

Ricerca

NUOVA SERIE DI AZIONE FUCINA - FONDATA NEL 1928

6/99

► **Spiritualità**

CRISTINA CAMPO: LO
SGUARDO SENZ'OMBRA

► **Magellano**

IMMAGINANDO BORGES



Formazione alla fede e alla
responsabilità ecclesiale

Il nome del laico

SOMMARIO

Editoriale

Il volto della Chiesa ... p.3

Giulio ZANELLA

Laboratorio

Formarsi alla fede e alla responsabilità ecclesiale ... p.4

a cura della Presidenza NAZIONALE

Chiesa, quale comunione? ... p.7

Paul RENNER

La vocazione del laico ... p.13

Paola BIGNARDI

Fede e teologia ... p.17

Cettina MILITELLO

Fede e impegno socio-politico ... p.21

Angelo BERTANI

Fede e impegno culturale ... p.24

Luigi ALICI



Magellano

Immaginando Borges ... p.34

Zina VITARELLA

Leggò ... p.35

a cura di Vincenzo FEOLA

Spiritualità

Cristina Campo: lo sguardo senz'ombra ... p. 29

Francesca MARANGONI

DIREZIONE - REDAZIONE -
AMMINISTRAZIONE

FUCI - Presidenza Nazionale
Via della Conciliazione, 1
00193 - Roma
Telefono: (06) 6875621
Telefax: (06) 6861948

www.telpress.it/Fuci/Ricerca
e-mail: fuci@email.telpress.it

DIRETTORE RESPONSABILE
Angelo BERTANI

DIRETTORE
Paola RAFFAELLO

CONDIRETTORE
Giuseppe PALAZZOLO

REDAZIONE
Dario BETTI, Angelo BOTTONE,
Francesca LOZITO, Raffaele
MUCCIATO, Diego TOMA

SEGRETERIA ESECUTIVA
Michele FAIOLI, Chiara
MARTINI, Giulio ZANELLA,
Annamaria LOMBARDO,
Riccardo MORRI

IMPAGINAZIONE
Giuseppe PALAZZOLO

PROGETTO GRAFICO
Diego TOMA

Registrazione Tribunale di Roma n.
361 del 10 luglio 1985

STAMPA
OMNIMEDIA s.r.l. - Via Calabria,
12 - 00186 - Roma
DISTRIBUZIONE
Costo abbonamento
ordinario: L. 30.000
enti e biblioteche: L.50.000
Costo del fascicolo L. 4.000
Versamento su ccp
n. 35038009, intestato a FUCI, via
della Conciliazione 1 - 00193 Roma
(indicando la causale: *Abbonamen-
to a Ricerca*)

Il volto della Chiesa

“Ci feriscono talora l'orecchio insinuazioni di anime, pur ardenti di zelo, ma non fornite di senso sovrabbondante di discrezione e di misura. Nei tempi moderni esse non vedono che prevaricazioni e rovina (...). Ma a noi sembra di dover dissentire da cotesti profeti di sventura, che annunziano eventi sempre infausti, quasi sovrastanti la fine del mondo.” Queste parole, che Giovanni XXIII pronunciò all'apertura del Concilio Vaticano II, ci ricordano che nella Chiesa coesistono sempre concezioni degenerative e parziali della storia e dell'evoluzione culturale e coraggiose intuizioni che rispecchiano una cristallina concezione ecclesiale. Sono queste ultime che spesso mutano il volto della Chiesa stessa, rendendolo ancora giovane, bello ed amabile. Questo apparente dualismo riflette la compresenza, peraltro costitutiva per la Chiesa, della natura umana, conservatrice nelle istituzioni longeve, e della perenne presenza del Signore. Così il cammino del popolo di Dio nella storia è sempre sottoposto alla tentazione dell'arroccamento difensivo per timore di situazioni presumibilmente avverse. Sventure e prevaricazioni sembrano ancora incombere agli occhi di chi ha perso il sonno a causa di questi timori: il deteriorarsi del tessuto cristiano della società, gli stili di vita di giovani e meno giovani, gli attacchi laicisti sul fronte dell'educazione, le minacce alla morale e così via di male in peggio.

In un analogo contesto di metamorfosi sociale (di cui il presente non è che la continuazione) il Concilio ebbe l'audacia di orientare la Chiesa verso una prospettiva di speranza distogliendola da quella della reazione. E' forse per questo motivo che nel nostro tempo è forte l'esigenza di tornare all'evento del Vaticano II, di ricercare la testimonianza dei protagonisti, di ascoltare il racconto di un clima di grande aspettativa, di dialettica, di novità. Un clima nel quale nella Chiesa si dibatteva in grande libertà, apertamente, così come Paolo e la comunità degli Apostoli fecero ad Antiochia (Gal, 2,11+). Col Concilio Vaticano II improvvisamente la Chiesa tornò ad essere spazio di libertà.

Ciò che in definitiva avvenne fu la restituzione della Chiesa al mondo, abbandonando la pretesa di riguadagnare, viceversa, il mondo (potere, visibilità, egemonia culturale, cristianità) alla Chiesa. Una restituzione al mondo com'era, all'uomo com'era. Forse il desiderio di liberare la novità del Concilio è dettato dal disagio della percezione che talvolta quel viceversa sia ancora oggi perseguito. Questa preoccupazione ha una motivazione profondamente teologica; la sua icona è l'evento Incarnazione, che si gioca interamente nella storia e nel reale. E' dovere della Chiesa amare il mondo come esso è: *“Dio, infatti, ha tanto amato il mondo da dare il suo unico figlio”* (Gv 3,16). Amare e dare, non condannare né pretendere, per non creare, tra l'altro, dannosi dualismi tra la vita della comunità cristiana e quella del mondo. E' solo questo l'atteggiamento che la Chiesa è chiamata ad assumere. Si insinua invece la convinzione che una dimensione costitutiva della Chiesa - ossia la minoranza, il lievito, il piccolo gregge, il Resto in continuità con la radice santa di Israele - sia divenuta disonorevole in quanto coinciderebbe con la marginalità. Questa è tuttavia cosa ben diversa. Si è marginali quando non si ha nulla da dire o quando nessuno ascolta ciò che si dice perché sostanzialmente si parla non all'uomo ma a un'idea di uomo. Ciò avviene tipicamente quando manca il contatto con la realtà e con gli stili di vita del proprio tempo, non quando si ricercano il confronto e la dialettica, data la realtà; quella realtà che, ci insegna Qoelet, è quanto ci è dato di vivere. Non si tratta della vecchia questione del “linguaggio”, ma di un'esigenza più profondamente culturale, ben espressa recentemente dal filosofo Prini: *“La comunicazione - e tanto meno quella che trasmette messaggi di fede - non si può realizzare senza la reciprocità attiva di chi la invia e di chi la riceve. E in che cosa consiste l'attività del ricevente di un messaggio di fede? In tutto ciò che costituisce la qualificazione psicologica e mentale, sociale e storica della sua persona. In un senso più vasto e più profondo è la cultura più accreditata del suo tempo”*.

Vivendo in Università la Fuci ha sempre fatto della frontiera culturale il luogo della propria azione, il proprio modo di essere presenza laicale e quindi Chiesa in Università. Ne deriviamo la convinzione che la tensione culturale implichi riconoscimento e dialogo delle diverse culture, per cui anche il rifiuto della pretesa nostalgica di un'egemonia culturale cattolica. Questa pretesa, che stride con una mai appagata e mai tramontata coscienza universitaria, minerebbe alla base quell'attitudine essenziale alla testimonianza evangelica che Prini definisce “reciprocità attiva” e spianerebbe la strada alla temuta marginalizzazione della Chiesa e dei cristiani. Questo è il rischio che paradossalmente si corre inseguendo il mito di un cristianesimo di massa anziché la realtà teologica di un cristianesimo comunitario, relazionale e di popolo. La visione cristiana della realtà costituisce indubbiamente un dato culturale, che ha però bisogno, in quanto non definitivo, di mettersi in relazione reciproca con l'evoluzione dell'umanità, col suo cammino storico, sociale, tecnologico. Se così non fosse stato nel passato, la Chiesa sarebbe ancora lì oggi ad emettere anatemi contro i principi della democrazia, le libertà individuali, i vecchi e nuovi Galileo e persino contro l'energia elettrica, come a suo tempo avvenne. Poiché il problema del rapporto tra la Chiesa e la modernità non è mai risolto una volta per tutte a causa della mobilità degli elementi di riferimento (la stessa modernità diventa post se stessa), la Chiesa non può assumere atteggiamenti definitivi o che conducono all'abbandono di una reciprocità dialettica col mondo.

Le realtà ecclesiali a vocazione laicale, e in particolare quelle che vivono il fermento della vita universitaria, percepiscono con urgenza queste questioni e sentono la responsabilità di sollecitarle liberamente, in modo trasparente e in piena comunione con la Chiesa universale. Qualcuno vedrebbe, o vorrebbe, la fine di quel mondo cattolico che di questo stile fa il modo di interpretare la propria vocazione, mettendo a frutto uno dei carismi della Chiesa. L'idea di formare coscienze cristiane libere e mature che consapevolmente si assumano la responsabilità di scegliere, di aprirsi agli uomini e alle culture, di essere Chiesa nel mondo e per il mondo è tutt'altro che superata. E' stato tra l'altro questo il motivo portante della Settimana Quadri 1999, *formazione alla fede e alla responsabilità ecclesiale*, di cui Ricerca pubblica in questo numero gli atti. La questione della Verità richiede, in un contesto culturale multiplo e plurimo, la fedeltà al Vangelo e all'uomo, la disposizione a ripetere la ricerca del senso anziché a uniformarlo. Per questo il futuro della Chiesa si chiama ancora Concilio Vaticano II. Checché ne dicano i vecchi e i nuovi, espliciti o mascherati, profeti di sventura.

Formarsi

alla fede e alla responsabilità ecclesiale

a cura della Presidenza
NAZIONALE

■ Ritorna, con ciclica ricorrenza, il tema della laicità nella nostra riflessione. Il ruolo del laico nella Chiesa, la necessità di riscoprire l'istanza sinodale del vivere comunitario, l'urgente purgenza della formazione di una coscienza matura e responsabile del credente, le sfide della comprensione dei cambiamenti in atto e i problemi di trasmissione della fede sono solo alcuni dei nodi attraverso cui si è sviluppata la Settimana Quadri di quest'anno, dal titolo "Formazione alla fede e alla responsabilità ecclesiale". Gli interventi pubblicati di seguito, in parte rivisti dagli autori, conservano il tono colloquiale proprio dell'intervento orale.



Il perché di una scelta

Se consideriamo l'ultimo triennio, possiamo notare che le Settimane Quadri hanno trattato temi quali: *Giovani e formazione* (1995); *Il sistema universitario* (1996); *Imparare la politica* (1997). I tre titoli sono eloquenti: da almeno tre anni manca una settimana di formazione responsabili avente a tema la chiesa, argomento che costituisce peraltro uno degli ambiti-cardine della Fuci e che ne determina l'identità. Certo non sono mancate occasioni per approfondire tematiche ecclesiali o teologiche: settimane teologiche di Camaldoli, Convegni, Congressi, partecipazione ad appuntamenti organizzati da altre associazioni, ma ci è sembrato importante dedicare a questo tema una Settimana Quadri, appuntamento formativo per definizione, sicuramente occasione preziosa anche per interrogarsi sul ruolo della Fuci nella chiesa.

Sentiamo forte infatti una responsabilità: quella di essere un'associazione che si dà l'obiettivo di formare credenti maturi e responsabili. E ci chiediamo: il nostro dirici credenti corrisponde ad uno stile adeguato e ad una responsabilità vissuta con pienezza? Poggia su convinzioni profonde? E ancora: i nostri gruppi formano alla fede? Utilizzano gli strumenti adeguati? Sono inseriti nel contesto ecclesiale? Sono presenza critica sul territorio? Costituiscono una concreta testimonianza di fede vissuta?

Da tutte queste domande - certamente varie - siamo partiti, per decidere di approfondire il tema partendo da una conoscenza storica della questione. Abbiamo scelto di fare una veloce carrellata della tematica e di soffermarci sugli ultimi anni; ma ciò che più ci importa è approfondire le prospettive: come associazione di laici, non possiamo venire meno a questo compito. Partiamo da alcune note di carattere generale, che ci aiuteranno ad entrare nel tema.

I termini della questione

Una prima difficoltà si incontra considerando i termini *laicato/laicità*: i termini sono ambigui, variamente interpretati e oggetto di disputa tra diversi filoni di pensiero teologico. Una seconda difficoltà è costituita dall'ambito disciplinare della

problematica: infatti alla determinazione del tema concorrono diverse discipline tra cui l'ecclesiologia, l'antropologia, la teologia pastorale, solo per citarne alcune.

L'espressione *teologia del laicato* nasce nel dopoguerra grazie al tentativo di sistematizzazione e di definizione in positivo del laico elaborata dal teologo Yves Congar (1953). Congar specificava così l'indole propria del cristiano laico: "Il laico sarà dunque colui per il quale nell'opera stessa che Dio gli ha affidato, la sostanza delle cose in se stesse esiste ed è interessante. Il chierico e ancor più il monaco, è uno per il quale le cose non sono veramente interessanti in se stesse, ma in relazione ad un altro, cioè nel rapporto che le lega a Dio, che esse fanno conoscere e possono aiutare a servire". Inconveniente di questa posizione è quello di distinguere troppo le posizioni, come ammetterà lo stesso Congar negli anni '70. La teologia del laicato poggia infatti le basi su una distinzione chiesa-mondo netta: ad essa corrisponde una distinzione soprannaturale e naturale, all'interno della quale i chierici santificano la loro esistenza nella dedizione al soprannaturale, mentre i laici si definiscono per differenza rispetto alla vocazione clericale, nella linea della specializzazione.

In quegli stessi anni si svolgono due congressi a Roma (1951 e 1957) sull'apostolato dei laici che propongono la tematica a livello mondiale.

Tappa fondamentale fu il Concilio Vaticano II, che ha dedicato notevole attenzione alla questione laicale soprattutto nella costituzione dogmatica *Lumen Gentium* e nel decreto *Apostolicam Actuositatem*. Innovativo nella *Lumen Gentium* l'invito a cogliere la distinzione gerarchia-laici come successiva e conseguente rispetto a ciò che unifica tutti i credenti, cioè all'essere in Cristo. Nella nuova prospettiva di Chiesa come popolo di Dio, la dialettica gerarchia-laicato esige di venire ripensata non più secondo una logica piramidale e funzionale, ma secondo una logica di comunione misterica. Il tema viene ripreso nel capitolo IV della *Lumen Gentium*, dove viene tratteggiata la tipologia del laico nel mondo. Si dice: "L'indole secolare è propria dei laici. ... Per loro vocazione è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio. Vivono nel secolo, cioè implicati in tutti e singoli i doveri e affari del mondo e nelle ordinarie condizioni della vita familiare e sociale, di cui la loro esistenza è come intessuta. ... A loro quindi particolarmente spetta di illuminare e ordinare tutte le cose temporali, alle quali sono strettamente legati, in modo che sempre siano fatte secondo Cristo, e crescano e siano lode al Creatore e Redentore".

Al Concilio seguono due decenni di torpore; la questione riemerge in modo chiaro e vivace verso la metà degli anni '80. La causa scatenante fu il sinodo dei vescovi del 1987 su *Vocazione e missione dei laici nel mondo*, la cui convocazione provocò un rifiorire di studi e di approfondimenti che approdarono all'esortazione apostolica postsinodale *Christifideles laici*, di Giovanni Paolo II.

Anche la Fuci in quegli anni si occupa della tematica, con una giornata del Congresso di Verona, un dossier su Ricerca e una settimana teologica.

Questa rifioritura ha aperto un dibattito tuttora vivo, che si focalizza - semplificando - in due poli: da un lato una sottolineatura dell'uguale dignità dei cristiani in virtù del battesimo, per cui non ha senso parlare di identità laicale, infatti si è "cristiani e basta!", superando così la figura del laico in quella del cristiano e inserendo il

discorso in una più ampia prospettiva di escatologia di comunione e di laicità della chiesa, in cui il tema è restituito all'ambito della teologia pratica; dall'altro l'accentuazione dello specifico laicale, l'indole secolare e le peculiarità proprie del laico nel temporale, quali presupposti teologici e non solo condizioni storiche.

Entrambe le posizioni nascondono dei rischi: la prima potrebbe portare ad una marginalizzazione della specificità del tema del laico e ad un atteggiamento eccessivamente pragmatico; nel secondo caso si giungerebbe ad una emarginazione del laico dalle questioni più intimamente ecclesiali e ad una autoesclusione della chiesa in quanto tale dalla storia e dalla società, delegando tale funzione ai laici.

Il dibattito è tutt'oggi aperto, anche se presenta il difetto di essere ristretto a pochi circoli chiusi e non è riuscito a coinvolgere il laicato stesso. Protagoniste sono quasi esclusivamente le scuole teologiche.

Gli sviluppi degli anni '90

Arriviamo così - dopo aver velocemente accennato ai nodi problematici della questione che poi approfondiremo nelle prossime mattine con l'aiuto dei relatori - agli ultimi anni. Per gli anni '90 ci soffermiamo sui contributi che la Fuci ha dato sul tema in diverse occasioni.

Momento importante è il 52° Congresso (Pavia, 1994). Le tesi congressuali ripropongono il tema laici e pastori. Affermano infatti: "Siamo convinti che non si sia ancora giunti ad una piena consapevolezza ed autocoscienza ecclesiale del rapporto tra laici e pastori: per questo riteniamo che sia sempre più urgente una seria e reciproca formazione alla vocazione comunitaria e a quella soggettuale nella consapevolezza dell'interazione dinamica tra i soggetti del Popolo di Dio. La costituzione di quest'ultimo richiama la uguale dignità fondamentale della comune appartenenza e insieme le distinzioni funzionali inerenti l'esser popolo. ... Il convergere sinodale dovrà avere la capacità di accogliere tutte le diversità, vigilando sempre sul fatto che esse non intacchino il dato della comune appartenenza". Le tesi lanciano un appello forte: la necessità urgente di un sinodo della chiesa italiana nel quale la chiesa ritrovi la sua radice comunitaria. All'appello risponde Pino Colombo, intervenuto al Congresso stesso in qualità di relatore. Il teologo precisa i termini della questione ed esprime perplessità: "La sinodalità è un derivato della comunione e quindi la sinodalità non è un diritto da reclamare perché qualcuno lo conceda; ma può essere solo il risultato di un processo storico diretto ad approfondire la comunione ecclesiale, nel senso di accendere e far accrescere la coscienza della corresponsabilità nei vari membri del Popolo di Dio e contestualmente diretto a far maturare la capacità effettiva della corresponsabilità, che notoriamente non è né spontanea né si può improvvisare". E conclude suggerendo una pista di lavoro: "Il messaggio antropologico del cristianesimo è che l'esistenza umana è da vivere come l'ha vissuta Gesù Cristo cioè a servizio degli altri. E' il modo di vivere l'esistenza umana più bello e razionale, in quanto è il modo di vivere insegnato da Dio - il padre - ai suoi figli - noi uomini -".

Di laicato si parla anche in una *settimana teologica* del '94, con Vergottini e Operti. Nell'introduzione alla settimana la presidenza afferma: "Il fatto di essere laici associati non aggiunge meriti al nostro essere *christifideles laici*, ma responsabilità di fronte alla chiesa e al paese. Inoltre la lunga storia di associazione laicale ci deve stimolare a proseguire la riflessione sulla laicità: il fatto di

poter vantare un secolo di rapporti fecondi tra laici maturi e responsabili e assistenti formatori e amici ci deve spingere a proseguire questa storia di collaborazione e reciproca formazione superando le situazioni di crisi, di clerico-dipendenza o di clerico-assenza".

Riassumendo quindi nel '94:

- la sinodalità da superare su suggerimento di Colombo per approfondire la tematica più ampia - e propria sia di laici che di chierici - della *sequela christi*;

- il superamento della ricerca dello specifico laicale per approfondire lo specifico cristiano (Vergottini);

- la responsabilizzazione che dovrebbe nascere dall'essere associazione laicale storica e quindi l'impegno ad essere davvero propositivi nella chiesa.

Nel '95 la chiesa italiana tutta è invitata a riflettere sui temi proposti dal *Convegno ecclesiale* di Palermo: "Con il dono della carità dentro la storia". Il convegno focalizza l'attenzione su tre nodi problematici: la formazione costituita non solo da approfondimenti biblici o teologici, ma formazione che conduca ad un'autentica maturità cristiana, abilitando il cristiano a saper valutare, a prendere posizione, a decidere con autorevolezza, a farsi carico della missione della chiesa; la spiritualità laicale; l'attenzione alla cultura, da cui nascerà poi il progetto culturale orientato in senso cristiano della chiesa italiana. La Fuci afferma nel *contributo* per il convegno ecclesiale di Palermo: "Al fine di non rendere la chiesa estranea a nessun contesto, è necessario che ogni cristiano sappia farsi carico degli ambienti che attraversa e in cui vive; è necessario educare i giovani, come ogni cristiano, alla partecipazione consapevole e responsabile alla vita dei propri ambienti; va ribaltato l'atteggiamento di chi vuole trovare giovani adatti ad una chiesa decisa altrove, e favorito invece l'ascolto delle progettualità che essi esprimono nei confronti del cammino di tutta la comunità ecclesiale".

In un *convegno a Macerata* nel 1995 si parla invece di *Laici e comunicazione*. All'interno del convegno Paola Bignardi, relatrice, sottolinea come "un discorso sui laici oggi non possa che risultare problematico, a meno di non accontentarsi a ripetere le indicazioni del Magistero che sono ricchissime e suggestive; eppure, uno dei problemi è proprio quello che ci siamo limitati troppo alle indicazioni del Magistero invece di sforzarci di fare i conti con la realtà sia delle singole persone sia delle comunità in cui viviamo. ... può apparire strano parlare di crisi della laicità in un momento in cui i laici sono molto presenti nella vita pastorale, eppure io identifico in questo modo ovvio di presenza, che sta in qualche modo nascondendo la crisi, proprio la natura di questa crisi che è la non capacità da parte nostra di esprimere l'originalità di un'esperienza vocazionale".

Riassumendo nel '95 emergono:

- la necessità di sviluppare seriamente il tema del ruolo dei giovani laici nella chiesa;

- l'attenzione agli ambienti (l'università) e lo studio della pastorale giovanile ed universitaria;

- il problema del laico: crisi latente del laicato dimostrata da scarsità di dibattito e di formazione.

Nel 1996, l'anno del centenario, su *Ricerca* compare un articolo

intitolato: *Democrazia e sinodalità nella chiesa* di Legrand: l'autore invoca una nuova capacità di dialogo non solo della chiesa col mondo ma all'interno della chiesa stessa. Prima lo stile, afferma con forza, delle rivendicazioni di democraticità.

Il 53° Congresso, quello del Centenario, affronta la tematica Chiesa approfondendo ampi ambiti: i linguaggi della fede nella società secolarizzata; ecumenismo; ricerca e fede; rapporto tra teologia e spiritualità. Le Tesi del centenario trattano i problemi della cattolicità, della comunione e del dialogo; riprendono il tema dei linguaggi per comunicare la fede; ribadiscono l'importanza dello sviluppo dei cammini sinodali come esperienze preziose di partecipazione diretta alla vita ecclesiale e della comunità. Terminano con un approfondimento della pastorale universitaria e del rapporto tra chiesa e mondo del sapere. In appendice due pagine trattano il tema "Ruolo della FUCI nella comunità ecclesiale"; si individuano alcune piste concrete di impegno, con un tono più esortativo e di suggerimento che non problematico: il rapporto FUCI e chiesa locale; lo stile di dialogo intraecclesiale; il lavoro teologico; FUCI come aggregazione laicale; FUCI come espressione del mondo giovanile. Gli ultimi appuntamenti fucini hanno proseguito l'approfondimento di tematiche generali:

Il 54° Congresso (Catania, 1998) ha trattato il tema *Discorso su Dio*, Ricerca si è occupato di ecumenismo e di pastorale universitaria. Il tema si è così specializzato sull'ambiente da un lato e si è ampliato a tematiche generali dall'altro. Il convegno di Vercelli del 1998 intitolato *Traffico nell'anima* ha tentato di approfondire il tema della religiosità giovanile. In sede di Convegno Enzo Bianchi a Vercelli afferma che oggi, più che

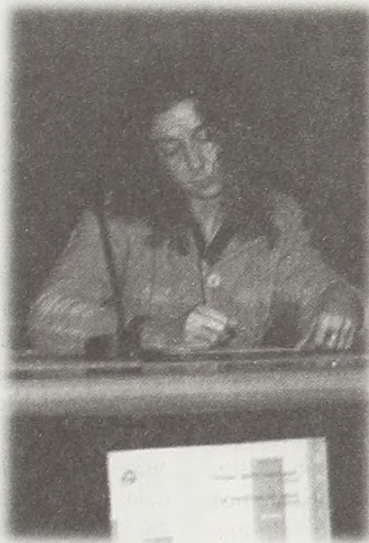
porsi problemi sottili ed etimologici, bisognerebbe insegnare alle persone la grammatica umana, ancora prima di pensare al catechismo, perché di questo ha bisogno il mondo, e la chiesa non è per se stessa, ma per il mondo.

Prospettive d'impegno

E' chiaro come gli ultimi anni abbiano sancito un'inversione di tendenza: l'attenzione infatti si è rivolta a tematiche generali, allo studio di temi fondamentali della fede (dire Dio oggi; cosa significa credere oggi; la religiosità nella nostra società; il rapporto tra teologia e spiritualità, etc.) quasi a testimoniare come l'urgenza sia quella di ridefinire i fondamenti prima di spendere energie in dettagli e particolarismi.

