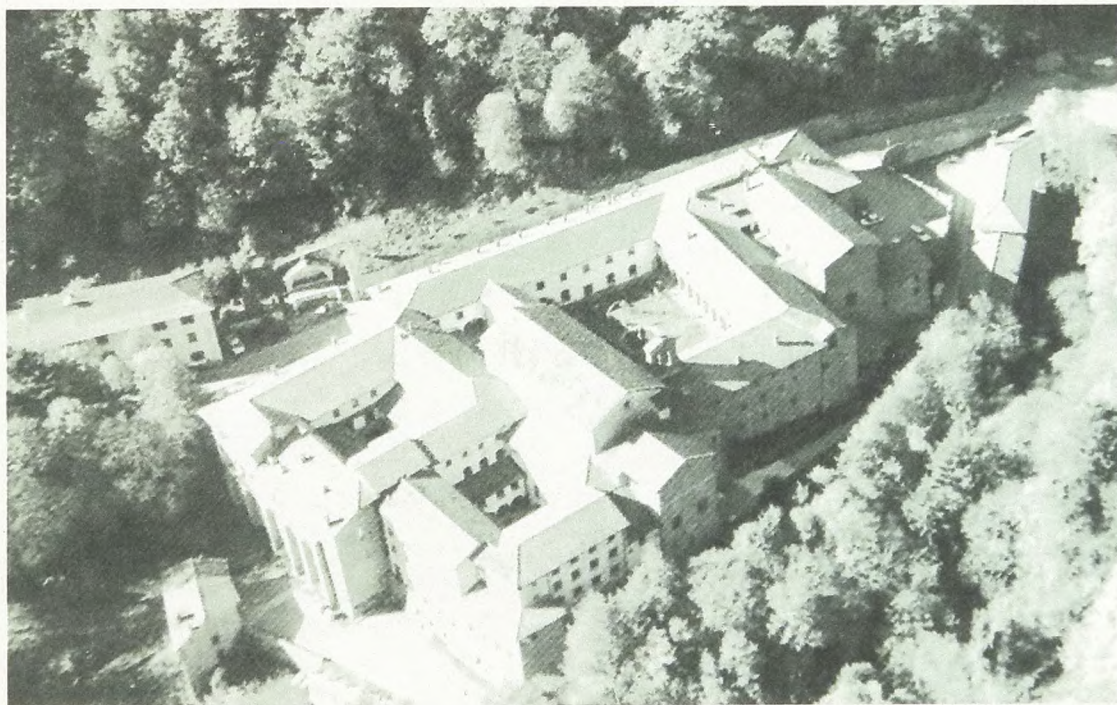


Ricerca

NUOVA SERIE DI AZIONE FUCINA - FONDATA NEL 1928

12.2000
QUADERNI



Il popolo di Dio **crisi e prospettive** **dell'appartenenza** **alla Chiesa oggi**

Presentazione



Questo numero di *Ricerca* è dedicato, ancora una volta, alla pubblicazione di atti di un appuntamento nazionale. Torniamo a Camaldoli, con la prima settimana teologica del 2000, sulla tematica dell'appartenenza alla Chiesa.

Dopo la relazione introduttiva (che trovate a pag. 3) a cura della Presidenza Nazionale, i lavori sono continuati con la tavola rotonda "Le sfide per l'appartenenza nella società post-moderna" con Sergio Belardinelli (pag. 7) e Arnaldo Nesti (pag. 11).

Sono seguite le relazioni di Armido Rizzi, "Tra appartenenza e separazione", (pag. 13) e Riccardo Tonelli, "Il senso di appartenenza nella Chiesa e alla Chiesa" (pag. 30).

In chiusura si trova l'elenco delle persone che hanno collaborato a *Ricerca* durante l'anno 2000 e i riferimenti dei loro articoli (pag. 30).

Brevi note sugli autori

Sergio Belardinelli

è docente di Sociologia all'Università di Bologna, sede di Forlì

Armido Rizzi

è teologo presso il Centro S. Apollinare di Fiesole

Arnaldo Nesti

è docente di Sociologia all'Università di Firenze

Riccardo Tonelli

salesiano, è docente di Teologia Pastorale all'Università Pontificia Salesiana

DIREZIONE - REDAZIONE - AMMINISTRAZIONE

FUCI - Presidenza Nazionale
Via della Conciliazione, 1
00193 - Roma
Telefono: 066875621
Telefax: 066861948
www.fuci.it
e-mail: fuci@email.telpress.it
ricerca.fuci@tiscalinet.it

DIRETTORE RESPONSABILE

Angelo Bertani

DIRETTORE
Paola Raffaello

CONDIRETTORE
Simona Borello

SEGRETERIA ESECUTIVA
Piero Francioni

PRESIDENZA NAZIONALE
durante CAMALDOLI 2000
Paola Raffaello, Michele
Lucchesi, Angelo Bottone,
Annamaria Lombardo, Simona
Borello, Michele Faioli, don
Andrea Decarli

STAMPA
OMNIMEDIA s.r.l.
Via G. Lorenzoni, 19
00143 Roma

Registrazione Tribunale di Roma n.
361 del 10 luglio 1985

DISTRIBUZIONE
Abbonamento ordinario: L. 40.000
Enti e biblioteche: L. 60.000
Sostenitore: L. 200.000
Fascicolo unitario: L. 5.000
Versamento su ccp n. 35038009, intestato a F.U.C.I., via della Conciliazione 1 - 00193 Roma (indicando la causale: *Abbonamento a Ricerca*)

Relazione Introduttiva

Negli Atti degli Apostoli si legge all'inizio del secondo capitolo: "Mentre il giorno di Pentecoste stava per finire, si trovavano tutti insieme nello stesso luogo. Venne all'improvviso dal cielo un rombo, come di vento che si abbatte gagliardo, e riempì tutta la casa dove si trovavano. Apparvero loro lingue come di fuoco che si dividevano e si posarono su ciascuno di loro; ed essi furono tutti pieni di Spirito Santo e cominciarono a parlare in altre lingue come lo Spirito dava loro il potere d'esprimersi". Così, con la discesa dello Spirito, si realizzava quanto Gesù più volte aveva preannunciato riguardo alla missione affidata ai discepoli: portare nel mondo il seme della Parola di Dio affinché la lieta novella della Redenzione si diffondesse tra tutti gli uomini. La vita, le parole, i miracoli, la passione, la morte e risurrezione, il messaggio di salvezza di Gesù non potevano, infatti, rimanere nascosti, quasi si trattasse di un segreto da custodire gelosamente nella cerchia ristretta di pochi eletti. Nasceva così la Chiesa (intesa qui come la prima comunità cristiana) a cui lo Spirito donava il sigillo e, insieme, la forza necessaria per l'annuncio.

È significativo come lo Spirito Santo, amore tra il Padre e il Figlio, sia il fondamento della Chiesa che, nel primo capitolo della *Lumen Gentium*, viene definita "il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano". Questo rapporto di intimità, su cui insiste il Concilio Vaticano II, è l'essenza dell'alleanza voluta da Dio con il suo popolo, che viene costituito come gregge amato dal Buon Pastore. Non è più, dunque, la legge che unisce gli uomini a Dio, ma un vin-

colo nuovo, un patto d'amore sancito con l'offerta spontanea compiuta da Cristo sulla croce. Gesù stesso (Gv 10,11-17 passim) ci mostra, con un'immagine di grande evidenza, la forza e la profondità del suo legame con gli uomini: "Io sono il

buon pastore. Il buon pastore offre la vita per le pecore... Io sono il buon pastore, conosco le mie pecore e le mie pecore conoscono me, come il Padre conosce me e io conosco il Padre; e offro la vita per le pecore... Per questo il Padre mi ama: perché io offro la mia vita, per poi riprenderla di nuovo. Nessuno me la toglie, ma la offro da me stesso...".

