianità ammette sia una componente ideologica, che vede la chiesa e la società come una massa di minorenni guidati da un'autorità suprema, sia una profonda esigenza di incarnazione. Il contributo del teologo ricostruisce la nuova sensibilità maturata nella chiesa cattolica con il Concilio Vaticano II° sul ruolo dei credenti nella società contemporanea. Le comunità cristiane sono invitate alla "fraternità", a "correre il rischio" di coniugare la fede in Cristo con le culture del mondo, e nel medesimo tempo a testimoniare il messaggio della "paternità di Dio".

Cristianità e riflessione teologica: le sfide dei credenti oggi

1) Chiesa e cristianità

Trovo anzitutto importante definire cosa si intenda per cristianità. Per cristianità intendo una situazione di presenza della chiesa nella quale l'unità prevale come qualcosa di legato alla disciplina.

Per cui molti sono considerati "minores in fide" (minorenni), mentre solo pochi sono i "maiores" (maggiorenni), capaci di governare e guidare gli altri. Secondo questa definizione abbiamo una disuguaglianza quasi radicale dentro la chiesa, perché solo alcuni arrivano alla coscienza e maturità dell'essere cristiani "perfetti".

La conseguenza che ne deriva è che tutto il contesto vitale della maggioranza, composta da "minorenni", deve essere gestito da pochi.

L'ideologia di fondo di questa concezione di cristianità fonda le sue radici nello schema dualistico platonico che così sintetizzerei: chi è competente nelle realtà più alte, spirituali, ha diritto di gestire egemonicamente anche le realtà più basse, terrene, umane. Del resto anche nella politica di Aristotele, oltre che di Platone, i sapienti sono i veri politici.

A mio parere questo tipo di cristianità, che ho definito come unità disciplinare così forte da far sì che la maggioranza venga interpretata come minorenne e pertanto incapace di autonomia, è morta. E non è morta con il Concilio. Il Concilio è stato l'atto di ratificazione di questa morte. L'azione dello Spirito Santo, lungo questi ultimi 10 secoli (dal Medioevo ad oggi), ne è stata la causa. E il lungo percorso storico, pur attraverso gli eccessi laicisti al clericalismo, è stato positivo.

Oggi dunque si pone un nuovo interrogativo: che cosa si viene a sostituire al modello caduto, perché si consolidi l'esigenza di pace e il contributo all'unità del mondo?

Dentro l'archetipo di ogni uomo, c'è una esigenza di unità che dimostra come l'uomo rimanga sempre un po' infantile. Il dare il cervello all'ammasso, il declinare le responsabilità, l'avere sempre come punto di riferimento degli "standards" in modo da seguire il conformismo, rivelano il bisogno di norme, di leggi. Evidenziano il tentativo (tante volte realizzato) di disimpegnare la libertà dal rischio di dover essere ogni giorno creativa.

Nessuno oggi vuole una chiesa nascosta solo nel fondo delle coscienze. Anzi tutte le battaglie di questi ultimi 20 anni (per una chiesa più libera, senza potere, più variegata, senza le strutture inceppanti di prima), vogliono una chiesa che sia fermento nelle lotte più vitali, non solo di sostegno della soggettività degli individui, ma anche attiva per la pace, per il superamento delle discriminazioni. Qualcosa di profondamente antropologico, cioè radicato nell'uomo, si sta chiedendo alla fede cristiana.

È finita quella cristianità, e bisogna continuare a ribadire questo concetto, ma occorre tener conto delle esigenze che sono state poste in luce dalla riforma della chiesa e anche delle contestazioni nella chiesa: esigenze di una presenza, di una testimonianza, di un fermento significativi della fede e dei credenti rispetto al mondo.

Da questo punto di vista non è la *Gaudium et Spes* il primo documento che sottolinea la valenza di autonomia delle realtà temporali dalla fede, ma già la *Lumen Gentium* al Cap. IV (è il capitolo sui laici) anticipa "in nuce" le dichiarazioni della *Gaudium et Spes*.

La tensione escatologica possiede un fermento fondamentale: non permette che ci si fissi in una formula o in un modello di presenza. Il Concilio ha sottolineato costantemente, talora con insistenza quasi ossessiva (ogni numero dal I Cap., ogni capitolo della *Lumen Gentium*) la tensione continua tra le forme storiche in cui si realizza la vita della chiesa, e la perfezione trascendente che sta sempre al di là di ogni incarnazione e che si colloca oltre la storia.

Il Cap. VII della *Lumen Gentium* è quello che fonda il contenuto del Cap. IV sulla laicità. L'insistenza sul modello medievale derivava dal fatto che non soltanto si era persa la tensione escatologica, ma si era insediato il millenarismo. La concezione, cioè, che la storia era finita ed era arrivato il tempo penultimo nel quale è assicurata la vittoria del bene sul male. Si trattava solo di gestire se stessi, i vincitori, visto che ormai

il Regno di Dio era realizzato.

I problemi di fondo devono restare permanenti, per vincere fino in fondo questo giocare sui millenni: l'esigenza di valorizzare le coscienze, rendere adulti tutti, rispettare l'autonomia dei soggetti, così come l'impegno per l'unità, per la pace.

Si potrebbe dire anche così: essere fermento nella storia significa combattere la sclerosi dei modelli, reinventando le nuove risposte alle esigenze di fondo.

Sotto questa angolatura si può leggere il "fatto" Concordato.

Esso è la punta dell'iceberg di un regime di cristianità. I Concordati, caduta l'era medievale, vorrebbero rafforzare almeno l'acquisito da parte della chiesa attraverso una pattuizione. Il Concilio prevede ancora la possibilità di Concordati (dichiarazione sulla Libertà Religiosa), ma come ipotesi quasi di "infermità" laddove non si è ancora giunti a maturità. Se l'Italia e la Santa Sede non riescono a superare il Concordato significa che danno un giudizio di immaturità, sia sulla chiesa, che sulla società. Esso giova a chi si sente ancora debole.

Il principio di maturità di tutti è presente non solo nella *Gaudium et Spes*, ma il testo a riguardo più decisivo (ed è significativo che Lefèvre citi solo quel testo) è la dichiarazione sulla libertà religiosa. In esso si afferma che a "priori" tutti sono maturi, ma che la maggioranza è minorenni. Ognuno ha il diritto, in una società civile e nella chiesa, di passare per la via della propria coscienza, della propria libertà. Quel testo, venuto alla luce dopo secoli di supposta immaturità dei laici, è stato il più vivacemente dibattuto in tutte e quattro le sessioni del Concilio, e rimandato fino all'ultimo.

Se il Concilio comprende che in particolari situazioni (per es. L'America Latina) in cui occorre fare opera di supplenza è opportuno che i credenti si coinvolgano in prima persona, tuttavia propone un modello ideale di chiesa da per-

seguire: una chiesa libera per liberi, capace di dare spazio alle coscienze e alle vie della libertà al suo interno, e anche alle coscienze di chi sta fuori della chiesa stessa. Da questo punto di vista è utile ricordare il Cap. II della *Lumen Gentium* dove, alla fine del n. 13, si dice che la chiesa più che decidersi per chi sta dentro e chi sta fuori, creando punti o discriminando, deve accettare i gradi di partecipazione, di apparossimazione. Si pensa ad una comunità basata su una concezione più di relazione che di appartenenza, con compagni di viaggio. La chiesa è posta nella storia per legare dinamicamente Cristo e il mondo, e la sua vera natura è quella di "pellegrinante" tra i popoli.

2) Il Vaticano II, un Concilio "Pastorale"

A volte si dice che il Concilio Vaticano II ha avuto il limite di non essere "dogmatico" come altri Concili, ma bisogna superare l'idea che il dato pastorale sia di poca importanza.

I Padri Conciliari avevano capito come dogmatizzare è fondamentalmente un atto di infermità nella chiesa. L'aver bisogno di puntualizzare dei momenti di assoluta certezza in mezzo alla confusione, sta ad indicare che si fa fatica a restare, a camminare nella storia.

Si può anzi affermare che tutti i precedenti Concili hanno avuto bisogno di dogmatizzare, solo perché avevano paura dell'errore, e che, inseguendo l'errore, hanno cercato di trattenere il cammino della chiesa indicando alcuni punti di riferimento. Il Vaticano II, e questa è la vera svolta pastorale, ha compreso che il vero problema non è ritenere che la storia, come tale, è solo un marasma, un rischio, per cui occorrono delle "stelle-guida", ma lo sforzarsi di comprendere che ogni generazione e ogni cultura hanno diritto di rifare il cammino, di ricominciare da capo.

La pastorale non è pertanto da intendersi come una ricetta di adattamento alle mutate situazioni, ma come una ri-

presa, vissuta, di tutta la realtà cristiana. Il Vaticano II non ha inseguito errori, ma ha fatto ripensare che tutto il dogma, cioè tutta la realtà di fede e di struttura, deve essere sempre ripensato dentro ad ogni cultura e non quindi nel senso di apporvi delle piccole borchie per renderlo più lucente.

Da questo punto di vista si tratta di rendere il cristianesimo un messaggio sempre aderente ad ogni popolo. Non si tratta di rilanciare pretese di nuova cristianità. Perché se la cristianità aveva un concetto sano (la fede come tale deve incarnarsi, entrare dentro l'anima di ogni popolo), ad un certo punto ha svelato il suo volto di artificialità quando ha fatto credere, nel Medioevo, che l'impero corrispondesse all'incarnazione.

La frantumazione dell'impero in stati ha mostrato che esistono molte culture, che ogni popolo è un soggetto "sui generis", capace di assumere il cristianesimo e di incarnarlo con il proprio genio.

Il problema odierno non consiste nel passare da cristianesimo a cristianità, ma di inculturare la fede perfino in ogni minoranza etnica. L'esigenza nascosta nel regime di cristianità sta nella necessità dell'incarnazione.

Ogni soggetto storico, ogni soggetto che possiede una sua identità, ha diritto a compiere questa operazione, che per essere vera non può venire solo dall'alto, supposta da alcuni.

Oggi siamo chiamati dallo Spirito del Signore, tutti, come popolo di Dio, a correre il rischio di coniugare la fede in Cristo con la cultura nella quale siamo immersi.

Oggi dopo secoli di democrazia che obbliga tutti a partire dal basso e non dall'alto, la chiesa avendo la "simpatia", la "sintonia" più profonda con le soggettività, è chiamata a far crescere le coscienze etiche, laddove si producono i valori. Perché quanto più lo stato diventa struttura di mezzi, e non di valori, resta scoperto il mondo della creazione di valori.

Di fronte alle forme di potere del mon-

do l'unica libertà che rimane alle coscienze dei singoli è di controllare e di avere diritti. Ciò sia fatto in nome di valori, che sono gli assoluti.

Non c'è dubbio che accanto alla riaffermazione del valore della coscienza dei singoli è necessario riscoprire l'esigenza del camminare insieme, dell'unità, della pace. Predicando solo la libertà di coscienza si incita all'individualismo, all'anarchismo, con la conseguenza che vince sempre il più forte. Da questo punto di vista è forse giunto il momento in cui la chiesa parli meno di Dio, ma più

di libertà, di giustizia, di unità, perché anche qui c'è Dio.

Il vero verbo della paternità di Dio è la fratellanza, per non ridurre a chiacchiere la paternità.

Dove decido di Dio? Quando decido dell'uomo.

Dove decido del Dio di tutti? Quando decido del superamento delle discriminazioni. Allora il dogma della fraternità è l'altra faccia del dogma della paternità di Dio.

Luigi Sartori



In questo contributo lo storico Giovanni Miccoli ripercorre la genesi e la continuità dell'idea di "cristianità" nelle sue nuove figure storiche.

La crisi di tale modello deve portare ad una rivisitazione della storia del cristianesimo in cui il rapporto tra evangelo e storia è stato spesso tradotto in "estraneità" o superiorità delle chiese rispetto al mondo moderno.

L'idea di Cristianità nella storia del Cristianesimo

"Christianitas", "respublica christiana" e poi via via cristianità, chrétienté, Christenheit, christianity, Civiltà cristiana, ecc. ecc.: la lunga presenza della stessa parola, e di formule e concetti che ad essa si richiamano, in aree linguistiche diverse non esprime soltanto la diffusa consapevolezza di far parte di una comunità di fede che vive organizzata nel tempo e nello spazio, ma attesta anche la continuità e la durata di un modo di pensare e di percepire il modo di porsi dell'annuncio cristiano — e della Chiesa che lo assume e lo tramanda —, rispetto alla società e alla storia.

È un modo di pensare e di percepire tale modo di porsi che si forma lentamente, nei lunghi secoli dell'età tardo-antica e alto medievale. Esso è frutto di una teologia politica, ma anche di un'ecclesiologia, di un'antropologia, di una visione del mondo e della storia, di una concezione e di una prassi della vita religiosa individuale e collettiva, di esperienze organizzative ed istituzionali, ciascuna con la sua storia, i suoi percorsi, i suoi scarti, e tutte profondamente intrecciate ai bisogni, alle richieste, alle vicende della più ampia e complessiva storia delle società umane.

Nulla di statico dunque, né di meramente endogeno — di esclusivo cioè all'esperienza e alla memoria della Chiesa — nella formazione e nel successivo sviluppo del concetto di cristianità: è una

constatazione che non deve impedire tuttavia di vedere come tale concetto, una volta pienamente formato, comporti la presenza di alcune componenti per dir così stabili, vorrei dire costitutive e permanenti di esso.

Le componenti stabili del concetto di cristianità

Vi è in esso l'idea — è l'aspetto, direi, più immediatamente evocato — che le istituzioni ed i poteri, come le regole e i ritmi della vita associata, e perciò il pensare e il vivere di tutti, devono fondarsi sulla fede e la morale cristiane, modellando così l'intera società in termini che siano proiezione e anticipazione nel tempo storico di quell'armonica unitaria compagine che sarà la comunità dei fedeli della Gerusalemme celeste. Il riconoscimento della legittimità dell'uso della coercizione e della forza in materia di fede e di costumi ha qui le sue radici.