Tentativo di questi ultimi anni è stato dunque l'ampliare lo sguardo il più possibile per acquisire quelle nozioni fondamentali per orientarsi all'interno di un mondo - e quindi di una chiesa - sempre più complesso e sfaccettato.

La domanda che sorge spontanea è: una volta tentate analisi generali, come concretamente procedere? Forse si è perso il nocciolo del problema. Lo sforzo da fare oggi è il coraggio della scelta di un tema da sviscerare e sul quale contribuire. E ancora: sta alla FUCI trattare tematiche generali o si potrebbe benissimo attingere da chi già le tratta per dedicarsi al nostro specifico? E qual è il nostro specifico?



Chiesa, quale comunione?

■ Il laico e la Chiesa, il laico nella chiesa; il camminare insieme della sinodalità indica la ricerca di una comunione mai scontata e sempre *perficienda*. Ci accompagna in questa riflessione don Paul Renner, docente di Dogmatica all'Istituto Teologico di Bressanone.

Paul
RENNER

Il tema è formulato in forma interrogativa e quindi necessariamente suscita dei quesiti, quesiti che ho cercato di sviluppare partendo dalla mia prospettiva di docente di teologia dell'istituto teologico più a nord d'Italia - se si può chiamare ancora Italia, vista l'annosa querelle circa l'opportunità di considerare l'Alto Adige Italia. Siamo quindi un po' al di fuori da tante vicende e forse vediamo le cose con un respiro abbastanza teutone, per cui ci sono delle idee, degli stili, degli atteggiamenti, anche nelle stesse dinamiche ecclesiali - ad esempio da noi il prete si veste tranquillamente in giacca e cravatta, come la gente comune - un pochino diverse, che respirano dell'aria tedesca. Ad esempio, recentemente il nostro vescovo si è preso qualche "bastonatina" perché ha promulgato un documento sulla pastorale dei divorziati risposati, sottolineando che devono sentirsi Chiesa, accolti, amati e seguiti, e a sud dell'Arno queste cose non sempre vengono capite bene.

Dalla traccia suggeritami dalla Presidenza mi sembra ci siano due frasi da sottolineare molto importanti per delineare il contesto attuale: "oggi si assiste ad una sempre maggiore clericalizzazione degli spazi di vita della Chiesa e soprattutto nei luoghi in cui avviene il confronto con la cultura cosiddetta laica". Credo che questa diagnosi sia veritiera: siamo in una fase di centralismo, di clericalizzazione e bisogna chiamare le cose con il loro nome anche per riuscire a formulare delle terapie e delle prognosi per il futuro. L'altra frase importante è quella in cui si definisce la Chiesa come "una minoranza nel mondo postmoderno". Molti membri eminenti della Chiesa non hanno ancora percepito che viviamo nella post-modernità; molti vivono un atteggiamento metastorico, non riescono a percepire che cambiano i paradigmi, le dinamiche di fondo ed il modo di vedere le cose e forse bisogna interrogarsi a fondo su come vivere i medesimi ideali con un'altra formulazione, con un altro stile.

Partendo anche da questa diagnosi estremamente spietata, ma veritiera, che definisce la Chiesa, oggi, una minoranza, non dobbiamo farci ingannare da certi numeri per cui se è vero che l'85-90% dei ragazzi si avvale oggi dell'insegnamento

della religione cattolica, se è vero che l'80-85% degli italiani si definisce cattolico, è anche vero che però solo il 75-78% degli italiani dice di credere in Dio, quindi ci sono degli italiani cattolici che non credono in Dio.

Allora, indipendentemente dalle statistiche, ci accorgiamo che quando si tratta di fare qualcosa di serio, di impegnativo, la Chiesa è effettivamente minoranza.

A Pasqua e Natale ci sono tutti; "vogliamoci bene" è un slogan che costa poco e che dura poco. Quando si tratta di vivere una presenza sociale o politica seria, lì scopriamo di essere minoranza, e non possiamo più, e non dobbiamo più agire come se fossimo una maggioranza che egemonizza, che spadroneggia, che detta legge; essere minoranza richiede una maggiore umiltà. Spesso però l'essere minoranza dà un senso più forte della propria identità. Lo dico proprio per la nostra esperienza sud-tirolese, dove paradossalmente la minoranza di lingua ladina e tedesca, che è minoranza a livello nazionale ma maggioranza a livello locale, da questo suo essere minoranza ha tratto enorme profitto. Ha recuperato cioè una chiarezza della propria identità e un alto senso della propria dignità, della propria particolarità e originalità.

Commentando ancora la frase "Chiesa minoranza nel mondo postmoderno", non lasciamoci necessariamente sedurre dall'idea che l'essere maggioranza sia vantaggioso. L'essere maggioranza significa portare con sé anche certi germi di qualunquismo, di perbenismo, di annacquamento dell'identità. Quindi essere Chiesa

che è minoranza può essere fonte di nuove prospettive, se ci si rende conto del contesto in cui si è chiamati ad essere Chiesa, a vivere la propria ecclesialità.

Due brani della Parola

Poste queste premesse che ho ripreso dal testo di invito all'incontro, richiamo due brani biblici, perché la Chiesa è Chiesa se si richiama a quel principio fontale sempre nuovo che è la Parola. Noi tendiamo all'affossarci nell'oggi, tendiamo anche a lasciarci prendere da sentimenti molto umani come lo sconforto, come la mancanza di gioia e di speranza, e allora il ritor-



nare al fondamento biblico significa ritornare alla sorgente, direbbero gli Ebrei, sempre fresca, sempre zampillante, la sorgente delle grandi visioni.

Perché quando apriamo soprattutto il Nuovo Testamento troviamo una Chiesa nascente, descritta spesso con toni idilliaci che vanno al di là della realtà, ma una Chiesa che ha grandi visioni. E questo confronto con il Nuovo Testamento è estremamente terapeutico per la nostra Chiesa, che spesso ha o visioni catastrofiche o visioni ormai trite di gestione dell'esistente, del tirare a campare, del cerchiamo di sopravvivere il più a lungo possibile. Ritornare al fondamento biblico significa ritornare alle grandi visioni che ci rendono Chiesa del Risorto.

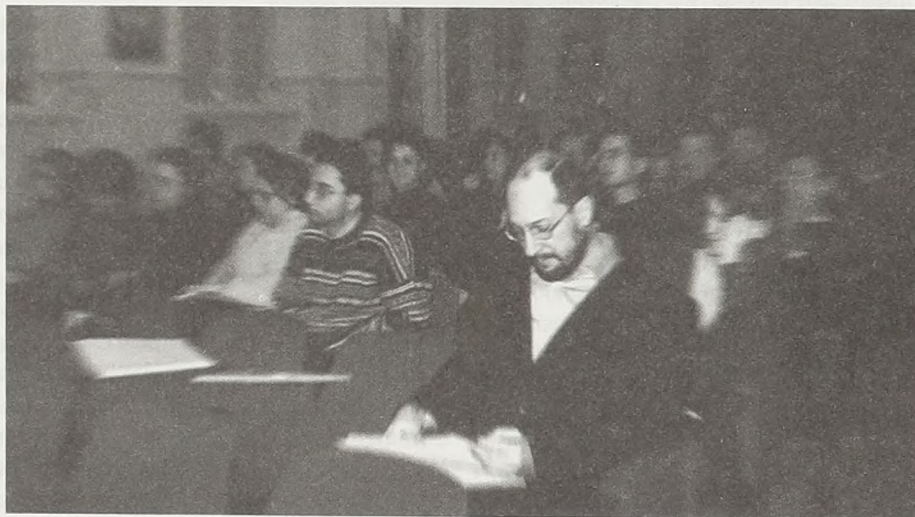
Un brano che abbiamo sentito anche il giorno dell'Epifania, Giovanni 1, 16 dal Prologo: "Dalla pienezza di Lui, del verbo di Dio, del Logos, noi tutti abbiamo ricevuto, e grazia su grazia, perché la legge fu data per mezzo di Mosé, la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo. Dio nessuno lo ha mai visto, proprio il Figlio Unigenito che è nel seno del Padre, Lui lo ha rivelato". Questo brano, così importante nel tempo di Natale, nel celebrare il mistero dell'Incarnazione, ci richiama alla comunione che sussiste tra il Figlio e il Padre, che è comunione di grazia, cioè di gratuità, di libertà. Il Cristo viene ad annunciare non una nuova legge, ma semmai una nuova alleanza, che è alleanza di grazia. Ne possiamo ancora derivare che chi è testimone e discepolo del Cristo è annunciatore di questa grazia sconvolgente, di questa gratuità sovrana del Figlio. Detto in altri termini, Gesù si contraddistingue rispetto a Mosé, a ciò che Mosé simboleggia, per non essere uno che pone condizioni a priori,

ma uno che permette la condizione a priori da cui scaturiscono le altre condizioni. Mi spiego: Gesù non è l'uomo della legge, che esige prima l'adempimento della legge e poi offre la propria comunione, la propria accettazione, la propria benedizione. Gesù è colui che offre in primo luogo accoglienza, gratuitamente, incondizionatamente, senza fare preferenze di persona, dirà la Lettera di Giacomo, e da questa accoglienza nasce poi la possibilità, o la condizione, di essere figli nel Figlio, di vivere una comunione nuova, che non è la comunione dei buoni, dei bravi, di quelli che rispettano la legge, ma è la comunione di quelli che fanno l'esperienza della grazia, cioè dell'accoglienza totale, liberale da parte del Figlio. E questa mi pare una prima grande visione che la Parola ci consegna, la visione di questo Verbo, di questa Parola di Dio, Parola che è rivolta indiscriminatamente a tutti gli uomini, "luce che illumina ogni uomo", e quindi parola che deve essere percepibile e accettabile facilmente da tutti gli uomini, senza essere chiusa dai sette sigilli dell'Apocalisse che hanno un altro significato. Il Figlio è colui che rivela il volto del Padre, perché ha comunione con il Padre, non perché è teologo,

non perché ha una conoscenza intellettuale del Padre, ma perché ha una conoscenza esperienziale, esistenziale. E mi sembra qui accennarsi un altro aspetto importante per la Chiesa comunione, partendo dalla prospettiva biblica, cioè lo sforzo, l'impegno prioritario di garantire una comunione esperienziale, esistenziale più che cerebrale, più che contenutistica.

Il secondo brano che vorrei citare è Atti 15, 3 dove Paolo e Barnaba hanno già avuto le loro esperienze missionarie e poi arrivano a Gerusalemme, dove si dice: "Furono ricevuti dalla Chiesa, dagli Apostoli e dagli anziani e riferirono tutto ciò che Dio aveva compiuto per mezzo loro". Mi pare importante questa terminologia e questa descrizione precisa di Atti 15, che poi ricorre anche in altri passi, qui è solo particolarmente chiara: "Furono ricevuti dalla Chiesa, dagli apostoli e dagli anziani...": un brano interessante perché oggi quando ci chiediamo cosa ne pensa la Chiesa, guardiamo subito a Roma, guardiamo subito al Vescovo, perché abbiamo l'idea sbagliata che la Chiesa siano il Papa e i Vescovi, a volte anche i preti. E' un'idea sbagliata, non biblica, non è questo che Dio ci ha rivelato: Dio ci ha rivelato che la Chiesa è l'assemblea dei credenti, coloro che sono "chiamati fuori", radunati da Dio, convocati da Dio, coloro che hanno una vocazione divina: e quella non ce l'hanno solo i preti, i frati

e le monache. La Chiesa è quella che il Vaticano II chiama "il popolo di Dio", la Chiesa è fatta di laici: Bruno Forte dice sempre: "Io mi sento prima laico e poi prete". La Chiesa riceve Paolo e Barnaba e insieme alla Chiesa anche gli apostoli e gli anziani; si nota che il primo approccio, la prima esperienza che Paolo e Barnaba hanno è quella dell'incontro con la Chiesa, con la comunità. Chiaramente una comunità che si mette avanti, che dice: "Benvenuti!" e non manda avanti gli anziani e gli apostoli, non è una comunità che delega. Paolo e Barnaba vogliono discutere con la Chiesa la questione un po' intrigante della circoncisione; si tratta quindi di prendere una decisione importante, di carattere dottrinale e allora cosa succede? "Gli apostoli, gli anziani e tutta la Chiesa decisero di eleggere alcuni di loro ed inviarli ad Antiochia con la decisione". Qui si vede che c'è, nel contesto in cui si deve prendere una decisione importante, un ordine gerarchico: apostoli, anziani e Chiesa. Non significa che in ogni momento c'è il medesimo ordine gerarchico, ma che quando si tratta di prendere decisioni importanti, vincolanti per la comunità ecclesiale, allora la responsabilità è prima degli apostoli, poi degli anziani e poi di tutta la Chiesa. E mandano una lettera che inizia così: "Gli apostoli, gli anziani e i fratelli di Antiochia abbiamo deciso, lo Spirito Santo e noi...", la decisione per così dire viene firmata dagli apostoli e dagli anziani. C'è, se vogliamo, già nella primissima comunità di Gerusalemme una graduazione di ruoli: c'è in primo piano la Chiesa e poi vi sono all'interno della Chiesa alcune funzioni par-



comunità che si mette avanti, che dice: "Benvenuti!" e non manda avanti gli anziani e gli apostoli, non è una comunità che delega. Paolo e Barnaba vogliono discutere con la Chiesa la questione un po' intrigante della circoncisione; si tratta quindi di prendere una decisione importante, di carattere dottrinale e allora cosa succede? "Gli apostoli, gli anziani e tutta la Chiesa decisero di eleggere alcuni di loro ed inviarli ad Antiochia con la decisione". Qui si vede che c'è, nel contesto in cui si deve prendere una decisione importante, un ordine gerarchico: apostoli, anziani e Chiesa. Non significa che in ogni momento c'è il medesimo ordine gerarchico, ma che quando si tratta di prendere decisioni importanti, vincolanti per la comunità ecclesiale, allora la responsabilità è prima degli apostoli, poi degli anziani e poi di tutta la Chiesa. E mandano una lettera che inizia così: "Gli apostoli, gli anziani e i fratelli di Antiochia abbiamo deciso, lo Spirito Santo e noi...", la decisione per così dire viene firmata dagli apostoli e dagli anziani. C'è, se vogliamo, già nella primissima comunità di Gerusalemme una graduazione di ruoli: c'è in primo piano la Chiesa e poi vi sono all'interno della Chiesa alcune funzioni par-

ticolari, che non esauriscono l'essere Chiesa, che non possono scippare agli altri il loro ruolo di essere Chiesa. Per la Parola di Dio, la Chiesa è la comunità dei fedeli, e all'interno di questa comunità ci sono diversità di carismi e di ministeri, ove anche i ministeri sono qualche cosa di carismatico, sono cioè informati, illuminati dallo Spirito, se è vero che gli apostoli e gli anziani possono scrivere "... abbiamo deciso lo Spirito Santo e noi ...". Ma è interessante che quando questi responsabili della comunità di Gerusalemme scrivono, non scrivono agli apostoli e agli anziani di Antiochia, ma ai fratelli di Antiochia, cioè di nuovo alla Chiesa, e di nuovo alla Chiesa che è l'interlocutore di questa decisione magisteriale. Quindi non è una lettera che si passano da vescovi a vescovi, che passa sopra la testa dei fedeli, ma è una lettera che viene scritta dalla comunità, formulata da questi due ordini di carismi, gli apostoli e gli anziani, e inviata alla comunità di Antiochia, dove naturalmente saranno gli apostoli e gli anziani i primi che avranno il compito di fare osservare la decisione della lettera, che è una decisione essenziale: "Abbiamo deciso di non imporvi altro se non l'osservanza di queste piccole cose", perché questi apostoli anziani erano saggi e avevano l'esperienza forte di Gesù ancora con loro, e sapevano che Gesù, proprio per quella politica dell'accoglienza cui ho accennato prima, per creare comunione esigevo il meno possibile. Perché se si è in comunione non bisogna cominciare a dettare un elenco di norme, codicilli, galatei, osservanze, altrimenti rischiamo di non essere in comunione neanche con il nostro io, perché anche noi non rispettiamo i codici che stiliamo, i codici della idealità, della perfezione e della bontà.

Quindi una comunità che è protagonista della sua vita, una comunità nella quale c'è la parola di Gesù che invita ad accogliere, e per accogliere bisogna saper chiedere ciò che è veramente essenziale e non tanti orpelli, tanto ciarpame, che rischiano di sfuocare ciò che è importante. Questa è la Chiesa delle origini e questa è il modello originario di Chiesa che dovremo cercare di portare avanti.

Ora si può pensare che Gesù fosse un buonista, troppo "politically correct"; ma Gesù sapeva cosa faceva, come nell'episodio della samaritana (Giovanni 4), dove incontra la samaritana al pozzo, le parla con grande tranquillità, e piano piano arriva all'essenziale: "Ma dov'è che si deve adorare Dio?". La samaritana è una donna postmoderna, che vive anche da donna postmoderna perché Gesù, mettendo il dito nella piaga, le fa notare come sebbene abbia avuto cinque mariti in quel momento vive accanto ad un uomo che non è suo marito. Ma a Gesù ciò non importa, perché anche questa donna può diventare testimone della buona novella; Gesù prima entra in comunione sincera con questa donna, che rimane sorpresa di essere accettata da un ebreo, e questa accoglienza genera domande, interrogativi, ricerca, finché la donna mette a fuoco qualcosa di essenziale ed annuncia poi il grande profeta, che ha incontrato e che le ha detto tutto della sua vita. E Gesù conosce anche la vita dell'adultera, però prima di farla lapidare induce la folla a farsi un esame di coscienza per costringerla ad interrogarsi su chi veramente fosse in comunione con Dio sulle cose essenziali.

Che cos'è la Chiesa?

Come terzo punto, mi sono interrogato su alcune dinamiche che hanno contrassegnato lo sviluppo della realtà ecclesiale nel corso della storia, e si vede che dal momento in cui la minoranza diventa maggioranza, si tende a fissare, garantire, assicurare, assestare, controllare. C'è un processo di immanentizzazione di quella immagine,

di quegli ideali, e la *ecclesia* diventa una *civitas*, in tutti i sensi: guardate le piante delle antiche città, il Duomo o la cattedrale al centro, da cui tutto si irradia. Strutture che vogliono esprimere la visibilità della Chiesa, che la Chiesa c'è ed è una realtà solida. La *Civitas Dei* che si inebria fino al punto di proclamarsi, quasi in maniera dogmatica, una "*societas perfecta*" nel Vaticano I. Poco più di cento anni or sono la Chiesa arriva a dire di essere una società perfetta e in questo tradisce in una doppia maniera l'ideale biblico: nel definirsi società piuttosto che comunità, perché in una società vengono al primo posto i ruoli: una società è un gruppo di persone dai ruoli gerarchici molto definiti, questo viene in primo piano. E perché c'è questa definizione di ruoli? Perché questa società tragga profitto, ottenga dei risultati, ottimizzi gli investimenti e i capitali, a questo serve una società gerarchicamente strutturata. La Chiesa invece è comunità perché non è l'essere gerarchia che conta, quanto ciò che si deve portare, che è un dono da offrire in pura perdita senza un guadagno da ottenere.

E anche l'affermazione che questa *societas* sia perfetta porta un po' fuori strada, perché la comunità Chiesa esiste per annunciare che uno solo è buono, uno solo è giusto, uno solo è perfetto. Gli autori del libro "Chiese provvisorie", Metz e Kaufmann, uscito un anno fa, affermano appunto che le chiese debbono essere provvisorie, sono segnali indicatori, rimandano a qualcuno che sta al di là, non possono dire "Vieni a me", ma debbono dire "Venite a Lui". Questo è lo scopo di questa comunità che è la Chiesa, e quindi non tanto la perfezione, ma il rimando: diceva Sant'Agostino che noi non siamo dei possessori perfetti, ma dei perfetti viandanti, e quante volte la Chiesa è caduta nella tentazione di essere una che possiede. La Chiesa, in alcune occasioni, ha fatto come i Testimoni di Geova, che dicono ai loro "polli": "La fine è vicina, è altamente improbabile che questo iniquo sistema di cose raggiunga il Duemila, quindi date i vostri bene alla società Torre di Guardia, quindi fate assicurazioni sulla vita a favore della società Torre di Guardia". Così ha fatto anche la nostra Chiesa, affermando che nell'attesa del Regno dei Cieli fosse bene consolidare la propria posizione terrena, il tentativo/tentazione di essere *societas perfecta*, addirittura una immagine che era ricorrente dal Cinquecento all'Ottocento inoltrato: "un esercito ben guarnito per la guerra". Passettino per passettino si è finiti fuori strada, dall'essere la comunione dei discepoli dell'Agnello ad essere un esercito ben schierato in battaglia, con l'Ammiraglio, il Generale, il Capitano pronti a sparare a chi si muove, alle voci fuori dal coro. Immagini di orrore! Quindi cambiamo registro, basta con le visioni di orrore della Chiesa chiamata a gestire il potere e a essere nel mondo definitività di Salvezza: non è questa la sua missione, e per questo lo Spirito Santo è intervenuto e negli ultimi due secoli ha bastonato la Chiesa in una maniera incredibile. Prima ha scatenato una bella Rivoluzione Francese, poi ha favorito lo sviluppo delle scienze ed il Positivismo, poi si è inventato Freud che va a devastare la psiche dell'uomo che era regno incontrastato della coscienza del confessore, e poi tira fuori il comunismo, il socialismo, il nazifascismo, tanti fenomeni sempre più accelerati, sempre più veloci.

Tutto ciò ha portato una serie di esperienze di umiliazione nella Chiesa, che in qualche modo l'hanno costretta a riconoscersi *communio imperfecta*. Pensiamo ancora alla rilettura di tanti episodi del passato della Chiesa che il Papa sta facendo: lo schiavismo, l'inquisizione, la Shoà.

Ciò significa riconoscere di non essere stata affatto una *societas*

perfecta e accettare di essere una *communio imperfecta*, dove sta in primo piano la *communio* e l'essere *imperfecta* sì, ma *perficienda*, in divenire, accettare lo stato itinerante, l'essere in cambiamento. Per essere in comunione oggi la Chiesa deve accettare di essere in cambiamento, e molti non digeriscono che la Chiesa sia realtà storica e quindi incarnata nella storia, e vorrebbero che la Chiesa stesse ferma mentre la storia si evolve: impossibile, non funziona. Dicevano gli antichi: "La Croce sta fissa mentre il mondo si sconvolge", la Croce sì, ma la Chiesa non è la Croce. La Chiesa balla il valzer su questa giostra di un mondo sempre più strano e rimanda sempre al perno che è la croce, il mistero pasquale. Ma la Chiesa necessariamente balla con il mondo, noi siamo figli del nostro tempo, è inutile pensare di travestirci da gente di altre epoche, dobbiamo camminare, saltellare e a volte correre con il nostro tempo, ma rimandando sempre a quella Croce, a quel mistero pasquale che è al centro della nostra comunione. Ecco perché allora il Vaticano II richiama la Chiesa come popolo di Dio, corpo di Cristo, tempio dello Spirito Santo e mai userà quella parola profanatrice di società o esercito.

Questo parlare differenziato della Chiesa come popolo di Dio o corpo di Cristo o tempio dello Spirito Santo fa capire che ci sono diversi approcci ad una Chiesa che è sostanzialmente mistero, e se è mistero vuol dire che la sua componente essenziale spesso sfugge, non è definibile, non è fissabile, non si lascia inchiodare. E a volte volerla definire troppo bene significa compiere un'opera un po' volgare di traduzione forzata di ciò che deve restare libero. Nel Vaticano II troviamo delle

prese di posizione coraggiose, illuminanti, dove si parla della Chiesa cattolica, la Chiesa di Cristo, che è chiamata a vivere una unità nel pluralismo, la forma più difficile di unità. E questo è possibile perché Lumen Gentium (13 - 16) descrive la Chiesa come una realtà con un'appartenenza o un riferimento graduato, cioè tutti gli uomini appartengono alla Chiesa o sono ordinati ad essa. Questa è la visione del Vaticano II, che è una visione di grande fede in Dio, di grande serenità: il Vaticano II non ci dice "Dobbiamo andarli a conquistare noi, a battezzare noi, a convertire noi, a catturare noi", ma ci dice che tutti sono già in cammino verso l'unità cattolica del popolo di Dio. Alla Chiesa compete essere segno e strumento di questa comunione crescente, facilitare l'avvicinarsi di coloro che sono lontani.

Questi capitoli di Lumen Gentium sono brani molto importanti, contenenti questa enorme verità che però chiede una fede scandalosa nel fatto che veramente Dio chiami tutti alla cattolica unità del popolo di Dio, e che quindi ciò non dipende dal nostro successo o insuccesso.

La Chiesa viene definita dal Vaticano II, in maniera molto efficace, come "sacramento universale di salvezza", quindi si dice cosa la Chiesa è, cosa la Chiesa deve fare, cosa deve portare: sacramento significa segno efficace: che funzioni bene o che funzioni male la Chiesa è comunque segno efficace per portare, per mediare al mondo la salvezza. Ma chiaramente questo sacramento, questo segno è maggiormente efficace nella misura in cui è, alla massima potenza,

segno, non nella misura in cui è segno di massima potenza, perché la gente non ama i segni del potere, la gente non digerisce lo sfoggio di potenza. Sacramento universale di salvezza significa che la Chiesa ha un mandato dal Signore, una missione che è universale, quindi non si tratta di gestire un piccolo gregge, ma di rivolgersi all'umanità intera come segno efficace della salvezza, come mediazione di salvezza che rinuncia ai segni della potenza, diceva monsignor Tonino Bello, all'ostentazione, alla gloria, al trionfalismo, per ritrovare la potenza dei segni.