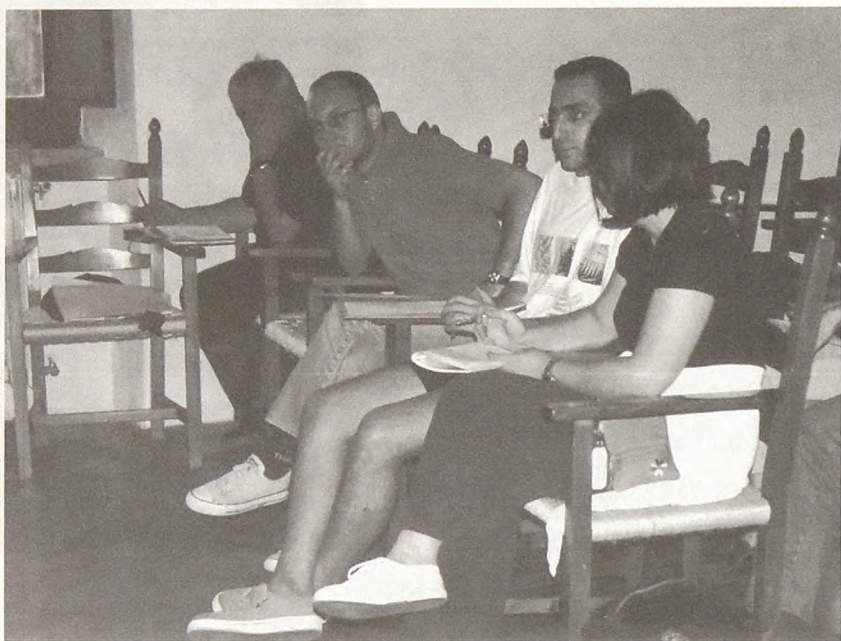
È sempre la scelta dell'amore per Cristo alla radice dell'impegno di Pietro come pastore della Chiesa. Alla triplice domanda del Signore "Simone di Giovanni, mi vuoi bene? (Gv 21, 15 e segg.)" Pietro, rispondendo affermativamente, riceve a sua volta l'invito a pascere le pecorelle. L'alleanza di Dio con gli uomini, operante già nell'Antico Testamento, in Cristo si rinnova e giunge a perfezione: la Chiesa non è più solamente il popolo di Israele scelto da Dio con un atto libero di amore, ma è, molto più profondamente, il corpo mistico di Cristo, unione di tutti i credenti in Cristo - fratelli del Signore. E' opportuno fare riferimento, ancora una volta, ad un passo della *Lumen Gentium* (cap. II 9) in cui viene ripresa questa prospettiva: "Cristo istituì questo nuovo patto, cioè la nuova alleanza nel suo sangue (cfr. 1 Cor 11,25), chiamando la folla dai Giudei e dalle nazioni, perché si fondesse in unità non secondo la carne, ma nello Spirito, e costituisse il nuovo popolo di Dio... Questo popolo messianico ha per capo Cristo *dato a morte per i nostri peccati e risuscitato per la nostra giustificazione* (Rom 4,25)... Ha per condizione la dignità e la libertà dei figli di Dio, nel cuore dei quali dimora lo Spirito Santo come in un tempio. Ha per legge il nuovo precetto di amare come lo stesso Cristo ci ha amati (cfr. Gv 13,34). E finalmente, ha per fine il regno di Dio, incominciato in terra dallo stesso Dio, e che deve essere ulteriormente dilatato..."



Michele Lucchesi



Paola Raffaello



Angelo Bottone, Michele Lucchesi, Annamaria Lombardo

La salvezza individuale non è semplicemente il frutto della relazione di ogni singolo uomo con il suo Dio, relazione sganciata da ogni rapporto con gli altri. Al contrario, "Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo (LG II 9)". La Chiesa così intesa - ed è questa un'immagine che ritorna significativamente più volte all'interno dei documenti del Concilio Vaticano II - ci appare come una comunità di credenti, la famiglia di Gesù Cristo, fondata sulla roccia del Vangelo. Ogni istante della vita del cristiano dovrebbe essere scandito dalla consapevolezza di esserne parte.

L'appartenenza alla Chiesa implica una identificazione profonda ai valori su cui si basa la vita della Chiesa stessa. Il modo di pensare, i comportamenti, le scelte, le finalità dell'agire, tutta l'esistenza del cristiano devono costituire una declinazione costante di quei principi da incarnare nel quotidiano. Inoltre i cristiani sono chiamati a partecipare all'azione, alle decisioni, alle difficoltà, agli insuccessi della comunità ecclesiale, nell'ottica di un coinvolgimento sempre più attivo e maturo. In tal senso il Concilio Vaticano II ha scritto alcune tra le pagine più belle, ed impegnative allo stesso tempo, dell'ecclesiologia moderna. Si veda, oltre alla *Lumen Gentium*, per esempio il Decreto Conciliare "Apostolicam Actuositatem" sull'apostolato dei laici.

Tuttavia, oggi, concepire l'adesione alla Chiesa in questi termini appare quanto meno problematico. Da più parti si sente parlare di forme di appartenenza alla Chiesa "con riserva". Se sono ancora molto numerosi coloro che si definiscono genericamente cattolici, all'interno di questo folto gruppo emergono, ad un'analisi più approfondita, posizioni assai diversificate. Pensiamo a quanti affermano di credere solo in parte negli insegnamenti della Chiesa cattolica, pur senza mettere in discussione la figura di Cristo. Oppure, sul piano dell'effettiva esperienza di fede, in molti casi il senso religioso si limita ad essere un puro riferimento astratto e la fede non ha una incidenza sensibile nella vita quotidiana.

C'è da dire che, attualmente, sembra essere in crisi il concetto stesso di appartenenza.

Si può fare adesso solo qualche cenno ad alcuni ambiti in cui sono maggiormente evidenti gli effetti di mutamenti peraltro ancora difficili da decifrare.

Basti pensare all'evoluzione della famiglia, a quanti, soprattutto tra i giovani, non vivono relazioni affettive solide né, tanto meno, riconoscono alcun valore all'istituzione del matrimonio civile o religioso. Rispetto alle generazioni passate ci troviamo ad affrontare problemi nuovi, dagli sviluppi per molti versi imprevedibili. Si può soltanto accennare al dibattito sulle coppie e sulle unioni di fatto. Queste sono realtà con cui ormai siamo abituati a confrontarci perché sono presenti in modo rilevante nella società odierna. Quali sono i diritti che vanno tutelati, a quali urgenze occorre dare risposta, quali limiti è necessario porre - non volendo entrare nel merito di questioni più specifiche - sono quesiti che interrogano il mondo politico, il mondo religioso, la società civile. Ciò che preme sottolineare, però, è che ci troviamo in presenza di modalità di vita familiare più instabili, caratterizzate da legami più fragili; in una parola: appartenenze più "deboli".

Un altro versante su cui fissare lo sguardo sono i partiti e, più in generale, tutta la sfera politica. Il vistoso e progressivo calo dei votanti alle consultazioni elettorali e referendarie denota, lo sappiamo e lo diciamo tutti, una

CRISI E PROSPETTIVE DELL'APPARTENENZA ALLA CHIESA OGGI

disaffezione nei confronti della politica. Esiste una crisi dell'identificazione nelle proposte e nelle linee programmatiche elaborate dagli uomini politici e dai partiti. Sembra più facile riconoscersi nei movimenti locali o nelle liste civiche, che nascono e muoiono in occasione di alcuni appuntamenti elettorali, piuttosto che negli schieramenti tradizionali. E anche la frammentazione e instabilità a livello nazionale possono essere lette come frutto di scelte di appartenenza politica deboli.

Infine il mondo a noi più vicino: le associazioni. Che le associazioni di più lunga tradizione vivano ormai da decenni una crisi, che si riflette innanzitutto in una diminuzione delle iscrizioni e delle adesioni, è un dato di fatto evidente. Si può discutere sulla validità o meno delle proposte formative che vengono offerte in questi ambienti. Certamente, per noi fucini, esperienze associative come la nostra rimangono quanto mai attuali, importanti per la crescita della persona. Ma non si può non riflettere sul perché sia difficile, per i giovani nostri coetanei, compiere la scelta di aderire ad una associazione come la nostra.