È un'idea che sussiste ed opera variamente in tutta l'area europea di cultura cristiana, nell'Occidente di obbedienza romana come nell'Oriente ortodosso, e che persiste almeno per un certo periodo anche dopo la rottura dell'unità negli stessi paesi guadagnati alla riforma protestante: credo sia superfluo ricordare l'estrema consequenzialità e il rigore con cui la Ginevra di Calvino si pre-

tendeva "cristianità". Tale comune e persistente volontà non contraddice, naturalmente, gli esiti talvolta straordinariamente vari e diversi cui essa dava luogo, per la varietà delle condizioni culturali, istituzionali, politiche e sociali in cui si trovava ad agire, ma anche perché diverso era il modo di intendere e di applicare quella fede e quella morale, diversa, vorrei dire, al di là delle espressioni e delle formule, era la sostanza profonda ed operante di quella fede.

Ma vi è in quel concetto anche un'altra componente, altrettanto decisiva e fondamentale, *l'idea cioè che vi è un'autorità*, un potere, che deve dettare le norme per cui l'organizzazione della vita associata può dirsi cristiana, competente a indicarne e a giudicarne l'attuazione, e perciò *capace di guidare la società* in termini e per strade corrispondenti a tale suo dover essere. Una tendenza profondamente e tenacemente ierocratica è implicita nel concetto stesso di cristianità, perché, dal momento che si riconosceva al sacerdozio una competenza primaria e sempre più esclusiva in tema di fede e di morale, non si poteva non riconoscere ad esso il diritto e il dovere di giudicare dei criteri e delle norme che dovevano assicurare la presenza e l'attuazione nella vita degli uomini. È una tendenza che fin dall'età tardo-antica, nei decenni successivi alla pace costantiniana, orienta e condiziona profondamente le relazioni tra sacerdozio e regno, una tendenza che in Occidente trovò lentamente la sua personificazione e traduzione nella figura e nei poteri del pontefice romano. Non vi è cristianità senza *un moderatore supremo*, né vi è cristianità senza una *gerarchia sacerdotale* che l'orienti, la disciplini e l'ispiri.

Non è un caso che nei paesi in cui si affermò vittoriosamente la riforma luterana, negatrice delle competenze esclusive di magistero del sacerdozio, l'idea e la prassi di cristianità abbia potuto persistere per un certo tempo solo facendo del potere del principe e delle magistrature pubbliche il detentore e l'erede dei

doveri e delle competenze politiche del sacerdozio, per scolorirsi poi irrimediabilmente e lasciare il posto alla ricerca di altre forme di presenza e di animazione cristiana della storia: *cristianità*, in questo nuovo contesto, perde progressivamente la sua complessa gravidanza, evocando ormai soltanto una comunanza di radici e di fede.

Nei paesi rimasti cattolici il processo fu diverso. Il lento asservimento cui le monarchie assolute costrinsero la Chiesa non negò in linea di principio i criteri fondanti un regime di cristianità, ma li piegò ai propri fini. Colpendole a morte, la rivoluzione non poteva non colpire anche un pilastro fondamentale del loro potere, non poteva non mettere anche radicalmente in discussione i principi, le istituzioni, le norme sui quali esse si fondavano. *Rivoluzione*, agli occhi delle gerarchie ecclesiastiche e dei fedeli cattolici, divenne così sempre più unanimemente *sinonimo di scristianizzazione*: e per l'idea di cristianità si aprì una nuova storia.

L'evoluzione dell'idea di cristianità nell'epoca moderna e contemporanea

Sulle realtà dei secoli lontani si sovrappose lentamente, ad opera della teologia ultramontana e della cultura intransigente, il mito di esse, un'immagine compatta e senza smagliature di società cristiana, che, prima della grande lacerazione aperta da Lutero, viveva eroica, felice e indivisa sotto la suprema autorità moderatrice del papa. Al quadro cupo e desolato che la cultura illuministica aveva costruito del Medioevo furono contrapposti i secoli delle cattedrali e della cavalleria, del papato arbitro e costruttore dell'Europa grazie alla sua sola forza religiosa e morale, di una società insomma saggiamente equilibrata e disposta nei suoi istituti e nei suoi ritmi di vita, cosciente dei diritti degli uomini come di quelli di Dio. Divenendo un'idea forza *la cristianità costituì il modello di salvezza da presentare*

alla società del proprio tempo, che il pensiero e le ideologie moderne avevano avviato verso una rovinosa strada di catastrofi e di perdizione.

L'elaborazione di una *dottrina sociale cattolica* rappresentò la traduzione operativa di tale modello, offrì la piattaforma ideologica sulla quale ricostruire, nelle nuove realtà e di fronte ai nuovi bisogni, uno schema di società in grado di riproporre i criteri fondamentali che avevano permesso quella straordinaria e ormai lontana esperienza. I partiti e i movimenti cattolici che nacquero nel corso dell'Ottocento ne furono il braccio armato, incaricato di supplire i poteri pubblici scristianizzati, difendendo la Chiesa e battendosi per ridare alla società istituti e norme corrispondenti alla fede e alla morale insegnate dal suo magistero.

Nell'attesa di tale *restaurazione* i cattolici furono chiamati dalla gerarchia ad attrezzarsi autonomamente in *contrapposizione* alle istituzioni e alle forme di vita organizzata prodotte dalla *società secolarizzata*. "Mondo cattolico" può anche apparire un'espressione vaga e generica, ma esprime in realtà, e traduce in una formula, questa esigenza e questa linea di condotta. Le associazioni, i sindacati, le scuole, gli ospedali, le banche, i giornali, le case editrici, ecc. ecc., sorti via via fregiandosi dell'aggettivo "cattolico", costituiscono la realizzazione capillare di una società a parte, prefigurazione e preannuncio di ciò che tutta la società avrebbe dovuto essere in futuro. La dottrina della *Chiesa come "società perfetta"* proposta dal Concilio Vaticano I non intende riaffermare soltanto la sua natura di società originaria, autonoma da qualsivoglia potere storico, ma mira insieme a confermare solennemente la realtà di una vita civile che ha in essa, ed in essa soltanto, la sua attuazione piena e il suo modello.

Tutta la storia religiosa ed ecclesiastica dell'Ottocento e della prima metà del Novecento è dominata da tale prospettiva, le crisi e le difficoltà, le vittorie come le sconfitte che l'attraversano,

rappresentano gli incidenti di percorso e le tappe del tenace impegno per la sua realizzazione.

Più tormentata e rovinosa e tragica, più coperta di rovine e di sangue appariva la storia della società secolarizzata, e più la Chiesa sembrava ritenere di poter trovare in tali vicende la ragione e la giustificazione di una restaurazione che la ricollocasse maestra e guida dell'umanità. La ribellione luterana aveva staccato una parte della società dal magistero della Chiesa: in una tragica sequela quella prima frattura aveva aperto la strada a tutti gli errori e ai disastri dell'epoca moderna. Sono un'analisi e un giudizio costantemente presenti nella cultura ecclesiastica dell'Ottocento e del Novecento, che individuano nella malvagità, nella corruzione, nella cecità altrui gli agenti primari di un intero processo storico sottratto alla sua guida. L'idea di una storia cui la Chiesa è estranea, di cui non è né si sente responsabile, penetra profondamente nella gerarchia, nel clero, nel laicato cattolici.

"Le angustie del presente sono un'apologia del cristianesimo, che non potrebbe essere più impressionante. Dal gigantesco vortice di errori e di movimenti anticristiani sono maturati frutti tanto amari da costituire una condanna la cui efficacia supera ogni confutazione teorica".

Sono parole di Pio XII, che riprendono e adattano alle nuove circostanze constatazioni e giudizi che già erano stati dei suoi predecessori. Figurano nella sua prima enciclica, del dicembre 1939, quando la II guerra mondiale, scoppiata da pochi mesi, era ancora ben lontana dall'aver mostrato tutti i suoi orrori. E tale constatazione e tale giudizio egli continuerà a ripetere anche negli anni successivi, indicando nel *ritorno al magistero della Chiesa* da parte dell'umanità la sua *unica strada di salvezza*.

La crisi del modello di cristianità

Sta qui, mi pare, in tale ribadita proposta come nel sistema mentale che la

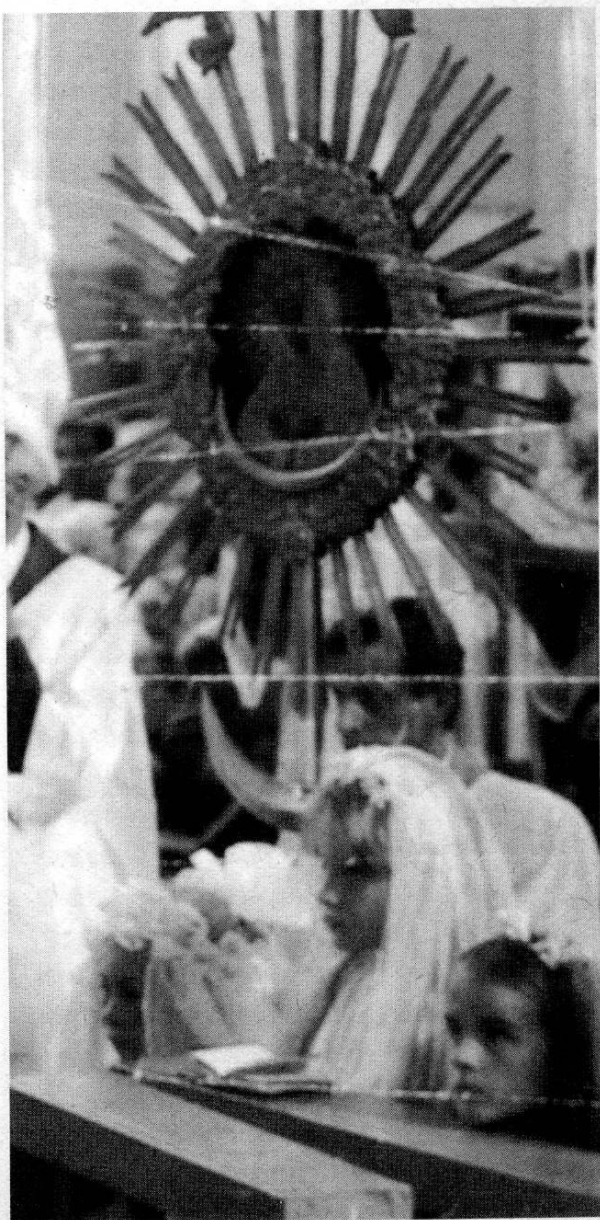
sorregge, la radice prima, più profonda ed intima, della radicale perdita di credibilità e della crisi patite dal modello di cristianità e dalla prospettiva di restaurazione cristiana negli anni cinquanta e sessanta.

Non intendo sottovalutare, sia chiaro, la parte che vi hanno avuto i sempre più accentuati processi di secolarizzazione, l'emergere e l'affermarsi dell'essenzialità di valori come la libertà di coscienza e la dignità della persona, scarsamente considerati per non dire conculcati all'interno di quel modello, la crescente consapevolezza dell'improponibilità e dell'anacronismo di certe richieste e di certe pretese, l'impossibilità stessa di parlare ancora in quei termini ad una società a dimensioni planetarie, drammaticamente frammentata e divisa e inevitabilmente pluralista. Ma accanto e al di là di tutto ciò vi è appunto anche qualcosa d'altro, una domanda e un dubbio radicali, che riguardano la verità e la legittimità dei presupposti su cui quelle analisi e quei giudizi, e perciò la proposta stessa di una restaurazione della cristianità, erano fondati; che riguardavano l'idea stessa di una *estraneità*, di una *irresponsabilità della Chiesa nella storia dell'umanità* così come si era svolta e si stava svolgendo nell'età *moderna e contemporanea*; che mettevano in discussione la sua pretesa di avere essa, nel passato come nel presente, nella sua tradizione di magistero e per l'autorità del magistero, la garanzia di risposte adeguate alla costruzione di una società più umana e più giusta.

In tali domande, nel farsi strada di meno trionfalistiche consapevolezze, stanno le premesse di una *rivisitazione di tutta la storia della cristianità prima e del suo mito poi*: una rivisitazione che non sia né apologetica né denigratoria, ma che sappia finalmente domandarsi ciò che quella *realtà* e quel *modello* hanno rappresentato nel percorso così tormentato e difficile, così tortuoso e poco rettilineo, della storia umana. Credo sia un passaggio obbligato per poter prospettare e garantire realmente un diver-

so rapporto, un diverso modo di porsi della Chiesa rispetto alla società. Ma credo anche che l'ambito di tale rivisitazione non riguardi solo la Chiesa o le Chiese: perché della cristianità e del suo modello, per adesione o per rifiuto, è stata profondamente e durevolmente segnata una parte non piccola della storia dell'umanità nell'ultimo millenio.

Giovanni Miccoli



Riportiamo nel seguito un "dialogo" tra Mario Cantilena (nostro collaboratore) e Sergio Quinzio (noto saggista), dialogo da cui emergono con molta chiarezza alcuni nodi di fondo del dibattito al centro di questo numero di "Esodo": quale giudizio dare della "fine della cristianità", se è possibile un cristianesimo senza "cristianità", come declinare il rapporto tra identità e verità cristiana e tolleranza, quale continuità sia possibile per le chiese come luogo di salvezza.

Secondo Quinzio, solo mantenendosi in un orizzonte "apocalittico", cioè di non coincidenza tra annuncio evangelico e realizzazione storica, si può garantire la paradossalità dell'evento di Cristo come speranza per l'uomo.

"Fine della Cristianità" e annuncio evangelico: rischio o liberazione?

Cantilena - Che la cristianità sia finita, è dato generalmente per scontato. Viviamo in un'epoca in cui non si cerca più di fondare le istituzioni e i poteri sulla fede e la morale cristiana, e si si vuole indicare una data convenzionale in cui la Chiesa ha preso coscienza di questo, si può indicare il Concilio. Per la Chiesa italiana ci si potrà riferire al 1974, data dell'introduzione del divorzio nella legge civile, come occasione in cui l'episcopato (in molti casi con stupore) ha dovuto prendere atto che Chiesa e società non erano la stessa cosa.