Per essere sacramento universale di salvezza la Chiesa deve accentuare la sua dedizione al Vangelo, alla Buona Novella, al Bell'annuncio, essere portatrice non di accuse, di sensi di colpa, di anatemi, di scomuniche, di sospensioni *a divinis* e tutti questi artifici che si sono inventati gli uomini nel corso dei secoli, ma essere portatrice di una grande sensibilità per la sofferenza. La Chiesa non è deputata a fare la cacciatrice di peccati: una volta era questo il lavoro dei preti, tanto che adesso la gente non sa più cosa confessare perché non c'è più il prete che gli ricorda che ogni mattina come si sveglia, come parla, come si guarda intorno ha già peccato.

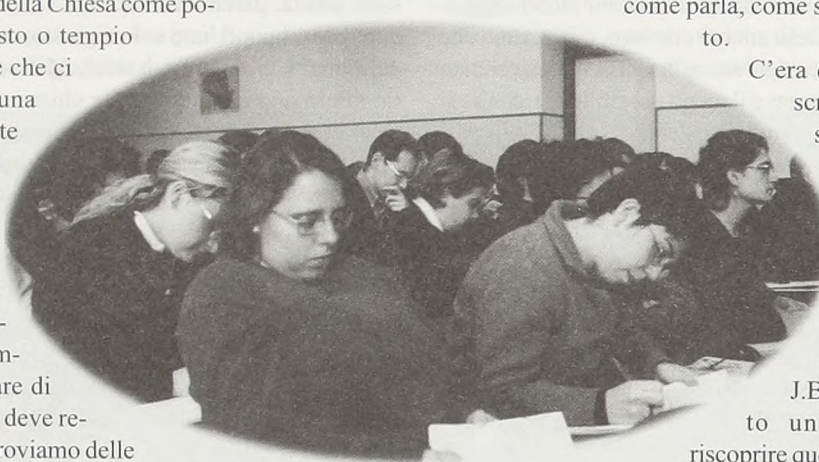
C'era questa tensione, per cui ci si scrutava, ci si radiografava per scoprire i peccati; la Chiesa era sempre lì a fiutare i peccati, tanto che quando parlavi con certi membri della Chiesa sentivi il dovere di giustificare di non essere troppo peccatore. Dice uno degli autori di "Chiese provvisorie", J.B. Metz: "Per essere sacramento universale la Chiesa deve riscoprire quella sensibilità e attenzione alla

sofferenza e non al peccato", come Gesù che incontrando l'adultera che sta per essere lapidata non le chiede i propri peccati, ma scopre l'angoscia, la paura, il dolore di questa donna e risponde a quelli, e dopo le dice vai e non peccare più. Quindi prima l'accoglienza, soprattutto della sofferenza, e poi il discorso sul peccato: questo è il modo di creare comunione che viene delineato in qualche modo dal Vaticano II.

E il Vaticano II ha anche il merito di avere riscoperto la *catholica*, come Chiesa di Cristo, cioè quella comunità, non sempre facilmente individuabile, dei veri discepoli, dei veri adoratori in Spirito e verità. Questa *catholica*, dice il nuovo Lumen Gentium 8, sussiste nella Chiesa cattolica romana ma non coincide, non si identifica, non si esaurisce nella Chiesa cattolica romana; quella di cui parla Jovanotti nella canzone "Io credo che esista al mondo solo una grande Chiesa, che parte da Che Guevara e arriva fino a Madre Teresa, passando per Malcolm X, attraverso Ghandi e San Patrignano...", è un'intuizione teologica molto vicina al Concilio Vaticano II.

Quindi un cambiamento di prospettiva, uscire dalla logica secondo cui ciò che è cattolico romano è buono e ciò che non lo è è sospetto, per saper guardare a questa *catholica* in maniera universale. Sul piano della Chiesa di Cristo troviamo l'unità, la comunione che diventa fondamentale per riuscire a dialogare tra le diverse confessioni (cattolica romana, ortodossa russa, ...).

In sostanza mi sembra che il Vaticano II abbia aperto la pista per



vedere la Chiesa non tanto come luogo, bensì come il mezzo per la salvezza, e questo significa che non bisogna fare quel gioco pericoloso per cui chi è dentro è dentro, chi è fuori è fuori, giochino che è stato praticato per secoli, tanto che già Sant'Agostino diceva: "Molti che sembrano essere fuori sono dentro e molti che sembrano essere dentro sono fuori". Ci sono i bei libri di Cesare Marchi dai quali si apprende che le più grandi prostitute di Europa hanno pagato le più grandi cattedrali di Europa, o i più grandi guerrafondai, perché bisogna colpire positivamente, dare l'impressione di essere dentro; ma in realtà la Chiesa non è un posto dove si è dentro o si è fuori, ma è il mezzo, la forma, il modo per giungere alla salvezza: essere Chiesa è il modo per arrivare alla salvezza, ed essere Chiesa significa essere comunione, comunione che è in ricerca di quella che Bruno Forte chiama la Patria Trinitaria.

Quindi la Chiesa è nostalgica non di come era cinquanta o cento anni fa, ma deve essere nostalgica della Patria Trinitaria da cui proviene e a cui tende; per questo la Chiesa, diceva il Vaticano II in *Lumen Gentium* ricordato prima, è popolo di Dio, corpo di Cristo, tempio dello Spirito, da cui si vede la figura trinitaria della Chiesa.

Essere Chiesa e comunione oggi: una prima forma

Quali sono oggi dopo il Vaticano II, alle soglie del Duemila, le priorità o i chiarimenti da apportare ai nostri modelli?

Innanzitutto direi che si devono riscoprire le tre forme fontali della comunione; la comunione, direi come premessa, non nasce dai decreti: anche se cento cardinali Ratzinger scrivessero cento documenti sulla "Chiesa come comunione", non otterrebbero nulla, perché non è la carta che si fa carne, ma il Verbo che si fa carne, quando è testimoniato in un certo modo. La prima forma comunione della Chiesa è la *communio Trinitatis*, la comunione della Trinità, il modello trinitario, dove si vedono dei diversi che coesistono pur rispettando la diversità, anzi generando la diversità, perché è il Figlio che rende Padre il Padre, e il Padre non cerca di far diventare il Figlio Padre, ma vuole che il Figlio sia Figlio e lo promuove nel suo essere Figlio.

E' una comunione scandalosa quella della Trinità, perché nessuno cerca di spadroneggiare sull'altro, ma ognuno trova la propria gioia nell'esserci dell'altro e nell'essere diverso dell'altro. Questa grande, inconcepibile – cioè non riducibile a concetti – inderivabile – non frutto di nostre riflessioni – visione della vita trinitaria, questa è la prima forma comunione con cui la Chiesa deve sempre tornare a confrontarsi: essere uniti senza essere identici.

Un tempo si insegnava che nella Chiesa, soprattutto il clero, bisognava essere *omnes idem*, tutti uguali: vestire uguali, pensare uguali, celebrare uguali; questo modello non è il modello trinitario, perché la Trinità testimonia le tre divine persone che riescono a co-essere salvando le diversità e trovando la comunione piena. C'è questo vibrare della vita trinitaria grazie alla diversità, perché chi è pratico di fisica sa che non sono i due poli della stessa carica ad attrarsi, ma

sono gli estremi che si attraggono – c'è quello splendido libro di Leonardo Boff, "Trinità: la migliore comunità", che è un piccolo gioiellino da questo punto di vista.

Il modello della Trinità serve a sfuggire ai due grossi rischi dell'individualismo, particolarmente acuto oggi, e della massificazione, perché le tre divine persone non sono uno al punto tale da perdere la propria identità, ma non sono nemmeno individui, cioè monadi, cioè isole. La Trinità aiuta a superare questa paura dell'essere se stessi e dell'interagire con gli altri, aiuta a superare la confusione tra concordia e conformità – se leggete i brani degli Atti degli apostoli, delle Lettere paoline dove si parla della *ecclesie*, si dice che i credenti erano un cuore solo e un'anima sola. C'era una concordia, non una conformità: vestivano diversi, mangiavano diversi, cele-

bravano diversi, ma erano concordi, c'era un'unità cordiale, un'unità spirituale che non necessariamente era di superficie, ma piuttosto di profondità. Questo modello trinitario aiuta a superare anche la tentazione del conformismo, dell'appiattimento su posizioni un po' grigie.

Una seconda forma di comunione

Possiamo chiederci: "ma le nostre assemblee domenicali e feriali sono comunità terapeutiche o sono comunità patologiche, che generano frustrazioni?". Io tutti i Santo Stefano che Dio ha fatto devo discutere con mio padre che mi chiede la mattina, quando facciamo colazione: "Ma oggi è di precetto o no?". Non esiste il precetto di far festa,

è stato inventato. "Oggi sei obbligato a fare festa, oggi sei obbligato a vederti con gli amici, compagni di fede e a celebrare con gioia la resurrezione del Signore". Ma si può dire sei obbligato a fare festa? Se c'è bisogno di dirlo vuol dire che c'è qualcosa che non funziona, quindi la comunità cristiana è comunità terapeutica dove si portano le angosce, i dolori, ma anche le gioie, e si condividono. E' una comunità dell'accoglienza: un librone di ecclesiologia che ho tradotto quest'anno, "La Chiesa, uno schizzo ecclesiologico per la teoria e per la prassi", di Werbeck, dice: "Come Gesù accoglieva i peccatori, i pubblicani e le prostitute ai suoi banchetti, così deve essere nella comunità eucaristica"; che cosa ne abbiamo fatto noi? Il banchetto degli eletti, di quelli con le mani pulite e le unghie rifatte; il banchetto delle pellicce: non ci facciamo entrare i divorziati risposati figuriamoci le altre categorie. Per cui dobbiamo interrogarci perché abbiamo cambiato registro, abbiamo tradito un ideale, abbiamo tradito un mandato del Signore, che ci ha detto di andare a cercare ciechi, storpi, sgangherati ai crocicchi delle strade e portargli quelli, perché l'élite lo ha rifiutato: gli straricchi non ci vanno a Messa, perché non gliene importa più niente, non c'è più neanche la paura delle indulgenze, delle scomuniche, non ci sono più questi giochi di potere e perciò torna ad essere interessante questa comunione.

La terza comunione

La terza comunione, quella dello *Spiritus*, che è il vero principio di

"Io credo che esista al mondo solo una grande Chiesa, che parte da Che Guevara e arriva fino a Madre Teresa, passando per Malcolm X, attraverso Ghandi e San Patrignano...", è un'intuizione teologica molto vicina al Concilio Vaticano II

unità della Chiesa: non sono le regole che danno l'unità ma lo Spirito, che dall'interno suscita mille doni, mille capacità, mille competenze, di fantasia, di genialità, di dedizione, di servizio e quindi crea comunione dall'interno.

Ecco quindi che nelle tre forme di comunione c'è la comunione della Trinità che si percepisce un po' dall'alto; la comunione di Cristo che si fa nella storia, la comunione dello Spirito che di nuovo sgorga dall'interno.

Livelli e ambiti della comunione

I tre livelli della comunione devono essere vissuti con intelligenza perché si fa molto parlare di democrazia nella Chiesa – soprattutto dall'Austria sono venuti questi stimoli – ma occorre sempre distinguere i tre livelli su cui si gioca la comunione ecclesiale. Cioè un livello di principi di fondo, dove non abbiamo da dire nulla, fossimo anche Papi o vescovi, non possiamo toccare nulla. Il fatto che ci sia un sacerdozio, una Parola di Dio, il celebrare il mistero pasquale, sono principi di diritto divino su cui non possiamo discutere. Ci sono poi delle strutture organizzative che possono essere ambito di discussione e di contributi: il fatto che ci sia un sacerdozio nella Chiesa di Cristo è realtà rivelata, è elemento sostanziale, principio di fondo, ma come venga strutturato questo sacerdozio lo deve decidere la Chiesa, e intendo la Chiesa nel senso di Atti 15, non solo gli apostoli e gli anziani, ma la Chiesa.

E se oggi la comunità ritiene di potere accettare l'idea di un prete sposato, se la Chiesa ha maturato questa spontaneità, questa convinzione, bene! Non si può discutere se ci debba essere o meno il sacerdozio, questo non dipende da noi, ma come impostarlo, quale regole sviluppare, questo sì. E allora dire che mai la Chiesa in futuro potrà parlare di sacerdozio alle donne è uno sbaglio teologico.

Quindi bisogna affermare con serenità che è uno sbaglio, per non confondere i piani, perché a furia di dire che tutto è importante, non si prende sul serio niente. Quanto caos hanno fatto tanti anni fa per le chierichette, l'Arcivescovo di Trento quasi è morto per infarto per ribadire il no assoluto alle "donne" sull'altare.

Nella nostra Diocesi di Bolzano-Bressanone da decenni facciamo predicare in certe circostanze le donne; sono presidenti dei consigli pastorali, hanno incarichi di responsabilità, dirigono uffici di Curia, insegnano nei seminari ai futuri preti, e la gente è contenta di tutto ciò, e guai se si chiudono queste prospettive, perché siamo al livello di strutture organizzative.

Poi il terzo livello della comunione è quello del funzionamento, ovverosia del modo in cui si esercitano le concrete strutture derivate dai principi di fondo, lì ci deve essere uno stile comunione. Quindi una volta che io ho stabilito che il sacerdozio, principio di fondo, lo esercitano solo i maschi, struttura organizzativa temporanea, questi maschi devono esercitarlo in un modo cristiano, non come sacerdoti di Baal. E quindi non con lo stile paternalistico, ma trattando gli altri credenti non come figli di cui loro sarebbero genitori, perché uno solo è il Padre, ma trattando gli altri credenti da adulti. Pensate quante polemiche si sgonfierebbero se noi preti ci decidessimo a trattare i laici da adulti, alla pari, che non vuol dire "siamo uguali" a livello decisionale, però, chiarite le rispettive competenze, bisogna sapere agire con lo stile di persone adulte.

I tre ambiti della comunione: la *koinonia*, cioè la cura della comunione, perché la Chiesa non consta solo di liturgia, di celebrare, o di diaconia, cioè di servizi di carità, che magari diventano servizi so-

ciali, ma lo schema che ricorre in tanti documenti ecclesiali e anche nel Nuovo Testamento è quello di tre ambiti della comunione: la *koinonia*, la liturgia, la diaconia. E *koinonia* significa curare la comunione, coltivare la comunione come un bene. Possiamo chiederci quali energie spendiamo per coltivare la comunione, cosa facciamo perché l'atmosfera nella Chiesa sia un'atmosfera comunione e non di una società per azioni. Parlando della diaconia poi, ogni tanto mi vengono in mente queste idee strane: perché non si inventa una congregazione per la prassi della fede, anziché solo per la dottrina della fede? C'è sempre la caccia all'eretico, ma la caccia al delinquente, la caccia all'incoerente sarebbe molto interessante, perché poi tanta gente guarda alla Chiesa non per ciò che dice, anche perché tante cose non si capiscono, ma per ciò che fa, è la prassi il banco di prova. E allora ci vorrebbe più la congregazione per la prassi delle fede che non per la dottrina della fede, va bene anche quella, ma bisognerebbe affiancarle anche l'altra, che lavorassero in sintonia, perché c'è gente che costruisce comunione anche senza avere tutte le idee chiare.

I segni della comunione

Come ultimo livello di riflessione, vi propongo di ragionare un po' sui segni della comunione: al Vaticano I si diceva che i segni della comunione ecclesiale di questa *societas perfecta* sono l'invitta stabilità, l'inesausta santità, la mirabile diffusione, tutte realtà piuttosto evanescenti e in parte già tramontate. Forse i segni della comunione su cui dobbiamo spenderci maggiormente oggi sono altri; ne indico solo alcuni: l'accoglienza – il Cardinal Martini nella sua Lettera di Sant'Ambrogio '96 diceva che l'importante è che la Chiesa sia una comunità alternativa, perché pratica l'accoglienza indiscriminata, perché è gratuita, perché è fedele, perché è tollerante. Quali sono i segni della comunione che vogliamo evidenziare, che vogliamo vivere, che vogliamo coltivare?

Innanzitutto la comunione funziona se parte dagli ultimi, e cito la frase di un ultimo, se vogliamo, il vescovo Jacques Gallot, che diceva: "Una Chiesa che parte dagli emarginati non emargina più nessuno". E' bello che i vescovi siano in comunione tra loro e con il sommo Pontefice, ma forse si deve cercare di ripartire da un po' più in basso, si deve riuscire a ricreare ambiti, strutture, stili di comunione partendo da un'offerta di comunione a coloro che sono scomunicati di fatto, magari non per un editto in particolare, ma coloro che sono fuori dalla comunione, coloro che sono negli ospizi, coloro che sono in ambiti di emarginazione, in situazione di degrado culturale, morale. Forse offrendo lì la gratuità della comunione si può anche vivere un rinnovato impegno per la comunione nella Chiesa.

Suggerimento bibliografico: Fulgenzio di Ruspe, grande padre della Chiesa dell'Alto Medioevo ripreso da Henri De Lubac nel suo "Cattolicesimo, una riflessione sull'unità della Chiesa che nasce dalla Trinità".

La vocazione *del laico*

■ La rivoluzione copernicana del Concilio nella definizione della figura del laico è al centro della riflessione di Paola Bignardi. Poche settimane dopo l'intervento alla nostra Settimana Quadri, il Consiglio permanente della Cei ha nominato Paola Bignardi nuova presidente dell'Azione Cattolica.

Paola

BIGNARDI

Ho pensato di impostare questa riflessione prendendo dai documenti della chiesa ma anche cercando di attingere alla mia esperienza di laica e al ripensamento che sto facendo di essa. Non sono competente in teologia; sicuramente il mio linguaggio è impreciso; comunque sono una persona laica che cerca di capire quello che sta vivendo e che cerca di riflettere sulla propria esperienza ecclesiale, nel desiderio di condividere esperienze, interrogativi, inquietudini, punti di domanda e anche ricchezze che ciascuno di noi vive. Vorrei dedicare la prima riflessione ai pensieri attraverso i quali ho cercato di avvicinarmi a questo tema.

Tra storia e ricordo, l'esperienza della laicità

Per entrare in questo argomento, per cercare di coinvolgermi nella riflessione che mi era proposta, ho provato a pensare alla mia personale memoria del modo di vivere da laici nella chiesa: la memoria mia e il racconto di persone che ho avvicinato, mi sono stati educatori, mi hanno accompagnato nella esperienza di vita cristiana.

Un po' tra storia e ricordo, mi pare si possa dire che forse prima del Concilio la posizione dei laici è stata l'esperienza di persone che sono rimaste sulla soglia rispetto alla chiesa. Persone che portavano grandi risorse, grandi aspettative, grande desiderio di coinvolgimento nell'esperienza ecclesiale, sono state considerate invece come destinatari di un insegnamento, di una formazione, di un magistero; in una posizione di secondo piano; come se fossero persone non in grado di proporre una loro esperienza, una loro riflessione, anche un loro magistero a partire dalla vita. E il modello di formazione con cui ci si rivolgeva a loro era un modello di trasmissione piuttosto simile a quello scolastico. Alcune esperienze legate all'Azione Cattolica hanno contribuito a suscitare l'interesse

per un modo diverso di stare nella chiesa da parte dei laici. Io ricordo sempre come un simbolo di questo desiderio di presenza più consapevole, più attiva dei laici nella chiesa, quello che faceva la GF (Gioventù Femminile), uno dei rami più attivi della tradizione dell'Azione Cattolica, dove ad esempio rispetto alla liturgia si era cercato di favorire la comprensione dei testi liturgici, dando la traduzione, la versione italiana della parola di Dio che si ascoltava. E questo mi sembra - come simbolo più che come fatto che abbia un significato storico particolare - testimonianza del desiderio di una presenza, di un coinvolgimento, di uno stare dentro la vita della chiesa più consapevoli di quanto non fosse accolto come ovvio. Penso che l'esperienza dei laici prima del Concilio possa essere letta un po' in questa doppia dimensione: i laici erano visti più come destinatari che come soggetti nella comunità cristiana; al tempo stesso, persone che progressivamente sono andate maturando il desiderio, l'esigenza, l'interesse per una presenza diversa nella chiesa.

Il Concilio è stato il momento in cui le porte si sono aperte, in cui si sono accesi l'entusiasmo e la speranza da parte dei laici di una presenza da soggetti, da corresponsabili nella chiesa.

Anche per i laici poteva essere un'esperienza vitale, coinvolgente, che li toccava in prima persona non in una condizione di dipendenza ma in una condizione di corresponsabilità.

Questo momento di coinvolgimento progressivo negli organismi di partecipazione pastorale e in tanti ambiti della vita pastorale della comunità cristiana, credo che abbia costituito un tempo di fermenti, di entusiasmo, anche di riflessione particolarmente fresca.

Professione laica?

A me sembra però che a poco a poco la presenza dei laici nella comunità cristiana abbia prodotto un coinvolgimento



esclusivo e un po' assolutizzante, come del resto può accadere per esperienze a lungo desiderate e finalmente possibili; che abbia prodotto anche un "eccesso di competenza" sulle questioni pastorali, fino a togliere l'interesse e il gusto per gli impegni e le competenze di primario valore per un laico, cioè quelle riguardanti la vita quotidiana; spesso i laici sono risultati più interessati e coinvolti, talvolta in maniera esclusiva, nelle questioni interne della comunità cristiana, più che nell'ansia di un dialogo, di una tensione all'incontro, all'ascolto, all'accoglienza di problemi, ricerche, visioni della vita tipiche del mondo nel quale ciascuno di essi è coinvolto.

Credo che questa stagione dei "laici specialisti" abbia prodotto una grande omologazione nel pensiero, nella cultura dei laici e della comunità ecclesiale, senza produrre una maggiore tensione missionaria nella chiesa. Se il numero di laici che attualmente opera all'interno della comunità cristiana effettivamente portasse la tensione a condividere, a rendere presente nella comunità cristiana le persone e i problemi che incontra quotidianamente, forse la comunità cristiana esploderebbe di desiderio di accoglienza, di apertura, di incontro, di interesse; forse sarebbe meno operosa al proprio interno, ma sarebbe una casa più aperta.

A me sembra che oggi la vita delle nostre comunità sia gestita sempre più all'interno: si allarga la cerchia degli operatori, dei collaboratori e questo rende possibile nelle parrocchie un grandissimo fervore di attività, di iniziative, ma senza che questo significhi capacità di entrare in dialogo con persone e culture diverse da quelle con cui siamo abituati a confrontarci. Negli oratori si promuovono tante e belle iniziative, però ci sono i giovani che stanno sulla "piazzetta" che spesso nessuno riesce a intercettare: stanno magari appena fuori della soglia dell'oratorio, ma i giovani che frequentano l'oratorio non sentono l'interesse o non hanno la parole per entrare in relazione con questi loro coetanei che stanno appena al di là, e che forse stanno lì per provocare o per vedere se riescono ad incontrare qualcuno. Allora questa vita delle nostre comunità cristiane gestite sempre più all'interno è un'esperienza che sta allargando la cerchia dei propri operatori - si definiscono proprio "operatori pastorali". Adesso i laici sono molto più inclusi nella esperienza ecclesiale: però la comunità cristiana è tendenzialmente più chiusa.

Potrebbe sembrare che i laici presenti all'interno della comunità cristiana oggi siano appagati o rassegnati. Di fatto sembra che non ci sia più l'inquietudine che c'era un tempo, l'inquietudine di una ricerca, di un desiderio di cambiamento. Mi sembra che ci sia molta tranquillità nel portare avanti

un'esperienza che di fatto li coinvolge, che li ha accolti all'interno della vita pastorale delle comunità.

Comunione e comunità

Credo che questa cultura e questa prassi delle comunità contribuisca anche a "perdere" molte persone, molti credenti che si sentono lontani da questo modo di vivere l'esperienza ecclesiale, che non ci stanno a questa forma di coinvolgimento nella comunità cristiana e a questo modo di vivere la sua missione. Molte persone sembrano vivere il loro rapporto con la Chiesa come chi non ha alternative al silenzio, anche perché c'è uno strano concetto di comunione diffuso oggi nelle nostre comunità: comunione sembra sinonimo di uniformità, di disponibilità ad adeguarsi alle opinioni prevalenti. Le voci fuori dal coro sono vissute con grande disagio, e con atteggiamento di giudizio; se qualcuno canta fuori dal coro viene trattato come uno che rompe la comunione; questo è uno dei pesi maggiori per la coscienza di un credente che ci tiene al legame con la propria comunità.

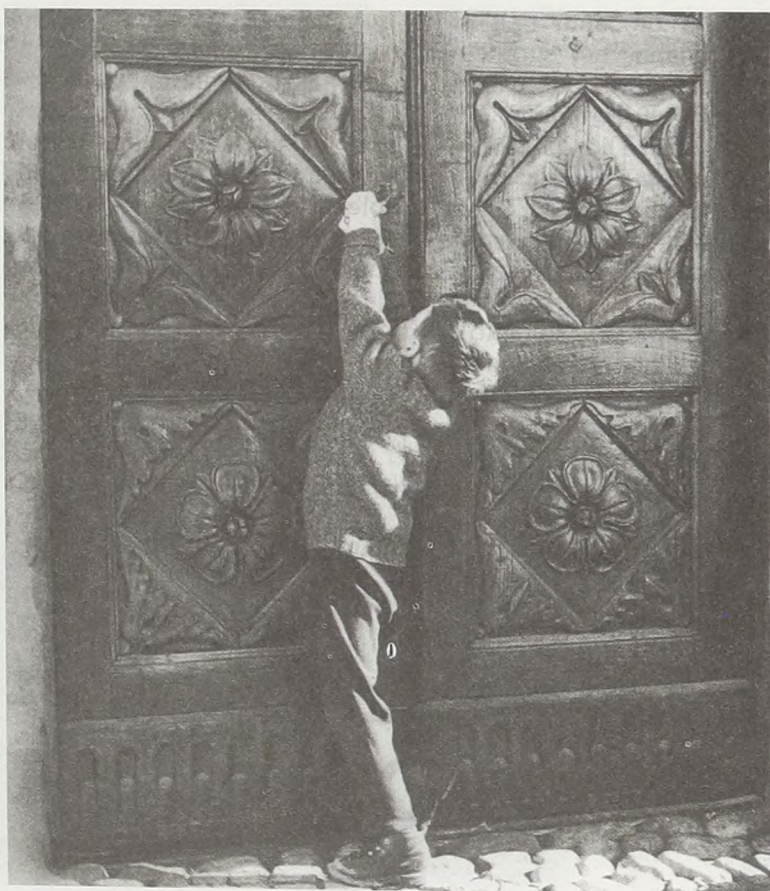
In questo contesto oggi molti laici cercano di vivere nel privato la loro ricerca; sono così impoveriti della risorsa comunitaria, del dialogo, del confronto, del sentirsi in famiglia, e spesso spendono nel nascondimento la loro esperienza cristiana.