Come affrontare anche all'interno dei gruppi della FUCI situazioni di "appartenenza debole" che rischiano di trovarci impreparati? Si verificano anche nella FUCI fenomeni di allontanamento dopo periodi di "permanenza" brevi? Quali sono le istanze di coloro che si accostano ai nostri gruppi apparentemente senza vivere pienamente e in profondità la FUCI? Già nel documento dell'Assemblea Federale di Spoleto del '99 queste domande erano al centro della nostra riflessione: "I giovani universitari ai quali la FUCI oggi si rivolge tendono all'acquisizione di un bagaglio di esperienze che sia il più ampio possibile: pochi se la sentono di fare una scelta che li tagli fuori da tante esperienze e di assumersi un impegno che li assorba più di tanto. Si vivono così frammenti di esperienze e situazioni, con una conseguente condizione di appartenenza a molte realtà, e a nessuna in particolare". Questa nostra settimana teologica dovrebbe aiutarci a riprendere e ad approfondire l'analisi anche sulla Federazione. Siamo chiamati a vivere la fede in que-

sto contesto. In questa realtà, da cui non possiamo prescindere, in questa storia, dobbiamo ripensare il nostro modo di essere comunità ecclesiale. Ma chi appartiene alla Chiesa? Chi può dirsi davvero cristiano?

La prima comunità cristiana dovette confrontarsi con questi interrogativi, non riuscendo sempre ad evitare situazioni di scontro tra posizioni contrapposte. Se si legge Paolo in *Gal 2*, parallelamente ad *Atti 15* si ha un'idea abbastanza chiara delle controversie che animavano la Chiesa fin dal suo formarsi. Si tratta dell'episodio dello scontro avvenuto tra Paolo e Pietro a Gerusalemme sui fatti successi ad Antiochia, dove alcuni cristiani provenienti dall'ebraismo si rifiutarono di condividere la mensa con altri cristiani non circoncisi. Se per i giudeo-cristiani era naturale attenersi ai precetti di purità dell'ebraismo, per i cristiani convertiti dal paganesimo era difficile, invece, accettare delle leggi a loro estranee e incomprensibili. Anche allora si pose un problema di appartenenza, e la soluzione di compromesso che fu raggiunta – ai cristiani di etnia non giudaica fu imposto di osservare solo alcune norme – non è che la prova della difficoltà che fu vissuta dalla Chiesa in quel frangente.

Probabilmente, però, fu in seguito a quella disputa che Paolo riuscì a far affermare la teoria della giustificazione per fede e con maggior forza poté dichiarare: "Tutti voi infatti siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo (*Gal 3, 26-27*)". La fede in Cristo, dunque, seguen-



IL POPOLO DI DIO

do Paolo, può essere considerata come l'unica condizione per l'appartenenza alla Chiesa.

Bisogna comunque pensare alla fede in Cristo non come ad una acquisizione statica, ma ad un processo dinamico. E' l'adesione a Dio che si rivela attraverso l'azione dei testimoni di Cristo, attraverso l'annuncio della sua storia, della sua risurrezione; significa accettare la proposta di cercare la salvezza in Lui. La professione della fede cristiana non si dovrebbe ridurre soltanto ad una semplice attestazione interiore, ma dovrebbe prevedere un passo ulteriore e diventare atto di adorazione verso Dio che dona la salvezza per amore.

La fede cristiana può essere pensata come un ideale testimone che dai discepoli di Gesù, senza soluzione di continuità, giunge sino a noi che la riceviamo e che, a nostra volta, siamo chiamati a donarla ad altri con la comunicazione e la testimonianza. Una fede non limitata all'intimità degli uomini, ma estroversa; una fede che si fa relazione e che ha, in tal modo, la possibilità di rigenerarsi continuamente.

Una fede così concepita diventa evento storico e ha una consistenza empiricamente verificabile. Sarebbe questa una base più concreta sulla quale cercare di rispondere alla domanda su chi sono i veri cristiani.

Ma a questo punto sorgono altri interrogativi. Non ci potrebbe essere il rischio, da parte di coloro che vivono un'appartenenza alla Chiesa più solida, di giudicare in modo troppo severo quanti invece, per motivi diversi, non vivo-

no lo stesso tipo di esperienza? Non potrebbe essere sempre in agguato la tentazione di avere l'atteggiamento del fariseo nei confronti del pubblicano dentro il tempio (cfr. *Lc* 18, 9-14)? Come fare a giudicare qualcun altro, specialmente su un ambito tanto delicato qual è la fede, senza considerare, nello stesso tempo, le proprie debolezze e le proprie difficoltà? Se, come è stato più volte ricordato, è l'amore il fondamento dell'alleanza con Dio, non si dovrebbe piuttosto mantenere uno sguardo caritatevole nei confronti dei fratelli che non riescono a condividere questa intimità?

Forse proprio la carità potrebbe essere una chiave di lettura per intendere il passo della *Lumen Gentium* II 9 in cui si dice: "Il popolo messianico, pur non comprendendo effettivamente l'universalità degli uomini e appearing talora come piccolo gregge, costituisce tuttavia per tutta l'umanità il germe più forte di unità, di speranza e di salvezza. Costituito da Cristo per una comunione di vita, di carità e di verità, è pure da lui assunto ad essere strumento della redenzione di tutti e, quale luce del mondo e sale della terra (cfr. *Mt* 5, 13-16), è inviato a tutto il mondo".

La carità sarebbe l'orizzonte generale all'interno del quale poter superare il rischio di considerare la Chiesa come gruppo d'élite, che pone dei limiti rigidi verso l'esterno. Si potrebbe recuperare la prospettiva della missionarietà del popolo di Dio da realizzarsi nell'ottica della relazione tra un IO ed un TU, come amore TRA, in cui persiste, da un lato, la distinzione – e la libertà – tra l'IO ed il TU, ma in cui si rafforza l'ascolto e l'arricchimento reciproco.

L'augurio per i lavori di questa Settimana Teologica è che possa nascere uno scambio fecondo di idee, di riflessioni per iniziare a costruire insieme il nostro essere Chiesa, non dimenticando quanto D. Bonhoeffer affermava nella *Vita comune*: "Chi ama il proprio sogno di comunione cristiana più della comunione cristiana effettiva, è destinato ad essere un elemento distruttore di ogni comunione cristiana, anche se è personalmente sincero, serio e pieno di abnegazione".



Tavola rotonda

Le sfide per l'appartenenza nella società post-moderna

Sergio Belardinelli

L'appartenenza debole

Viviamo in un'epoca in cui, se proprio si vuol parlare di appartenenza, bisogna farlo in termini di "appartenenza debole". Ciò vale per ogni ambito; vale per la famiglia, come per la politica e per la religione. Ma naturalmente questi sistemi sociali non sono danneggiati allo stesso modo da un'appartenenza debole. Un'appartenenza debole in politica, infatti, non necessariamente è da considerarsi un danno; mentre un'appartenenza debole alla Chiesa ha tutt'altra rilevanza. In ogni caso, rispetto alla domanda circa i motivi per cui oggi si parla di crisi di appartenenza, direi che questi motivi sono gli stessi per cui l'appartenenza oggi potrebbe diventare pericolosa.

Si tratta in sostanza di costruire o ricostruire forme di appartenenza capaci di venire incontro ai bisogni della nostra epoca, salvaguardando insieme la dignità delle persone. Dico questo perché non mi pare che ogni forma di appartenenza abbia lo stesso significato e lo stesso valore. Ci sono ad esempio comunità criminali che sviluppano un forte senso di appartenenza, senza che per questo esse possano essere assunte come un valore. Ci sono, per fare un altro esempio, certi tipi di comunità che si costituiscono con forme di solidarietà forte, ma puramente economica e consumistica. Nel libro di Rifkin, *L'era dell'accesso*, c'è una descrizione molto interessante di alcune comunità abitative statunitensi, dove vivono ormai quasi 30 milioni di americani, organizzate proprio secondo il criterio dello "status", alle quali si accede soltanto avendo le opportune condizioni economiche.