Io vorrei chiederti innanzitutto se oggi, a livello di coscienza ecclesiale diffusa, la "fine della cristianità" si possa dare come un fatto acquisito. Infatti a mio parere tale certezza non è giustificata, e questa, come del resto le altre acquisizioni principali del Concilio, stentano a "passare" nella coscienza e nella prassi dei cattolici.

Quinzio - Mi pare che il problema si ponga più che altro con l'attuale pontificato...

Cantilena - A mio parere questo pontificato funge, più che altro, da catalizzatore. Sta cioè facendo venire alla luce apertamente una non-accettazione

del Concilio che è diffusa. Non ci sono solo i "pugiles fidei" di CL, con le loro proposte sfrontatamente integraliste (si pensi solo a quella di raggruppare nelle scuole gli allievi in classi distinte per orientamento ideologico: cattolici, marxisti, ec.): se i ciellini sono così baldanzosi è perché sanno di interpretare una domanda implicita in grande masse di cattolici.

Quinzio - In fondo dietro a questo c'è il fenomeno che si suole chiamare del ritorno del sacro: la società contemporanea è caratterizzata da queste nostalgie, del sacro, del mistero, dei ritorni...

Cantilena - Io parlavo non tanto della società in genere, ma della Chiesa.

Quinzio - Non credo che si dia, da questo punto di vista, una grande autonomia dei credenti, che rispecchiano la sensibilità corrente. Abbiamo a che fare con un fenomeno generale nella nostra cultura, la crisi delle ideologie, la crisi delle certezze moderne. Se la cristianità tendeva a scomparire di fatto nella storia, era perché c'era l'avanzamento di un mondo in cui tutto era opinione, tutto era ideologia; le delusioni causate dalla fine di questo mondo riportano istintivamente alla nostalgia di un

mondo diverso. Ma questo riguarda tutti, credenti e non credenti, perché è un atteggiamento di fondo del nostro tempo. Il libro di Giovanni Filoramo (*Religione e ragione fra Ottocento e Novecento*) ha mostrato come la fine dell'800 sia una sorta di spartiacque fra una cultura che, sia pure con eccezioni (come Schleiermacher), cercava di spiegare tutto ciò che era "religione" in termini di ragione umana, spesso con forme di ingenuo riduttivismo, e una cultura caratterizzata da un nuovo interesse per la religione, che quasi ha fagocitato la ragione: si pensi a intellettuali come Otto, Van der Leeuw, Jung, Wach, Eliade ecc., o, per venire ai nostri giorni, a fenomeni come il ritorno del mistico (Cacciari) o il ritorno del mito (Pareyson, Givone: il filosofo che deve diventare un eremeneuta del mito).

Cantilena - *Indubbiamente esiste questo fenomeno culturale macroscopico, che investe tutto l'occidente, e all'interno del quale si trova anche la Chiesa, che vi reagisce con linguaggio proprio, accentuando ad esempio la figura dell'autorità ecc. Ma parlavo specificamente della pretesa dei credenti di vivere in una società modellata sui loro valori; se questa è esplicita in CL, io temo però che sia implicita in molti altri. Non è che i cristiani dopo il Concilio abbiano preso sul serio la vocazione evangelica a vivere nel mondo come agnelli in mezzo ai lupi; per loro, la situazione naturale è quella in cui è possibile, non dico far coincidere, ma almeno sovrapporre senza troppe difficoltà Chiesa e società civile.*

Quinzio - Da un lato, esiste una inerzia storica naturale, per cui il Concilio, che è stato un fatto di vertice, non si è immediatamente calato nella base. D'altro lato, è probabile che la spinta del Concilio sarebbe andata avanti, con un pontificato diverso da quello che abbiamo ormai da nove anni.

Cantilena - *Tu quindi confermeresti ciò che hai scritto qualche anno fa (La speranza nell'apocalisse, p. 127) che basteranno pochi anni per far scomparire*

le ultime sopravvivenze preconciliari?

Quinzio - Sostanzialmente sì. Del resto chi oggi potrebbe recedere rispetto ai contenuti di un documento come quello sulla libertà di coscienza? Contro cui fu pure comprensibile la reazione di Lefèbvre! In fondo, la libertà di coscienza è solennemente condannata e ricondannata: si va da S. Pier Damiani ("guardati dal letamaio della tua coscienza") a tutta la tradizione ascetica, e si arriva ai documenti pontifici del secolo scorso (Gregorio XVI, Pio IX!). Nonostante questo, non credo che oggi nessun "cattolico medio" neghi positivamente la libertà di coscienza.

Cantilena - *Io non saprei dire d'altra parte quanti cattolici, quanti preti l'abbiano veramente accettata fino in fondo. Del resto, il problema non è Lefèbvre, quanto ciò che Baget Bozzo ha chiamato il "Lefèbvre interiore". Quando un uomo dalla responsabilità e dalla fine cultura teologica di Ratzinger non esita a dare sfogo a quelli che chiamerei più che altro accessi umorali non solo attaccando con vera acidità polemica i teologi o il mondo contemporaneo, ma rileggendo le affermazioni del Concilio a misura della propria Weltanschauung, (visione del mondo), vuol dire che può permetterselo, perché non solo il vertice, ma la base della Chiesa è pronta a recepire questo, ha voglia di recepire questo. Del resto, l'intervista con Messori è stata un vero successo editoriale...*

Quinzio - Pare che Messori in un recente articolo, che però non ho letto, abbia scritto praticamete che l'avvenire della Chiesa è Lefèvre!

Cantilena - *Non mi stupisce granché: è almeno dal libro sulla morte che Messori va civettando con la restaurazione. Mi chiederei piuttosto se una Chiesa può veramente vivere senza una cristianità.*

Quinzio - Il che equivale più o meno a chiederci se è possibile vivere una fede totalmente esposta al rischio. Di fatto, è vero che della cristianità si ha nostalgia. Ma si ha nostalgia solo di ciò che non può ritornare, come dell'infan-

zia, della giovinezza. La gente sente che non si può tornare indietro. Ma è incerta, ed è comprensibile. Del resto, io non sono affatto dell'opinione che certe affermazioni del Concilio Vaticano II rappresentino necessariamente degli avanzamenti, nella coerenza della fede.

Cantilena - *Che intendi dire?*

Quinzio - Oggi, per un verso, sentiamo come inaccettabile l'affermazione intransigente di chi dice "io ho la verità" e pretende di imporla a tutti, come avveniva all'epoca delle tanto lodate conversioni dei Russi, dei Lituani o dei Polacchi (che però allora non facevano nessuno scandalo: nulla vale come la verità, è la stessa logica che presiede in fondo al battesimo dei bambini). Dall'altra parte, ci stiamo rendendo conto tutti quanti, più o meno, dell'impossibilità di vivere una fede quando la tolleranza si spinge fino al punto di ritenere equivalenti tutte le fedi. Sembra che il papa ad Assisi abbia detto che le esigenze della pace universale superano i diritti delle religioni positive. Questo aprire le porte alle altre religioni non ha effettivamente precedenti; anche qui, dal suo punto di vista, Lefebvre non ha tutti i torti.

Cantilena - *Di incoerenza rispetto alle affermazioni precedenti, la storia (e anche la dottrina!) della Chiesa sono molto più ricche di quanto si ammetta. Basti pensare a ciò che dice il Concilio di Firenze sull'impossibilità della salvezza per i non battezzati! Secondo me, più che gli arzigogoli di certi teologi, andrebbe chiesto alla Chiesa quell'atto di coraggio, così semplice e così evangelico, di dire: "non avevamo capito, abbiamo sbagliato".*

Quinzio - Beh, sai, quando dici questo apri una via pericolosissima...

Cantilena - *Vuoi dire "chi dice che non sbaglia adesso?" D'altra parte non vedo altra via di uscita. Non cerchiamo sempre le garanzie di non sbagliare, ma con quale diritto?*

Quinzio - Non che io però non veda l'enorme, l'inaccettabile violenza dello stabilire "io ho la verità; l'altro non ce

l'ha e si dannì", tanto più quando l'essere cristiani dipende per lo più dall'essere nati in un paese cristiano.

Cantilena - *Quest'ultima non mi pare comunque una difficoltà: come Dio, incarnandosi, ha scelto un tempo e un luogo particolari, così si è scelto uno strumento storico particolare perché la Sua parola circolasse. Ciò che è inaccettabile è il considerare la Chiesa luogo esclusivo di salvezza. La parola di Dio è per tutti i popoli.*

Quinzio - Così però si introduce, più o meno surrettiziamente, l'idea di un'equivalenza sostanziale di tutte le religioni: il che si scosta enormemente da tutto il dato biblico.

Cantilena - *Se si dovesse sintetizzare il dato biblico, ne risulterebbe forse: "tu, Israele, sei il popolo che ho fatto mio per fare miei tutti gli altri popoli".*

Quinzio - Ma nel postulato che riconoscano l'unico Dio, non come portatori delle loro religioni.

Cantilena - *In fondo, l'unico Dio non esiste nemmeno all'interno della stessa famiglia di credenti: ognuno lo pensa diversamente dall'altro...*

Quinzio - Pensa però a pagine come Mt. 10, 5-6 ("Non andate fra gente straniera..."). Ci sono pagine molto dure, su questa esclusività. Se noi strappiamo dalla Bibbia le pagine che urtano violentemente la nostra sensibilità ci rimane ben poco!

Cantilena - *Io però dico che la nostra sensibilità è storicamente figlia del Vangelo!*

Quinzio - Sono d'accordo: una figlia, però, non necessariamente cresciuta in fedeltà, in omogeneità al Vangelo. Ne trae un'ispirazione: la filantropia, l'equivalenza sostanziale di tutti i credi, trova, sì, un'ispirazione lì. Ma ciò si deve al fatto che del Vangelo si è preso soltanto questo, l'amore del prossimo, che oltretutto nell'orizzonte della tradizione ebraica aveva il valore molto preciso di unione all'interno della stessa fede (la stessa radice di *torah* indica il "convergere" verso un bersaglio). O il Vangelo portava il Regno di Dio, l'irrompere di

una realtà messianica, che illuminava gli uomini, faceva conoscere la verità, comunque discriminava, oppure... Predicare l'apertura aveva un senso a partire da quella chiusura tribale: ma se poi si va avanti per secoli con questa apertura, si apre alla cultura greca, si apre al mondo germanico, poi adesso si apre al buddismo, alla fine... Questa è un'apertura che continua ad aprirsi; non so dove va a finire il Vangelo.

Cantilena - *Ma non bisogna mica mettere limiti alla Provvidenza!*

Quinzio - Io dico francamente che, mentre vedo tutte le aberrazioni delle chiusure del passato, vedo anche i rischi, che a me paiono enormi, delle aperture del presente. Il rischio è quello di una "anticristicità", per cui si prendono dei dati cristiani, che si dissolvono in una sensibilità media, che è quella dell'uomo di oggi, nel presupposto che la cultura moderna e contemporanea sostanzialmente trasmetta i valori del Vangelo. Il postulato è sempre quello di una storia in evoluzione.

Cantilena - *I problemi sono ovviamente molto superiori alla mia capacità anche solo di metterli a fuoco. Mi pare comunque che dovremmo distinguere due questioni: 1) l'unicità del Cristo; 2) la continuità della Chiesa con sé stessa. Per questo secondo problema, io non ho dubbi sul fatto che la Chiesa può continuare a essere sé stessa soltanto se cambia: se non cresce, se non muta, non è viva, è un fossile. Infatti, ben prima di questo secolo, ha attraversato grandi mutazioni, che hanno sempre posto in questione la sua identità. Ora io non nego che esista il problema di questa identità: "ma allora, siamo tutti cristiani?" Mi domando però se questo problema va visto con la speranza del credente, oppure col pessimismo dello scettico. O credo che è lo Spirito Santo a guidare la Chiesa: e allora guardo a tutto questo con un ottimismo di fondo. Oppure di questo non sono convinto, e allora questi interrogativi mi sembrano senza uscita.*

Quinzio - Che lo Spirito Santo guidi

la Chiesa è a sua volta problematico, se si pensa a certi papi dei periodi oscuri...

Cantilena - *Ma lo Spirito guida la Chiesa nel suo insieme, non solo, come mi si è insegnato nel catechismo, quando si fa la cresima e quando si elegge un papa.*

Quinzio - A me pare comunque che il modo attuale di pensare il cristianesimo si discosti enormemente da quello che è il dato evangelico. Vorrei fare una scelta di frasi del NT che sono per noi semplicemente aberranti, come la parabola di Lc 19,12-27. Noi abbiamo fatto un'enfaticizzazione dell'amore del prossimo; e ciò a scapito di tutte le pagine in cui si parla di giustizia. D'altra parte, io sono il primo a trovare inaccettabile l'idea di tradurre in legge i precetti evangelici e di rinunciare alla tolleranza.

Cantilena - *Sarò eterodosso, ma a me pare che il fatto che tu dica "sono io il primo" è significativo. Se tu, se io, se la coscienza comune dei credenti oggi parla così, questa è la voce dello Spirito Santo, e per me questo conta almeno quanto le singole pagine del Vangelo scritto. I Vangeli furono scritti da uomini ispirati da quello stesso Spirito che oggi ispira la sensibilità diffusa della Chiesa a leggerli così. In maniera, se vuoi, selettiva o squilibrata come credo sia storicamente inevitabile.*

Quinzio - È pericoloso questo ragionamento, anche perché non tiene conto di tutte quelle immagini del NT che parlano del tempo fra la prima e la seconda venuta di Cristo, tutte legate all'idea di una cancrena che avanza, quella della non-verità: 1,2 Gv, Gd, Ap ecc.

Cantilena - *Io vedrei queste immagini come legate al primo costituirsi della Chiesa istituzione, con le preoccupazioni per il deperire del deposito della fede. Quando ci si preoccupa di conservare le cose, si diventa pessimisti, perché il tempo inevitabilmente le fa deperire o le cambia.*

Quinzio - Io rispetto profondamente la tua sensibilità, ma resto sempre in un orizzonte apocalittico. Non si riesce a realizzare il cristianesimo nella storia.

Ciò che realizzi storicamente, lo realizzi sempre in maniera anticristica: o ricorri alla violenza (crociate, conversioni forzate, ecc.); o allarghi indiscriminatamente il tuo cristianesimo, fino ad accogliervi tutto.