Personalmente sto pensando che questo sia anche un evento provvidenziale: il senso di lontananza che molti laici provano rispetto alla vita della loro comunità ci provoca ad intensificare la ricerca di un dialogo con altre persone, in un tentativo di dare senso più in profondità, però in solitudine, alle dimensioni ordinarie della vita. Questo momento delle nostre comunità potrebbe essere anche un'occasione in cui, provvidenzialmente, si ritrovano le strade di una testimonianza dentro le condizioni ordinarie della vita.

Il Magistero Conciliare

Credo che per capire la vocazione del laico nella sua identità sia importante fare riferimento al Magistero Conciliare. Il Concilio, che è stato anche detto il Concilio dei laici, riserva una riflessione molto importante sui laici e nel documento sull'apostolato dei laici e nella costituzione sulla chiesa, dove la vocazione del laico non può essere capita se non in relazione alla vita della chiesa.

Per capire la vocazione del laico è ovvio che bisogna cercare di capire che cosa intendiamo per esperienza di Chiesa, per missione della Chiesa. Credo che dal Concilio si possa dire che questa venga individuata nel compito di raggiungere tutti gli uomini, per portare a tutti gli uomini la sal-



vezza. Con un linguaggio diverso e certamente impreciso, può anche essere definita come il compito di fare brillare nel mondo, davanti alla coscienza di ogni uomo, il mistero dell'amore di Dio, e il mistero dell'amore di Dio non può essere detto con una sola parola, né con poche parole. E la vita di ognuno di noi, nella irripetibilità di ciascuna, è una parola, attraverso la quale ogni uomo, nell'incontro con l'altro, può intuire ed essere aiutato ad entrare nel mistero di Dio.

A questa missione partecipano tutti i fedeli, e di essa tutti i fedeli sono investiti, o per un sacramento ricevuto oppure per i carismi che lo Spirito suscita. I laici sono partecipi di questa missione; questa missione della Chiesa non è di alcuni per alcuni, ma è un compito per tutti i credenti, per tutti i fedeli. I laici quindi sono membri del popolo di Dio, coinvolti in questa stessa missione; la loro dignità è uguale a quella di altre vocazioni, di altri ministeri nella chiesa. E comunque il fatto che si debba esplicitamente dire

che la dignità dei laici è uguale a quella degli altri fa pensare, perché non è stato ovvio che la dignità dei laici fosse uguale a quella dei presbiteri e a quelli dei religiosi. Comunque è importante che il Concilio abbia sottolineato la uguale dignità, la uguale chiamata alla santità, la uguale chiamata alla responsabilità nella chiesa. Il modo con cui i laici vivono la loro missione nella chiesa ha un'impronta particolare, che è quella secolare (cfr. il numero 31 della *Lumen Gentium*).

Due elementi mi pare che definiscano l'identità del laico: il fatto che ogni laico è membro del popolo di Dio e che il modo con cui partecipa alla vita della Chiesa è quello della secolarità.

Il popolo di Dio

La Chiesa tende a configurare la propria vita a quella di Cristo; ogni fedele che partecipa alla vita e alla missione della chiesa, tramite la Chiesa è innestato in Cristo, è configurato a Cristo. Questo è un elemento di identità fondamentale: il fatto che la nostra vita di laici cristiani è definita prima di tutto in relazione a Cristo, e che il compito, la vocazione alla quale siamo chiamati è prima di tutto quello di rendere la nostra vita trasparenza del mistero di Cristo, rendere leggibile il mistero di Cristo nella nostra vita.

Questo credo che sia, prima di tutte le diversità, l'elemento che dà grandezza, valore, dignità alla nostra esperienza personale. Il Concilio poi presenta le tre funzioni della Chiesa, le tre dimensioni della vita di Cristo – sacerdozio, profezia, regalità – come dimensioni della vita del laico, nel suo tendere a rendere la propria esistenza immagine, riferimento alla vita di Cristo.

L'indole secolare

L'altra dimensione per definire la vocazione del laico è quella che il Concilio chiama, sempre in *Lumen Gentium* 31, l'indole secolare, che fa riferimento al fatto che i fedeli laici vivono la loro esperienza

cristiana dentro il mondo, condividendo le esperienze di ogni uomo e cercando il Regno di Dio dentro la vita comune di ogni uomo e donna di oggi: cercare il Regno di Dio, cioè preoccuparsi di ciò di cui Dio si preoccupa, e vivere questa condivisione del pensiero di Dio sul mondo attraverso l'esperienza quotidiana, vissuta come luogo della propria dedizione a Dio. Si vive la propria ricerca di Dio e di risposta a Dio dentro la vita di tutti i giorni, per cui il lavoro, la famiglia, le relazioni sociali non sono altro rispetto alla nostra esperienza di fede, né l'esperienza di fede si realizza a prescindere o fuori da esse, ma dentro questa condizione vitale, che ci rende vicini ad ogni persona, credente o non credente.

L'esperienza quotidiana comune di ciascuno di noi è presentata come una vocazione: gli impegni, le nostre responsabilità famigliari, professionali o sociali sono, potremmo dire, volontà di Dio, e sottrarsi a questi impegni è un modo per sottrarsi a ciò che Dio ci chiede.

Se ai laici è riservato un posto particolare nel disegno della Chiesa e nel compimento della sua missione è anche perché la loro condizione li rende competenti sulle questioni che sono proprie della vita di tutti. Questo aspetto della competenza penso che sia un altro elemento importante per la comprensione della nostra identità, della nostra vocazione.

Riassumendo, mi pare allora che si possa dire che il Concilio ha descritto la vocazione del laico attraverso due elementi: dicendo prima di tutto che il laico è un cristiano a tutti gli effetti, non un cristiano di serie B, ma un cristiano; in secondo

luogo dicendo che la vocazione cristiana del laico è caratterizzata dall'indole secolare.

Dopo il Concilio si è sviluppato, soprattutto sulla questione della secolarità, un ampio e vivace dibattito: molto più su questo aspetto che, ad esempio, sul rapporto tra il laico cristiano ed il mistero di Cristo.

Un dibattito che ha visto tra i protagonisti lo stesso Congar, che era stato uno dei padri della teologia del laicato e che con la sua opera aveva presentato la centralità della figura del laico. Adesso la priorità del pensiero di Congar viene data al rapporto tra ministeri e carismi, così che la domanda non è più "Chi è il laico?", ma ci si chiede di quali ministeri, di quali carismi ha bisogno la comunità cristiana, di quali ministeri e carismi ha bisogno la Chiesa per realizzare nel tempo la sua missione.

Entro questo dibattito, a livello italiano soprattutto, penso che si possa citare la voce di Lazzati, che ha difeso in particolare la prospettiva dell'indole secolare dei laici, ha proposto il Concilio proprio nel modo secondo cui questo si era espresso. Nella posizione di Lazzati si manteneva una distinzione tra la redenzione dell'uomo e la redenzione delle cose temporali, ritenendo che la redenzione dell'uomo avviene attraverso i sacramenti, che hanno il ministro ordinato come riferimento principale, mentre la redenzione delle cose temporali avviene soprattutto attraverso la scienza, la tecnica e ha

“C'è una missione della Chiesa ad essere solidale con le vicende dell'umanità e con il mondo, e il laico è la persona che, tra le altre vocazioni, interpreta in maniera particolare, rende particolarmente visibile ed evidente questa dimensione della solidarietà della chiesa con il mondo”

come protagonista il laico.

Un'altra posizione è stata espressa in un convegno del 1986 dalla Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale; qui la tesi sostenuta identifica il laico con il cristiano - il laico è un cristiano - e in riferimento alla sua laicità non aggiunge nulla alla comprensione della sua identità e vocazione.

Una posizione nella quale personalmente mi riconosco è quella espressa da Canobbio, che in un suo volume sui laici parla di un laico come segno della solidarietà della Chiesa con il mondo. C'è una missione della Chiesa ad essere solidale con le vicende dell'umanità e con il mondo, e il laico è la persona che, tra le altre vocazioni, interpreta in maniera particolare, rende particolarmente visibile ed evidente questa dimensione della solidarietà della chiesa con il mondo, vivendo questa dimensione dentro le condizioni ordinarie della vita, quindi tendendo alla trasformazione del mondo stando dentro al mondo e volendo essere espressione particolarmente visibile ed intensa dell'amore della chiesa per il mondo.

Il silenzio di Nazareth

Se rifletto sulla mia vita di credente, trovo che l'immediatezza con cui la vita, nelle sue bellezze, nelle sue fatiche, nelle sue tensioni mi si propone, non può essere irrilevante per la mia esperienza di fede. Credo che ciò che il Concilio intende è che le condizioni ordinarie della vita sono il luogo, sono il contesto e il contenuto entro i quali realizziamo la nostra vocazione di credenti; se riflettessimo su noi stessi e sul rapporto che abbiamo con la nostra vita, forse potremmo capirlo esistenzialmente.

C'è uno spessore che la vita ha e con cui ci si propone che non può essere lasciato fuori dalla nostra esperienza di fede, perché o l'una o l'altra diventano irrilevanti, insignificanti e credo che noi non possiamo vivere così scissi, avendo un certo tipo di atteggiamenti, di pensieri, di posizioni nel nostro vivere quotidiano, per collocarci poi in un altro mondo nel momento in cui (come se fossero due momenti separati) viviamo da credenti.

Mi sembra allora che la vita si imponga a ciascuno di noi, ma forse con una particolare intensità al laico cristiano per il modo con cui fa proprie tutte le esperienze concrete dell'esistenza, come luogo dell'esperienza di Dio, come una somma di incontri, di situazioni, di persone, di problemi, di fatti, che ci provocano continuamente come credenti. Sono convinta che ognuno di noi, al momento in cui al mattino va a lavorare o va a scuola, non può non chiedersi che senso abbia quello che sta facendo, che senso abbia per la propria esperienza di persona e per quella di credente. Io personalmente sento che ho bisogno di trovare parole umane, parole intense, che si accompagnano a gesti, per tradurre la mia esperienza di credente giorno per giorno. E non posso tradurla con le parole del catechismo, non posso darvi un senso con le parole del catechismo; devo darmi un senso da credente e saperlo dire con parole umane. Allora la ricchezza, i limiti, il senso di ciò che ognuno di noi fa ogni giorno

sono un modo con cui diciamo e pensiamo anche la nostra esperienza di fede.

Credo che ognuno di noi nel giorno per giorno sente che i suoi gesti, le sue parole, i suoi atteggiamenti devono essere per le persone che incontra un segno di Cristo. Un segno molto implicito: io non posso parlare nell'ambiente in cui lavoro di Gesù Cristo, ma devo essere io un segno di Cristo: con il mio stile di vita, con la capacità di vicinanza, con la chiarezza, la fermezza delle posizioni che prendo, devo rendere trasparente l'amore di Dio anche per persone che dalla vita non hanno avuto niente.

Credo che questo valga per ognuno di noi; la domanda, alla quale non ci sono risposte ovvie, è: quali sono i gesti che ci rendono testimoni leggibili dell'amore di Dio? Perché non tutti i gesti che sono segno dell'amore di Dio ci vengono alla mente così spontaneamente, e spesso le scelte che dobbiamo fare non sono tra il bene e il male, ma tra il male e un male un po' minore; ognuno di noi vive la sua esperienza di Dio anche nel rischio, e qualche volta nel dramma della libertà.

A tutto questo va aggiunta solo quest'ultima considerazione: una delle dimensioni dell'esperienza cristiana che personalmente in questo momento mi sta affascinando, proprio per il legame che ha con l'esperienza laicale, è il mistero di Nazareth, il mistero cioè di trent'anni di silenzio sì, ma di vita vissuta. Quindi silenzio per quel che riguar-

da il messaggio detto, il messaggio pubblico del Signore, ma di fatto trent'anni di vita, trent'anni di condivisione, dei gesti semplici dell'esistenza di ogni giorno. Io credo che noi laici abbiamo bisogno anche di cercare di entrare in questo mistero, perché la nostra vita quotidiana è una vita in cui il mistero del nostro riferimento a Dio è silenzioso, è implicito, è dentro di noi. E tuttavia si esprime nel modo con cui poniamo gesti o diciamo parole, attraverso le quali vogliamo significare la nostra solidarietà con le persone con cui viviamo, sapendo che attraverso questa solidarietà con le persone noi

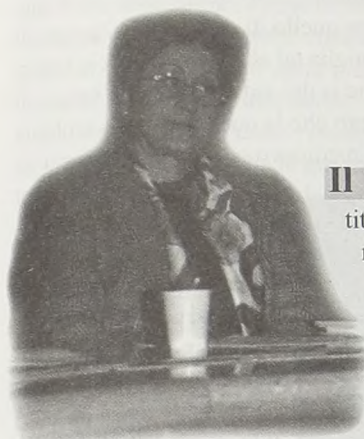
vogliamo essere fedeli alla nostra missione di laici cristiani, e contemporaneamente vogliamo essere fedeli al mistero del Signore.

Credo che se un aspetto ha bisogno di essere particolarmente ripreso e approfondito nella riflessione sui laici non è tanto quello sul che cosa debbono fare i laici nel mondo, ma piuttosto chiedersi come vivere veramente il nostro essere radicati in Cristo.

Dicevo che delle due dimensioni della definizione della identità del laico, il dibattito teologico ha ripreso soprattutto quella della secolarità: ma è l'approfondimento del tema della sua identità in Cristo che ha bisogno di essere ripreso e sviluppato. Cercando anche di ascoltare, di accogliere la problematica esperienza di ricerca di Dio e di fedeltà al Signore nella vita quotidiana, che non si esprime secondo i canoni di chi ha scelto di uscire dalla vita per cercare Dio, di uscire in qualche modo dallo scorrere quotidiano e organizzato dell'esperienza umana.



Fede e teologia



Il mio intervento ha come titolo "Fede e teologia"; in realtà non so se proprio questo sia il titolo che gli spetta. Mi muoverò su una pista di riflessione ecclesiologica, mediata attraverso la mia esperienza personale: io sono una laica che nel '68 decise, nel pieno della crisi

generazionale, di azzerare i suoi propositi di docenza della filosofia per iniziare a studiare teologia. Naturalmente non pretendo che la mia esperienza sia paradigmatica, però finisce col dire qualcosa da un altro punto di vista forse più immediato.

Che cos'è la teologia?

Voi vi ponete il problema di definire cos'è teologia. Andate dalla definizione di "scienza razionale" a "espressione di fede del popolo di Dio" a "espressione di fede di alcuni specialisti" e così via. Nei lontani anni '70, quando cominciai la mia avventura di docenza della teologia, per un periodo molto breve ho insegnato anche un corso di introduzione alla teologia. In quell'occasione il problema del definire previamente la teologia diventava essenziale, e la definizione che elaborai per i miei studenti era questa: "riflessione metodico-critica di un soggetto credente sull'oggetto della propria fede, trasmessagli da una comunità insieme a cui egli professa questa fede avendola ricevuta e accolta". Dire che la teologia è "riflessione metodico-critica" vuol dire che la teologia è scienza che continuamente esamina se stessa, verifica le sue condizioni, accoglie le provocazioni che dall'interno o dall'esterno possono inficiare le sue conclusioni e nuovamente le riformula, in un assetto però che rende diversa la teologia da quelle che sono le scienze al di fuori del-

lo statuto proprio della fede. Infatti oggetto della teologia è la fede, ma non una fede qualunque, bensì la fede ecclesiale. E qui, secondo me, sta il punto cardine. Noi, in vario modo, oggi viviamo e constataiamo tutt'intorno professioni di fede. Anzi, le professioni di fede che vanno per la maggiore in questo momento, quelle del "new-age" o del "next-age" praticamente sono professioni di fede che circoscrivono al soggetto nella sua singolarità irriducibile l'esperienza di Dio o l'esperienza del sacro, laddove invece la fede cristiana fondamentalmente è fede il cui accadimento è comunitario. La fede non è qualcosa che io ricevo personalmente, con dinamiche che investono la mia solitudine; la fede è invece un qualcosa di trasmesso, da una comunità che in una catena storica mi riporta a quell'evento che, dal punto di vista nostro di cristianità, è l'evento fondamentale, cioè l'incarnazione, passione e morte di Gesù Cristo. Ma a monte di questa incarnazione, passione e morte di Gesù Cristo c'è la tradizione del popolo di Israele di cui Cristo è personalmente interprete, di cui è figlio secondo la carne. Dunque una fede trasmessa che viene dal soggetto ricevuta ed accolta, anzi, per essere precisi, una fede che egli professa insieme alla comunità. Ripeto, la fede è fede ecclesiale, e come fede ecclesiale richiama in causa dinamicismi di ricezione, accoglienza e poi esige dinamicismi di annuncio, di comunicazione. Nel far teologia non esistono distinzioni tra chierici, religiosi e laici, perché il far teologia si radica nell'evento ecclesiale. La Chiesa è luogo dove si sperimenta la salvezza originaria che, come tale, a tutti è donata. Ricorderete tutti che *Lumen Gentium* fa propria una frase di Agostino molto bella e pregnante, quella che dice: "per voi sono vescovo, con voi sono cristiano". Ciò significa essere battezzati: avere preso parte, avere vissuto la sintassi dell'iniziazione cristiana che è il fatto originario; all'interno di questo fatto originario si declina la fede. Questo fatto originario poi, evidentemente, si snoda secondo la diversa funzionalità ecclesiale. Ma la funzionalità ecclesiale non ci dà diverse teologie, ci dà soggetti i quali elaborano una teologia di volta in volta diversamente contestuale, ma la contestualità è l'aspetto minore rispetto alla teologia nel senso forte del termine.

La dimensione ecclesiale della teologia, e il suo statuto di riflessione metodico-critica sulla propria fede, sono gli assi portanti di questa riflessione, la prima della tavola rotonda dal titolo "Coscienza e responsabilità laicale".

Cettina

MILITELLO

Gli autori

Cettina Militello è docente di Teologia dogmatica presso la Facoltà teologica Marianum.

Angelo Bertani, giornalista, è caporedattore di Famiglia Cristiana e direttore responsabile della nostra rivista. E' stato condirettore di Ricerca dal 1968 al 1970.

Luigi Alici insegna Filosofia morale presso l'Università di Macerata.

Il diritto-dovere della teologia

Il problema è quello della fede e della dinamica della fede; fede trasmessa, accolta, confessata, annunciata: ogni cristiano è potenzialmente teologo. Ricorderete che Luca ha un ritornello che riferisce a Maria di Nazaret: "custodiva tutte queste cose nel cuore,

meditava tutte queste cose nel cuore". Una mia alunna sta dimostrando che i termini greci di cui si serve Luca non sono quelli melensi del conservare sentimentale ma sono quelli tecnici della ricerca filosofica: il conservare nel proprio cuore vuol dire di fatto mettere in atto una dinamica riflessiva circa l'atto di fede, vuol dire mettere a tema dal punto di vista scientifico la fede ricevuta o l'esperienza di fede fatta. La teologia non è un lusso, un optional, qualcosa che può esserci o non esserci; la teologia investe il credente nel momento in cui lascia la condizione di infante per acquistare quella di una fede adulta. Addirittura per quanto riguarda la comunità cristiana dei padri, personaggi come Giustino, Tertulliano, Origene e Boezio - il quale è uno strano filosofo che produce ottima teologia - erano laici. Noi dobbiamo a Tertulliano l'abbicci del linguaggio teologico, così come dobbiamo a Boezio l'abbicci del linguaggio trinitario. Anche le donne ebbero un ruolo importante: vi ricordo le dame dell'Aventino, le amiche di Gerolamo le quali non soltanto facevano teologia nel senso della riflessione generica sulla fede ma

facevano teologia praticando ermeneutica biblica e soprattutto esegesi biblica; le dame dell'Aventino furono introdotte da Gerolamo alla conoscenza dell'ebraico, controllavano la sua azione di traduzione e assolvevano alla funzione di compilatrici di codici. Marcella, Paola erano persone che avevano strumenti biblici in senso propriamente scientifico per quello che l'esegesi biblica consentiva a quel tempo.



Dunque uomini e donne nell'arco della storia della cristianità consapevolmente sono stati soggetti di teologia, hanno messo in atto una riflessione metodico-critica sulla fede. Addirittura per quanto riguarda le donne, ma forse anche per gli uomini, larghe fasce del monachesimo medioevale si iscrivono non tanto sulla fuga mundi quanto sulla opportunità che quel tipo di vita consenta di accedere alla sacra dottrina o alla sapienza. Vi cito il caso di una figura dell'età moderna: suor Juana Ines della Cruz. Lei sceglie la vita monastica perché le consente quell'autonomia, quella possibilità di studiare che il matrimonio non le avrebbe consentito; tra l'altro è evidente che quando io parlo della vita monastica ne parlo come fenomeno laicale. La vita monastica è fondamentalmente un'esperienza di radicalità laicale. Troviamo teologi e laici soprattutto nella tradizione dell'oriente dove addirittura la teologia conosce la discriminazione del basso clero, il quale rimane ignorante, laddove la teologia vera e propria viene fatta o dai laici ricchi o dai monaci. E la teologia orientale prodotta dai laici è quella a cui fa riferimento Giovanni Paolo II in "Fides et Ratio": se notate quasi tutti i nomi che cita sono di laici.

Voi sapete che noi approdiamo da una pluralità carismatica all'unico dono che è quello che la comunità medievale vede come imposizione delle mani; ma il paradosso è che l'imposizione delle mani (e dunque la sacerdotizzazione) non conosce un coniugio scontato

con la teologia perché noi avremo anche all'interno della sacerdotizzazione di fatto delle rotture così clamorose da avere delle generazioni di preti ignoranti. Il Concilio di Trento persegui l'istituzione dei seminari al fine di dare un minimo di contenuto, un minimo di cultura ai preti che campando per dire messa e basta non avevano bisogno né di conoscere la parola di Dio né di altro. Ricordo un prete ultra-novantenne del quale non capivo il senso abituata in città in una parrocchia impegnata e militante; poi capii più avanti che si trattava di quello che il popolino chiamava "il prete missaro", cioè prete che serviva soltanto a dire messa; il quale, poveretto, diceva la prima messa e poi se ne andava in campagna a fare le cose sue. Perché chiaramente tutto quello che era il suo compito riguardo la comunità era quello di dire messa vuoi per il lascito tal dei tali, vuoi per la famiglia tal altra e così via; cioè in un "do ut des" legato all'assunzione o dei suffragi o delle messe di devozione. D'altra parte è pur vero che la questione della teologia ha cambiato registro a metà del medioevo nel momento in cui da

lectio si è trasformata in *quaestio*. La *lectio* imponendo sempre il primato della parola e dunque legandosi in quello stereotipo del meditare queste cose nel proprio cuore ha di per sé uno statuto non escludente. La *quaestio* nello staccarsi da una comunità vitalmente impegnata e nel proporsi come realtà altra rispetto alla fede vissuta evidentemente impone una predicazione della dignità o della professionalità te-

ologica riservata ad alcuni e non viceversa estesa a tutti; questa è una mia interpretazione, la si può criticare ma secondo me ha una sua certa valenza. Di fatti la linea di far teologia dei laici normalmente corre sempre sul filo di rivendicazione dell'accesso diretto alla Parola di Dio, non credo che esista una dimensione propriamente laica della teologia; la teologia, sia che la si legga come "*fides quaerens intellectum*" o come "*intellectum fidei*", si muove sempre sul filo di quella domanda, domanda di senso, domanda di risposte ultime, domanda che nella fede o in funzione della fede si dibatte, si articola in un certo modo. Ecco io credo che la teologia in quanto tale non conosca la distinzione all'interno della comunità credente. È, come dicevo prima, compagna di strada delle scienze altre con le quali condivide il metodo, certo non l'oggetto, perché l'oggetto della teologia è un oggetto specifico. L'accomuna alle altre scienze la ricerca di senso. Suo problema fondamentale è dare senso agli asserti della fede così come la comunità l'ha elaborata e la trasmette di generazione in generazione.

Il nodo di oggi è duplice. Per un verso, ma ci ritornerò a conclusione, c'è il problema di rendere comunicabile la verità di fede secondo le istanze di questa nostra cultura o delle culture con le quali la cristianità entra in rapporto; problema enorme che lascio alla fine. Dall'altra parte c'è il problema della soggettività del popolo di Dio, il quale nativamente è caratterizzato da un diritto-dovere relativa-

mente alla Parola, il popolo di Dio non è un popolo di pecore. Il popolo di Dio è un popolo di soggetti adulti, i quali devono essere consapevoli della loro identità, della loro funzione, del loro ruolo ecclesiale. Il popolo di Dio è un popolo di battezzati, crismati, partecipi dell'Eucarestia, che proprio a partire dall'iniziazione cristiana, coniuga il dono originante, che è l'iniziazione stessa, con gli altri doni, che lo Spirito dà a ciascuno come nome proprio. Una comunità incapace di leggere la pluralità dei doni, di riconoscere il nome proprio di ciascuno è una comunità che non ha bisogno di teologia, che fa a meno di teologia e che finisce col non essere credibile, finisce con l'avviare a crisi se stessa. Laddove invece una comunità (per il momento utopica) che riconosca il dono proprio di ciascuno, che lo ancori all'iniziazione cristiana, è una comunità veramente in grado di dare le ragioni della propria speranza.