Individualizzazione e differenziazione nella società post-moderna

Ritornando alle appartenenze deboli che caratterizzano la no-

stra epoca, credo che il modo migliore per capire il perché questa debolezza, sia quello di dire qualcosa sulle caratteristiche strutturali della società nella quale viviamo. Quando i sociologi parlano di società moderna o post-moderna, usano due parole "magiche": una è la parola individualizzazione e l'altra è la parola differenziazione. Fino a dieci anni fa si parlava di secolarizzazione, oggi è una parola che si usa meno, però si tratta di locuzioni dal significato pressoché equivalente.

Successivamente vedremo anche come questi due termini si siano sviluppati e rafforzati reciprocamente, ma siano anche entrati ormai in una sorta di corto circuito.

Che cosa significa individualizzazione? Se nelle società tradizionali l'individuo traeva tutta la sua identità dall'appartenenza ad una determinata comunità, ad un certo punto questa appartenenza si è andata indebolendo. Più l'individuo rivendica la sua autonomia e la sua libertà, più si indebolisce questo senso di appartenenza. L'autore classico della sociologia su questa materia è Ferdinand Toennies, il quale descrive la società moderna come il progressivo passaggio dalla "comunità" alla "società". Che cosa caratterizza la comunità? La comunità è caratterizzata dal fatto che gli individui sono uniti e restano uniti nonostante ogni separazione. La società, invece, è la società nella quale gli individui finiscono per essere sempre più separati nonostante tutti i legami; è, molto sinteticamente, la società moderna. Toennies descrive insomma il processo di individualizzazione del quale stiamo parlando, come il passaggio da una società a legami forti, quindi con un forte senso di appartenenza, ad una società che dà libera iniziativa all'autonomia del soggetto, indebolendo così i propri legami. Lo stesso processo potremmo anche descriverlo facendo riferimento al modo in cui Platone, nel *Critone*, uno dei suoi dialoghi più brevi, narra della morte di Socrate: agli amici che lo esortano a scappare da Atene, Socrate risponde che preferisce morire piuttosto che scappare dalla sua città, poiché da questa dipende totalmente la propria identità. Scappare da Atene sarebbe stato in sostanza come morire, sarebbe stata una fuga da se stessi, un modo di morire a se stessi.

Questo linguaggio dell'appartenenza oggi non ci è molto congeniale. La libertà nella *polis* è tuttavia un problema controverso: sicuramente è forte l'appartenenza, ma è un'appartenenza costosa, non solo perché ci sono gli schiavi, ma anche perché quel mondo non ha neanche le parole per descrivere quello che noi chiamiamo libertà. Se è vero che *eleuteria* (cioè la parola che più rende l'idea della nostra libertà) significa alla lettera vivere secondo le consuetudini, si capisce che, a rigore, può essere libera la città, in virtù delle proprie consuetudini, non certamente gli individui. Il concetto di libertà come lo intendiamo oggi, è un grande regalo che ci fa la cultura moderna che veramente comincia a sviluppare ciò che era stato portato dal Cristianesimo nella cultura occidentale. Chi spiega bene questa cosa è sicuramente il grande Weber, che vede la tonalità dominante del moderno nell'irruzione della singola coscienza individuale e della singola libertà. A questo punto gli individui si sentono tanto più liberi, tanto più se stessi, quanto più si sentono svincolati da legami e da appartenenze troppo forti. Ma Weber nota anche il rischio disgregativo implicito in tale posizione, poiché a furia di insistere su se stessi, sulla propria autonomia, sulla propria libertà, c'è il rischio che l'unica appartenenza che si finisce col riconoscere sia quella a se stessi, in

una sorta di auto-referenzialità individualistica, certamente non molto lontana, purtroppo, dal senso comune della nostra epoca.

Il fatto stesso che stiamo riflettendo sull'appartenenza significa che il nostro bisogno di appartenenza è alla ricerca di modalità che ci consentano di uscire da questa frammentazione in cui siamo caduti, senza però ritornare a quelle appartenenze forti dalle quali l'epoca moderna ci aveva fortunatamente liberati. Spero comunque che quanto ho detto sia sufficiente per capire il senso in cui la nostra società si dice una società sempre più individualizzata.

Cosa vuol dire invece che la nostra società è una società sempre più differenziata? Capire questo può essere utile poiché si tratta di un processo analogo a quello già descritto; al limite si potrebbe dire che si tratta della descrizione dello stesso processo fatta sul fronte del sistema sociale. Se prima abbiamo descritto un processo guardando agli individui, adesso lo descriviamo guardando alla società, guardando cioè a ciò che accade in essa nel passaggio dalla tradizionale a quella moderna e post-moderna. Una delle caratteristiche più vistose che vediamo emergere in questo passaggio è rappresentata dal progressivo frantumarsi dell'unità della società. Le società tradizionali erano caratterizzate da una forte coesione, da un centro potentissimo, il più delle volte rappresentato dalla religione, vero fulcro attorno al quale ha ruotato per secoli il tutto della società. Ma con l'epoca moderna questa coesione a poco a poco si indebolisce e si frantuma.

Nella società moderna tutte le forze tendano come a diventare indipendenti l'una dall'altra; si autonomizzano così una pluralità di sfere di valore, una pluralità di sistemi sociali. Se la società di ieri era un sistema compatto, la società moderna si configura come una pluralità di sistemi, tanto autonomi da diventare addirittura "chiusi" uno rispetto all'altro. Siamo cioè di fronte a una pluralità di sistemi sociali, i quali tendono a funzionare ciascuno secondo un codice specifico, su cui si ritiene che a nessun altro sia consentito interferire. Ciò che va fatto in materia scientifica lo stabilisce il codice del sistema scientifico; lo stesso dicasi per la politica, per l'economia e via dicendo.

Niklas Luhmann sostiene che in un tale processo gli individui sono stati, poco a poco, buttati fuori dai sistemi sociali; non hanno più capacità di incidere su di essi, poiché i diversi sistemi sociali funzionano in modo "autoreferenziale", guardando soltanto al proprio codice specifico. Gli individui, in quanto tali, non hanno più alcuna capacità di interferire sui sistemi sociali; sono diventati anche essi sistemi "chiusi". Per Luhmann,



Angelo Bottone, don Andrea Decarli, Michele Lucchesi

individuo e società stanno come sistema e ambiente: la società è il sistema il cui ambiente è fatto di individui; gli individui sono ciascuno quel sistema il cui ambiente è fatto dalla società; i sistemi sono chiusi, possono solo decodificare il rumore ambientale per ridurne la complessità, niente altro. E temo che Luhmann descriva in modo adeguato la società nella quale viviamo, anche se sono convinto che egli abbia torto. Qui infatti il problema non è tanto che la teoria sistemica sia falsa, quanto che essa possa diventare vera nei fatti! "L'uomo non è più il metro di misura della società", ci dice Luhmann. Come dargli torto guardando a quanto ci accade intorno? Non è forse vero che la nostra società sembra funzionare sempre di più come se gli uomini non esistessero? Non è forse vero che mai come oggi abbiamo avuto tante libertà di scelta e tanto poca libertà di incidere concretamente nelle dinamiche sociali?

La crisi dell'appartenenza

Qualcuno potrebbe pensare che queste mie considerazioni risentano eccessivamente di un certo "pessimismo culturale", oggi assai diffuso. Ma di questo non possiamo discutere in questa sede. Mi interessa invece mostrare l'esito paradossale del processo di "individualizzazione" e di "differenziazione". Se per secoli i due processi hanno camminato insieme, oggi, come dicevo all'inizio, essi mi sembrano come entrati in cortocircuito; dobbiamo cioè fare i conti con esigenze umane sempre più in contrasto con esigenze sociali. Luhmann, lo ripeto, è convinto che "l'uomo non è più il metro di misura della società". Ebbene a me pare che, per quanto sia inquietante, questo epitaffio luhmanniano renda bene il perché della crisi dell'appartenenza, il motivo per cui l'appartenenza sta diventando sempre più difficile. È un po' come se tutti, chi più e chi meno, stessimo imparando cosa significhi appartenere completamente soltanto a se stessi, essere completamente autoreferenziali, non esistere più come persone, ma come semplici terminali di alcuni riti comunicativi. A questo proposito, Luhmann dice non a caso che gli individui ormai funzionano solo come poli di molte comunicazioni, tante comunicazioni quanti sono i diversi sistemi sociali, ma senza alcuna capacità di orientare i sistemi sociali stessi!