Cantilena - *Ma io mi domando: siamo poi veramente chiamati a realizzare il Cristianesimo nella storia? O siamo chiamati a predicare il Vangelo, e ad abbandonare a Dio la guida della storia? Che altro si preoccupava di fare S. Francesco, oltre a girare il mondo cantando, e piangendo insieme, la sua fede nel Vangelo?*

Quinzio - In questo senso, hai ragione tu. Ma veniamo al discorso sull'unicità del Cristo. Si ha un bel fare aperture e accogliere tutti, se poi si pretende che il Cristo è unico. Pensa ai problemi che si pongono in terra di missione, a livello di liturgia e di predicazione. Eucarestia con pane e vino anche per gli eschimesi? Certo no, si risponde. Canto gregoriano anche in Africa? Certo no. E che senso ha tradurre il simbolo niceno, contenente concetti come "spirito", "consustanziale" ecc. a popoli per i quali saremmo costretti a ricorrere al "mana"? Così, togli questo, togli quello, cosa resta? D'altra parte, sentiremmo come un'ingiustizia la proclamazione di chi dice "la verità è questa, prendere o lasciare". Eppure se parliamo di unicità di Cristo, è sostanzialmente questo che facciamo.

Cantilena - *Noto in te una preoccupazione "domenicana" per l'oggettività della fede, della verità, che appartiene indubbiamente alla figura storica della Chiesa d'occidente. L'unicità del Cristo è per me l'unicità del Cristo rivelatore dell'universalità dell'amore di Dio per gli uomini. Che poi tutti gli uomini capiscano o accettino questa rivelazione, non modifica a mio parere il contenuto di questa rivelazione.*

Quinzio - E che la morte di Cristo ci salvi? Si può relativizzare anche questo?

Cantilena - *Ma ciò che conta, il porro unum, è appunto questo, che questa morte ci ha veramente salvati! È il fatto*

di questa salvezza. Che poi la gente creda o capisca questo... L'evento in sé è incomprensibile, ma non per gli Eschimesi o per gli Ottentotti, ma per noi oggi. Incomprensibile, e anche non annunciabile, secondo me; agli ingenui tentativi, che ogni tanto, ad esempio, ciellini o neocatecumenali conducono, di una evangelizzazione "esplicita" ("ti annuncio che Gesù di Nazareth è morto e risorto") segue fatalmente lo scetticismo o l'indifferenza. O è un mito, o una storia vecchia. In ogni caso, non fa notizia, non interessa nessuno. Ciò che si può predicare è il significato del fatto annunciato.

Secondo me, oggi non può più esserci una cristianità. Ma la perdita della cristianità è un fatto tragico, perché un minimo di riconoscimento oggettivo ci vuole. Altrimenti l'uomo moderno naufraga, o sorridendo, alla Vattimo, o suicidandosi, o drogandosi, ma comunque patendo la perdita della sicurezza, dei punti di riferimento.

Quinzio - Forse il punto da cogliere veramente è "qual è la sostanza del Vangelo"? Per me, lo dico con parole non mie, è che l'uomo è la più alta gloria di Dio. E questo contenuto secondo me è comunicabile anche a chi non ammette importanza alla vicenda storica di Gesù di Nazareth.

Cantilena - *Bisogna vedere se la sostanza del Vangelo è questa. Come mi faceva notare un amico, se in un Concilio pregassimo ogni Padre di scrivere il suo credo, avremmo tremila credi diversi.*

Fu così fin dai primi secoli, quando le varie Chiese avevano ciascuna il suo simbolo.

Quinzio - Forse hai ragione. Io comunque risponderei così alla domanda "qual è la sostanza del Vangelo": la speranza della risurrezione dei morti, come ha risposto Paolo più e più volte negli Atti. Io temo molto che la fede cristiana possa perdere la sua paradossalità nei confronti della storia del mondo. Abramo crede ciò che è letteralmente incredibile. Usiamo quest'esigenza di paradossalità almeno come correttivo!

Fin dalle prime comunità cristiane il problema dello statuto dei credenti nel mondo è stato vissuto tra due rischi contrapposti: la fuga o il cedimento al mondo. Nelle testimonianze del Nuovo Testamento coesistono sia indicazioni di netta separazione dai non-cristiani, come nella comunità giovannea, sia esempi di comunità incarnate nel mondo, come quelle di Paolo. Il riferimento biblico non ci esenta dunque dal trovare una nostra risposta che assuma la parzialità dell'esperienza ecclesiale nella storia della salvezza.

La tradizione neotestamentaria e il problema della Cristianità

1. Il problema

Non si può certo parlare propriamente di cristianità a livello delle testimonianze scritte delle origini cristiane. Per tutto il primo secolo, come anche durante il secondo, la consistenza sociologica delle comunità cristiane, presenti soltanto in ambito urbano, era minima: piccole aggregazioni di credenti, all'incirca di cinquanta o al massimo cento unità, prive di un luogo pubblico di riunione — si riunivano infatti nelle case private di questo o di quel "fratello" benestante — e di qualsiasi statuto di legittimazione sociale o politica — questo a differenza delle comunità giudaiche della diaspora —, vivevano in seno a grandi popolazioni di centri urbani che potevano raggiungere anche ora il mezzo milione di abitanti, come per es. Corinto, e ora addirittura il milione di residenti, come per es. Roma.

Ciononostante, non era per nulla assente il problema suscitato dalla presenza del fenomeno della cristianità, cioè di società formate a propria immagine e somiglianza dalla chiesa e spesso persino dalla gerarchia clericale, almeno visto nei suoi termini essenziali di cedimento allo spirito mondano e di infedeltà al vangelo e al suo radicalismo. Penso che si possa così formulare: quale collocazione nel mondo, vale a dire nella

società del tempo, spetta di diritto e di dovere al credente in Cristo e alle comunità cristiane? È evidente che ogni persona umana è un essere-al-mondo, ma questa struttura fondamentale e inalienabile come è vissuta autenticamente dai membri delle chiese di Cristo?

Per chiarezza indicherò subito i *due poli contrapposti* ed estremi in cui l'essere-al-mondo si traduce in un preciso orientamento esistenziale: *la fuga* di stampo spiritualistico e *la mondanizzazione* più alienante.

Il primo processo avviene là dove si difende a spada tratta e con massimalismo la propria identità cristiana e la propria diversità: per essere autenticamente se stessi, si ritiene necessaria una forte distanza esistenziale dal mondo e dalla società. Nelle sue forme abnormi la comunità cristiana giunge a costituirsi setta, chiusa in se stessa e agli altri, che vive l'ambiente circostante come realtà minacciosa e sentina di ogni vizio. Al contrario, l'esigenza spontanea d'integrazione sociale, che spinge le minoranze a uscire dal proprio ghetto e a familiarizzare con gli altri, e soprattutto, dal punto di vista teologico, la consapevolezza della legge dell'incarnazione possono portare a forme degeneri di conformismo nei confronti del mondo e di rinnegamento della propria identità cristiana.

2. Indicazioni del Nuovo Testamento

a) È risaputa la formula in cui *le comunità giovannee* hanno espresso la loro soluzione: nel mondo ma non del mondo. Sembrerebbe, a prima vista, un'espressione felice, capace di evitare Scilla senza sbattere contro Cariddi. Ma a un'analisi più attenta del IV vangelo e delle lettere di Giovanni si ha la netta sensazione di essere di fronte a chiese di tendenza settaria, i cui membri mostrano un fortissimo senso d'identità, ritenendosi i figli della luce in un mondo visto e vissuto come aggregazione di persone che odiano la Luce e quanti hanno creduto in lei, pieno di menzogna e figlio del menzognero per eccellenza.

A conferma si legga, per es., Gv 15,18-23: "Se il mondo vi odia, sappiate che prima di voi ha odiato me. Se foste del mondo, il mondo amerebbe ciò che è suo; poiché invece non siete del mondo, ma io vi ho scelti dal mondo, per questo il mondo vi odia... Se hanno perseguitato me, perseguiteranno anche voi... Ma tutto questo vi faranno a causa del mio nome, perché non conosco colui che mi ha mandato. Se non fossi venuto e non avessi parlato loro, non avrebbero alcun peccato; ma ora non hanno scusa per il loro peccato. Chi odia me, odia anche il Padre mio". Ma anche Gv 17,9.11 a.14-16 sono versetti assai significativi: "Io prego per loro; non prego per il mondo, ma per coloro che mi hai dato, perché sono tuoi... Io non sono più nel mondo; essi invece sono nel mondo, e io vengo a te... Io ho dato loro la tua parola e il mondo li ha odiati perché essi non sono del mondo, come io non sono del mondo. Non chiedo che tu li tolga dal mondo, ma che li custodisca dal maligno. Essi non sono del mondo, come io non sono del mondo". Infine si valuti attentamente il giudizio drastico di 1Gv 5,19: "Noi sappiamo che siamo da Dio, mentre *tutto* il mondo giace sotto il potere del maligno".

In questi scritti, in realtà, prendono la voce comunità cristiane in situazione di

emergenza esterna ed interiore: vivono in ambiente ostile (= il mondo li odia); è ormai consumata la separazione dalle comunità sinagogali in cui erano nate (cf. Gv 9,22;12, 42;16,2); altre comunità cristiane le rifiutano e non intendono intrattenere rapporti con esse (cf. 3Gv 9); hanno subito, durante la loro storia, dolorose defezioni di "fratelli" passati all'altro fronte (cf. 1Gv 3,18-19). Per questo hanno finito per interpretare il comandamento dell'amore, avuto da Cristo, in senso restrittivo, cioè come amore "fraterno", vicendevole, e mai parlano di amore universale, di amore dei nemici. Si tratta di piccoli gruppi di credenti consapevoli di possedere la verità (= la rivelazione divina di Cristo), la verità intera, che si contrappongono a tutti gli altri rimasti o affermatasi nella tenebra. Ecco che cosa scrive l'autore della 1Gv: "Ora voi avete l'unzione ricevuta dal Santo e tutti avete la conoscenza. Non vi ho scritto perché non conoscete la verità, ma perché la conoscete e perché nessuna menzogna viene dalla verità... E quanto a voi, l'unzione che avete ricevuto da lui rimane in voi e non avete bisogno che alcuno vi ammaestri" (1Gv 2,20-21.27; cf. 2Gv 1-2). Il rifiuto di tutti coloro che sono al di fuori delle comunità giovannee è netto: "Se qualcuno viene a voi e non porta questo insegnamento, non ricevetelo in casa e non salutatelo" (2Gv 10).

b) A questo esempio giovanneo di netta separazione dal mondo, cioè dai non cristiani e addirittura dai cristiani di altra confessione, e di sua condanna inappellabile, il Nuovo Testamento contrappone *altri esempi di comunità incarnate nel mondo e che intendono vivere in solidarietà con il mondo*. Già il senso originale della parabola gesuana del grano e della zizzania (Mt 13,24-30) sta a indicare come per Gesù il fine della sua missione di evangelista del regno di Dio non è quello di creare comunità di puri ed eletti, separati dal male e dai loro fautori esterni. La separazione è rimandata al giorno del raccolto, immagine clas-

sica del linguaggio biblico per indicare la fine del mondo e il giudizio ultimo di Dio. Allo stato attuale, nel tempo intermedio tra la predicazione di Gesù e la realizzazione piena della regalità liberatrice di Dio, grano e zizzania coesistono e concrescono in maniera inestricabile; e si tratta di coesistenza non solo di buoni e di cattivi, ma anche, e ancor più, di bene e di male in ogni "buono".

Più immediatamente ecclesiale è la visione di Paolo che, scrivendo ai Corinzi, precisa un suo intervento previo, interpretato dalla chiesa di Corinto come se imponesse di troncare ogni rapporto con i pagani: "Vi scrissi nella mia lettera di non intrattenere alcun rapporto con i debosciati. Ma non intendevo riferirmi in generale ai debosciati di questo mondo, o agli avari e ai ladri, o agli idolatri, perché allora dovrete isolarvi dal mondo. Vi scrissi piuttosto di non intrattenere alcun rapporto con chi, pur portando il nome di fratello, sia debosciato, avaro, idolatra, calunniatore, ubriaccone, ladro. Con una persona del genere non dovrete neppure mangiare insieme" (1Cor 5,9-11). A giudizio dell'apostolo la comunità cristiana, non meno degli altri uomini, è impegnata in un processo di continua separazione non dal mondo, ma dal male, visto qui nelle sue forme paradigmatiche di immoralità (= *porneia*) e di ingiustizia (= *adikia*). Si noti infatti che questi due termini qualificano l'intera sezione di 1Cor 5-6.

Non solo, Paolo si dichiara d'accordo, in linea di principio, con quei credenti in Corinto che, persuasi della nullità degli dèi pagani, valutavano la carne immolata nei sacrifici idolatrici e poi venduta nelle macellerie pubbliche né più né meno alla stregua della carne "profana" e se ne cibavano liberamente. Anzi non si facevano alcuno scrupolo di partecipare ai pasti sacri consumati sulle tombe dei defunti, perché li consideravano pure e semplici manifestazioni di socialità, depotenziati di ogni valenza propriamente religiosa (cf. 1Cor 8).

In breve, i cristiani sono e restano cittadini al pari dei non-credenti.

Ma si deve subito aggiungere che lo stesso Paolo non intende questa socializzazione come cedimento ai meccanismi del male presenti ed operanti nella società; nessun conformismo rinnegatore della propria identità cristiana. In Rom 12,2 infatti egli esorta i cristiani di Roma a un atteggiamento fondamentale anticonformista: "E non siate conformisti verso il mondo presente". In concreto, esige dai credenti che applichino, nei confronti dell'ambiente, il criterio del discernimento e della cernita (= *dokimazein*), come dice subito dopo nello stesso versetto di Rom 12,2: "Trasformatevi invece rinnovando la vostra mente per poter discernere qual è il volere di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto".