Io dico sempre alle donne, che sono le mie interlocutrici, dico: "donne, studiate!", ma dico sempre che la questione donna è la punta dell'iceberg della questione dei laici. Noi non avremo una chiesa secondo il Concilio Vaticano II, se non ci imponremo tutti una statura propriamente teologica. È questo che fa la differenza nelle nostre comunità. Non si tratta di sclerotizzarsi in chissà quali conoscenze solamente razionali. Chi l'ha detto che la teologia è un percorso arido? Non è vero che la ragione è tutt'uno con la complessità dell'uomo e dunque non è separabile da ciò che l'uomo è come esperienza concreta, come esperienza vissuta? Chi dice che l'esperienza dello studio - e voi che studiate potete testimoniarmelo - sia un percorso alienante? Quando sento parlare di divorzio tra teologia e spiritualità, tra teologia e vita interiore, tra teologia e pastorale, tra teologia scientifica e popolo di Dio, insorgo con tutta me stessa, perché veramente si tratta di pretesti per scoraggiare il popolo di Dio ad acquisire la sua struttura nativa. Se il popolo di Dio è consapevole

se, la locuzione "popolo di Dio" vi è chiara nella sua valenza biblica storico-salvifica, nella sua valenza progettuale, nella sua valenza esistenziale, le nostre chiese cambiano, le nostre comunità cambiano, possono colpire la singola persona se appare difforme, ma non possono colpire centinaia, migliaia di soggetti, i quali consapevolmente accolgono la fede e chiedono una comunità a misura della fede. Lo dico perché a volte capita, ed è capitato anche a me, che chi fa studi teologici venga discriminato dalla comunità. È un'esperienza molto diffusa in persone che frequentano le facoltà teologiche o gli istituti superiori di scienze religiose. Vengono guardati con sospetto dalla comunità dalla quale sono usciti, mai incoraggiati. Chiedetevi quali comunità stabiliscano borse di studio per laici presso le Facoltà Teologiche o presso gli Istituti superiori di scienze religiose. Un laico deve a suo rischio e pericolo, a sue spese misurarsi con l'avventura della teologia, la quale, oggi come oggi, non gli dà nessuna garanzia, perché come succede sempre a livello scientifico, sarà piccolissima la quantità di quelli che il mondo accademico può inglobare. E normalmente un laico che studia teologia non la

studia soltanto per insegnare teologia, né tantomeno oggi per insegnare religione; la studia per dare a se stesso ragione della propria fede e ciò che la comunità dovrebbe esigere è che egli metta in circolo questo dare ragione della propria fede. Vorrei ritornare alla mia esperienza. Io ho usufruito di una borsa di studio del comitato cattolico dei docenti universitari, però non l'ho avuta in quanto aspirante teologa, l'ho avuta in quanto aspirante filosofa! Garantiva per me il professore con il quale avevo fatto la tesi all'Università di Stato. A quei tempi era una cosa molto strana che si studiasse teologia, che si facesse il corso accademico. Quello che è venuto fuori poi non è dipeso da me, ma dalle circostanze. Certo quando studiavo teologia non pensavo minimamente che l'avrei insegnata. Nel '68 l'idea di un laico - un laico donna - in cattedra era assolutamente

impensabile. Oggi abbiamo diversi laici operanti nelle facoltà teologiche, diverse donne operanti nelle facoltà ecclesiastiche. Non ho mai contato i laici perché dall'annuario delle facoltà romane non si può vedere sempre con esattezza, ma per quanto riguarda le donne, ho fatto i conti: le donne sono esattamente il dieci per cento del numero complessivo dei docenti in Roma. In Italia le proporzioni non sempre sono così felici ma il numero di laici che chiedono di avere accesso alla teologia come servizio ecclesiale sta crescendo. Dunque una chiesa di teologi, nella quale i soggetti tutti siano capaci di accogliere criticamente la Parola, siano pronti a dare ragione della propria fede, pronti a ridire la fede rispettando la propria cultura nativa.

"normalmente un laico che studia teologia non la studia soltanto per insegnare teologia, né tantomeno oggi per insegnare religione; la studia per dare a se stesso ragione della propria fede e ciò che la comunità dovrebbe esigere è che egli metta in circolo questo dare ragione della propria fede"

Il servizio della teologia alla cultura

Il problema è di accedere alla teologia per il servizio alla Chiesa locale, nella consapevolezza della propria Chiesa locale. E per me Chiesa locale e cultura sono un tutt'uno. Io sono di quelli che propugnano l'ipotesi che sia la Chiesa locale il soggetto cultura-

le, il che ci aprirebbe a tutta una serie di discorsi relativamente al problema del progetto culturale ma il tempo mi manca. In ogni caso, il far teologia deve sempre essere espressione di una realtà locale, anzi, ogni Chiesa locale dovrebbe essere in grado di elaborare una sua propria teologia, nel contesto di culture "altre" dalla nostra o di chiese di nuova cristianizzazione. Voi capite qual è la sfida: io non so quanto si possa rivendicare il diritto di imporre a tutte le culture ciò in forza di cui la nostra cristianità si è nutrita ed è diventata adulta nella fede. Mi riferisco a quel passaggio della *Fides et ratio* nel quale si dice che nessuno ha il diritto di chiederci di perdere le nostre radici greco-romane. Andiamoci piano, anche perché le nostre radici greco-romane spesso e volentieri noi ce le siamo messe sotto i piedi. Chiediamoci quanto di celtico c'è nel ciclo del Natale, o quanto di celtico c'è nella solennità di tutti i Santi, o nella commemorazione dei defunti. Non c'è soltanto il mito, pur apprezzabile, della tradizione greco-romana e della sua filosofia; ci sono tutte le altre culture con le quali siamo entrati in rapporto e dalle quali siamo stati contaminati, operando, là dove erano vincenti,

quelle transculturazioni che dovremmo augurarci avvengano presto relativamente all'Estremo Oriente e dunque a mondi incredibili e complessi come quello dell'India, della Cina e del Giappone. Senza dimenticare però casa nostra, perché il nostro vero problema, attualmente, è quello di una crisi di cristianità. Il problema è la rottura dell'anello della trasmissione della fede: uno studente, che faceva un test per l'ammissione al Gemelli, ha dimostrato di non sapere in quale epoca era nato Gesù di Nazareth.

È urgente non soltanto che i laici facciano teologia, o che la Chiesa tutta si scopra chiesa di teologi, ma è urgente ridire la fede in modo tale da renderla comprensibile, da renderla sensata per la cultura che ci sta attorno e della quale anche noi siamo partecipi delle sue crisi come delle sue possibilità. Questo potrebbe essere un momento felice di rifondazione, inculturazione e transculturazione: tutte queste cose stanno nelle nostre mani. Dice un teologo milanese, Citrini, che la cultura del popolo di Dio si è fermata al "bacetto a Gesù", davanti la Cappella del Santissimo. Dice Citrini che la cultura del popolo di Dio non è mai andata oltre. Questo in un mondo che ha sempre portato avanti l'età scolare, che ha sempre portato avanti la necessità di acquisire titoli per avere un lavoro qualificato. Di fronte ad una cultura universitaria o post-universitaria, noi seguiamo a presentare una fede da asilo infantile o addirittura da pre-asilo, perché credo che i nostri bambini computerizzati e arditi nelle navigazioni mass-mediali, al bacetto a Gesù forse ci stanno ad un anno e mezzo, se ancora c'è qualcuno che glielo dice. Il problema è dare senso ai nostri asserti. Le nostre parole risultano ormai insensate. Chiedetevi che cosa capirebbe un vostro coetaneo, abituato soltanto ad un certo gergo, a determinati rituali di un gruppo piccolissimo, se entrasse in una delle nostre chiese e cercasse di capire che cosa stiamo facendo, che cosa stiamo celebrando. Si sentirebbe un marziano. Uno, fuori dall'elementare trasmissione della fede, fuori da quel minimo di trasmissione indiretta che continuava a dare un certo modo di studiare la filosofia, un certo modo di studiare la letteratura, un certo modo di studiare la storia dell'arte, ecco costui come un marziano guarderebbe e ridicolizzerebbe i nostri gesti quando stiamo celebrando l'atto fondamentale della nostra fede. Non vi dico poi cosa direbbe nel caso in cui provasse a spiegare con proprie categorie le parole o i discorsi che noi argomentiamo.

Conclusioni

Infine vorrei richiamare i punti forti del mio discorso:

1) Non si dà differenza nel popolo di Dio, la teologia è un diritto-dovere di tutti; certo la teologia è sapere metodico critico ma un cristiano autenticamente tale non può non accettare le regole proprie del comunicare sino in fondo in maniera riflessa la fede ricevu-

ta, la fede professata, la fede celebrata.

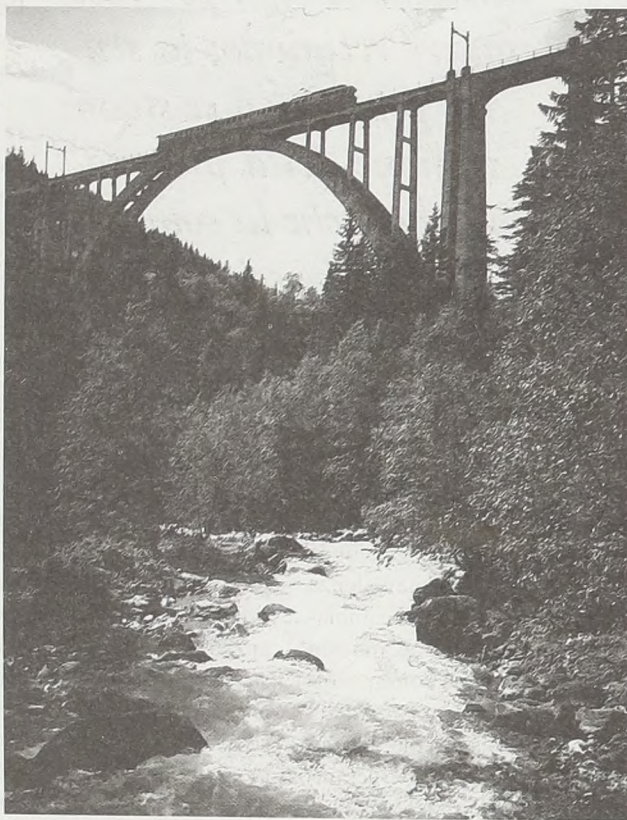
2) C'è un problema ed è un problema storico del fraintendimento legato alla sacerdotalizzazione che non ha risolto i problemi, non ha legato ministero e parola, e ciò nonostante abbia avuto il potere di allontanare i laici dal loro diritto-dovere alla teologia e alla presenza attiva nella Chiesa.

3) La teologia come diritto-dovere si colloca nella chiesa locale, che è soggetto culturale; quindi per disegnare una nuova immagine di chiesa occorrono fedeli teologi, a prescindere dalla loro funzione ecclesiale.

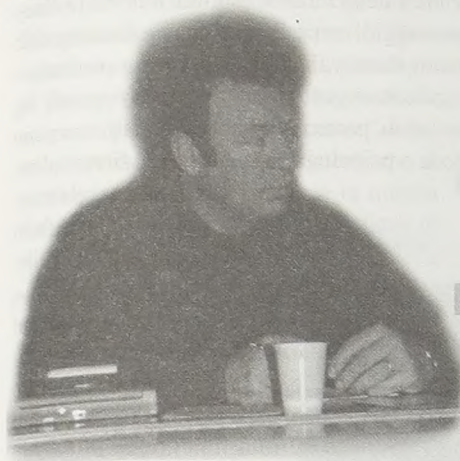
4) Il problema del senso: non intrinsecamente nella fondatezza della verità di fede, ma anche estrinsecamente di fronte ad una cultura che ha perso le chiavi per interpretare come sensate quelle che noi chiamiamo locuzioni di fede. Quando ipotizzo la Chiesa del futuro, la penso come chiesa di doppia ministerialità. Il problema non è come coniugare la nostra cultura con una cultura laica, politica, scientifica, il problema è che se vogliamo veramente essere appartenenti a due mondi, se vogliamo essere pienamente uomini cittadini di questa città e al tempo stesso vogliamo essere consapevoli di essere in cammino verso Cristo che torna, se vogliamo incidere e affrettare la Sua venuta, occorre che alla professionalità nostra del

vivere, del lavoro, delle scelte - laiche nel senso più scontato del termine - uniamo una professionalità teologica. Io sogno un mondo di medici, giornalisti, scienziati, filosofi teologi, cioè di persone che mettano insieme la professionalità, loro propria del vivere quotidiano con la professione di fede riflessa condotta a livello di scienza, senza la quale saranno sempre degli schizofrenici o degli squilibrati. La nostra schizofrenia nasce dal non essere stati incoraggiati a potenziare il polo della teologia, ad accrescere la nostra statura di teologi che è quella che fa la differenza relativamente alla nostra opzione di fede.

(testo non rivisto dall'autrice)



■ La mediazione culturale non è più un percorso definito, ma un ponte da reinventare. Ed è compito del laico, nella sua fertile dialettica con il mondo, creare nelle novità odierne l'humus per elaborare categorie di presenza e di azione alternative a quelle tradizionali.



La FUCI è in ogni stagione un'esperienza straordinaria e privilegiata per quelli che possono farla e resta un patrimonio di cui vi

accorgerete e di cui sentirete responsabilità: c'è un ritorno di parole care nei nostri linguaggi - il tema di questa tavola rotonda, per esempio, è *coscienza e responsabilità* laicale -, nei titoli dei nostri giornali e non a caso, perché voi sapete che di solito nei titoli dei giornali si imprime lo stigma di un'epoca, di un movimento. I giornali cattolici nati in un certo periodo si chiamavano *difesa del popolo*, in altre epoche erano tutti *osservatori*, e noi abbiamo queste categorie, *coscienza della ricerca della responsabilità*, che sono legate anche all'immagine di laico cristiano che cerchiamo di incarnare e che magari è un poco diversa da quella di altri movimenti e che fa parte della ricchezza della chiesa ma anche della consapevole diversità.

Un tema antico

Il tema fede e politica non è nuovo; da sempre lo si affronta in FUCI, e alla vigilia di questo nostro incontro riandavo con la memoria a come lo si trattava 30 anni fa. Ma lo si poneva in termini lontani anni luce: allora lo scenario era quello di una politica costituita, dell'amministrazione pubblica, dello stato moderno con il quale avevamo la sensazione di esserci da non molto riconciliati con una grande riscoperta, attenzione e fiducia ai valori, ai temi della vita civile - la repubblica, la democrazia -, temi appassionanti e coinvolgenti. Sembrava ovvio che l'ambito coinvolto fosse quello della carità politica, dello spirito di servizio, ed è con tali accentuazioni che poi nel '68 si praticò fortemente l'utopia della "politica come servizio" fino quasi al combattimento per la liberazione, liberazione di quelli che nel mondo e anche nella nostra società non erano sufficientemente liberi, non godevano di una equità. Era abbastanza chiaro e riconosciuto anche il sistema di fare politica, politica militante: si sottolineava il valore politico della competenza professionale, di un certo esercizio delle competenze professionali con consapevolezza intellettuale, con responsabilità nei confronti della società. C'era un senso in cui tutto veniva organizzato come una sorta di piramide al cui vertice c'era la politica, le scienze, le competenze professionali, la ricerca. Ogni volta che ci si ritrova al crocevia tra varie discipline

Fede e impegno socio-politico

Angelo
BERTANI

o scienze o leggi occorre una competenza superiore per dirimere i conflitti. Questa competenza "interdisciplinare" era quella della politica, della valutazione democratica e prudentiale degli obiettivi comuni, e questa politica non era senza stelle di orientamento: ed erano le filosofie seconde, illuminate dalla fede. C'era come una sorta anche di universo culturale che teneva e che si portava dalla realtà della operatività concreta quotidiana fino al sommo vertice dei valori e opzioni fondamentali della vita. Tutto ciò è stata un'esperienza interessante ed alta, persino in quello che veniva identificato come principale strumento di questa azione politica, cioè il partito politico che fosse laico ma che fosse permeabile da un'ispirazione cristiana, aperta ai migliori valori naturali e temporali, come la tolleranza, il dialogo, la democrazia. L'altezza e la nobiltà di questo disegno comprendeva dei problemi, perlomeno una certa violenza sulle coscienze in tema di unità politica dei cattolici. Tutto ciò è stata un'esperienza altissima e poneva una cornice comunque certa quando si voleva parlare di impegno socio-politico del cristiano, del laico cristiano. In un certo senso possiamo evocare i nomi di Maritain, Montini, Moro, come gli ultimi grandi personaggi di questo disegno. Tuttavia quel mondo, quel disegno è finito, qualcuno di noi l'ha visto ancora un po' in funzione e poi abbiamo visto che è finito. Certo è finito anche per le formule sclerotiche dei partiti (e di uno in particolare!), per l'indegnità di tanto personale politico. Ma è finita soprattutto la cultura che sorreggeva ciò, o meglio l'adeguazione tra la cultura e la realtà del mondo che si è sviluppato, evoluto. Maritain, il filosofo dell'umanesimo integrale, l'architetto o il restauratore di questo disegno nel cuore del nostro secolo, negli ultimi anni della sua vita diventa *piccolo fratello* di padre de Foucauld e all'ideale di una cristianità costituita sostituisce il pensiero, il sogno di una pluralità di focolari cristiani dispersi accesi nella vasta notte del mondo. Una visione di diaspora, di sale e lievito molto più che di cristianità costituita. E Montini dopo la *Populorum Progressio* non scrive più un'enciclica di carattere sociale, sogna e parla di una civiltà dell'amore: anche nel pensiero di Paolo VI, nonostante la responsabilità lo spingesse a cercare di non disperdere ciò che ci fosse ancora di costituito, appare chiaro piuttosto un disegno di nuova semina, di creazione di un cristianesimo di sale, di lievito, di spirito, di carità e di servizio piuttosto che di una cristianità che pretendeva di costituire un'armonia tra cielo e terra, tra esperienza politica e ispirazione religiosa.

Un cristianesimo di sale e lievito e la coscienza della crisi

Credo che lo stesso si può dire per Aldo Moro: da un disegno più definito, culturalmente sistematico, via via viene l'accettazione che non possiamo più sognare un approccio sistematico e una finalità ordinata e complessiva, ma piuttosto bisogna ricostruire qualcosa dalla base, dalla radice perché quella che era l'architettura possibile, quelli che ne erano gli strumenti sono venuti meno. Interessante la sua riflessione scritta sul *Giorno* per la Pasqua del 1977, l'ultima in libertà: "Non è importante che pensiamo le stesse cose, che immaginiamo e speriamo lo stesso identico destino; ma è invece straordinariamente importante che, ferma la fede di ciascuno nel proprio originale contributo per la salvezza dell'uomo e del mondo, tutti abbiano il proprio libero respiro, tutti il proprio spazio intangibile, nel quale vivere la propria esperienza di rinnovamento e di verità, tutti collegati l'uno all'altro nella comune accettazione di essenziali ragioni di libertà, di rispetto e di dialogo. La pace civile corrisponde puntualmente a questa grande vicenda del libero progresso umano, nella quale rispetto e riconoscimento emergono spontanei, mentre si lavora, ciascuno a proprio modo, ad escludere cose mediocri per fare posto a cose grandi".

Qualche anno prima di morire, mi pare nel 1994, Giuseppe Dossetti, in un colloquio con un gruppo di giovani, diceva: "Viviamo in una crisi epocale, non siamo ancora al fondo, neppure a metà della crisi. Noi siamo come alla fine di una terza guerra mondiale, che non è stata combattuta, ma che pure c'è stata in questi decenni, che è in qualche modo finita, con vinti e vincitori o con coloro che si credono vinti ed altri che si credono vincitori. La pace, o un punto di equilibrio, non è stata trovata in questo crollo complessivo - si pensi a cosa è accaduto della Russia - ma la democrazia americana anche se ha vinto, non può proporre niente e sino ad oggi non ha proposto niente. Il rimescolamento dei popoli, delle culture, delle situazioni è molto più complesso di quello che fosse dopo il 1918. E' un rimescolamento totale ed in più c'è la grande incognita dell'Islam. Noi non abbiamo gli strumenti intellettuali per interpretare adeguatamente tutto ciò. Siamo dinanzi all'esaurimento delle culture, non vedo nascere un pensiero nuovo, né di parte laica, né di parte cristiana, siamo tutti immobili, fissi su di un presente che si cerca di rabberciare in qualche maniera, ma senza avere il senso della profondità dei mutamenti. Non è catastrofica questa visione, è realistica; non è pessimistica perché io so che le sorti di tutti sono nelle mani di Dio, la speranza non viene meno. L'unico grido che vorrei far sentire oggi è il grido di chi dice 'Aspettatevi delle sorprese ancora più grosse e globali, attrezzatevi per dei rimescolamenti più radicali'. Non cercate nella nostra generazione una risposta perché noi siamo veramente solo dei sopravvissuti".

La mediazione culturale possibile

Questo lo dice uno che è stato certamente tra i maggiori e più significativi Padri della Costituzione italiana, della nostra democrazia, dell'architettura dello Stato e che è stato tra i fondamentali protagonisti del Concilio. Oltre che nell'aspetto generazionale, questo tema lo si vede nell'aspetto culturale. Noi parliamo spesso di mediazione culturale ed intendiamo per mediazione culturale il fatto che tra la vita quotidiana - l'esperienza della vita - e i sommi valori (le categorie della fede) c'è un passaggio, un cammino, una mediazione che noi non vogliamo puramente emotiva, fideistica, ecc, ma mediazione consapevole, critica, guidata e gestita dalla ragione e quindi da categorie culturali comunicabili, partecipabili e verificabili, non pura irrazionalità o scelta di fede o psicologia. Questa mediazione culturale

era facile, - relativamente perché esige la fatica della ragione - ma facile perché esisteva una cultura in senso sociologico, un patrimonio storico-culturale partecipato, consentito dalle persone e dalle comunità, che aiutava questo passaggio. C'erano categorie, sistemi o sottosistemi culturali che di fronte al problema di come incarnare nella pratica quotidiana un valore, una categoria evangelica, cristiana comunque, aiutavano. Pensiamo, per esempio, a problemi di etica, ma non

solo, anche di progettualità civile. Quando si diceva "solidarietà", esisteva un certo patrimonio culturale che ci aiutava a capire che cosa intendevamo quando dicevamo solidarietà o responsabilità. Quindi la mediazione culturale era il mettere in pratica questa cultura, conoscerla, elaborarla, darle quell'evoluzione che nella storia sempre si dà. Oggi da questa mediazione culturale siamo passati rapidamente ad un accezione che, se si vuole conservare la categoria di mediazione culturale, è radicalmente diversa: è lo sforzo che fa la coscienza della comunità cristiana nel viaggio bi-univoco che compie continuamente tutti i giorni e tutti i momenti tra la vita e il vangelo. La mediazione culturale è questo andare e venire, più consapevole, quindi culturalmente cosciente e possibile, ma per costruire una cultura che semmai sarà possibile. Ecco dunque una cultura che aiuti a questo. È la costruzione di un ponte, non è più il saperci andare su e giù continuamente. Questo è un passaggio fondamentale e di grande importanza anche per quello che è la nostra esperienza quotidiana di laici in rapporto, per esempio, ai nostri venerati pastori. Perché la grande parte dei nostri venerati pastori ritiene ancora che esista e sia pacifico quello schema culturale capace di dire e fare intendere univocamente alla comunità cristiana i sommi principi o le indicazioni contenuti nei documenti, quasi come se tutto questo avesse un significato univoco. Questo non c'è più e non c'è nessuna possibilità che torni ad esserci in tempi storicamente definiti. Ciò pone il laico non più come un esecutore, magari genialissimo come alcuni sono stati nel campo socio-politico, ma



come un inventore, esploratore e quindi con l'ovvia conseguenza che le invenzioni e le esplorazioni possano essere abbastanza diversificate ed abbiano bisogno di grande libertà e rispetto reciproco tra gli esploratori ed anche da parte dei sovrintendenti degli esploratori. Cosicché quando noi diciamo quale è la preoccupazione e l'abito mentale e virtuoso del laico che vuole impegnarsi un poco di più in campo socio-politico, per prima cosa viene da dire quello che non deve essere e che invece tuttora viene richiesto, cioè questa sorta di impegno per l'affermazione di una cristianità, anche attraverso leggi, accordi, privilegi ed affini. Non sono certo gli interessi cattolici, posto che sia facile determinarli in maniera univoca e persuasiva; non è certo l'amministrazione e l'equilibrio

dei poteri e degli interessi esistenti che ci sta a cuore. O meglio lo è, ma in misura meno radicale che in passato, il fatto di andare incontro alle attese immediate della povera gente. Certamente avete presente la componente più progressiva, più solidarista del mondo cattolico al tempo della Costituzione e subito dopo. C'erano quelli che si interessavano di più di un'architettura democratica dello Stato e poi c'erano anche quelli che avevano una grande sensibilità per le attese della povera gente. Cosa questa di grandissimo valore, che in certi momenti è stata di grande ed urgente radicalità, ma in questo momento, se proprio vogliamo andare alla radice, la cosa più urgente, prioritaria per un cristiano che da cittadino vuole occuparsi o vuole riflettere e scegliere sui problemi socio-politici, è quella di pensare, più che di fare; di riuscire a capire dove si sta andando, capire perché la democrazia è a rischio, e come lo è; perché l'ethos pubblico è radicalmente messo in crisi. Certo per risanarlo occorreranno anche testimonianze nobili e persuasive di persone che vivono un ethos pubblico, una moralità politica elevata. Ma non so se basterà, non so se sarà percepita come tale, perché anche qui l'esplosione delle categorie è tale per cui quello che è vissuto come alta moralità politica può essere percepito facilmente

come un atteggiamento equivoco. Il problema principale più urgente è capire dove siamo, capire che cosa possiamo fare, capire perché sono accadute certe cose, capire quali sono le possibili linee. Ma questo è un atteggiamento felice, che si sarebbe dovuto tenere da tempo, e che per molto tempo invece abbiamo rimandato. Nel '68 c'era qualcuno (per esempio Moro) che aveva capito che stava nascendo qualcosa di radicalmente diverso e che sarebbe comunque prevalso perché era un'evoluzione storica profonda. Nel '68, diceva "c'è un mondo nuovo che nasce e vincerà", e tre anni dopo diceva "abbiamo sentito, specie dopo il '68, che importanti novità erano all'orizzonte, che i rapporti tra la società civile e la società politica non erano, come non sono più gli stessi. Quello che i giovani hanno annunciato, anche se questa scoperta sembra oggi velata

di stanchezza e di delusione, le attese di liberazione e di umanizzazione del mondo del lavoro, l'emergere di più rilevanti poteri di fronte allo Stato, un'esperienza sindacale più ricca ed incisiva, una consapevolezza di sé del tutto nuova della società civile, tutto questo è la storia di oggi, che non può in alcun modo essere ricacciata indietro come se non fosse mai stata. Se vogliamo ancora essere presenti noi dobbiamo essere per le cose che nascono, anche se hanno contorni incerti e non per le cose che muoiono anche se vistose ed in apparenza utilissime". E ancora "Questa Italia disordinata e disarmonica è però infinitamente più ricca e viva dell'Italia più o meno ben assestata del passato. E questa è solo una piccola consolazione perché anche nel crescere si può morire. Ma

noi siamo qui l'Italia viva". C'è da fare un grande esame di coscienza, non solo dei cattolici in politica, non solo perché ad un certo punto è stato evidente che la attività più diffusa era quella delle tangenti, ma perché, probabilmente a causa di queste, è venuta meno una capacità di interrogarsi, di riconoscere che il cambiamento, che è radicale ed è in corso, chiede realmente delle risposte nuove. Chiede un esame coraggiosissimo perché è evidente che Moro - e gli altri come lui - sono "stati tolti di mezzo solo perché avevano una prudente attenzione alle cose nuove" (Dossetti).