La nostra incapacità di appartenere ad una storia, ad una successione di generazioni, ad una terra, ad una cultura, ci sta rendendo tutti dei disadattati. Con la parola "disadattati" non intendo persone che non riescono ad adattarsi, ma al contrario: il disadattato moderno o post-moderno, proprio in virtù della sua caratteristica di personalità multipla, è la persona che pro-



Sergio Belardinelli

prio per questo è in grado di adattarsi a tutto; non ha più alcuna resistenza, non ha più (o ne ha sempre meno) in sé alcuna risorsa per resistere. Per questo dicevo all'inizio che i motivi che rendono oggi l'appartenenza difficile sono gli stessi che potrebbero renderla pericolosa. Il bisogno di appartenenza resta un bisogno anche quando abbiamo cercato in tutti i modi di rimuoverlo. Come dice Christopher Lash: "Lo sradicamento sradica tutto tranne il bisogno di radici". Di questo bisogno potrebbero avvantaggiarsi oggi sia la barbara retorica dell'appartenenza etnica, sia quella un po' più subdola di chi ritiene di poterlo soddisfare in termini più prettamente economici. Per quanto riguarda l'appartenenza etnica, basta pensare a quanto è accaduto nei paesi dell'ex Jugoslavia, ma anche a ciò che potrebbe accadere da quelli che Huntington chiama gli "scontri delle civiltà". Riguardo alle forme di appartenenza più subdolamente economiche, ritorno al libro di Rifkin: Negli U.S.A. ci sono 150.000 comunità residenziali che funzionano secondo i modi di cui parlavo inizialmente: "Trenta anni fa", dice Rifkin, "comunità di questo tipo erano considerate una stravaganza, oggi stanno diventando la regola per le nuove iniziative immobiliari". Qui si ha a che fare con comunità progettate da cima a fondo da qualcuno e l'appartenenza sembra diventare qualcosa che si compera. Anziché rappresentare quel lungo processo di assimilazione culturale, affettiva, amorosa, ecc., qui l'appartenenza sta diventando un fatto economico. E purtroppo non possiamo escludere che possano essere queste forme degenerate a soddisfare il bisogno di appartenenza della nostra epoca. Anche se mi sembra di poter dire che qua e là ci sono anche incoraggianti segnali di risveglio di uno spirito capace di ripro-

durre forme di appartenenza non esclusive, profonde e al tempo stesso aperte, rispettose degli altri, capaci persino di accoglienza.

Alcune prospettive future

A questo punto resta da affrontare un'ultima questione: quale comunità è in grado di far sì che l'appartenenza sia una risorsa per se stessi e per gli altri? Per affrontare quest'ultima questione, mi piace citare Ignatieff: "Il nostro compito – egli scrive – è trovare un linguaggio per il bisogno di appartenenza, il quale sia non soltanto una maniera di esprimere la nostalgia, la paura e l'estraniamento della modernità. Le nostre immagini dell'appartenenza civile continuano ad essere perseguitate dai fantasmi della *polis* classica, da Atene, Roma e Firenze. Esiste un linguaggio dell'appartenenza legato a Los Angeles?".

La risposta che cercheremo di dare a questa domanda è positiva: sì, può esistere anche un linguaggio dell'appartenenza adeguato a Los Angeles; però affinché questo sia possibile è necessario che nella nostra società abbia luogo una vera e propria catarsi di tipo culturale e istituzionale. Dobbiamo, in altre parole, saper riconciliare Atene e Los Angeles. Prima dicevo che Atene è morta per eccesso di appartenenza. Ma Los Angeles potrebbe morire per eccesso di indebolimento dell'appartenenza. Il problema più urgente da fronteggiare è quindi quello di trovare legami adeguati anche alla cultura di Los Angeles e che possano arginarne la frammentazione individualistica.

Nel patrimonio culturale dell'Occidente abbiamo a mio avviso tutto ciò che serve per fronteggiare tale situazione, ma dobbiamo ritrovare il modo di confrontarci sul serio con la nostra tradizione. Si tratta soprattutto di un problema di formazione e di impegno; un problema che forse riguarda i cristiani più di chiunque altro, visto che forse meno degli altri ci siamo allontanati dalla tradizione. Intendo dire che nel mondo cristiano, per quanto la crisi si faccia sentire, certi valori hanno ancora diritto di cittadinanza; lo stesso dicasi per certe virtù, come l'amicizia, la fedeltà, il senso del proprio dovere o la giustizia. Occorre pertanto una rieducazione a questi valori; dobbiamo ritornare a viverli e a insegnarli nelle famiglie e nelle scuole. Non è ammissibile che scuola e famiglia diventino luoghi del-



Arnaldo Nesti, Michele Lucchesi, Sergio Belardinelli

l'indifferenza culturale; né che qualsiasi proposta educativa un po' impegnativa rischi di passare come un'inaccettabile attentato alla libertà dell'altro. Dobbiamo far tornare famiglia e scuola ad essere luoghi dell'educazione. Dobbiamo convincerci che la nostra cultura cristiana occidentale e liberale non è solo una cultura dell'indifferenza, ma anche un credo militante, qualcosa che ha bisogno di essere aggiornato, rinvigorito e rinnovato tutti i giorni. Lo dico nella piena consapevolezza delle sfide che abbiamo oggi sul piano multietnico e multiculturale: il servizio più grande che possiamo rendere agli altri è quello di presentarci per quello che siamo, con grande rispetto per tutti, ma senza alcun timore dei conflitti. Soltanto culture morte possono stare una accanto all'altra senza conflitti. Bisogna dunque uscire da quel multiculturalismo sciatto, oggi tanto di moda, secondo il quale l'altro dovrebbe essere incontrato (e assimilato?) quasi spontaneamente. Una cultura dell'appartenenza, e concludo, si può ricostruire solo rifacendo i conti seriamente con noi stessi: ecco il servizio più grande che possiamo fare a noi e a coloro che sono diversi da noi.

Nota

¹ Consideriamo questa città come icona della cultura occidentale

La relazione pubblicata è una trascrizione di un intervento "a braccio", rivisto dall'autore.

Arnaldo Nesti

Indagando nell'archivio di una delle migliaia di parrocchie toscane costatavo pochi giorni fa che fra il 1886 e il 1936 l'ampiezza della famiglia passa da 8,6 unità a 4,5. In quel contesto mezzadrile è stato impensabile che ci fosse qualcuno che non fosse addetto ai campi. Nel 1936, per la prima volta, appaiono le figure del ferroviere e del coltivatore diretto. Qui vige il principio "cuius regio et eius labor".

Il processo di industrializzazione, in genere, cambia non solo il profilo professionale, l'organizzazione del lavoro, ma cambia in modo forte il modo di pensare e il modo di vivere. Osservando la prima emigrazione dalle campagne, o meglio dai campi, nel dopoguerra, ha prodotto la modifica dei profili professionali; soprattutto, ha modificato la mentalità collettiva: ha rappresentato in modo particolare il crollo della "civiltà parrocchiale". Vi è stata la trasformazione della struttura simbolica, si è andata innescando un'innovazione nel sistema festivo. Si pensi al valore della festa dell'Unità e al senso delle molte feste nuove o rinnovate nella vita dei nostri paesi.

Lungo il Novecento, specialmente nel secondo dopoguerra si è verificata una vera e propria rottura del sistema sociale, della solidarietà "tradizionale" e si è andata allargando una nuova consapevolezza, il senso di una nuova soggettività.

Con riferimento al mondo cattolico è comune l'affermazione che, al di là dei cambiamenti, gli italiani, in fondo rimangono ancorati a tre cose: alla famiglia, al calcio e alla Chiesa: gli italiani sono figli della mamma e della Chiesa.