Nel mondo sono presenti valori e disvalori, diremmo noi oggi; l'apostolo esorta a far propri i primi, "ciò che è buono, a lui gradito e perfetto", rifiutando i secondi con atteggiamento di anticonformismo. A conferma possiamo citare Fil 4,8: "Per il resto, fratelli, prendete in considerazione tutto ciò che c'è di vero, nobile, giusto, puro, amabile, lodevole, virtuoso e onorato". Il rapporto dei credenti con la società in cui vivono si concretizza dunque come accettazione di tutto ciò che di buono e di vero essa offre, non solo come critica e rifiuto di tutto ciò che di male e di falso in essa si annida.

Di grandissima profondità teologica è poi quanto Paolo afferma in Rom 8,18-25. Citiamo il passo per intero: "Ritengo infatti che le sofferenze del tempo presente non sono paragonabili alla gloria che deve disvelarsi in noi. Il mondo creato (= *hē ktisis*) infatti con impaziente anelito è in attesa del disvelamento dei figli di Dio. Perché è stato posto sotto il dominio della nullità... e questo nella speranza che anch'esso, il mondo creato, sarà liberato dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà gloriosa dei figli di Dio. Certo, come sappiamo, finora il mondo creato geme e soffre i dolori del parto. Non solo: anche noi che abbiamo la primizia dello Spirito, a nostra volta gemiamo interior-

mente nell'attesa della nostra adozione filiale, del riscatto del nostro corpo. È infatti all'insegna della speranza che siamo stati salvati. Ora una speranza di cui si veda l'attuazione non è più speranza: chi mai spera ciò che vede? Ma sperare ciò che non vediamo vuol dire attenderlo con costanza".

In modo esplicito l'apostolo qui precisa il rapporto esistente tra il noi dei credenti e il mondo creato: l'uno e l'altro sono di fatto protesi, coscientemente o meno, verso la nascita dei cieli nuovi e della terra nuova. Una comune tensione dolorosa, che l'immagine tradizionale dei dolori del parto esprime al meglio. Certo, i credenti conservano la loro specificità di figli di Dio, specificità basata sulla fede e sul sacramento del battesimo; ma di fronte al futuro ultimo del regno di Dio, che concerne i destini del mondo intero (= *hē ktisis*), sono perfettamente solidali con l'umanità intera. Nessuna contrapposizione: credenti e non credenti sono compagni di viaggio verso un identico traguardo finale fissato dal progetto del Padre.

3. Da allora ad oggi

Le indicazioni che ci vengono dagli scritti delle origini cristiane, come si è visto, non si presentano uniformi. Semplificando il quadro, si potrebbe dire che alle comunità paoline aperte al mondo si contrappongono le comunità giovanee chiuse in se stesse. Oggi poi noi siamo in situazione profondamente diversa: il nostro rapporto con la società si qualifica come il risultato di una lunga storia in cui la chiesa ha cercato in tutti i modi di permeare l'ambiente dei suoi principi religiosi e morali ma anche di esercitarvi un potere clericale negatore di ogni spazio di laicità. Ma se questa è la nostra eredità di credenti di un paese cattolico, al presente lo schema della società cristiana, costruita a immagine della chiesa, è entrato in profonda crisi. Lo stato e la società civile rivendicano, a buon diritto, la propria autonomia dalla chiesa. Gli stessi credenti ri-

vendicano, sempre a buon diritto, ampi spazi all'autonomia delle loro scelte concrete di vita.

Ecco dunque l'interrogativo nostro: farsi ispirare dal modello giovanneo e vivere settariamente come puri e diversi in un mondo dominato dal male e destinato alla rovina, oppure far proprio il modello paolino e vivere solidaristicamente con tutti i compagni di viaggio animati da una comune profonda e non sempre chiara speranza di riscatto finale? In altri termini, assumere il codice della separatezza come chiave della propria esistenza cristiana, oppure quello della solidarietà reale? In breve, vivere come setta oppure come chiesa?

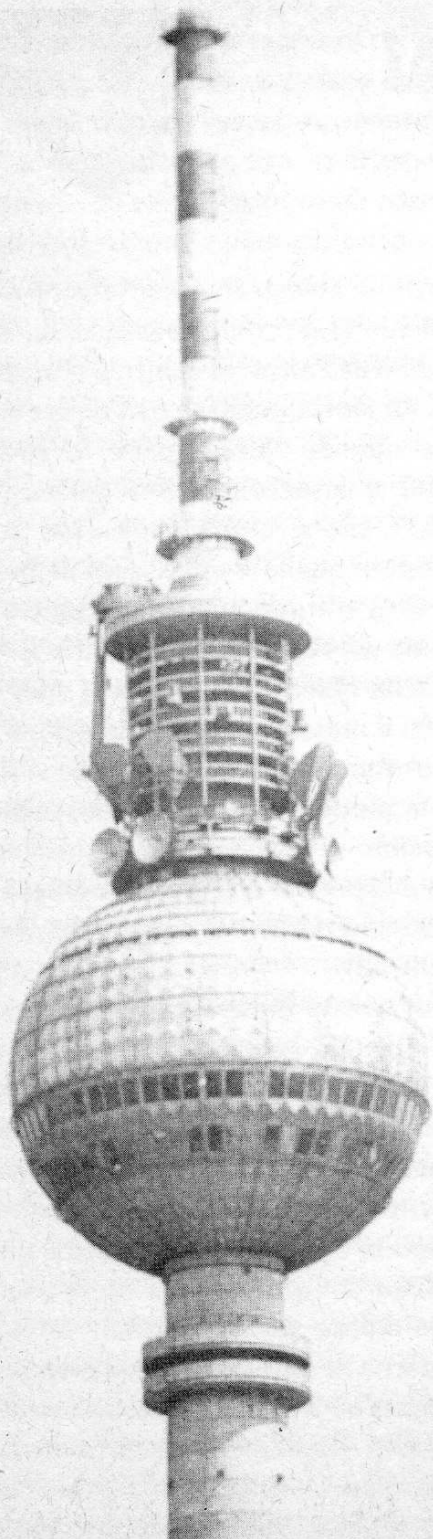
Sono consapevole che si tratta di schematismi che non rendono pienamente giustizia alla complessità del reale. Ma possono aiutarci a pensare, valutare criticamente, fare scelte precise di vita. I dati biblici non ci esentano dal ricorso alla razionalità profana, capace di interpretare la nostra collocazione nel mondo alla luce, certamente, di generali riferimenti di fede ma anche con l'aiuto indispensabile di concrete analisi della situazione in cui siamo immersi. Nessuna soluzione pratica dei credenti è espressione di pura fede; con la luce del vangelo non siamo in grado di illuminare appieno i problemi di oggi; necessita l'intervento di occhi razionali, capaci di soppesare la concretezza della condizione in cui viviamo. Il risultato è un misto di motivazioni di fede e di analisi razionali, e come tale risulta parziale, provvisorio, riformabile.

Cosciente dell'inadeguatezza di questo lungo discorso, voglio concludere con l'espressione più sintetica del credo cristiano: "La Parola di Dio è *diventata* (= *egeneto* all'aoristo, il tempo della storia per eccellenza nella lingua greca) carne", cioè si è mondanizzata. Non diversa è la stoffa della nostra esperienza di credenti: carnale, mondana, storica. Una carne che bandisce ogni spiritualismo di marca dualistica e separazionistica; una carne che include la mondanizzazione, ma non il conformismo. L'u-

scita dal regime di cristianità non significa "ipso facto" prendere la strada delle comunità giovanee, credo. A me sembra preferibile la teologia paolina che vede e vive il mondo come una donna che geme non nei dolori della morte, bensì nelle doglie del parto. La coscienza lucida di questo processo creativo in atto nelle contraddizioni della storia e nella problematicità dell'esistenza permette di esserci dentro come soggetti attivi, responsabili e non privi di discernimento critico e autocritico.

La comunità cristiana non è una totalità autonoma e autosufficiente. La parzialità la qualifica. Essa è *parte* in un processo globale: parte del mondo gemente nei dolori del parto. Certo, parte non a parte, bensì parte dentro. D'altronde, parte non conformisticamente assimilata al tutto, bensì parte animata da una chiara speranza dei cieli nuovi e della terra nuova, quindi cosciente della propria identità.

Giuseppe Barbaglio



Per i credenti che attendono il “ritorno del Signore”, il tempo presente è stato ed è vissuto come “tempo della chiesa”. Quando però il tempo della chiesa è svuotato da ogni tensione e si perde di vista il “regno di Dio” e il ruolo dello Spirito, ecco apparire il regime di cristianità.

Richiamandosi all'elaborazione della “teologia dialettica” protestante del primo '900, l'autore discute criticamente alcune delle modalità oggi presenti nella predicazione e nella testimonianza delle chiese cristiane rispetto all'annuncio del “regno”; regno che va “invocato” nella preghiera e da cui scaturisce una comunità “rivoluzionata” rispetto alle logiche del mondo.

La rivoluzione del “Regno di Dio”

Zwischen den Zeiten, tra i tempi: questo il titolo della famosa rivista che, tra il secondo e il terzo decennio del nostro secolo, raccolse attorno a sé i protagonisti di quella svolta nella predicazione e nella riflessione cristiane che va sotto il nome di “teologia dialettica”: K. Barth, E. Thurneysen, R. Bultmann, F. Gogarten, G. Merz e altri. I “tempi” a cui si fa riferimento sono, naturalmente, quello dell'apparizione storica di Gesù e quello del suo ritorno escatologico. Il titolo della rivista è dunque una efficace e sintetica caratterizzazione della condizione del cristiano e di ogni uomo; l'intera storia, infatti, e non solo quella della chiesa, è percorsa dalla tensione tra questi due poli, entrambe le venute di Gesù hanno un significato universale. È del tutto corretto, a mio giudizio, parlare del periodo *zwischen den Zeiten* come del “tempo della chiesa” (1): è il tempo, infatti, in cui la predicazione cristiana chiama gli uomini e le donne alla fede nel Dio di Gesù. Il significato della comunità nel quadro della missione è sottolineato da tutto il Nuovo Testamento e trova la sua più organica sistemazione nell'opera lucana. Corretto, dunque, e biblico, parlare di un “tempo della chiesa”, ma anche rischioso. Il pericolo consiste, naturalmente, nell'attri-

buire alla chiesa un'importanza e un significato in sé, come se essa fosse, in un modo o nell'altro, al centro del messaggio. La storia mostra cosa possa accadere quando questo pericolo diviene realtà: alla sacralizzazione della chiesa e delle sue strutture finisce per corrispondere quella degli assetti sociali in cui essa si trova integrata. Questo è il nucleo del regime di cristianità: il tempo della chiesa è svuotato di ogni tensione; il massimo di sacralizzazione delle strutture politiche e religiose si risolve, in modo per nulla paradossale, nel massimo di secolarizzazione dell'escatologia, per cui il regno e la chiesa degli uomini prendono il posto del Regno di Dio (2).

Per questo motivo, preferirei parlare dello spazio *zwischen den Zeiten* come del “tempo dello Spirito”, per quanto equivoca e “gioachimita” possa sembrare anche questa espressione. Il lasso tra la prima e la seconda venuta è infatti il tempo in cui lo Spirito istituisce quella tensione che attraversa la storia e squassa la chiesa stessa, tensione orientata al giorno in cui “non ci sarà alcun tempio, perché il Signore stesso sarà il tempio” (Ap. 21,22). Non è un caso che la dimensione escatologica del messaggio cristiano sia stata e sia tuttora partico-

trocedere il dominio esercitato dalle potenze sataniche sull'uomo e sul mondo. Secondo la Bibbia, il peccato non è, semplicemente, il frutto della malvagità soggettiva dell'uomo. Esso è in sé una potenza, provvista di una sua oggettività, il cui carattere deve certo essere precisato, a scanso di equivoci mitologico-superstiziosi, ma non può essere minimizzato. La presenza di Gesù sconfigge questa realtà e le sue mortifere conseguenze. Bisogna guardarsi dall'interpretare i racconti neotestamentari di esorcismi in chiave semplicisticamente razionalistica, limitandosi ad affermare che Gesù era un guaritore; certo, egli era tale, ma interpretava questo aspetto della sua attività come momento della grande battaglia tra Dio e i demoni, per il dominio della storia e del cuore dell'uomo. Il male non può essere vinto dalla buona volontà del singolo: occorre la preghiera (Mc. 9,29), occorre l'intervento della potenza del Creatore, che faccia "cadere Satana dal cielo, come folgore" (Lc. 10,18).

3) Regno di Dio significa *ribaltamento delle gerarchie costituite*. Dove la parola di Gesù entra in azione, gli ultimi diventano primi e i primi ultimi (Mc. 10,31 e par.).

In questi anni '80 possiamo dirlo senza renderci sospetti di ossequio allo spirito del tempo: il Regno di Dio è rivoluzionario. Il suo annuncio è certo rivolto a tutti, ma non a tutti nello stesso senso e con le stesse conseguenze. Le Beatitudini sono indirizzate a gruppi identificati con una certa precisione e non è un caso che, nella versione lucana (Lc. 6,20-26) esse siano accompagnate da una serie di invettive, rivolte anch'esse a gruppi precisi. Rimane naturalmente vero che il Regno è un grande banchetto, in cui la liberalità di Dio è l'unica legge: esso è però imbandito per coloro che si cibano delle briciole cadute dalla tavola dei ricchi (Lc. 16,21). Le chiese, per motivi fin troppo chiari, sono sempre impegnatissime ad annacquare questa dimensione dell'annuncio di Gesù, che

però è decisiva e in qualche modo riassuntiva dell'identità del Dio che egli annuncia.

4) In conclusione, il Regno di cui parla Gesù, nella sua predicazione e nella sua azione, è il trionfo del primo comandamento, lo spazio in cui la signoria di Dio cessa di essere oggetto di contestazione, di avversione, di parodia blasfema, per diventare realtà liberatoria e generatrice di gioia: "Il Signore regna, esulti la terra e gioiscano le numerose isole" (S. 97,1). In bocca a Gesù, questo annuncio non si presenta come una dottrina, ma come un evento, che accade in sua presenza. Esso è del tutto indipendente dalla volontà dell'uomo e dalla sua decisione, è un dato oggettivo. Ciò che dipende dall'uomo è cogliere l'occasione rappresentata da questo *kairós*: non è affatto detto che l'opportunità decisiva che si presenta *ora* torni ad aprirsi domani. Esiste la possibilità di un *troppo tardi*, dell'occasione definitivamente mancata (Lc. 14,15-24; Mt. 25,1-12). Di qui la richiesta di un atteggiamento vigilante, attento, pronto a cogliere il momento irripetibile.