La conversione necessaria

Nel nostro caso dobbiamo convincerci che tutti noi cattolici italiani abbiamo gravemente mancato, specialmente negli ultimi due decenni, e che ci sono grandi colpe, non solo errori o mere insufficienze: grandi e veri e propri peccati collettivi che non abbiamo sino ad oggi cominciato ad ammettere ed a deplorare nella maniera dovuta. I battezzati consapevoli devono percorrere un cammino inverso a quello degli ultimi 20 anni, cioè mirare non a una presenza dei cristiani nella realtà temporanee e alla loro consistenza numerica, e al loro peso politico, ma a una ricostruzione delle coscienze e del loro peso interiore, che potrà poi per intima coerenza e

adeguato sviluppo creativo esprimersi con un peso culturale, e finalmente sociale e politico; ma la partenza assolutamente indispensabile oggi, mi sembra quella di dichiarare e di perseguire realmente in tanto baccanale di esteriorità l'assoluto primato dell'interiorità dell'uomo interiore. È difficile non sottoscrivere almeno per me, e comunque è impossibile non sentirsi interpellati, da una radicalità di prospettiva di questo genere.

"Siamo dinanzi all'esaurimento delle culture, non vedo nascere un pensiero nuovo, né di parte laica, né di parte cristiana, siamo tutti immobili, fissi su di un presente che si cerca di rabberciare in qualche maniera, ma senza avere il senso della profondità dei mutamenti. Non è catastrofica questa visione, è realistica; non è pessimistica perché io so che le sorti di tutti sono nelle mani di Dio, la speranza non viene meno."

■ Al di là delle questioni di metodo, il laico viene chiamato ad un nuovo impegno di progettualità storica. Ricostruire il rapporto tra cultura e natura, mediare tra universalità e differenze, avere il coraggio di rivendicare il valore etico e progettuale delle proprie scelte appaiono oggi sfide ineludibili.

Fede e impegno culturale

Luigi
ALICI



Nel prendere la parola

in questo incontro debbo ammettere, anzitutto, di sentirmi come a casa propria e questa situazione di familiarità mi impone non solo, ovviamente, un atteggiamento di

sincerità e di franchezza, ma anche un'accentuazione autocritica che forse in altri ambienti non sarebbe stata altrettanto esplicita.

La riflessione su queste tematiche sta ormai scontando da diversi anni una certa tendenza alla routine, alla difesa d'ufficio di posizioni e categorie culturali ormai acquisite, nella convinzione che queste possano essere il toccasana, la soluzione definitiva di ogni problema. Dobbiamo ammettere che negli ultimi tempi il mondo cattolico ostenta effettivamente troppe sicurezze o troppi luoghi comuni, mentre probabilmente dobbiamo tutti, ogni volta, lasciarci mettere in discussione dai tempi che cambiano, cogliendo l'opportunità per verificare la radicalità della nostra ispirazione evangelica.

In questa prospettiva posso limitarmi a suggerire una breve proposta di riflessione, della quale sono il primo ad essere insoddisfatto; credo infatti sia indispensabile riflettere di più su questi temi, e riflettere insieme.

Per questo vi affido questi spunti come un neonato un po' asfittico, che ha bisogno di essere allevato da genitori esigenti e critici.

La posizione di Agostino

Partirei da una considerazione che muove da lontano. Come cristiani che si con-

frontano su queste tematiche dobbiamo anzitutto recuperare una memoria storica, evitando di improvvisare, poiché non siamo all'anno zero. Un aiuto in questo ritorno alle origini possiamo chiederlo ad Agostino e ad una delle sue opere più strategicamente impegnative, che egli ha incominciato a scrivere tra il 396-397, con il titolo di *"De Doctrina cristiana"*; titolo di difficile traduzione, perché la *doctrina* era il contrario della disciplina, vale a dire l'insieme degli insegnamenti che debbono essere tramandati e attraverso i quali la comunità ecclesiale trasmette la propria fede. Agostino sente la necessità di scrivere un breve prologo a quest'opera, in cui previene alcune obiezioni provenienti da interlocutori sconosciuti, i quali, in nome di una libertà carismatica, ritenevano inutile qualsiasi *doctrina* cristiana; la *doctrina* sarebbe infatti la istituzionalizzazione indebita di una mediazione culturale di cui la comunità ecclesiale non avrebbe bisogno, godendo di un accesso diretto e immediato nella fede alla parola di Dio.

Agostino risponderà sostenendo, invece, che l'accesso alla fede è sempre un accesso mediato, mai diretto, e che persino l'aiuto della grazia, alla quale i suoi interlocutori si appellavano, è un dono che non promette mai uno "sconto" nella fatica del comprendere, ma

può essere invocato e accolto anche nello stesso impegno interpretativo. Agostino usa quindi un'immagine che avrà grande fortuna: come il popolo ebraico, uscendo dall'Egitto, ritenne legittimo portare con sé una serie di suppellettili a titolo di rimborso e di compenso per il lavo-



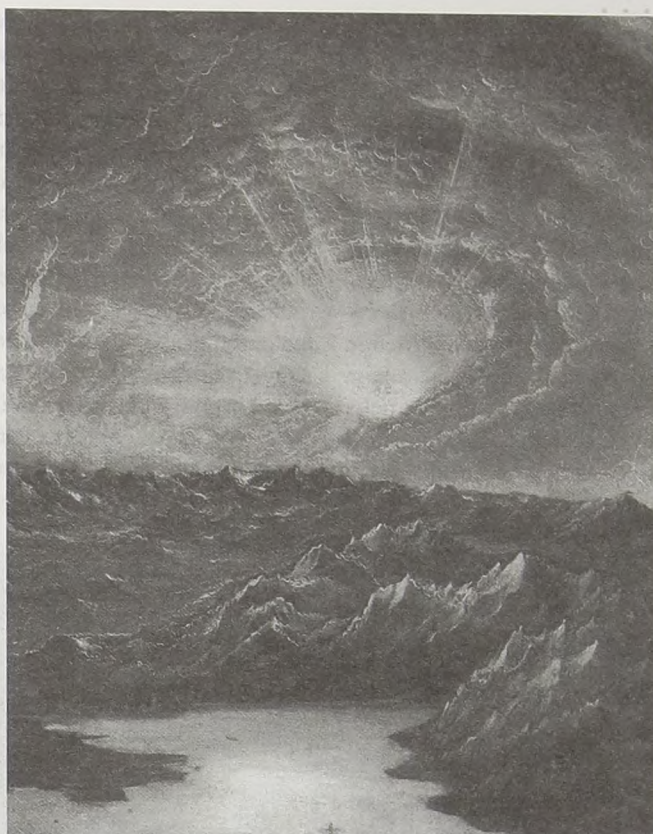
ro prestato in condizione di schiavitù, allo stesso modo i credenti che riflettono sulla possibilità e sulla legittimità di una dottrina, hanno il diritto di attingere alla cultura, alle filosofie preesistenti, nella misura in cui possono essere un sussidio valido nella ricerca della verità. Questa immagine avrà una grande fortuna nell'ambito della filosofia e della teologia medievale, anche se, come avviene spesso, verrà caricata in qualche caso di significati impropri, diventando il pretesto per legittimare un atteggiamento di appropriazione strumentale, da parte dei credenti, di un patrimonio culturale maturato all'esterno della propria tradizione, incorporandolo e in questo modo riconoscendogli la sua unica ragione di legittimità.

Sarà soprattutto con la cultura moderna che questo atteggiamento di incorporazione di categorie culturali all'interno della fede per dare vita ad una cristianità politicamente e culturalmente monolitica verrà mes-

sa in discussione, dando inizio a quella lunghissima guerra di posizione tra il cristianesimo e la cultura moderna, alla quale in un certo senso ha posto fine il Concilio. In molti casi tale conflitto è stato vissuto come una guerra di frontiera: da un lato, la ragione che rivendica un diritto originario di autonomia del suo esercizio, dall'altro la fede che invoca la propria genesi soprannaturale e pretende di imporre dall'esterno alla ragione stessa una severa subordinazione gerarchica.

Il Concilio Vaticano II

Grazie al Concilio Vaticano II, che ha riconosciuto esplicitamente la legittima (anche se relativa) autonomia delle realtà terrene, è stato sciolto uno dei nodi che hanno pesato moltissimo sul rapporto tra chiesa e cultura moderna, impedendo a molti cristiani di riconoscere che la modernità non aveva invaso il territorio di una nazione confinante; rivendicare l'autonomia nell'esercizio della ragione non era stata una forma di espansionismo imperialistico, ma la rettifica di una linea di frontiera che nella cristianità medievale si era attestata in maniera impropria. Negli anni del post-concilio si sono confrontate due "anime" diverse all'interno del mondo cattolico, che hanno tentato di riflettere su come cicatrizzare le ferite della modernità: da una parte v'è stato chi ha assunto in maniera piena l'invito conciliare a riconoscere la legittima autonomia della ragione nell'ambito filosofico, scientifico, economico, politico, culturale, aprendosi quindi al dialogo con le culture, al riconoscimento di quei semi di verità che l'esercizio naturale della ragione è in grado di rintracciare. Altri invece hanno continuato per certi aspetti a "coltivare anticorpi" nei confronti della modernità, senza rendersi conto che quel modello stava perdendo i suoi profili ideologici forti e quindi stava modificando anche il suo atteggiamento aggressivo nei confronti dei



credenti. Quest'altra anima sottolineava di più le ragioni della "presenza" rispetto a quelle della mediazione, cioè l'importanza di dotare di spessore politico, culturale e visibile la propria esperienza di fede, chiamandola a riconquistare i territori che le sono stati espropriati.

Per fortuna questa distinzione schematica e approssimativa, che pure ha avuto grande fortuna, ormai va sfumando in un generale rimescolamento di carte.

Le domande di fine millennio

Gli eventi nuovi di questo scorcio di millennio li abbiamo tutti davanti: la razionalità illuministica, che presumeva di poter governare la storia, si è progressivamente rassegnata ad aver un ruolo marginale e debole, mentre alcune ideologie "forti" sono entrate progressivamente in crisi, surrogate da ideologie meno visibili, ma non meno insidiose e pervasive. Il volto della società appare sempre più complesso,

policentrico; non c'è più una cultura che pretenda di esercitare un monopolio ideologico o filosofico sul divenire storico. Mentre la ragione ha progressivamente rinunciato ad ogni pretesa di controllo o di egemonia culturale, nello stesso tempo la tecnologia sembra aver ereditato le pretese forti un tempo monopolio della ragione.

Nasce da qui la crisi della cultura contemporanea, indotta, da un lato, dal riconoscimento della perdita, da parte della razionalità illuministica, del proprio centralismo imperialistico, dall'altro dalla consapevolezza che la società, senza un controllo critico sull'evoluzione dei propri processi, rischia di consegnarsi ad uno sviluppo tecnologico selvaggio. L'impotenza della ragione e della cultura si sposa all'onnipotenza dell'evoluzione tecnologica. Forse il profeta più avvertito di questa sfasatura è stato il filosofo ebreo Hans Jonas, il quale ha così espresso tale consapevolezza: "Oggi tremiamo nella nudità di un nichilismo che unisce il minimo di sapere intorno agli scopi con il massimo di potere intorno ai mezzi. Il minimo di sapere nasce dall'indebolirsi della ragione, il massimo di potere nasce dall'affrancamento della tecnologia da qualsiasi tutela razionale".

In una situazione come questa il mondo cattolico spesso continua a reagire con gli stessi atteggiamenti divaricati che ha vissuto nell'immediato post-concilio, senza rendersi conto che forse è giunto il momento di ripensare il problema alla radice, più in profondità, recuperando memoria storica e insieme slancio profetico. Forse la generazione presente può aiutarci fino ad un certo punto: vi potremmo trovare le ragioni sia per rafforzare una cultura movimentista della presenza, sia per rafforzare le ragioni di una cultura della mediazione. E se in un ambiente diverso da questo, avrei difeso senza timore il valore della mediazione, parlando in casa FUCI sento di dover affermare che di cristianesimo della mediazione si può anche

morire. In altre parole, possiamo condannarci ad una forma di autoemarginazione se continuiamo ad interrogarci sull'identità del laico, sul rapporto tra laici e chierici, senza mai entrare nel merito dei problemi.

Il metodo non basta

Non possiamo più continuare a porci solo problemi di metodo. Questi problemi di metodo li ha risolti il Concilio, dove fra l'altro, già in una nota al proemio della *Gaudium et spes*, troviamo una precisazione illuminante, che legittima esplicitamente questo invito a coniugare fedeltà ai principi e nuova progettualità storica. Mentre nella prima parte del testo, vi si dice, sono presentati alcuni principi dottrinali intorno all'uomo e ai suoi rapporti con il mondo, nella seconda parte la materia esaminata alla luce dei principi dottrinali non è tutta costituita da ele-

mentabili, ma contiene pure elementi contingenti. Perciò la Costituzione dovrà essere interpretata secondo le norme generali della interpretazione teologica, ma tenendo conto inoltre, specie nella seconda parte, delle circostanze mutevoli cui sono intrinsecamente connesse le materie trattate (GS, proemio, n. 1).

Dinanzi alle situazioni storiche che cambiano, a noi si chiede di non estenuarci su questioni metodologiche, ma di entrare nel merito dei problemi; così facendo, probabilmente, troveremo anche il modo di difendere l'identità del laico. Il laico cristiano infatti è precisamente colui che "entra nel merito" dei problemi, che non si accontenta di difendere in astratto la propria autonomia, ma vivendo nel mondo si misura con le questioni culturali odierne, si lascia interpellare da esse e tenta di dare delle risposte. La prima, grande sfida che oggi dobbiamo affrontare è impegnarci in un discernimento culturale e in una capacità di proposta, partendo dalla consapevolezza di vivere in un'epoca in cui non sappiamo più che cosa significhi cultura. Certo, possiamo parlare di società complessa, di politeismo dei valori, di pluralismo; possiamo ribadire che è finita un'unità monolitica, che dobbiamo fare i conti con la pluralità delle culture, ma non si va lontano riproponendo all'infinito queste analisi.

Il primo passo da compiere, allora, è provare a scrutare dentro la stessa dimensione culturale e riconoscere in che cosa essa, di fatto, si va modificando e perché mai stia venendo meno la stessa distinzione tradizionale tra cultura e costume. Dobbiamo quindi raccogliere l'invito che ci veniva da Bertani a chiederci dove stiamo andando o perché non stiamo andando da nessuna parte. Proverò a suggerire due o tre spunti in questa direzione.

Cultura e natura

Il primo spunto riguarda il rapporto tra cultura e natura: oggi è sempre più difficile concepire la cultura come una seconda natura. Anche nella sua etimologia la cultura si è sempre autointerpretata

come una forma di "coltivazione spirituale" della natura. Che cosa significa coltivazione spirituale della natura? Significa riconoscere una dinamica circolare, in virtù della quale la persona umana riesce a "restituire" alla natura più di quanto riceva da essa. Questo saldo attivo è la sporgenza del culturale rispetto al naturale. Questa eccedenza di senso, tuttavia, la cultura la raggiunge interagendo con la natura, cioè scrutandola, cercando di leggerla, impegnandosi in un'opera di discernimento delle sue potenzialità e cercando di "allungarle" attraverso l'educazione, l'arte, la musica, la filosofia, la politica; insomma attraverso tutte le forme di promozione delle potenzialità naturali dell'uomo.

Oggi questa circolarità, questa confidenza della cultura con la natura si è in gran parte interrotta. La natura agli occhi dell'uomo moderno è muta, non dice niente. Per l'uomo antico la natura era il grembo all'interno del quale l'uomo cercava la propria identità, trovava dei segni, dei germi da coltivare. Oggi, per l'uomo con-

temporaneo, la natura è fondamentalmente una massa amorfa e insignificante, per cui può diventare un materiale biologico manipolabile ad oltranza, oppure essere considerata come una realtà assolutamente intoccabile. Queste due reazioni, che ritroviamo nell'atteggiamento della bioetica e dell'ambientalismo, sono due esiti opposti di una me-

desima incapacità di riconoscerli figli

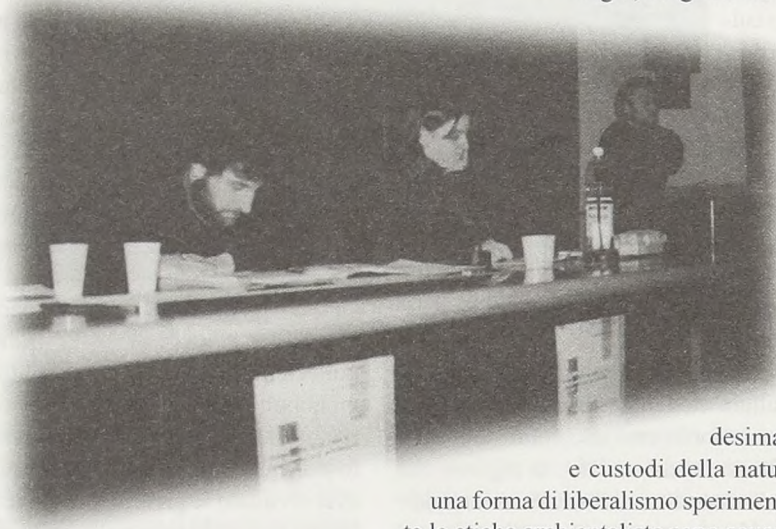
e custodi della natura: in bioetica infatti s'invoca

una forma di liberalismo sperimentalistico ad oltranza, mentre tutte le etiche ambientaliste sono severamente normative: bisogna rispettare la natura, non si deve mai intervenire su di essa. Una forma di schizofrenia davvero singolare: manipolazione genetica ad oltranza, ma le foreste dell'Amazzonia non si toccano!

La ragione è che non riusciamo più a leggere la natura, a sapere fino a che punto la possiamo coltivare e fino a che punto la dobbiamo rispettare. E una cultura che non guarda dentro la natura dove guarda? Dentro se stessa, diventando un evento autoreferenziale, una specie di sovrastruttura estetica, simbolica, nella quale cerchiamo un compenso emotivo rispetto all'insignificanza della infrastruttura biologica.

Cultura e culture

Un secondo spunto riguarda il rapporto tra cultura e culture, se volete tra la universalità di una cultura, intesa al singolare, e le differenze delle culture, intese al plurale. A questo proposito indicazioni interessanti ci vengono offerte dall'enciclica *Fides et ratio*. Effettivamente oggi si sta perdendo di vista la consapevolezza che il pluralismo delle culture ha un senso e un valore nella misura in cui si iscrive all'interno dell'universalità della cultura; che poi è il problema del rapporto che i filosofi, in termini tecnici, individuano tra identità e differenza. Certo, l'universalità della cultura ha prodotto la dichiarazione dei diritti umani, in nome dell'universalità della cultura noi esportiamo la scienza del terzo mondo, oppure combattiamo battaglie sacrosante contro l'apartheid o a favore della pace. Se



non ci fosse la possibilità di riconoscere dei principi universali, metaculturali, tutte queste battaglie non avrebbero senso, sarebbero una forma di ingerenza inaccettabile della civiltà occidentale. Fino a che punto una conquista scientifica come la vaccinazione assume una valenza universale e fino a che punto invece è un'eredità interna alla cultura scientifica dell'occidente? Fino a che punto l'infibulazione delle donne dell'Africa è un dato che dobbiamo combattere o invece è un costume tipico da rispettare, all'interno di tradizioni locali che hanno diritto alla loro espressione? Questo è oggi un problema notevole: se non si riesce a coniugare le due dimensioni, rischiamo di essere vittime di forme astratte, illuministiche di difesa dei principi, che negano le differenze culturali (e questa stagione è un po' alle nostre spalle), oppure rischiamo di consegnarci mani e piedi ad una forma di relativismo culturale che sancisce l'incomunicabilità tra i popoli e produce nuove guerre.

Cultura ed etica

Un terzo aspetto riguarda il rapporto tra cultura ed etica. Prendo lo spunto da MacIntyre, un filosofo ormai trapiantato in America, il quale, in un suo libro intitolato "Dopo la virtù", si sofferma a lungo su questo problema. Tradizionalmente bene e male, ricorda MacIntyre, venivano considerati come i termini estremi all'interno dei quali si sviluppa la scala morale: la scala dei comportamenti, delle virtù, dell'organizzazione della vita che definisce una comunità storica. L'agire umano, collocato all'interno di questa scala, può essere giudicato moralmente, a seconda che si avvicini di più al bene o al male. Che cosa avviene con la cultura moderna? Bene e male, da criteri di giudizio dell'agire, diventano oggetti di scelta; è possibile vivere secondo parametri morali, cioè in termini di bene e di male, ma anche scegliere altri parametri, ad esempio estetici, emotivi, utilitaristici. Il paradigma del bene e del male è uno dei tanti all'interno dei quali io posso collocare le mie opzioni; la cultura, invece di misurarsi col primato etico, legittima una curvatura estetica, sceglie l'estetico, l'immediatezza della gratificazione.

MacIntyre così esemplifica: Bertrand Russell, filosofo e matematico inglese, racconta che una mattina, mentre andava in bicicletta, si accorse improvvisamente di non essere più innamorato della sua prima moglie e da quella improvvisa folgorazione lasciò la prima moglie e scelse un'altra donna. Ecco, questo è un esempio di una scelta estetica in un campo che per le precedenti comunità storiche era assolutamente etico. Oggi invece tendiamo a vivere in termini estetici un problema etico, perdendo di vista la differenza tra i due piani. Ma una cultura che perde di vista questa differenza non riesce a legittimare il senso della vita storica istituita, il senso dell'ethos. L'ethos, in fondo, nel linguaggio dei filosofi, è stato sempre usato per indicare l'insieme di quelle forme di vita condivisa che si storicizzano, cioè diventano oggettive, visibili e conferiscono identità ad una comunità. Questa identità garantisce continuità storica a

tale comunità, costituisce fattore primario di integrazione sociale. Non a caso oggi il concetto di istituzione (dalla politica all'associazionismo in genere fino alla famiglia) è fondamentalmente in crisi; il pregiudizio dominante è che la relazione interpersonale, nel momento stesso in cui viene istituita, cioè si trasforma in un patto che ha una stabilità vincolante e accreditata, viene tradita, perché il paradigma estetico non accetta la istituzionalizzazione. Ho trovato qualcosa del genere nel bel romanzo di Pirsig, intitolato "Lo Zen e l'arte della manutenzione della motocicletta", dove si distingue tra due forme di intelligenza: l'intelligenza romantica e l'intelligenza classica. Quest'ultima è quella della manutenzione della motocicletta, cioè l'intelligenza dell'ordine, della forma, della precisione,

dove i conti devono tornare, mentre la prima è quella che ama andare in motocicletta, cioè provare emozioni, il brivido della libertà, anche se, quando la motocicletta si ferma perché non è stata fatta manutenzione, non sa dove mettere le mani.

Il libro, costruito intorno al tentativo sofferto, alla fine drammatico, di superare questa contrapposizione, riflette efficacemente un'antinomia, oggi considerata insuperabile, tra autenticità e durata, tra l'immediatezza spontanea del vissuto e la sua "mummificazione" istituzionale. Pensate come all'interno della chiesa si sia a volte affermata una contrapposizione tra carisma e istituzione, cioè tra un'interpretazione "romantica" della vita spirituale, incentrata sul primato della autenticità, e un'interpretazione istituzionale, "classica", che privilegia il valore della continuità e della durata. Probabilmente qui incontriamo un nodo che riguarda il rapporto tra cultura ed etica: il problema del bene. Si può vivere il nostro rapporto con il bene in una dimensione puramente estetica? O lo si vive solo storicamente, cioè accettando il rischio di incarnarlo in forme visibili e durature?