Senza poter discutere tesi del genere qui tengo a precisare che il senso di appartenenza alla Chiesa è molto alto "Gli italiani non possono non darsi cattolici".

L'educazione, il sistema valoriale, il patrimonio culturale, l'arte, la letteratura, il folclore, starebbero a confermarlo. Si pone però la domanda sul significato e la rilevanza di un tale dato. Quanto incide, infatti, un tale *belonging* nel credere, nelle scelte di vita, nell'effettiva esperienza quotidiana degli italiani? Stando a tutte le più recenti indagini, affiora l'esistenza di un gap fra l'appartenere ed il credere. E' stato scritto che il credere "sembra essere andato in vacanza".

La tesi che ritengo di dover sostenere è che parlare di Cattolicesimo degli italiani, se non si vuole fare del nominalismo implica fare molte distinzioni.

Come leggere il Cattolicesimo degli italiani? Questa ritengo essere una questione centrale che, purtroppo viene rimossa o affrontata esclusivamente in termini retorici o strumentali.

Questioni aperte

Non si tratta di cercare delle vie d'uscita rifacendosi, in genere, alla scolarizzazione o al consumismo. Qui occorre armarsi della pazienza appellandosi ai dati delle ricerche sociologiche, ma anche ad una rilettura storico-antropologica del Cattolicesimo dello stesso Novecento. Si rende necessario, quindi, una rilettura dei documenti quali le *visite pastorali*, le *relationes ad limina*, le relazioni dei *visitatori apostolici* come è accaduto durante gli anni del pontificato di Pio X. Proprio sulla base di documenti interni affiora lo stato di scollamento, lo stato di differenziazione in atto.

Per riferirmi a ricerche da me fatte in Toscana altro è il paesaggio cattolico in una realtà quale la fascia tirrenica, altro è il mondo della Lucchesia, altro è il mondo dell'area mezzadrile, altro è il profilo del mondo urbano in città come Firenze. Altro è la rappresentazione di una città sulla base di monumenti artistici o di cimeli legati ad una santa del passato, altro è la condotta di vita diffusa (tanto per riferirmi a Siena). Altro è il Cattolicesimo di personaggi del mondo verghiano altro è il mondo delle confraternite del Santissimo Sacramento. C'è quindi da distinguere, innanzi tutto, una molteplicità di profili cattolici che in qualche modo salda appartenenza e credenza; altro è invece il mondo dell'appartenenza cattolica che poco ha a che fare con l'effettiva credenza ed esperienza religiosa. Si è quindi cattolici perché italiani, si è cattolici per educazione e appartenenza



Arnaldo Nesti

famigliare. Le stesse tipologie che negli ultimi decenni venivano fatte fra vicini e lontani, fra cattolici buoni e cattolici cattivi, fra fedeli ed atei si fondavano su una pregiudiziale estranea al Cattolicesimo come fatto di fede. Tutto nasceva da una pregiudiziale politica. Bontà e cattiveria nascevano dal modo con cui veniva esercitato il voto ai partiti politici. La pregiudiziale anticomunista costituiva un dato dirimente. Se ne ha una netta dimostrazione, rileggendo il fondamentale testo di Lorenzo Milani *Esperienze pastorali*. Si dava per scontato che la presenza comunista fosse il dato emblematico della secolarizzazione o, meglio, del processo di scristianizzazione e di materialismo pratico. La realtà esigeva criteri di analisi più sottili che, purtroppo, sono rimasti propri di poche personalità, che, proprio per questo sono rimaste marginalizzate. Sto pensando ai don Mazzolari, ai don Milani, ecc. Questioni del genere implicano ancora oggi tutto un nuovo impegno per riandare al passato e per ritessere un tessuto di grande importanza oltre che scientifica anche spirituale.

Nuova opzione mistica?

All'inizio di un nuovo secolo il Cattolicesimo, ben al di là delle appartenenze e della rappresentazione mediale, il religioso di Chiesa è un fatto minoritario. Anche se in talune circostanze le piazze si riempiono, le chiese continuano a restare assai vuote. I valori dominanti risentono sempre meno del richiamo del campanile. La condotta di vita anche nella maggioranza che si dice cattolica è costruita sulla base di altri codici spesso antagonisti con quelli della Chiesa. Che pensare?

Credo che sia importante riandare agli interrogativi e alla problematica che all'inizio del Novecento si faceva il teologo e sociologo tedesco Troeltsch, allorché distingueva nel Cristianesimo la coesistenza di modi vivere conformi al modello di Chiesa, a quello di *setta* e al *misticismo*.

Getta discredito e disorientamento, al riguardo, una lettura della mistica centrata sul visionario, sullo straordinario, sull'esperienza allucinatoria e sciamanica. Qualcosa di assolutamente antitetico con un'estatica *fuga mundi*.

Mistica qui significa "morire al frangente" per vivere la pienezza e la dinamica del tempo, del quotidiano, contro ogni idolatria. L'opzione è una scelta drammatica, non può essere considerata alla stregua di un hobby.

Ritengo pertanto che una lettura ed un'ipotesi sul futuro del religioso debbano essere fondate, anche in modo forte, sul vissuto di uomini e di donne che, ben al di là delle loro identità formali, sono alimentati da vigorose opzioni mistiche. Talora la

loro opzione è fortemente e laicamente contemplativa, s'innesta sul grande filone della tradizione monastica senza però appartenere, di per sé, ad alcuna ideologia religiosa. Si tratta di un'identità spirituale antitetica ad ogni riduzionismo etico che rischia perfino un solipsismo spirituale, ma che tende a ridare corpo alla dimensione mistico-spirituale in senso proprio. In comune ha un linguaggio poetico e insieme realistico. Si pensi al problema dell'immaginario. Ciò che fonda l'immaginario è di tenere insieme il corpo e lo spirito. Non è un caso il ritornante riferimento alle immagini e ai simboli molto realistici e carnali della Bibbia, pensiamo alla simbologia nuziale del Cantico dei Cantici. Si recuperano pagine emblematiche come quelle della notte dei sensi, la notte della ragione usate dai mistici. Netto è il bisogno di forme liturgiche concrete a base di poesia e di forti suggestioni esistenziali.

Una poesia spesso strana, a prima vista, questo cantare poesie inutili che sembrano non aver senso, ma che fanno l'incanto della vita. Immagini, parole, figure, simboli, canto e silenzio. Altro è la profusione discorsiva, dove le parole si susseguono per accumulazione e lo spessore di significato implode nella più radicale insensatezza; altro è la canzone come un fiume denso di racconto, di pensieri, di ritmi e melodie, sorretta dall'ispirazione e da un alto senso etico. Immagini e simboli coniugati al drammatico senso di solidarietà. In questo contesto l'estetica vuole la transizione dello spirituale e del sensibile in ogni stato della coscienza ed in ogni tratto dell'esperienza evitando da un lato la deriva emozionale che risolve la fede in un puro sentimento consolatorio e dall'altro la deriva razionale che fa della fede un fattore di intransigenza. Questo movimento può apparire, talora indulgere a domande di tipo vitalistico oppure autorealizzativo. (...) Che dire infine di quanti, al di là di dichiarazioni di principio, danno alla propria vita l'impegno inderogabile di porsi al servizio per gli altri, qui-ed-ora?

"La vita dialogica", osserva M. Buber, "non è quella in cui si ha a che fare con molti uomini, ma quella in cui si ha davvero a che fare con uomini con cui si ha a che fare", cioè sulle cose concrete.

Mi fermo qui; l'elenco, come la vita, continua.

Note

¹ Su questo, cfr. E. Poulat, *L'Université devant la Mystique*, Salvator, Paris 1999.

² M. Buber, *Il principio dialogico ed altri saggi*, S. Paolo ed., Milano 1993.

..... **Armido Rizzi**

Tra appartenenza e separatezza...

Nei miei interventi vorrei parlare di tre figure dell'uomo. Partirò dai due modelli dell'appartenenza e della separatezza. Questi sono due modelli schematici e, in quanto tali, mancano di finezza e di differenziazioni interne; ma, comunque, come modelli, hanno la funzione di raccogliere una massa enorme di materiali per cercare di mettere ordine.