Gesù era perfettamente consapevole dello stretto rapporto esistente tra la decisione pro o contro il Regno e quella pro o contro la sua persona (5). Optare per il Regno vuol dire optare per lui, e viceversa. Per la comunità cristiana, questa equazione si è definitivamente chiarita con la Pasqua. Risuscitando Gesù dai morti, Dio non soltanto ne ha confermato il messaggio, ma ha *glorificato* il messaggero: ha cioè rivelato l'esistenza storica del Nazareno come inaugurazione della signoria escatologica di Jahvè. Essa è da un lato piena, totale, dall'altro solo inaugurata e albeggiante. È totale nei suoi contenuti, in quanto rivelazione: quella risuonata in Gesù non è una parola penultima, ma definitiva (6). D'altra parte, questa signoria rimane per ora contrastata, combattuta, manifestantesi "*sub contraria specie*", anelante al compimento. Il Nuovo Testamento documenta con chiarezza che la co-

munità primitiva riteneva tale compimento imminente, ma anche che il dramma del ritardo della *parusia* è stato superato. Ma, e questo è un punto capitale, non senza pagare un certo prezzo, consistente in una caduta della tensione escatologica. "Gesù annunciava il Regno, ed è venuta la chiesa", affermava Loisy. Il fatto è che la chiesa si è adattata assai presto e assai bene a questa nuova situazione. Come accennavamo all'inizio, la stessa Pentecoste è stata compresa, anziché come inaugurazione del tempo dello Spirito, come inizio del tempo della chiesa.

Non si può dire che, su questo punto, la Riforma del XVI secolo abbia operato una vera e propria svolta. Certo, Lutero era pervaso da una fortissima coscienza escatologica, ma non è un caso che egli non l'abbia elaborata in modo teologicamente adeguato e che, nei suoi successori, essa sia presto scomparsa. Il tema del Regno di Dio è così rimasto patrimonio quasi esclusivo della cosiddetta "ala sinistra" della Riforma, degli anabattisti, di Müntzer, degli spiritualisti di vario tipo. Emergendo però qua e là, in modo carsico, esso non ha cessato di costituire un punto interrogativo posto dietro alle certezze di una chiesa tranquillamente insediata in un mondo sedicente cristiano. Compito della comunità cristiana e della teologia è non censurare questo punto interrogativo ma, al contrario, annunciarlo. Vediamo un po' più in dettaglio alcune coordinate di questo annuncio.

La chiesa e la predicazione del Regno

1) **Possibilità escluse.** Può essere utile iniziare indicando alcune modalità di annuncio del Regno di Dio, effettivamente presenti nella predicazione passata e attuale, che vanno, a mio parere, escluse da una coscienza teologica adeguata all'attuale comprensione del messaggio biblico.

a) La più elementare è la possibilità *metafisica*. Il Regno di Dio è il cielo, in cui si entra dopo la morte, se il giudizio

è favorevole: è il paradiso, dantesco ma non solo, rassicurante contenuto di tanta predicazione e catechesi, profondamente introiettato dalla coscienza comune delle chiese. Come altre "possibilità escluse", anche questa contiene una *particula veri*, sottolineando il carattere *trascendente* del Regno. Ma è chiaro che, in questa prospettiva, l'annuncio del Regno non induce nella storia alcuna tensione, i due piani, cielo e terra, rimangono separati, non interagenti e il dinamismo caratteristico della concezione biblica sparisce del tutto.

b) Dev'essere poi menzionata la possibilità *apocalitticistica*, caratterizzata dall'attesa frenetica della fine, normalmente accompagnata da calcoli sulla data e dall'individuazione di segni premonitori. Qui le critiche da fare sarebbero parecchie, ma mi limito alle due centrali: intanto, queste sette apocalitticistiche mostrano una comprensione superficiale dell'escatologia biblica, identificando sbrigativamente il nucleo del messaggio (l'avvento del Regno) con le modalità espressive (l'apocalittica giudaica) (7); in secondo luogo, esse attuano una psicologizzazione dell'attesa escatologica: tentano cioè un ritorno all'atmosfera psicologica delle prime comunità cristiane, il che, dopo duemila anni, risulta problematico. Pur essendo in certo modo agli antipodi della possibilità metafisica, quella apocalitticistica ottiene gli stessi risultati quanto al rapporto Regno-storia: il baratro è incolmabile (e questo è biblico, *particula veri*), quindi non rimane che lasciare che la storia segua il suo corso, abbandonata a se stessa, cioè alla legge del più forte. La critica del Regno è talmente radicale e globale che lascia tutto com'è!

c) Una terza possibilità è quella *etico-spiritualistica*, che sostanzialmente interpreta il già citato passo di Lc 17,21: "il Regno di Dio è in mezzo a voi", come se esso identificasse il Regno con una serie di possibilità religiose e morali dello spirito umano, con l'impegno etico, con la pace interiore, con la certezza di fede che il credente può ottene-

re nella preghiera, nella lettura biblica, nella cosiddetta "vita sacramentale". A rigore, in questo caso non è nemmeno possibile parlare di escatologia: il messaggio del Regno è dissolto spiritualisticamente. Una critica più puntuale richiederebbe l'esame di tutta la teologia e l'antropologia soggiacente a questa concezione: essa è stata ripetutamente svolta negli ultimi decenni e non è dunque il caso di riprenderla in questa sede.

2) *Trascendenza e immanenza del Regno.* Già si è puntualizzato che la testimonianza del Nuovo Testamento interpreta la vita storica di Gesù come presenza del Regno; la sua resurrezione come *primizia* (1 Cor. 15,20.23) della resurrezione generale; l'effusione dello Spirito come *caparra* (2 Cor. 1,22; 5,5; Rom. 8,23, invece, parla nello stesso senso, ancora di "primizie" dello Spirito) dalla "manifestazione dei figli di Dio" attesa con impazienza da tutta la creazione (Rom. 8,19). Gesù Cristo e l'azione dello Spirito Santo in questa storia sono dunque inaugurazione e prolessi (8) del Regno, sono il *già* di Dio, proteso verso il *non ancora* che Dio opererà. Non è dato all'uomo di disporre di alcun'altra anticipazione del Regno, che non sia quella già posta da Dio. L'azione storica dell'uomo non può aggiungere nulla al già, né anticipare alcunché del non ancora, l'uno e l'altro essendo in tutto e per tutto faccenda di Dio. La Parola e l'opera dell'uomo sono invece eco, confessione, del già e della speranza del non ancora. Esse non anticipano, ma seguono l'azione di Dio in Gesù Cristo, ad opera dello Spirito Santo, protendendosi verso ciò che Dio farà, verso la gloria del primo comandamento, che si dispiegherà l'ultimo giorno.

Come azione *di Dio*, il Regno è dunque del tutto trascendente rispetto alla storia, alle sue alternative, alle sue ambiguità. Esso ne è il giudizio, la crisi. Ma appunto, in quanto giudizio e crisi *della storia*, il Regno interagisce con essa, stabilendo una relazione che si manifesta nelle croce di Gesù. Essa è il giudi-

zio del Regno sulla storia, sul mondo, sui suoi poteri politici e religiosi, giudizio di radicale condanna. Ma questa condanna della "carne", come dice Paolo, cioè del mondo così com'è, è parte del sì di Dio alla sua creazione e all'uomo, come egli li ha pensati in Gesù Cristo. A scanso di equivoci, sarà bene insistere un poco sulla struttura di questa dialettica. Rigorosamente parlando, la parola di Dio risuonata in Cristo non è "sì" e "no", poiché tutte le promesse di Dio hanno in lui il loro "sì" (2 Cor. 1,19 ss). Ma appunto, questo sì al mondo come creazione di Dio, al mondo riconciliato in Gesù, implica il no al mondo colonizzato da Satana, che è quello che l'esperienza ci presenta. Il Regno non viene se non nella crisi degli assetti che abbiamo sotto gli occhi. In esso Dio stesso è presente nella potenza del suo Spirito, e dove lo Spirito agisce, la terra trema (At. 4,31), sangue, fuoco e colonne di fumo (Gioele, 3,3) seguono la rovina del presente eone.

L'annuncio ecclesiale della prossimità del Regno assume dunque la forma concreta di critica radicale del mondo presente. Esso è il mondo in cui primi e ultimi sono, appunto, tali; noi predichiamo l'avvento, in Gesù, del mondo nuovo, in cui questi rapporti sono ribaltati. Nel dire no alla "figura di questo mondo", la chiesa dice il suo "amen" (2 Cor. 1,20) ai nuovi cieli e alla nuova terra, nei quali la giustizia abiterà stabilmente (2 Pt. 3,13). È probabile che sulla radicalità di questo no e dell'amen che gli corrisponde e lo motiva si giochino le sorti del cristianesimo nello scorcio di storia che stiamo vivendo. Ora, il no e l'amen in questione non sono semplicemente *flatus vocis*, ma prassi della comunità di Gesù, annuncio vivente. Di questo dobbiamo parlare nelle pagine seguenti.

3) *La chiesa come comunità del Regno.* La differenza fondamentale tra "chiesa" e "mondo" consiste in ciò: la chiesa è il drappello di coloro che sanno (dovrebbero sapere) di essere comu-

nità in cammino, comunità mobilitata dall'avvento del Regno in Gesù e sospinta incontro alla sua seconda venuta. Tutto ciò non può non tradursi in uno stile di vita della comunità, che riassumiamo in alcuni punti.

a) Una comunità "attendata". Secondo K. Barth (9), l'immagine di 2 Cor. 5,1 della "tenda che è la nostra dimora terrena" ha un significato primariamente ecclesiologico e solo derivatamente antropologico. Pur nutrendo qualche dubbio sull'esattezza dell'esegesi del passo specifico, ritengo biblicamente fondata e feconda l'idea della chiesa come tenda, cioè come realtà mobile e precaria, sempre disponibile a trasferirsi. Una chiesa che voglia esistere come comunità escatologica non può permettersi di mettere alcun genere di radici. Non radici *ideologiche*: la chiesa deve avere una teologia e un'etica, i suoi membri non possono non avere convinzioni politiche e comportamenti abituali, ma il Regno è la critica anche di tutto ciò e i suoi araldi devono essere pronti a prendere congedo dalle loro attitudini mentali, quando la parola di Dio lo richiede loro.

Non radici *istituzionali*: la chiesa deve avere un ordinamento, ma guai a sacralizzarlo: se lo fa, la chiesa si chiude al futuro di Dio. Gli impacci che certe strutture, che accampano diritti divini, creano al movimento ecumenico, sono degni di riflessione: esempio classico il papato.

Non radici *etnico-culturali*: risuonato per la prima volta in Palestina, l'annuncio del Regno si è poi tradotto nelle categorie culturali ellenistiche che hanno informato il cristianesimo occidentale. Al di là di ogni possibile giudizio, è chiaro che la cosiddetta ellenizzazione del cristianesimo e i modelli di chiesa ad essa legati sono caratteristici di un'epoca ormai al tramonto.

Forse, anzi, gli storici del futuro considereranno già morto il cristianesimo europeo e nordamericano dei nostri giorni. La capitale del "mondo cristiano" non è più a Roma, ma non è nemmeno a Gi-

nevra o a Costantinopoli. Essa è là dove uomini e donne, portando nel proprio corpo la morte di Gesù (2 Cor. 4,10) ne annunciano il Regno col loro martirio, in America Latina, nella Corea del Sud e chissà in quanti altri posti non assurti agli onori delle cronache. Di questo dobbiamo urgentemente prendere atto.

b) Una comunità rivoluzionata. Il Credo confessa la chiesa *santa*, cioè "chiamata fuori" dal mondo, messa a parte per l'annuncio dell'evangelo. Certo, come ben sapeva Lutero, si tratta di una santità passiva e non attiva, interamente ricevuta da Dio come il perdono dei peccati. Ma appunto, come il perdono dei peccati pone inderogabilmente l'esistenza cristiana nel segno della gratitudine (10), così la santità passiva della chiesa deve riflettersi in un'esistenza storica in cui già ora gli ultimi siano primi.

Gli ultimi sono i *laici*, coloro che il sequestro clericale dell'evangelo ha escluso dal diritto di parola nella comunità di Gesù Cristo. La chiesa del Regno non può non essere un gruppo anticlericale, ferocemente avverso ad ogni sacerdozio che non sia quello di Gesù. Il carattere evangelico di un ordinamento ecclesiastico si misura anche dalla sua capacità di dare la parola ai laici, di essere, perché no, democratico (11).

Gli ultimi sono i *poveri*. L'unica possibilità che noi, come chiese ricche dei paesi ricchi, abbiamo di mantenere un qualche rapporto con l'annuncio del Regno di Dio, è di farci altoparlante del grido dei poveri: di quelli dei paesi dell'emisfero sud del globo e dei vecchi e nuovi poveri che sono tra noi, in misura sempre crescente grazie al reaganismo che flagella gli Stati Uniti e le loro colonie.

Gli ultimi sono i *vecchi*, la cui percentuale nelle nostre società aumenta di pari passo con lo sforzo di liquidarli, socialmente e a volte anche fisicamente. Essi sono coloro che non hanno nulla da dire e da dare, che possono solo ricevere in dono il Regno che viene, come i bambini di cui parla Gesù.

Le ultime sono le *donne*: non tocca a me, uomo, parlarne: lo fanno benissimo

nità in cammino, comunità mobilitata dall'avvento del Regno in Gesù e sospinta incontro alla sua seconda venuta. Tutto ciò non può non tradursi in uno stile di vita della comunità, che riassumiamo in alcuni punti.

a) Una comunità "attendata". Secondo K. Barth (9), l'immagine di 2 Cor. 5,1 della "tenda che è la nostra dimora terrena" ha un significato primariamente ecclesiologico e solo derivatamente antropologico. Pur nutrendo qualche dubbio sull'esattezza dell'esegesi del passo specifico, ritengo biblicamente fondata e feconda l'idea della chiesa come tenda, cioè come realtà mobile e precaria, sempre disponibile a trasferirsi. Una chiesa che voglia esistere come comunità escatologica non può permettersi di mettere alcun genere di radici. Non radici *ideologiche*: la chiesa deve avere una teologia e un'etica, i suoi membri non possono non avere convinzioni politiche e comportamenti abituali, ma il Regno è la critica anche di tutto ciò e i suoi araldi devono essere pronti a prendere congedo dalle loro attitudini mentali, quando la parola di Dio lo richiede loro.