A costo di tradirlo, certo, ma anche con la possibilità di edificare un luogo, un ambito, una realtà stabile all'interno della quale è possibile quella trasmissione della fede di cui prima ci parlava la Militello.

Il cristiano di fronte alle sfide della complessità

La seconda parte del discorso che avevo in animo di svolgere può, a questo punto, essere soltanto abbozzata. Sarà sufficiente chiedersi, a questo punto, qual è la ricaduta di queste sfide nella vita del cristiano. E' illusorio, infatti, pensare che in tale situazione il cristiano possa rinchiudersi in una specie di nicchia ecologica incontaminata. Nei rapporti con la complessità, la nostra vita di credenti oscilla continuamente tra i due estremi: una tentazione può essere quella di fuggire la complessità, di chiudersi nel piccolo gruppo, blindato, puro, dove ci raccontiamo le nostre emozioni, dove si suona la chitarra, si sta bene insieme, senza rendersi conto che a volte le forme più reattive nei confronti di ogni trasformazione culturale straordinaria di fatto riproducono al loro interno proprio quei condizionamenti culturali da cui credono di fuggire. Ci sono infatti forme di cristianesimo narrativo, autoreferenziale, acritico, emotivo,

"Che cosa avviene con la cultura moderna? Bene e male, da criteri di giudizio dell'agire, diventano oggetti di scelta; è possibile vivere secondo parametri morali, cioè in termini di bene e di male, ma anche scegliere altri parametri, ad esempio estetici, emotivi, utilitaristici"

LABORATORIO

che quanto più dichiarano di non volersi sporcare con il mondo, tanto più riproducono in termini fideistici quell'atteggiamento di consumo emotivo della fede che è tipico della cultura odierna.

L'altra tentazione, a volte una forte tentazione pastorale, è quella di inseguire la complessità, trasformandola da esterna in complessità interna: moltiplichiamo le attenzioni, le iniziative, gli uffici, i convegni, le specializzazioni, in una rincorsa nella quale rischiamo di restare sempre indietro, frustrati e affannati.

Nel riprendere questi nodi, dobbiamo anzitutto riflettere intorno al rapporto tra cultura e natura, provando a rileggerlo, in termini cristiani, come problema del rapporto tra vita e amore. Dobbiamo chiederci, in altri termini, se intendiamo l'amore, anzi la carità, come una sovrastruttura simbolica che si sovrappone ad una infrastruttura umana; o se, al contrario, si possa riconoscere nella carità la verità della vita, il vertice di una solidarietà, di una confidenza e quindi di una promozione della vita e della natura. Certo, è singolare che dopo l'epoca moderna, nella quale la chiesa era accusata di evasione spiritualistica, oggi sia rimasto quasi solo il Papa a richiamare al valore della vita, della natura, di quello che una volta era considerata struttura, non sovrastruttura.

In secondo luogo il problema del rapporto tra cultura e culture può essere ripensato come il problema del rapporto tra fede e ragione. L'enciclica *"Fides et ratio"* rappresenta un invito autorevole ed attuale a riconsiderare tale nesso, evitando di leggerlo ancora una

volta in termini disgiuntivi: fede/ragione, filosofia/teologia, credenti/non credenti. Il vero problema, invece, è interrogarsi sulla legittimità di una ragione credente. C'è, in altri termini, una intelligenza che sappia essere espressione del gusto, del desiderio, che sappia sintonizzarsi con il senso del mistero, che sappia farsi, come si legge nell'enciclica, sapienza del senso ultimo? O la ragione nasce da zero, dalla neutralizzazione del desiderio, della fede, e conosce solo il linguaggio del sapere verificabile? Paradossalmente, dopo "aver giocato in difesa" per secoli, cercando di proteggere il valore della fede dall'invasione della ragione, oggi la chiesa ci invita a difendere la ragione, ad amarla e a coltivarla contro la sua "demoralizzazione" scettica.

Infine, il rapporto tra cultura ed etica ci chiama a prendere sul serio la necessità di un progetto, di una cultura che sappia elaborare delle modalità di esperienza, di comunicazione, di socialità condivisibili, riproducibili, in qualche modo "istituzionalizzabili". Dopo esserci esercitati per molto tempo nel tentativo di saper leggere bene i segni dei tempi, forse oggi abbiamo anche bisogno di una cultura che "sappia scrivere" cioè che superi la sterilità di un'analisi fine a se stessa, per elaborare un nuovo progetto informato al vangelo della carità.

La carità che ci viene dalla fede, che condividiamo nella chiesa, non è soltanto un cerotto benefico, con il quale noi ci limitiamo a sanare le ingiustizie di una convivenza irrimediabilmente conflittuale; deve anche sprigionare una valenza progettuale, un modo positivo di guardare al futuro. In altri termini, dobbiamo chiederci se dalla carità noi possiamo ricavare soltanto un modello di impegno assistenziale (i cristiani come la "Croce Rossa" della società) o anche un modello progettuale, che sappia guardare avanti, elaborare nuovi modelli di vita, nuove forme di convivenza, nuovi paradigmi culturali di scienza e di sapienza.

mosaico

di pace

RIVISTA MENSILE PROMOSSA DA PAX CHRISTI

*Ci affacceremo al nuovo
millennio, senza sperare
di trovarvi nulla di più
di quello che saremo
capaci di portarvi.*

I. Calvino

Abbonamento

annuo: 45.000 lire; trimestrale 15.000 lire;
semestrale 23.000 lire; sostenitore 110.000 lire.
c.c.p. n. 16281503 intestato a

Pax Christi Italia

Via Petronelli, 6 - 70052 Bisceglie - Ba
Telefono 080.3953507 fax 080.3953450
e-mail: pxitalia@diana.it
sito web: www.diana.it/paxchristi/

Chiedici una copia saggio



■ “E con Dio continuiamo a girarci intorno, come due armati di lancia che cercano il punto giusto per colpire”: così scriveva nel 1955 Cristina Campo, una scrittrice dalla difficile classificazione, ignota ai più. Francesca Marangoni, ex vicepresidente nazionale, ci accompagna alla scoperta di un percorso letterario che ha cercato di fondere l’esperienza estetica con quella etica e spirituale.

Cristina Campo: lo sguardo senz'ombra

Francesca

MARANGONI

“Se qualche volta scrivo è perché certe cose non vogliono separarsi da me come io non voglio separarmi da loro. Nell’atto di scriverle esse penetrano in me per sempre - attraverso la penna e la mano - come per osmosi”. Così Cristina Campo (*Gli imperdonabili* - d’ora in poi IM -, pag. 143) definisce la propria attività di scrittrice. È il capovolgimento di ciò che normalmente si intende per creazione poetica o per ‘creatività’: non un’esigenza di esprimere, di portare fuori, ma di far depositare dentro di sé definitivamente ‘certe cose’. È questo atteggiamento che qualifica l’opera di Cristina Campo come una profonda e autentica ricerca intellettuale e spirituale, condotta su una concezione della cultura come relazione e amicizia (con le persone e con i testi) e della scrittura come rapporto personalissimo tra lo scrittore e il lettore, non mai tra scrittore e ‘pubblico’. Per i caratteri della sua opera e per la

sua autonomia rispetto a gruppi e correnti ‘ufficiali’ del suo tempo, la Campo è stata considerata quasi un ‘caso’ nel nostro Novecento letterario. Quello che si vuole presentare qui di Cristina Campo è piuttosto il chiaro esempio di ‘mediazione culturale’ che si è compiuto nella sua persona e nella sua opera.

La singolarità di Cristina Campo e i caratteri che la rendono ‘inclassificabile’ devono essere ricondotti a quella che Massimo Cacciari ha definito “la sua [...] estraneità, la sua *xenitèia* rispetto a tutto ciò che è discorso psicologico, sociologico, a tutto ciò che è ‘discorrere’ col proprio tempo e che perciò vi appartiene, a tutto ciò che è, direi, ‘occupato’ dal proprio tempo; [...] la rinuncia della Campo a tutto ciò che è puramente psicologico - come avrebbero detto i Padri che lei studiava -, a tutto ciò che, appunto, essendo psicologico, non è spirituale”¹.

Nota biografica

Nata a Bologna nel 1923, Vittoria Guerrini riceve fin da giovanissima una ‘speciale’ formazione, condotta con maestri privati, poiché una malformazione cardiaca le aveva precluso la frequenza della scuola. Negli anni della guerra, tra giovinezza e prima maturità, è a Firenze, dove il padre, Guido Guerrini, è stato chiamato a dirigere il Conservatorio Cherubini. Fiorentine sono le prime amicizie importanti: quelle con i germanisti Leone Traverso e Gabriella Bemporad (e, assieme a loro, con le opere di Hugo von Hofmannsthal), con Margherita Pieracci, Mario Luzi, Pierpaolo Draghi, con la poetessa Margherita Guidacci sono le più significative. A Firenze avviene anche il fondamentale incontro con gli scritti di Simone Weil, la cui opera Cristina Campo fu tra i primi a diffondere in Italia: nel 1959 sarà curato proprio da lei il numero speciale di “Letteratura”, primo ‘omaggio’ a Simone Weil nel nostro paese. A questi anni risalgono anche i saggi di *Fiaba e mistero* (1962), ora ripubblicati ne *Gli imperdonabili*.

Dal 1955 è a Roma, dove il padre dirige il Conservatorio Santa Cecilia. Nel 1956 esce, presso l’editore Scheiwiller di Milano, il

volumetto di versi *Passo d’addio*, nel 1958 *Il fiore è il nostro segno* prima antologia di traduzioni dell’opera del poeta nordamericano William Carlos Williams, fra i più amati e tradotti da Cristina.

La sua ultima stagione è segnata anche dall’incontro e dal sodalizio con lo studioso orientista Elémire Zolla, evidente nell’approfondimento, in questa fase della sua attività, dei temi della religione e dell’ascesi. Nel 1971 escono *Il flauto e il tappeto* e la traduzione delle *Poesie amorose e teologiche* di J. Donne. Di questi anni (1970-1975) sono anche i saggi-introduzione a testi religiosi dell’Oriente e dell’Occidente pubblicati in quegli anni da Rusconi: *L’uomo non è solo* di Heschel, *Racconti di un pellegrino russo*, *Detti e fatti dei padri del deserto*.

La poesia, che, dopo *Passo d’addio* Cristina aveva frequentato quasi solo nella forma della traduzione, ricompare in alcune composizioni originali di carattere liturgico: le cosiddette poesie del *Diario bizantino* vengono pubblicate sul primo numero di “Conoscenza religiosa” del 1977, lo stesso che annuncia la sua morte.

Tra prova e liberazione: fiaba e mistero in Cristina Campo

Ne *Gli imperdonabili*, la sezione *Il flauto e il tappeto* ruota attorno ad una lettura sapienziale della fiaba.

È il simbolo o, meglio, la realtà simbolica della fiaba, che interessa qui alla Campo: ogni fiaba è la vicenda di una vocazione che si svolge tra i due poli di *bellezza e paura*: “poli tragici della fiaba” e i “suoi termini, insieme, di contraddizione e conciliazione”. La bellezza (la “pura bellezza, del tutto astratta, il più delle volte neppure configurata e che palesemente sta per qualcos’altro”) spinge l’eroe di fiaba ad agire, ad affrontare “i più carnali terrori”, a rinunciare a ciò che gli è più caro, vale a dire a ciò che lo lega di più a questo mondo, per compiere un cammino alla fine del quale il suo spirito sarà trasformato. Egli è infatti continuamente chiamato a riconoscere “quel sopramondo in filigrana” in cui “le figure rovesciate si ricomporranno nel tessuto splendente, nell’atlante perfetto dei significati. [...] Gli si chiede nulla di meno che appartenere simultaneamente, sonnambolicamente a due mondi” (*Della fiaba*, IM, pag. 33). È una via stretta, dove ad ogni passo è necessario riconoscere la salvezza “in un altro ordine di rapporti”, per raggiungere un impossibile figurato da un cammino irto di pericoli e difficoltà, da una montagna che si deve salire, proprio come in un’ascesi, sapendo rinunciare a tutto e sapendo accettare, come in una discesa agli Inferi, le prove più dolorose ed anche più brutte. Ma la disciplina, ‘la morale della fiaba’, se vogliamo, è tutta qui, in questa disponibilità a lasciarsi trasformare nel compimento del proprio personale destino: non vi sono leggi, norme o precetti universali. L’eroe di fiaba deve avere la capacità (la sapienza) di affidarsi, di non contare sui singoli eventi, certo di un’economia che li racchiude tutti e ne supera il significato. “La fiaba, come i vangeli, è un ago d’oro, sospeso a un nord oscillante, imponderabile, sempre diversamente inclinato, come l’albero maestro di una nave su un mare mosso. Come scegliere di volta in volta fra abbandono e astuzia, ingenuità e sapienza, memoria e oblio salutare? Uno vince perché in un paese di creduloni e intriganti fu diffidente e segreto, l’altro perché si affidò infantilmente al primo venuto, o addirittura a un cerchio di malfattori. Enigma ogni giorno nuovo, proposto e mai risolto, se non nell’ora decisiva, nel gesto puro - non dettato da nulla ma alimentato, giorno per giorno, di pazienza e silenzio” (*Parco dei cervi*, IM, pag. 159). La lenta e paziente trasformazione dello spirito che si compie nella fiaba non si può infatti raggiungere prima che il tempo sia maturo, come al ridestarsi del sognatore: “Non è dato aspettarsi la fine di un sogno, ci si desta spontaneamente quando il sogno è finito. [...]”

L’illuminazione verso la quale si procede così non si raggiunge. Essa verrà da sé, quando il tempo sia maturo” (*In medio coeli*, IM, pag. 18).

Nel vuoto dell’ampolla: destino e vocazione

Il tema del destino, “o ciò che i cristiani chiamarono sempre con il suo nome: vocazione”, che era già al centro della riflessione sulla fiaba, Cristina Campo lo svolge ulteriormente nel saggio *Il flauto e il tappeto*. Nel Salterio, “il privatissimo canone che insegna a ricondurre alla sua fonte e al suo fine la sorte di ogni uomo su questa terra”, il Salmista reclama, di continuo, “il solo diritto della mente

umana che sia indiscutibile perfino dinanzi a Dio: un orecchio perfetto col quale percepire la propria vocazione e melodiosamente corrispondervi” (IM, pag. 114). Nel Salmo 57 invece l’aspide si rende sorda al suono del flauto, alla voce dell’incantatore, a *colui che annoda magici nodi*. Il flauto e il tappeto sono entrambi l’immagine, contemplata in due differenti figure, del destino: la musica del flauto, dalla quale l’aspide sorda rifiuta di lasciarsi annodare e snodare, e “un tappeto di meravigliosa complicazione, del quale il tessitore non mostri che il rovescio - nodoso, confuso” e del quale “solo dall’altro lato della vita - o per attimi di visione - è dato all’uomo intuire l’altro lato, appunto: l’inconcepibile disegno di cui si fu filo e nodo [...]” (IM, pag. 115).

L’atteggiamento che Cristina Campo suggerisce sembra qui passivo: è l’ascolto, il solo diritto della mente umana indiscutibile persino dinanzi a Dio, ma non è passività quella che si chiede in questo caso a chi ascolta la voce del flauto, poiché un destino si compie nella stessa spoliatura, diremmo,

che è dell’ascesi: “Come la manna di Sant’Andrea nella cavità dell’ampolla, il destino si forma nel vuoto in virtù delle stesse leggi complementari che presiedono al nascere della poesia: l’astensione e l’accumulo. La parola che dovrà prender corpo in quella cavità non è nostra. A noi non spetta che attendere nel paziente deserto, nutrendoci di miele e locuste, la lentissima e istantanea precipitazione” (IM, pag. 119).

E la parola è sempre considerata da Cristina Campo in tutte le sue manifestazioni: parola dell’uomo, parola poetica, Parola divina. Ad ogni livello è richiesta una medesima considerazione sacrale del linguaggio, poiché “[...] può dominare pienamente quei simboli [sc. della fiaba, ma potremmo dire del destino e della poesia] solo chi abbia della propria lingua un sentimento altrettanto liturgico quanto il rito della festa, altrettanto familiare quanto il cibo di tutti i giorni”².

A partire da qui si può comprendere lo svolgimento del discorso sul



simbolo e la liturgia.

Attenzione e perfezione: la via all'assoluto

Prima di introdurre questo discorso crediamo sia però necessario, per la complessità del pensiero campiano che qui non è possibile in ogni caso ripercorrere, accennare almeno ai temi dell'attenzione e della perfezione.

Concetto ripreso direttamente da Simone Weil, per la Campo l'attenzione è una vera e propria virtù: "L'attenzione è il solo cammino verso l'inesprimibile, la sola strada al mistero. Infatti è solidamente ancorata nel reale, e soltanto per allusioni celate nel reale si manifesta il mistero" (*Attenzione e poesia*, IM, pag. 167). In questo senso viene contrapposta all'immaginazione: "Se dunque l'attenzione è attesa, accettazione fervente, impavida del reale, l'immaginazione è impazienza, fuga nell'arbitrario: eterno labirinto senza filo di Arianna. [...] Davanti alla realtà l'immaginazione indietreggia. L'attenzione la penetra, invece, direttamente e come simbolo (pensiamo ai cieli di Dante, divina e minuziosa traduzione di una liturgia). Essa è dunque, alla fine, la forma più legittima, assoluta, d'immaginazione" (IM, pag. 167). Ma l'aspetto che qui più interessa di questa idea di attenzione è che essa non può separarsi dall'idea di giustizia: "Nei vecchi libri è dato spesso all'uomo giusto il celeste nome di mediatore [...] e solo al giusto, si concedeva l'ufficio di mediatore perché nessun vincolo immaginario, passionale, poteva costringere o deformare in lui la facoltà di lettura" (IM, pag. 165). In questa capacità di saper leggere la realtà (che è "verità in figure") con uno sguardo e un cuore liberi da vincoli passionali e da turbamenti, uno "sguardo senz'ombre", in questo "poesia, giustizia e critica convergono: sono tre forme di mediazione". E la mediazione ("fra l'uomo e il dio, fra l'uomo e l'altro uomo, fra l'uomo e le regole segrete della natura") non è che "una facoltà del tutto libera di attenzione". La forma più pura di questa attenzione è la responsabilità, poiché accordare a qualcosa un'attenzione estrema significa accettare di soffrirla fino in fondo (come afferma Simone Weil citando Valery) e di soffrire per essa.

Uno degli aspetti che meriterebbe maggiore 'attenzione', più che un approfondimento, è proprio l'impossibilità di dissociare l'idea di giustizia da quella di mediazione. Se si considera il fatto che la Campo, estranea a tutto ciò che sa di 'evento' del suo tempo, ha sintetizzato nell'espressione "mediatore fra l'uomo e il dio, fra l'uomo e l'altro uomo, fra l'uomo e le regole segrete della natura" tre dimensioni fondamentali della vita umana - quella religiosa, quella sociale e politica, quella culturale -, c'è abbastanza da riflettere per chi voglia lasciarsi interrogare sul significato e sugli 'strumenti' della mediazione. Quale migliore strumento di un atteggiamento di attenzione, di "accettazione impavida del reale", che se richiede all'uomo un'attività, è quella di dimenticare la categoria di 'io pensante' in favore di un 'io accogliente'?

Si può comprendere così come Cristina Campo abbia potuto costruire quella che è stata definita la sua 'spietata via alla perfezione'. Della perfezione parla infatti nel saggio *Gli imperdonabili*. Qui la perfezione è "saper durare, quiete, immobilità. L'uomo in meditazione, la donna sulla soglia, il monaco genuflesso, il prolungato silenzio del re". È un carattere aristocratico (spiritualmente aristocratico), che l'uomo ha perduto e che ora rifiuta e teme: l'uomo che ha rigettato da sé "questo aereo e terribile peso - silenzio, attesa, dura-

Nota bibliografica

Il corpus delle opere di Cristina Campo, attualmente pubblicate, consta di:

- un volume di saggi, *Gli imperdonabili*, a cura di MARGHERITA PIERACCI HARWELL, Milano, Adelphi, 1987, che raccoglie anche gli scritti di *Fiaba e mistero*, Firenze, Vallecchi, 1962 e *Il flauto e il tappeto*, Milano, Rusconi, 1971;
- un volume di testi poetici, *La tigre assente*, a cura di MARGHERITA PIERACCI HARWELL, Milano, Adelphi, 1991, che comprende composizioni originali e traduzioni da vari poeti stranieri (Holderlin, Christina Rossetti, Emily Dickinson, Thomas Stearns Eliot, Lawrence, Simone Weil, Hofmannsthal, Murena, Williams Carlos Williams, S. Juan de la Cruz, John Donne e altri);
- due volumi di lettere: *Lettere a un amico lontano*, Milano, Scheiwiller, 1998², indirizzate allo scrittore Alessandro Spina, e *L'infinito nel finito. Lettere a Piero Pòlito*, a cura di GIOVANNA FOZZER, Pistoia, Via del vento edizioni, 1998. Di prossima pubblicazione sono le lettere di Cristina Campo all'amica, e prima curatrice delle sue opere, Margherita Pieracci;
- una raccolta di scritti inediti o pseudonimi *Sotto falso nome*, a cura di MONICA FARNETTI, Milano, Adelphi, 1998.

Contributi critici:

- MARIO LUZI, *La creazione poetica* (soprattutto il paragrafo *L'incanto dello scriba*), in *Vicissitudine e forma*, Milano, Rizzoli, 1974
- PIERO CITATI, *Il viso di Cristina Campo*, in *Ritratti di donne*, Milano, Rizzoli, 1992, pagg. 287-290
- ALESSANDRO SPINA, *Conversazione in piazza Sant'Anselmo. Per un ritratto di Cristina Campo*, Milano, Scheiwiller, 1993
- MARGHERITA PIERACCI HARWELL, *Un cristiano senza chiesa*, Roma, Studium, 1993
- MONICA FARNETTI, *Cristina Campo*, Ferrara, Tufani, 1996
- Per Cristina Campo. Atti delle giornate di studio su Cristina Campo*, a c. di MONICA FARNETTI e GIOVANNA FOZZER, Milano, Scheiwiller, All'insegna del pesce d'oro, 1998. Tali atti sono di fondamentale importanza poiché costituiscono un primo capitolo di storia della critica su Cristina Campo, che ha visto la partecipazione di molti fra studiosi ed amici della scrittrice.

ta". Essere capaci di guardare la bellezza e di non fuggirla, questo è perfezione, poiché la bellezza, la perfezione, si sa cosa costi: "Chi aborre dunque dalla perfezione? Si sarebbe tentati di sospettare che coloro che sanno di che cosa la perfezione sia fatta, quel che costi ottenerla: le viglie notturne, i duri mattutini, i voti di castità, obbedienza, povertà che essa impone" (*Gli imperdonabili*, IM, pag. 79). E se il discorso di questo saggio si riferisce prevalentemente all'arte, Cristina Campo definisce perfezione e bellezza come la "suprema aristocrazia della natura, della specie, dell'idea". Poiché solo la bellezza è in grado di far percepire il mistero, sempre che si riesca, con la virtù dell'attenzione, sollevare la propria vista alla "percezione", a cogliere soltanto "ciò che ha valore in questo mondo", vale a dire "ciò che non è di questo mondo".

L'opera spirituale del corpo

Tornando al saggio *Il flauto e il tappeto*, si comprende come il destino non sia separabile, per Cristina Campo, dal simbolo. Quello

di destino, come la perfezione, è un concetto relativo tanto all'esistenza, quanto alla conoscenza e ancora un passaggio da *Attenzione e poesia* ci pare importantissimo: "Come il gigante dalla bottiglia, dall'immagine l'attenzione libera l'idea, poi di nuovo raccoglie l'idea dentro l'immagine: a somiglianza, ancora una volta, degli alchimisti che prima scioglievano il sale in un liquido e poi studiavano in quale modo si riaddensasse in figure. Essa opera una scomposizione e una ricomposizione del mondo in due momenti diversi e ugualmente reali. Compie così la giustizia, il destino: questa drammatica scomposizione e ricomposizione di una forma" (IM, pag. 168). È un'idea hofmannsthaliana, quella della conoscenza come scomposizione e ricomposizione³ e ha già una connotazione in senso etico e spirituale, ma è connessa anche al compimento della giustizia e alla ricerca della verità, al compimento cioè di un destino (lo snodarsi e riannodarsi dell'aspirale al suono del flauto).

Perché il destino non si può scindere dal simbolo? Il simbolo è come l'abito che un tempo si portava e che svelava, al primo colpo d'occhio, da quale destino un uomo era portato (non semplicemente uno stato sociale, ma una vera e propria condizione esistenziale, ontologica). Il simbolo permette di leggere, di conoscere un destino.

Cosa può accadere quando un uomo risponda "con pura intonazione" alla voce del flauto incantatore? Hélène Lubienka de Lanval dice che "gli viene intimata non già una forma verbale ma un'azione, anzi un movimento del corpo nello spazio"⁴: Mosé si leva i calzari sulla terra ardente del rovetto, i discepoli devono spezzare un pane, i parenti dei morti resuscitati dar loro da mangiare. Questo movimento del corpo serve all'uomo per ritrovare "la terrificante intimità dell'incontro con il suo destino" (IM, pag. 131): è la liturgia, o meglio sarebbe dire 'l'azione liturgica'. Nella liturgia quell'incontro con il proprio destino diviene memoria e presenza del "destino dei destini", ovvero della "vicenda di un dio sopra la terra".