Vorrei dunque anzitutto indicare i due grandi tipi: l'uomo appartenente, organico ad una totalità da cui riceve identità, e l'uomo centrato su se stesso e che si definisce da se stesso. In un secondo momento farò un tentativo di ridire grosso modo gli stessi concetti attraverso, però, una forma di analisi dei processi culturali e, più esattamente, di quel processo che può essere definito del passaggio lento - precipitatosi poi nell'ultimo decennio - dal moderno al cosiddetto postmoderno. Si tratta di un altro modo di riprendere in mano il discorso dell'appartenenza e della non appartenenza, ma cercando di individuare le cause prossime che abbiamo alle spalle.

Tenterò, quindi, di esaminare in maniera più fenomenologica, più descrittiva, più attenta ai vissuti odierni, l'individuo autocentrato della postmodernità.

Infine, il tertium: il terzo uomo che è al di là dell'uomo dell'appartenenza e dell'uomo della separatezza. E' possibile un individuo che sia, come tale, né definito da un'appartenenza né in relazione chiusa con se stesso, ma capace di produrre, proprio in quanto individuo, una relazione con l'altro e quindi una co-appartenenza personalistica?

L'appartenenza e la separatezza.

L'immagine più convincente per esprimere il modello dell'appartenenza è quella dell'organismo: c'è una continuità tra la dimensione strettamente organica, fisiologica, del corpo e quella del corpo sociale. Nell'organismo gli organi sono parte, non hanno una loro identità autonoma: un organo non può vivere se non all'interno dell'organismo di cui è parte e alla cui vita contribuisce. E' la ricaduta positiva che dalla vita del tutto ogni organo riceve. Parlando di organo non si parla di parti individuali e indifferenziate, ma ogni organo ha la sua funzione

prefaber sui ipsius prima di enunciarlo in teoria.

Il secondo fattore, di ordine spirituale, è la Riforma, con la sua forte accentuazione del valore della soggettività credente. Non è che qui cessi la comunità come tale, ma certamente il sacerdozio universale e una diversa concezione dei sacramenti spezza la metafora portante della Chiesa come corpo; la Chiesa è una società di libera associazione, come ha poi formulato Locke, dove i credenti si riuniscono per vivere assieme la loro fede. Quest'idea, soprattutto tramite il calvinismo, ha dato un notevole apporto anche alla trasformazione politica (Rivoluzione inglese e fondazione degli Stati Uniti).

Pensate anche a quello che è la scienza moderna, la lettura meccanicistica della natura, dove la natura smette di essere il grande vivente (come era stata un po' in tutte le culture antiche e anche nel pensiero medievale) retto da un unico principio



Armido Rizzi e Simona Borello

fondamentale che è il finalismo. La natura è una macchina. In che modo questo ha a che fare con l'individualismo? A mio avviso c'è una specie di trasmutazione del senso dell'essere dal tutto cosmico e sociale all'individuo. Anche la rivoluzione scientifica e la lettura puramente meccanica e matematica della natura contribuiscono quindi a creare la consapevolezza che, non appartenendo a un tutto superiore, ogni individuo è il luogo del senso, che ognuno di noi è autonomo, adulto, maggiorenni.

La conseguenza è che l'individuo non è più una parte della società, ma viceversa la società è prodotta dagli individui, è una libera associazione di individui che si mettono assieme facendo un contratto, il contratto sociale. Perché si mettono assieme? Lo fanno un po' perché hanno bisogno gli uni degli altri, ma soprattutto perché hanno paura gli uni degli altri, perché essendo ogni individuo fine a se stesso, coltiva i propri interessi al di sopra del tutto e quindi viene a confliggere con gli interessi degli altri (soprattutto in una situazione di rapporto con la natura come è stata sempre, almeno fino a poco fa, di penuria naturale, dove trovare i beni sufficienti affinché ognuno potesse sviluppare se stesso non

era cosa facile). Ecco allora il conflitto, la guerra di tutti contro tutti: non sempre una guerra effettiva, ma comunque una guerra fredda che generava continuamente la paura reciproca fra gli individui. Quindi, non potendo vivere bene in quella situazione, si misero assieme e stabilirono delle regole di convivenza. L'idea di fondo è questa: prima l'individuo e poi la società costituita dalle volontà degli individui.

Ecco dunque i due modelli. Da un lato: la disposizione naturale, i legami naturali che preesistono all'individuo e nei quali l'individuo si sente innervato; quella rete di relazioni costituita dall'incrocio tra natura e società, dove la società è un prolunga-

mento della natura, dove il legame di fondo sono i legami naturali e la loro espansione. Dall'altro: l'individuo che, pur nascendo biologicamente dentro questa rete, si afferma come dotato di valore in sé, si stacca dalla società in quanto tutto naturale e si rimette assieme ad altri attraverso quell'insieme di convenzioni e di regole di pacifica convivenza che costituiscono il contratto sociale, le leggi dello Stato, il cui fine ultimo è lo sviluppo dell'individuo.

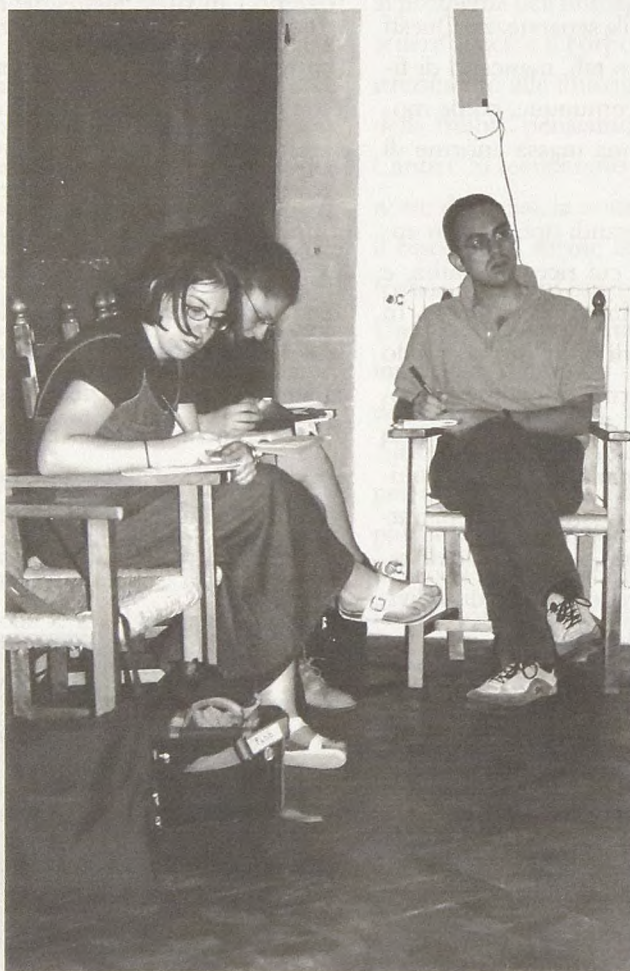
Questa teoria del contratto sociale è diventata pratica politica a partire dalla Rivoluzione Francese, dalla Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino. L'articolo IV, che definisce la libertà, è quello per me sicuramente più significativo: "La libertà è poter fare tutto ciò che non nuoce agli altri". Questo articolo nasconde, senza avvedersene, una profonda ambiguità; che ha permesso da un lato la legittimazione del liberismo, cioè dell'individualismo, dall'altro la nascita del nazionalismo (che è una riedizione dell'appartenenza organica) in nome della libertà dei popoli.

Dal moderno al postmoderno

Ora procederò attraverso un'ottica diversa, che più che appartenere alla filosofia sociale appartiene alla filosofia dei processi culturali, cioè alla filosofia che pensa a cosa accade nella storia soprattutto a livello di

concezioni teoriche che passano poi nel vissuto. Specificamente, farò un tentativo di cogliere la differenza tra la modernità e la postmodernità come fenomeno complessivo della società.