Non radici *istituzionali*: la chiesa deve avere un ordinamento, ma guai a sacralizzarlo: se lo fa, la chiesa si chiude al futuro di Dio. Gli impacci che certe strutture, che accampano diritti divini, creano al movimento ecumenico, sono degni di riflessione: esempio classico il papato.

Non radici *etnico-culturali*: risuonato per la prima volta in Palestina, l'annuncio del Regno si è poi tradotto nelle categorie culturali ellenistiche che hanno informato il cristianesimo occidentale. Al di là di ogni possibile giudizio, è chiaro che la cosiddetta ellenizzazione del cristianesimo e i modelli di chiesa ad essa legati sono caratteristici di un'epoca ormai al tramonto.

Forse, anzi, gli storici del futuro considereranno già morto il cristianesimo europeo e nordamericano dei nostri giorni. La capitale del "mondo cristiano" non è più a Roma, ma non è nemmeno a Gi-

nevra o a Costantinopoli. Essa è là dove uomini e donne, portando nel proprio corpo la morte di Gesù (2 Cor. 4,10) ne annunciano il Regno col loro martirio, in America Latina, nella Corea del Sud e chissà in quanti altri posti non assurti agli onori delle cronache. Di questo dobbiamo urgentemente prendere atto.

b) Una comunità rivoluzionata. Il Credo confessa la chiesa *santa*, cioè "chiamata fuori" dal mondo, messa a parte per l'annuncio dell'evangelo. Certo, come ben sapeva Lutero, si tratta di una santità passiva e non attiva, interamente ricevuta da Dio come il perdono dei peccati. Ma appunto, come il perdono dei peccati pone inderogabilmente l'esistenza cristiana nel segno della gratitudine (10), così la santità passiva della chiesa deve riflettersi in un'esistenza storica in cui già ora gli ultimi siano primi.

Gli ultimi sono i *laici*, coloro che il sequestro clericale dell'evangelo ha escluso dal diritto di parola nella comunità di Gesù Cristo. La chiesa del Regno non può non essere un gruppo anticlericale, ferocemente avverso ad ogni sacerdozio che non sia quello di Gesù. Il carattere evangelico di un ordinamento ecclesiastico si misura anche dalla sua capacità di dare la parola ai laici, di essere, perché no, democratico (11).

Gli ultimi sono i *poveri*. L'unica possibilità che noi, come chiese ricche dei paesi ricchi, abbiamo di mantenere un qualche rapporto con l'annuncio del Regno di Dio, è di farci altoparlante del grido dei poveri: di quelli dei paesi dell'emisfero sud del globo e dei vecchi e nuovi poveri che sono tra noi, in misura sempre crescente grazie al reaganismo che flagella gli Stati Uniti e le loro colonie.

Gli ultimi sono i *vecchi*, la cui percentuale nelle nostre società aumenta di pari passo con lo sforzo di liquidarli, socialmente e a volte anche fisicamente. Essi sono coloro che non hanno nulla da dire e da dare, che possono solo ricevere in dono il Regno che viene, come i bambini di cui parla Gesù.

Le ultime sono le *donne*: non tocca a me, uomo, parlarne: lo fanno benissimo

da sole. Ogni preghiera e ogni sforzo devono essere orientati a una chiesa in cui questi ultimi siano al centro, siano messi in condizione di decidere e di parlare. Inutile rinfacciare al razzismo sudafricano la grande parola di Gal. 3,28 se essa non viene adottata anzitutto dalla chiesa di Gesù come proprio programma.

c) Una comunità rivoluzionaria. La chiesa dei laici, dei poveri, dei vecchi e delle donne non ha significato in se stessa, ma solo come segno della nuova creazione, della nuova umanità, che Dio vuole. Essa è sale della terra e luce del mondo: suo compito non è trasformare il mondo in chiesa, ma far sì che la rivoluzione del Regno di Dio esca dalle mura dei templi e raggiunga gli uomini e le donne là dove essi lavorano, vivono, soffrono. La parola che destabilizza le sicurezze della chiesa mettendola in cammino dev'essere annunciata al mondo per destabilizzare anch'esso: in tal modo, la chiesa annunciante diviene, come si affermava con pertinenza qualche anno fa, un'avanguardia rivoluzionaria, il cui obiettivo consiste nell'appicare l'incendio tutt'intorno.

Che la chiesa possa essere questo e che, anzi, già lo sia per volontà di Dio, costituisce oggi e sempre una confessione di fede, che protesta contro un'evidenza in larga misura contraria. In larga misura, ma non totalmente. La nostra generazione ha ricevuto il dono di poter vedere chiese di massa impegnate in prima fila nel cambiamento dell'assetto presente della società. E anche dove non si può dire che questo avvenga, sempre più spesso le chiese, o molte di esse, sono all'avanguardia nelle rispettive società per quanto riguarda la difesa degli ultimi, con grande stupore di tutti: tanto di molti spiriti pii, abituati da una tradizione secolare a considerare l'annuncio del Regno una faccenda "domenicale", lontana dalla quotidianità e dalla profanità della vita, quanto di "quelli di fuori", turbati dall'insospettata invadenza di questo messaggio.

Il fatto che oggi esistano comunità cristiane impegnate contro l'assassinio per

fame della grande maggioranza dell'umanità e che favoriscono la riappropriazione della vita da parte delle masse diseredate di interi continenti, non è un fatto semplicemente etico, ma riveste portata teologica: significa che l'annuncio del Regno di Dio per gli ultimi attacca, nientemeno, il capitalismo internazionale, cioè uno degli aspetti fondamentali della possessione demoniaca che attanaglia questa terra. Si tratta dell'annuncio del Regno del Crocifisso, naturalmente, e dunque di un annuncio crocifisso esso stesso: spetta alla fede, dono dello Spirito, il compito di scorgere in esso la predicazione della vittoria di Gesù su chi vuole lo sfruttamento e la morte dei figli di Dio. Questa azione della comunità cristiana è stata descritta come *parabola* della realtà del Regno. Un discorso allusivo, quindi, ma proprio per questo l'unico adeguato, il meno ambiguo possibile, un discorso, perciò, strettamente necessario.

Venga il tuo Regno

Esiste tuttavia un aspetto della prassi ecclesiale che va oltre l'annuncio parabolico del Regno e a proposito del quale è forse possibile, anche e proprio da un punto di vista protestante, parlare (udite, udite!) di *cooperazione* umana alla venuta del Regno: si tratta della preghiera perché esso giunga con potenza e pienezza. Qui la massima passività, il chiedere tutto non possedendo niente, coincide con la massima attività. Qui, qualcosa che, sia pure per opera dello Spirito, esce dal cuore dell'uomo, sale fino a Dio, superando l'abisso che divide la terra dal cielo, la creatura dal Creatore. Qui la costruttività dell'azione umana (se e nella misura in cui si può propriamente parlare di "azione" a proposito della preghiera) raggiunge il suo culmine. La preghiera per il Regno costituisce l'orizzonte e la linfa di ogni annuncio e di ogni gesto di testimonianza, al cui interno diventa chiaro e concreto l'*oggetto* di entrambe.

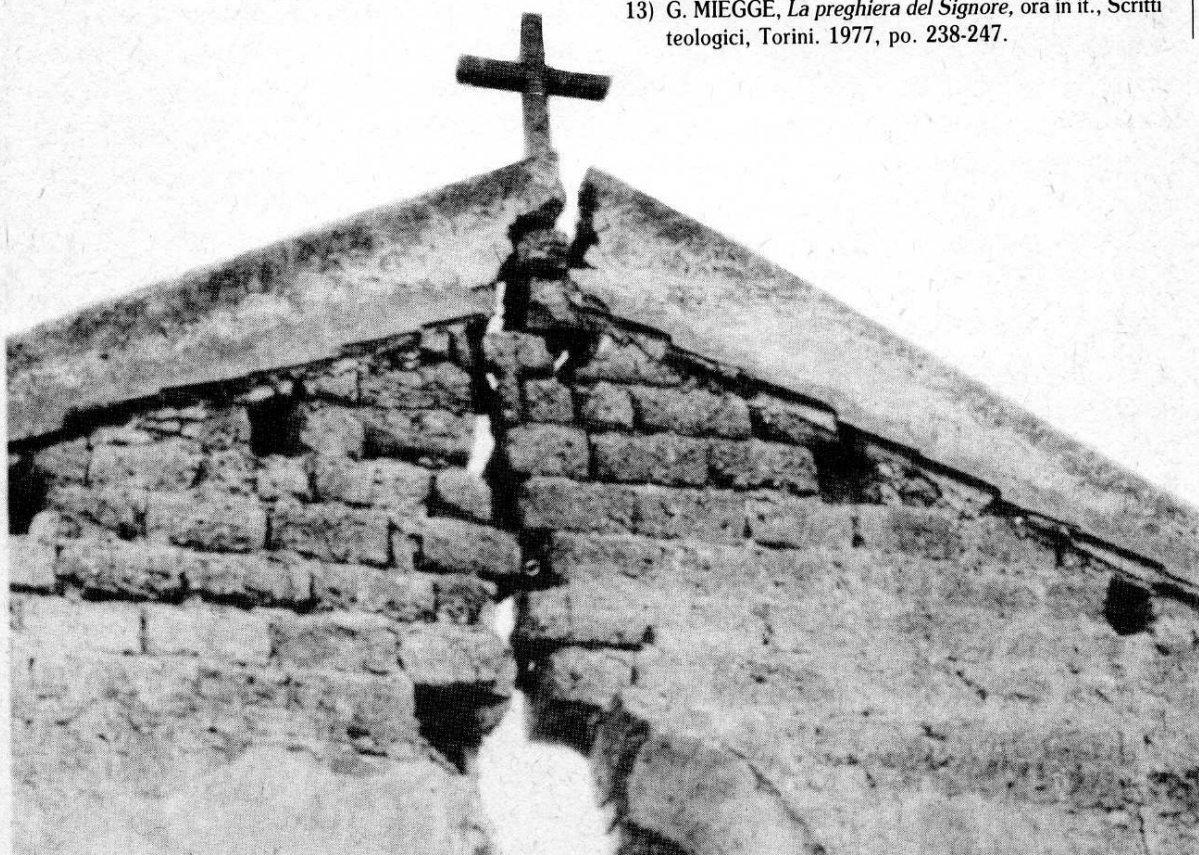
La questione, che ogni tanto viene ri-

sollevata, se il primato spetti alla preghiera oppure all'intervento cosiddetto "pratico" nella storia, è mal posta, e dunque oziosa: intanto perché nulla è meno "teorico" della preghiera; poi perché i due aspetti non esistono scissi l'un dall'altro. Quello che si può dire è che la preghiera possiede una *concretezza* che nessun altro tipo di azione umana potrà mai avere, perché in essa la comunione con Gesù supera le ambiguità del nostro essere, il nostro peccato, la nostra oggettiva debolezza. Certo, come affermava Bonhoeffer, deve trattarsi della preghiera nutrita dalla disciplina della Scrittura, non dalle "molte parole" (Mt. 6,7) del nostro cuore tumultuante: la preghiera autentica scaturisce dalla ricchezza della parola di Dio e non dalla povertà del nostro animo (12). Bonhoeffer lo dice a proposito dei salmi, ma egli, con Lutero, sa bene che essi si riassumono nel Padre Nostro, la preghiera escatologica per eccellenza (13). Origine e acme dell'annuncio cristiano del Regno, non è dunque la prassi rivoluzionaria, né l'esortazione rivolta a noi stessi o agli altri, ma la preghiera che, in Gesù e con Gesù, rivolgiamo al Padre: venga, o Dio, il tuo Regno.

Fulvio Ferrario

NOTE:

- 1) H. SCHLIER, *Il tempo della chiesa*, tr. it. Bologna, 1965.
- 2) La *Storia Ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea è un documento eminente di questa tendenza.
- 3) K. BARTH, *La preghiera secondo i catechismi della Riforma*, tr. it. Fossano, 1969, p. 94, sottolinea che nella variante al testo lucano del Padre Nostro attestata dal codice D, la domanda "venga il tuo Regno" è seguita dalle parole: "venga su di noi il tuo santo Spirito e ci purifichi".
- 4) Riprendo qui alcuni pensieri, del tutto elementari, del resto, presentati nella mia nota *Annunciare il peccato?* uscita nel fascicolo n. 51 (1987) della rivista "Servitium".
- 5) Questo vale comunque si risponda alle complesse domande di carattere storico relative alla comprensione, apocalittica o meno, che Gesù aveva dell'attesa escatologica, così come alla domanda se Gesù si identificasse o no col Figlio dell'Uomo di Mc 8,38.
- 6) K. BARTH, op. cit., p. 92.
- 7) Non voglio, con ciò, affermare che sia possibile una totale scissione della riflessione sull'escatologia dalle modalità apocalittiche. Come E. Käsemann ha dimostrato, in polemica soprattutto con Bultmann, l'apocalittica ha il merito di sottolineare che la signoria di Dio non riguarda solo il cuore dell'uomo, la sua autocomprensione, la storicità dell'esistenza, ma il mondo e la storia concreti. La valorizzazione di questo aspetto, nella teologia e nella predicazione, non può tuttavia prescindere da una considerazione rigorosamente critica della mitologia apocalittica. Cfr. E. KÄSEMANN, *Saggi esegetici*, tr. it. Casale Monferrato, 1985.
- 8) Si veda, sul significato prolettico della figura di Gesù, W. PANNENBERG, *Lineamenti di cristologia*, tr. it. Brescia, 1974. Purtroppo, in Pannenberg, il quadro di riferimento è costituito da una metafisica storicistica di stampo hegeliano che a molti sembra andare assai stretta al messaggio biblico.
- 9) KD IV/2, par. 67, tr. fr: vol. 22, pp. 17 s.
- 10) *Catechismo dei Heidelberg*, parte III.
- 11) L'obiezione secondo cui la chiesa è teocratica e non democratica ha un suo senso, da valorizzare. Essa diventa però alibi blasfemo quando viene utilizzata per giustificare la rapina dello Spirito di Dio ad opera del ministero cosiddetto "ordinato" o di qualche gerarchia.
- 12) D. BONHOEFFER, *Pregare i salmi con Cristo*, tr. it. Brescia, 1969, p. 68.
- 13) G. MIEGGE, *La preghiera del Signore*, ora in it., Scritti teologici, Torini. 1977, po. 238-247.