Il discorso sulla liturgia iniziato ne *Il flauto e il tappeto* prosegue nei saggi dell'ultima sezione⁵ e in particolare in *Sensi soprannaturali*, dove è affermata la necessità dell'azione liturgica e del rispetto della sua forma e delle sue regole come via all'incontro con il divino. Contrariamente a quanto si crede e si tende a insegnare, l'intimità con il divino non chiede di annullare, reprimere, sublimare i cinque sensi, poiché essa costituisce la suprema occasione della loro metamorfosi, del loro divenire soprannaturali. La liturgia non può fare a meno di questa trasformazione e ad essa deve tendere, poiché solo così si può realizzare quel continuo passaggio dalla realtà naturale a quella soprannaturale che si compie nella liturgia.

"Ma gli elementi corporei del tremendo parevano scomparirsi da tutte le omelie, da tutti i libri di meditazione sulla Messa. La stessa antica definizione, *tremendum hoc mysterium*, con il suo immenso peso anche fonico, era press'a poco caduta dai libri liturgici. Il sacrificio, sempre fedelmente ricordato, vaporava nello spirituale. Quanti riconoscevano ancora al sacerdote la statura temibile del sacrificatore?" (IM, pag. 236). Tutto ciò, il valore del simbolo, della bellezza, attraverso i quali si dovrebbe compiere questa metamorfosi, sembra scomparire dalla liturgia negli anni in cui Cristina Campo scrive queste cose: bellezza e simbolo sono necessari in quanto annunciano "insieme la presenza e l'inafferrabilità del tremendo", quindi in quanto sono vie alla conoscenza del divino. La liturgia è anche, infatti, un *itinerarium mentis in Deum*. Abolirli, o sottovalu-

tarli, significa sottrarre "alla percezione quanto il tremendo ha di più proprio: quel divino realismo che supera ogni realtà creata" (IM, pag. 244). Poiché se il trascendente è qui "condizione ineludibile del reale", è anche vero che "Ciò che per secoli fu dimenticato dai corpi lo si sopprime senza fatica dalle anime" (IM, pag. 238).

Il pensiero di Cristina Campo sulla liturgia è ben più ampio e complesso di quanto si possa mostrare in poche righe, ma ci sembra importante evidenziare alcuni punti che meriterebbero un'ulteriore approfondimento.

Il primo riguarda proprio questo aspetto conoscitivo della liturgia: per Cristina Campo il linguaggio liturgico, la suprema bellezza del gesto liturgico riesce a dire e a far conoscere Dio almeno quanto la teologia.

Il secondo, strettamente legato a questo, riguarda tutto il pensiero della Campo sulla lingua e sul linguaggio. Se Cristina Campo giunge a parlare in questi termini del linguaggio liturgico, è anche per un suo atteggiamento 'culturale', cioè una considerazione sacrale del linguaggio⁶ e per l'importanza che ha dato alla necessità di credere alla 'parola' almeno quanto alla Parola⁷. È in questa forte continuità che Cristina Campo ci consegna una importantissima lezione, che permette di ricomporre così chiaramente la dimensione culturale e quella spirituale.

In questo sta forse anche il suo 'saper durare', la sua bellezza: nel ricondurre ad unità ciò che l'uomo, anche cristiano, è tentato di dividere.

Note

¹ M. CACCIARI, *Relazione di apertura alle giornate di studio su Cristina Campo*, Firenze, 7-8 gennaio 1997, in *Per Cristina Campo*, a cura di GIOVANNA FOZZER e MONICA FARNETTI, Milano, Scheiwiller, 1998.

² Per un approfondimento dell'idea di poesia (che qui soltanto si sfiora) e di come Cristina Campo giunga alla poesia liturgica, si veda il non facile ma interessantissimo intervento di Massimo Morasso ad un seminario organizzato lo scorso dicembre dall'associazione culturale 'Oscar Romero' di Trento: M. MORASSO, *Tra due analogiche visioni. Note in margine alla poesia di Cristina Campo*, "Il Margine", n. 2, 1999.

³ "Ogni nuova conoscenza importante ci scompone e ricompone nuovamente. Se essa è di grandissima importanza, allora si compie in noi una rigenerazione", H.V. HOFMANNSTHAL, *Il libro degli amici*, a cura di Gabriella Bemporad, Milano, Adelphi, 1980, pag. 33.

⁴ H. L. de LANVAL, *La liturgie du geste*, Paris, 1958 (citato da Cristina Campo).

⁵ I saggi sono: Introduzione a *Detti e fatti dei Padri del deserto*, Introduzione a *Racconti di un pellegrino russo*, *Sensi soprannaturali*, ma a questi va aggiunto almeno anche *Note sopra la liturgia*, in C.C., *Sotto falso nome*, Milano, Adelphi, 1998, pagg. 123-129.

⁶ Il riferimento, per un discorso più ampio e profondo, va ancora al contributo di Massimo Morasso citato alla nota 6 (soprattutto i paragrafi "Come una che non esiste" e *Al confine del simbolo*).

⁷ A questo proposito si veda invece l'intervento di Giovanna Fozzer al seminario organizzato a Trento dall'associazione 'Oscar Romero' dal titolo *Incredulità nell'onnipotenza del visibile*, *Fiaba e fede in Cristina Campo*, "Il Margine", n. 2, 1999, pagg. 10-18.

Brani scelti da Gli imperdonabili, a cura di MARGHERITA PIERACCI HARWELL, Milano, Adelphi, 1987

Da *Della fiaba* (pagg. 32-33)

Dopo una simile professione di fede - vale a dire di incredulità nella onnipotenza del visibile - le diverse ordalie non saranno che modi di perfezione, conferme di quella fede insensata. Le prove di intrepidezza - valicare fuochi, ammansire draghi, correre tornei - sono poca cosa appetto alle astinenze dolorose del cuore: partiti in cerca della bellezza dover dedicare a mostri le proprie tenere cure; nobili, vestire da mendicante, da pellegrino, da servo, farsi servo del proprio servo; amanti, cedere al rivale, all'usurpatore, al cattivo genio le proprie notti d'amore. E la porta che non deve essere aperta, la domanda che non è lecito porre, il caro volto che, contemplato, si dissolve in un grido...

Di certe pesche si dice in italiano che hanno "l'anima spicca", il nocciolo, cioè, ben distaccato dalla polpa. A spiccarsi del pari il cuore dalla carne o, se vogliamo, l'anima dal cuore, è chiamato l'eroe di fiaba, poiché con un cuore legato non si entra nell'impossibile.

Da *Attenzione e poesia* (pagg. 165-170)

Nei vecchi libri è dato spesso all'uomo giusto il celeste nome di mediatore. Mediatore fra l'uomo e il dio, fra l'uomo e l'altro uomo, fra l'uomo e le regole segrete della natura. Al giusto, e solo al giusto, si concedeva l'ufficio di mediatore perché nessun vincolo immaginario, passionale, poteva costringere o deformare in lui la facoltà di lettura. "Et chaque être humain (e si potrebbe aggiungere: et chaque chose) crie en silence pour être lu autrement".

Per questo appare così importante la libertà del cuore. Tutte le chiese la raccomandano come igiene spirituale: vigilanza contro i turbamenti, disponibilità alla rivelazione divina. Nessuna chiesa però disse mai esplicitamente: mantenetevi puri nelle opere e nei pensieri per conciliare gli uomini e le cose secondo uno sguardo senz'ombra. Qui poesia, giustizia e critica convergono: sono tre forme di mediazione.

Che cosa è dunque mediazione se non una facoltà del tutto libera di attenzione? Con-

tro di essa agisce quella che noi, del tutto impropriamente, chiamiamo la passione; ossia l'immaginazione febbrile, l'illusione fantastica. [...] Al giusto, infatti, contrariamente a quanto di solito si richiede da lui, non occorre immaginazione ma attenzione. [...] Giustizia è un'attenzione fervente, del tutto non violenta, ugualmente distante dall'apparenza e dal mito. [...]

E avere accordato a qualcosa un'attenzione estrema è avere accettato di soffrirla fino alla fine, e non soltanto di soffrirla ma di soffrire per essa, di porsi come uno schermo tra essa e tutto quanto può minacciarla, in noi e al di fuori di noi. È avere assunto sopra se stessi il peso di quelle oscure, incessanti minacce, che sono la condizione stessa della gioia.

Qui l'attenzione raggiunge forse la sua più pura forma, il suo nome più esatto: è la responsabilità, la capacità di rispondere per qualcosa o qualcuno, che nutre in misura uguale la poesia, l'intesa fra gli esseri, l'opposizione al male.

Perché veramente ogni errore umano, poetico, spirituale, non è, in essenza, se non disattenzione.

Da *Il flauto e il tappeto* (pag. 131)

Ogni volta che un uomo, mosso dalla tenue musica devastatrice, vi risponde [sc. al suono del flauto] con pura intonazione, "gli viene intimata non già una forma verbale ma un'azione, anzi un movimento del corpo nello spazio". Così Abramo dovette istantaneamente migrare, Mosé scalzarsi sulla terra ardente del rovetto, i Discepoli spezzare un pane; persino ai parenti dei resuscitati fu subito comandato di dar loro cibo. Per ritrovare in qualche modo la terrificante intimità dell'incontro col suo destino, l'uomo ripete quel gesto, lo trasmette, lo insegna. Resurrezione quotidiana, grazie alla stilizzazione ispirata di parole allusive e di tragiche vesti, di quegli attimi che arrestarono, in una stasi vertiginosa, la ruota del tempo umano. Non sembra altra, per l'uomo, la genesi del rito.

Ma esso è assai più che questo, perché da memoria vi è convertito in presenza quel destino dei destini, quella fiaba delle fiabe alla quale orecchio incontaminato non può resistere, alla quale tutte le fiabe della terra conver-

gono e copertamente alludono: la vicenda di un dio sopra la terra. Al modo del fachimiro dispogliato di tutto, il Dio redentore in figura di schiavo, fatto obbediente sino alla morte, volge la sua beata vicenda alla voce dell'altro fachimiro, il Dio creatore.

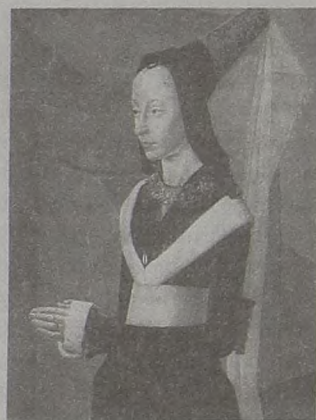
Da *Sensi soprannaturali* (pag. 245)

Solo se vivano, come vissero durante millenni, su questo fine discriminare, hanno un senso gli splendori del rito: le fiamme, gli incensi, le tragiche vesti, la maestà dei moti e dei volti, il rubato di canti, passi, parole, silenzi, tutto quel vivido, fulgido, ritmico cosmo simbolico che senza tregua accenna, allude, rimanda a un suo doppio celeste, del quale non è che l'ombra stampata sulla terra. Su questo discriminare la ragione stessa si ritira nel suo modesto luogo naturale ed è piuttosto il corpo che viene chiamato a riconoscere, salutare, ricevere l'invisibile. "Il nostro corpo" è ancora Antonio abate che insegna "è l'altare dove lo spirito deve immolare l'anima con tutte le sue passioni perché vi discenda Iddio".

Biblioteca Adelphi 183

CRISTINA CAMPO

Gli imperdonabili





Immaginando Borges

Zina
VITARELLA

Cento anni fa nacque a Buenos

Aires Jorge Luis Borges. Fu Lettore, Narratore, Visionario e Poeta. Una malattia ereditaria lo portò molto presto alla cecità. Aiutato da una memoria prodigiosa e da una passione sconfinata per la lettura elevò la sua cecità da prigione a simbolo. Lui cieco, ha regalato agli uomini la ricchezza di uno sguardo sempre stupito e curioso sul mondo. Rilesse la letteratura di tutti i tempi riconsegnandola a noi contemporanei rivestita di mistero; cantò l'Argentina facendone metafora di tutti i Sud e luogo dell'anima. Borges fu direttore della Biblioteca nazionale di Buenos Aires e, oltre che dei libri, fu custode della memoria e delle storie degli uomini.

Si diverti ad insinuare che si potessero leggere le coincidenze storiche come un simbolo. Così mi piace pensare che lo scadere del suo anniversario alle soglie di un nuovo millennio indichi lui, sintesi della letteratura universale, come nostro Virgilio, compagno e guida nelle letture future. Ho deciso quindi di ricordare Borges facendolo protagonista di un racconto e regalandogli un destino simbolico e misterioso come lui faceva con i suoi personaggi. L'ho immaginato alle prese con una noia estenuante causatagli dalla sua cecità; ho ricondotto le sue scelte tematiche e di linguaggio a suoi ipotetici tentativi di ingannare il tempo. Lo spunto iniziale di questo mio falso viene dal suo racconto "La scrittura del Dio" contenuto nella raccolta "L'Aleph". Ho riportato in corsivo le citazioni tratte dalle sue opere.

DIARIO DELLA NOTTE

*Menino vanto gli altri delle pagine che hanno scritte,
il mio orgoglio sta in quelle che ho letto.*
(J.L.B)

Ho creduto, per anni, di essere cresciuto in un suburbio di Buenos Aires, suburbio di strade avventurose e di tramonti visibili. A dire il vero sono cresciuto in un giardino dietro le lance di un'inferriata, e in una biblioteca d'innumerabili volumi.

Se mi si chiedesse di parlare della cosa più importante della mia vita io parlerei della biblioteca di mio padre. Infatti a volte ho l'impressione di non essermi mai allontanato da quella biblioteca.

Le mie letture eccessive dovevano portare in sé il seme di un'oscura punizione (qualcuno scrisse poi che il sapere fine a se stesso può essere una pigrizia travestita, un lusso superfluo e dispendioso come qualsiasi altro). Mi accorsi infatti che lo sforzo a cui sottoponevo la mia vista mi conduceva ad una progressiva cecità. Vissi così alcuni anni in un disperato paradosso: nel tentativo di riuscire a leggere tutti i libri del mondo prima di perdere completamente la vista, non facevo che avvicinare il momento in cui sarei rimasto al buio. Quando capii che il mio affannarmi era come inseguire il vento, ormai non percepivo che ombre.

Ho perduto il conto degli anni che giaccio nelle tenebre. Spinto dalla necessità di far qualcosa, di popolare in qualche modo il mio tempo, volli ricordare, nella mia ombra, tutto quello che sapevo. E rievocando nella memoria le infinite letture andavo me-

ditando sulla possibilità che un'idea potesse rivelarsi in momenti differenti della storia del mondo, illuminando uomini dai destini più vari legandoli in segrete corrispondenze. Così mi provavo a indovinare la storia dell'evoluzione di alcune idee attraverso i testi eterogenei di diversi autori; immaginavo che frammenti di storie lontanissime potessero ricondursi ad un unico impulso, essere il diritto e il rovescio di una stessa medaglia. In queste mie elucubrazioni non ero solo: non ho mai considerato infatti le mie letture come un piacere egoistico e già da prima che cominciasse la mia lunga notte avevo preso l'abitudine di pubblicare il frutto delle mie esplorazioni letterarie.

Talvolta mi divertivo a confondere i miei lettori inserendo dei riferimenti apocrifi in queste sintesi trasversali che andavo facendo della storia degli uomini e del loro pensiero. Ben presto però queste mie speculazioni mi vennero a noia e dovetti cercare un altro gioco che mi distraesse nella mia infinita notte. Così mi immaginai di essere prigioniero, trasfigurando la mia cecità in un labirinto: ne inventai le mille involuzioni, le apparenti simmetrie, gli abissi più orridi e le altezze più vertiginose. E se la confusione e la meraviglia sono proprie di Dio e non degli uomini in quei giochi dovetti rasentare una sorta di divinità, io che ero insieme il Minotauro e l'artefice.

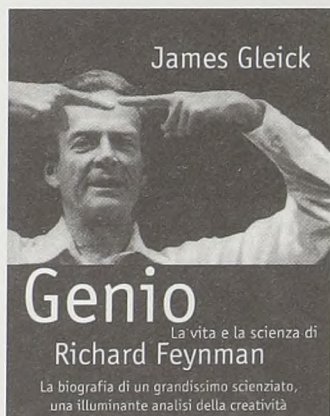
In principio mi figuravo i prigionieri dei miei labirinti in attesa di una qualche liberazione. Ma poi, oppresso dai troppi anni trascorsi al buio, smisi di illudere i miei lettori: non c'era riscatto da quelle prigioni che io andavo costruendo a immagine delle mie tenebre. E così, nei miei libri, più che descrivere

labirinti mi limitai ad evocarne il mistero con parole sapienti e allusive: che fossero i lettori a crearsi le proprie prigioni.

Quando anche lo stupore e gli incubi che andavo suscitando nei miei lettori cominciavano a non essermi più di alcun conforto, accadde nella mia vita l'imprevedibile: venni nominato, ormai completamente cieco, direttore della Biblioteca Nazionale della mia città. Un destino beffardo mi volle sentinella di un tesoro di cui non potevo appropriarmi, custode di libri su cui non avrei potuto meditare, libri a me così prossimi e remoti al tempo stesso.

Provai ad immaginarmi questa biblioteca che era diventata la mia dimora e, grazie alla mia antica abitudine di progettare labirinti, potei figurarmela nei minimi particolari. La pensai, dal fondo di quell'immobile esistenza in cui mi dibattevo da tempi immemorabili, perfetta, infinita ed eterna. Ripensando poi all'altra mia abitudine di inseguire un ordine segreto che legasse tra loro i libri letti fui folgorato dall'improvvisa intuizione che tutti i libri del mondo sono opera di un solo Spirito e che questa Biblioteca che li conteneva potesse essere paradigma dell'Universo.

E in tale logica trovavano un senso anche la mia cecità e quei giochi che mi inventavo per alleviare la mia prigionia: tutto il mio affannarmi su questa terra mi portava infine al segreto della Biblioteca. *Capii che qualunque vita umana, per intricata e complessa che sia, consiste in realtà in un solo attimo, l'attimo in cui l'uomo sa per sempre chi è.* E così un giorno o una notte - tra i miei giorni e le mie notti che differenza c'è? - io mi conobbi ed ebbi paura. Seppi che se la Biblioteca è paradigma dell'universo, essa deve contenere il libro che sia chiave e compendio di tutti gli altri. E che questo libro ha il potere di rendere qualsiasi indegno lettore simile ad un dio. Compresi quindi che la mia cecità non è punizione o beffa bensì elezione; che nelle mie tenebre, che ora so necessarie, io, Jorge Luis Borges, sono l'unico possibile sacerdote della Biblioteca e, nel mio destino paradossale, sono cifra dell'universo.



James Gleick
**GENIO - la vita e la
 scienza di Richard Feynman,
 Garzanti, gli elefanti-
 Saggi 1999,
 £ 29.000**

recensione a cura di
 Vincenzo FEOLA

“È come se Groucho Marx si trovasse improvvisamente a vestire i panni del grande scienziato”. Questa Frase di C.P. Snow, inquadra in maniera limpida la caratteristica principale della creatività di un genio dei nostri tempi: Richard Feynman. Dyson, fisico teorico contemporaneo di Feynman, disse ad uno studente curioso: *“Il metodo di Dick (Feynman) è questo: scrive il problema alla lavagna, pensa intensamente... E scrive la risposta.”*

C'è chi giura di averlo sentito rotolarsi per terra nel periodo in cui cercava una legge per il moto turbolento dei fluidi, probabilmente cercando di immedesimarsi in una molecola d'acqua! Non era difficile sentirgli dire: “Cosa farei io, se fossi l'elettone?” Ma cosa lo rese così geniale, così creativo? È questo uno dei punti centrali del libro di James Gleick, giornalista scientifico laureato a Harvard, che attraverso le testimonianze di numerosi contemporanei dello scienziato americano, ne ricostruisce la vita dall'adolescenza sino alla morte, cercando di tracciare un'analisi della creatività, prendendo la sua come un inarrivabile caso di genialità.

Fisico teorico, premio Nobel, Dick Feynman univa ad enormi capacità intuitive sia matematiche che fisiche una sregolatezza unica, che lo rendeva incredibile narratore di storie, impenitente seduttore, gran suonatore di bongo, irriverente sia da giovane

studente che da anziano scienziato. È un personaggio vissuto nel periodo che ha portato alla grande rivoluzione scientifica del nostro tempo, e ai livelli più alti la considerazione per la fisica quale scienza realmente “utile”. Il progetto Manhattan, la bomba atomica, ne fu il culmine. Feynman partecipò da protagonista a tutto ciò. Einstein, Fermi, Bohr, Oppenheimer, Dirac, Dyson, Pauli, Schwinger, Gell-Mann: furono tutti scienziati suoi contemporanei, e con i quali egli dovette con-

frontarsi.

Nel libro questi nomi smettono di essere astratte personalità, diventando vividi personaggi.

Per lui l'originalità era una caratteristica imprescindibile, obbligata; per evitare ogni influenza sulle sue idee, e preservarsi il divertimento, affrontava qualsiasi problema senza prima leggere e documentarsi in alcun modo.

Sin da giovane, con la sua idea della “aritmetica per l'uomo pratico”, studiò e scoprì da solo una tale quantità di leggi e regole matematiche, tanto che il suo professore di algebra del liceo fu costretto ad abdicare e lasciargli la cattedra... (“ $e^0 + 1 = 0$ è la formula più incredibile scoperta dall'uomo”). Allo stesso modo, con un collega, in uno storico carteggio, reinventò da zero tutta la fisica quantistica, a volte arrivando a leggi delle quali quelle sino allora conosciute erano casi particolari.

Fu un collaboratore fondamentale allo sviluppo della bomba atomica, mentre sua moglie moriva di leucemia a pochi chilometri di distanza. Ma la sua coscienza, così come la sua salute, ne venne minata in maniera irreparabile. Il perché delle cose fu il suo pensiero fisso, punto centrale di una sua personale filosofia forse troppo spiccia, ma certamente funzionale.

Come professore tenne per due anni un corso, in seguito denominato “Fisica X”, destinato a studenti dei primi anni della facoltà di fisica, in cui la sua idea di spiegare l'intima natura delle cose lo portò a descrivere le leggi della meccanica quantistica ancor prima di affrontare le leggi classiche del moto. Colpito da un'incredibile concentrazione di tumori rarissimi, che non volle mai attribuire alle radiazioni della bomba, muore nel 1988, avendo però il tempo di stupire la nazione spiegando il disastro dello Shuttle del 1986 con un anello di gomma e un bicchiere d'acqua ghiacciata.

Nel libro è narrato tutto questo, e molto di più. Purtroppo a volte il discorso entra inevitabilmente in particolari scientifici quasi da addetti ai lavori, ma spesso ciò non rovina il gusto di seguire il ragionamento. È indubbiamente lungo, 660 pagine, di cui circa cento di bibliografia e indice, ma si legge in maniera scorrevole, e le citazioni non sono mai fuori luogo.

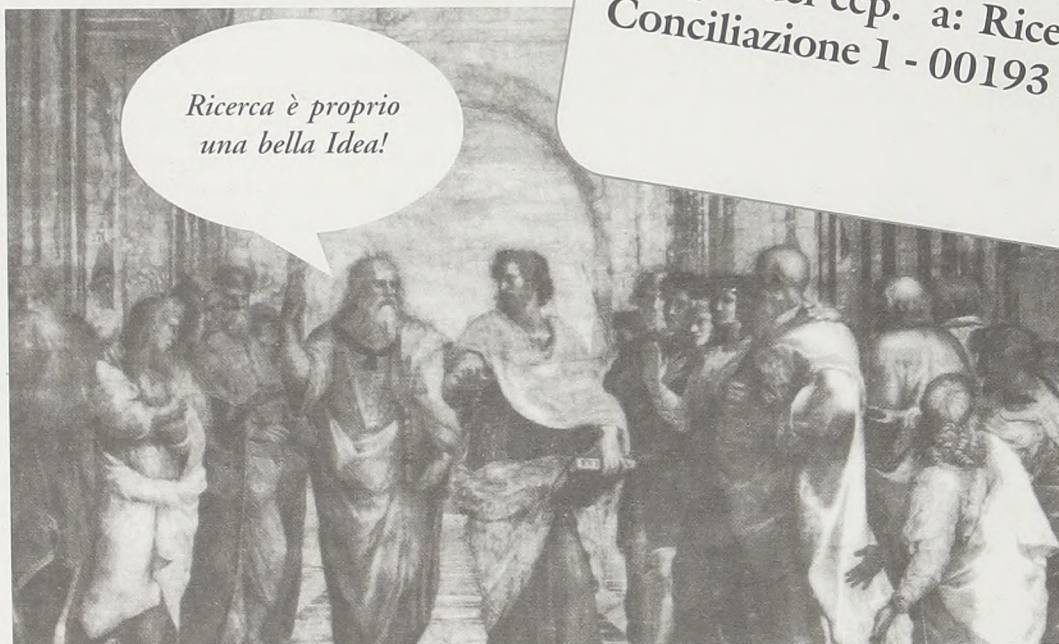


Mettiti in Ricerca anche tu!

Caro amico,
qualcosa è cambiato: Ricerca sta migliorando. Più rubriche, articoli più vivaci, un progetto grafico ed editoriale innovativo. Se vuoi aiutarci a crescere, abbonati a Ricerca: potrai ricevere a casa ogni mese articoli su università, chiesa, politica, mondo, cultura, sempre nel tentativo di rimanere fedele allo stile fucino della fatica del pensare e dell'intelligenza critica. Abbonarsi è semplice! Basta fare un versamento di 30.000 lire sul ccp 35038009 con causale "abbonamento Ricerca 1999" e spedire subito il tuo indirizzo insieme a copia del ccp. a: Ricerca, Via della Conciliazione 1 - 00193 Roma.



*Ricerca è proprio
una bella Idea!*



www.telpress.it/fuci