ESODO 1988

Dal Veneto bianco la riflessione di credenti di confine

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

Rinnova il tuo abbonamento ad "ESODO"

- **ABBONAMENTO ANNUO**
(4 numeri più "Esodo-Echi") L. 20.000
(40.000 per Enti, Associazioni, ecc...)
sul C.C.P. n. 10774305 intestato a
ESODO - C.P. 4066 - 30170 Venezia-Marghera
- **ABBONAMENTO CUMULATIVO**
Adista-Esodo L. 48.000



OSSERVATORI

Con il numero 1 del 1987, abbiamo iniziato la rubrica "OSSERVATORI".

Si tratta di 5 punti di "osservazione", appunto, che abbiamo individuato come essenziali per capire come si sta evolvendo a livello ecclesiale e a livello civile, la realtà triveneta.

I° osservatorio: chiese di carta

Il Segno (S) di Bolzano
Vita Trentina (VT) di Trento
La Settimana (Sett) di Rovigo
La Scintilla (SC) di Chioggia
La Difesa del Popolo (DdP) di Padova
La Voce dei Berici (VdB) di Vicenza
Verona Fedele (VF) di Verona
L'Azione (A) di Vittorio Veneto
L'Amico del Popolo (AdP) di Belluno
La Vita del Popolo (VdP) di Treviso
Gente Veneta (GV) di Venezia
Il Popolo (P) di Pordenone
Vita Cattolica (VC) di Udine
Vita Nova (VN) di Trieste
Voce Isontina (VI) di Gorizia

Queste le 15 testate dei settimanali diocesani del Triveneto, con a fianco la sigla che viene usata nel corso della rubrica *Chiese di Carta* che vuole analizzare in forma comparata, trimestre per trimestre, questi fogli di informazione attraverso l'esame di un avvenimento. Le risposte che vorremmo far emergere riguardano i seguenti interrogativi: Quale informazione? Quale informazione a servizio della comunità ecclesiale che vuole realizzare e si dice "realtà di comunione"? Sono interrogativi seri perché oggi la possibilità di una prassi di comunione è seriamente compromessa se non c'è informazione ed opinione pubblica nella chiesa.

II° osservatorio: femminile, singolare

Mariella e Rita così si presentano: "Vogliamo parlare di donne: di quello che fanno, pensano, vivono dentro la Chiesa. Non parlare-

mo della donna; parleremo delle donne, perché ciascuna di noi, nella sua "singolarità", è portatrice di una esperienza significativa, che vale la pena di essere messa in circolazione.

Per il nostro viaggio vogliamo lasciare a casa sensi di inferiorità e reticenza a parlare di sé: chi vuole venire con noi?"

III° osservatorio: la città nascosta

L'obiettivo dell'osservatorio è di evidenziare situazioni e fenomeni a forte problematicità sociale che ci interrogano rispetto al senso collettivo ed individuale dell'esistere, andando "controcorrente" rispetto ad un senso comune che, di norma, emargina e/o rimuove queste situazioni ed i soggetti in esse coinvolti.

IV° osservatorio: sulle strade dello shalom

Proprio il Veneto, in questi ultimi anni, ha assistito ad un vivace moltiplicarsi di riflessioni e di proposte sul tema della pace. Purtroppo fanno notizia solo le iniziative più eclatanti. Ma continua un lavoro lento e sotterraneo che lascia ampio spazio alla speranza.

V° osservatorio: tracce

Esiste, nelle contraddittorie vicende delle realtà ecclesiali del Triveneto, il segno dell'attenzione all'uomo della società post-industriale e post-cristiana? Esiste un'attenzione soprattutto che nasca dalla coscienza della missionarietà evangelica e dalla fedeltà alla linea conciliare?

Esistono le "tracce" di un cammino di conversione?

CHIESA DI CARTA

Una "trasparenza" piuttosto spessa

a cura di Giovanni Benzoni

Le lettere al giornale sono una delle principali fonti per capire quali resistenze e quali consensi trovi la cura Gorbaciov nella società sovietica, ma la ricerca dei progressi della *glasnost* — la trasparenza — non deve restare appannaggio dei soli esperti in cose sovietiche, perché è praticabile su ogni pezzo di carta stampata di qualsivoglia società. È quanto ho cercato di fare esaminando i nostri settimanali in un periodo — quello estivo — propizio al dialogo con i lettori: le notizie diminuiscono, mentre aumenta la voglia di scrivere e salta qualche numero del settimanale, per via delle ferie.

"Essere dalla parte della gente" e "essere voce di chi non ha voce" sono *slogans* che questi settimanali usano durante la campagna abbonamenti per cui si può legittimamente presumere di trovare una cura particolare al dialogo *con e tra* i lettori. Invece le sorprese non mancano anche sotto il profilo quantitativo: il (*S*) e la (*Sett*) non pubblicano lettere, la (*SC*) ne pubblica tre; vi dedicano più spazio — ma non in ogni numero — l'(*A*), la (*VdP*), la (*VI*), il (*P*); le altre otto testate ospitano il materiale dei lettori con più regolarità, spesso raggruppandolo in rubriche con una finalità dichiarata. (*GV*) distingue le "lettere a Gente Veneta" da i "lettori in dialogo"; (*VF*) oltre alla pagina "parlamento delle idee", ricorre di frequente, per "dare spazio agli interventi più articolati", ad altre intere pagine di "opinioni e dibattiti"; spesso la (*VdB*) si rivolge ai lettori: "ci sia consentito richiamare le finalità di questa pagina. Al fine di avviare un sereno dibattito tra i lettori (...) il nostro giornale offre ospitalità (...) ad articoli, segnalazioni e comunicazioni, che possono aiutare i lettori a prendere coscienza dei problemi religiosi, morali e sociali"; "dialogo aperto" infine, che su (*VT*) occupa almeno una pagina, è caratterizzato da una citazione dal documento della CEI del 1985 sui mass-media: "in una società pluralista, come la nostra, è molto utile creare luoghi di confronto e scambio tra la fede dei cattolici e le culture contemporanee". Ancora qualche annotazione generale: il direttore risponde so-

lo ad una piccola parte del materiale pubblicato e secondo criteri in cui prevale la tendenza a "condurre per mano" ("la sua lettera arriva opportuna per dire una parola di chiarificazione" in (*VdP*); a ribadire esortando ("il lettore ha posto il dito nella piaga" in (*AdP*); solo la (*VdB*) ha l'abitudine sistematica di far dare le risposte, per competenza, dai responsabili della pastorale diocesana. La maggior parte di coloro che scrivono non cerca il dialogo: vuole affermare, ribadire, provocare, tutt'al più trovare ulteriore consenso alla sua sdegnata, scandalizzata certezza.

Di conseguenza c'è una ridotta interrelazione tra gli interventi; una certa vivacità, con lettere che si richiamano tra loro e alle tesi sostenute dal settimanale, si ha — nell'ordine — per le scelte politiche nazionali e cittadine e su qualche questione di costume, soprattutto per le questioni di decoro, di "buon gusto" relativamente a persone e cose "sacre". Malgrado il periodo considerato non sia lungo, in alcune testate (*VF* e *DdP*, ad es.) ci sono firme di lettori che compaiono più di una volta, e una stessa questione, con interventi identici, viene affrontata da testate che insistono nella stessa zona (*VI* e *VC* ad es.).

All'interno di questo panorama ci sono interventi che consentono di ricostruire una tipologia "classica" dell'uso "ecclesiastico" delle lettere, francamente sorprendente: mi riferisco a materiale tratto da tre testate (*VN*), (*GV*) e (*AdP*). Su (*VN*) il dibattito più acceso è quello relativo alla scelta di voto DC suggerita dal direttore. Dopo le elezioni viene pubblicata una breve lettera in cui un lettore dichiara di ritenere l'invito del direttore "un'offesa alla dignità umana" perché "ognuno può scegliere il partito che gli pare", tanto più che il lettore si dichiara persuaso che la "DC non ha fatto nulla in favore del Cristianesimo". Ecco la risposta: "non comprendiamo come una riflessione motivata possa essere un'offesa alla dignità umana. D'altra parte i giudizi sommari presenti nella lettera non consentono replica: si può dialogare solo se si portano ragioni". Ragioni evidentemente che il direttore trova in una lunga lettera — mal-

grado l'insistente invito ad essere brevi — intitolata: “critica alle *stranezze* di un noto biblista”. L'autore, un prete, sulla base di alcune affermazioni raccolte da Messori, — che “buttano all'aria... la teoria cosiddetta storico-critica di Rudolf Bultmann, il grande maestro del nostro biblista Rinaldo Fabris”, — e sulla base di una recensione, che definisce “triste per la sua arida inconcludenza” il volume di Fabris (*Gesù Cristo — storia e interpretazione*), non innocentemente si chiede: “E che sarà dei futuri pastori di anime e dei futuri insegnanti di religione preparati alla loro missione nella scuola, da questo maestro?”.

Bene, se lettere di questo tipo vengono pubblicate senza una risposta, un invito ad affrontare la questione per le corna, altre lettere, sempre di preti, ricevono un ben diverso trattamento. Senza inserirla in nessuna rubrica (GV) con un “riceviamo e pubblichiamo” di circostanza e con il titolo “obiezioni fiscali alle spese militari: una scelta per la pace” pubblica una lettera-appello di quattro preti in cui l'invito all'obiezione fiscale viene ancorato alla necessità che “la nostra Chiesa deve avere il coraggio di analisi precise e denunce coraggiose”. La risposta, breve, così argomenta: “la lettera (...) è certamente frutto di sofferto amore per i fratelli e, quindi, per la pace. Ma l'analisi della situazione, (...) pur meritando stima, può non essere condivisa da tutti per convinzione e per scelta di metodo d'intervento sull'argomento”. Stima ed apprezzamento che non sono molto distanti, quanto ad universo mentale, da ciò che si può leggere su l'(AdP) in risposta ad una breve lettera di un lettore “scandalizzato degli attacchi che alcuni capi di partito politici hanno fatto contro la chiesa e i vescovi italiani, non risparmiando nemmeno il Papa”. “Verissimo — scrive il direttore — stanno esagerando, ma lasci dire. In fondo, agli occhi di tutti, molti di loro cadono nel ridicolo”, e, in ultima analisi, anche i partiti hanno “bisogno di una guida morale”.

Questa tipologia che ho cercato di presentare nel suo volto, per così dire, “duro” e “di sempre”, si basa su delle *presunzioni* che già è dubbio siano patrimonio della comunità cristiana, figurarsi in un mezzo di comunicazione quale dovrebbe essere un settimanale! Eppure tali presunzioni, riconducibili alla presunta e data superiorità in termini di morale e di verità, costituiscono la grande tentazione che vanifica gran parte delle possibilità di dialogo — che vuol dire ricerca, comprensio-

ne, parità di partenza — che questi settimanali potrebbero avere. Si sottrae consapevolmente a tale logica (VT) che usa l'apporto dei lettori per fare confronto vero di tesi diverse, per utilizzare le indicazioni dei lettori nelle inchieste, per creare una circolazione con tutto il resto del giornale, ed il direttore non teme accuse, interviene e si espone in prima persona, assumendosi tutte le responsabilità che l'essere direttore gli consente. Elementi di una analoga esigenza, ancorché inseriti in un contesto da “colloquio con il padre”, presentano sia (VF), sia, in misura maggiore, la (VdP) che pubblica un'epistolario di lettere dal carcere e che, in occasione dell'impreveduta destinazione del direttore al altro incarico, pubblica un florilegio di lettere stupite e perplesse con una risposta-testimonia di obbedienza del direttore. Interessante anche la strada scelta sempre dalla (VdP) di fare memoria dei defunti — non necessariamente noti — attraverso lettere inviate da persone ad essi legate. Dunque una strada per praticare una comunicazione meno manipolata, meno monologo, meno autoritaria, è già sperimentata.

Così la coglie un lettore della (VdP) che in una lettera, intitolata “fatica e bellezza del *non giudicare*”, scrive: “una delle pagine della (VdB) che forse può dare un'immagine della realtà ecclesiale, ma anche della qualità di convivenza sociale della nostra diocesi è quella delle *Lettere in redazione*. È una pagina importante e (...) ispiratrice di profonde riflessioni. La Chiesa, la società sono fatte di persone, con un volto, una storia, delle opinioni, gente che vive e si esprime nelle più svariate occasioni (...). Molte volte manca la capacità di sederci sul pozzo ad aspettare, a capire, pronti ad accettare e a parlare con chi ricerca, non con il volto arcigno di chi sa già tutto”. Sennò il mezzo di carta stampata è costretto a tener conto solo di una particolare categoria di lettori scandalizzati, la cui capacità di scandalo è pari alla grettezza: così l'(A), per aver pubblicato una pubblicità di costumi da bagno, ha registrato il dialogo estivo più vivace chiuso con un titolo così formulato: “ancora sui costumi da bagno/ma la pornografia è un'altra cosa”.

Forse, anche nella comunità cristiana e nei mezzi di comunicazione da essa utilizzati “la trasparenza” può essere un'altra cosa.

ESODO

ESODO: c/o Manziega Gianni - viale Garibaldi, 117 - 30174 Venezia-Mestre



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 Sedar Senghor
Robert Creeley - Evgeniy
Evtušenko - Vincenzo
Buonassisi - Aldo Piccoli
Sandro Varagnolo - Pino
Bonanno - Franco Prevato
e tanti altri.*

*Novità: collana di NARRATIVA (romanzi,
racconti, diari)*