Per capire questo passaggio bisogna però prima capire quello dal premoderno al moderno. E qui darò un'interpretazione non condivisa da tutti ma autorevole, e che a me sembra convincente. Il termine-chiave per tale interpretazione è quello di secolarizzazione; che, come dice la parola, è il passaggio dall'appartenenza al sacro a un'appartenenza profana, mondana. Quando noi parliamo di secolarizzazione come mutazione com-



Annamaria Lombardo, Simona Borello, Michele Faioli

plessiva della società, intendiamo generalmente il fatto che una società, prima plasmata dal cristianesimo, è venuta perdendo questo rapporto genetico e costituendosi come società laica, sotto punti di vista diversi. Il primo è stato senz'altro il passaggio dalla cristianità ad uno Stato laico, extra-confessionale, dove c'era spazio per gli aderenti a tutte le confessioni cristiane proprio perché la base non era più la religione cristiana diventata intrinsecamente conflittuale. Il secondo passo è stato il sorgere dell'etica laica, che rivendica non solo il diritto civile ma anche la coerenza teorica di principio della propria autosufficienza, cioè della mancanza di riferimenti a Dio o comunque al Dio della rivelazione, e quindi ai testi sacri e ad un'autorità ecclesiastica. In questo caso secolarizzazione vuol dire abbandono della fede cristiana come principio del vivere e del convivere.

Ma c'è una seconda accezione di secolarizzazione, che non contraddice la prima ma la precisa: il mondo laico (Stato, etica, cultura, ecc.) non è nato per semplice distacco dal mondo religioso cristiano ma per una trasformazione di questo mondo; secolarizzazione non è pura e semplice eclissi della fede, è una riplasmazione delle verità di fede in chiave laica, è una secolarizzazione della fede (un po' come la secolarizzazione dei beni ecclesiastici non è stata la loro distruzione ma la conversione del loro uso: conventi diventati scuole o ospedali, ecc.).

Facciamo un esempio. Il cristianesimo ha portato una certa visione dell'uomo, una visione della singolarità dell'individuo. Ogni individuo è un unicum perché è un'anima immortale, perché è amato individualmente da Dio. L'individuo non è mai interamente assorbibile all'interno della una comunità, neppure nella comunità di salvezza; la coscienza individuale è più grande delle istituzioni (quest'aspetto sarà messo in pieno rilievo da Lutero) e da questa coscienza dipende il destino eterno dell'uomo. Ebbene, quest'idea della grandezza dell'individuo passa dal cristianesimo alla modernità, ma sganciata dal riferimento a Dio, alla creazione e all'escatologia; dell'idea cristiana permane la sostanza antropologica ed etica ma senza la matrice religiosa che l'ha generata.

Un altro esempio (che è anche il più noto). Tutta la storia è guidata dalla Ragione, che punta infallibilmente a una realizzazione piena dell'umanità. Quest'idea è già presente nell'illuminismo, viene consolidata con lo hegelismo e diviene operosa con il marxismo. Ora, essa è nata nel tardo ebraismo e si è consolidata nel cristianesimo come concezione della storia in quanto storia di salvezza: Dio guida tutto il cammino del-

l'umanità verso il compimento del suo Regno. Se voi sostituite Dio con il genere umano e il regnum Dei con il regnum hominis avete una secolarizzazione della storia della salvezza.

Ho detto che questa secolarizzazione conserva la sostanza etica della tradizione ebraico-cristiana; quindi la forza assoluta dei valori e degli imperativi che governano l'esistenza individuale e sociale. Perciò si può dire che in essa vive l'eredità cristiana: la trascendenza viene posta dentro la storia (Hegel-Marx) o dentro la coscienza (Kant) ma non viene negata; diventa quella che, con formula paradossale, si può chiamare trascendenza immanente.

Le cose cambiano quando si comincia a guardare il fatto umano, individuale e collettivo, con occhi puramente funzionali, con la pretesa di fare così una lettura scientifica analoga a quella realizzata dalla scienza moderna sulla natura. In questo modo l'etica diventa un meccanismo di autoregolazione del desiderio individuale, una disciplina puramente tattica, che non ha più riferimento a un ordine cosmico e/o sociale ideale ma alla pura necessità di bloccarne gli eccessi. La forma più rigorosa di questa lettura funzionalista dell'etica è l'antropologia freudiana. Freud è un grande moralista e, insieme, un grande dissacratore della morale. Moralista perché sostiene con forza la necessità della disciplina del desiderio, dissacratore perché dietro questa necessità non vede alcun ordine, alcun finalismo ontologico né religioso né filosofico; così quella necessità ha il volto del fato: volto pieno di enigma ma vuoto di mistero.

Il '68, attraverso una serie di riferimenti culturali e di circostanze politiche, vedrà nel mantenimento di questa necessità una mistificazione borghese, e proclamerà la libertà del desiderio, la illegittimità della proibizione: "E' vietato vietare". Il '68 è, nella sua ispirazione più profonda, il postmoderno vissuto. Il postmoderno è la secolarizzazione al quadrato in quanto è la dissoluzione teorica di quell'etica laica (l'etica del Dovere, in nome della Ragione o in nome della Rivoluzione) che era nata dalla secolarizzazione della fede cristiana; il '68 ne ha avviato la dissoluzione pratica, con l'affermazione di quell'individuo come macchina desiderante che è la figura antropologica dominante del nostro presente. Ma questo fenomeno merita una breve sosta analitica.

Individuo consumistico e sue componenti

A metà degli anni '70 Pasolini tornò con insistenza sul fatto che in Italia, seppur in ritardo rispetto ad altre nazioni europee e agli U.S.A., si stava verificando una "mutazione antropologica". Ebbene, quella mutazione che allora era agli inizi, è oggi

invece nel suo meriggio, o forse ci sta arrivando, certamente ha raggiunto un volume di intensità che allora non era immaginabile. Ciò è dovuto ad una serie di fattori che non sono in grado di esaminare nella loro complessità. Il risultato ne è comunque quello che il Card. Martini indicava in un suo intervento di alcuni anni fa: l'individualismo ("le ragioni non sindacabili dell'individuo") come elemento comune all'economia comandata dal profitto e al liberismo dei comportamenti. Ebbene, vorrei indicare nel consumismo la figura concreta di questo individualismo, il punto di convergenza tra la sua faccia legata al profitto e quella legata al liberismo dei comportamenti. Consumismo significa per noi una straordinaria possibilità di scelte tra beni fruibili, quale mai l'umanità ha conosciuto prima d'ora (è questo l'aspetto soggettivo); ed è evidente che questa possibilità viene offerta dalla produzione di quei beni (aspetto oggettivo); così che produzione e richiesta si sostengono e si condizionano a vicenda, in una incessante reciprocità. Il cellulare, che fino a una ventina d'anni fa non esisteva, potrebbe essere assunto a simbolo dei nuovi consumi, del loro rapido diffondersi, e della gamma di livelli in riferimento ai bisogni: dall'utile al dilettevole ma ancora ragionevole al totalmente superfluo.

Pensiamo a tutti gli oggetti analoghi: videoregistratore, play-station, cd-rom...; a quella instaurazione di un nuovo mondo che è Internet; pensiamo a situazioni fruibili un tempo limitate a pochi e oggi di ampio consumo: viaggi, mostre, concerti; o ancora a tutta la cura del corpo, dove sempre più sfumato è il confine tra cura della salute e cura della bellezza... Ma tutto questo lo conoscete voi meglio di me.

Io mi limito, dunque, a segnare tre elementi di netta differenziazione dal passato.

Il primo è la liberazione dall'etica, cioè l'emancipazione del nostro rapporto con oggetti e situazioni fruibili da quel senso della misura che l'aveva sempre avvolto, e che è la ragion d'essere elementare dell'etica. Noi oggi rincorriamo la "felicità" senza mediazioni, identificandola con il piacere, con la

fruizione, con la gratificazione immediata, mentre la ricerca della felicità ha sempre avuto una sua disciplina, perché inserita nell'ordine cosmico e sociale, nello spazio del senso, dell'essere. Così nelle religioni è stata praticata l'iniziazione, cioè l'ingresso dell'adolescente nel mondo della responsabilità, che lo rende adulto ontologicamente nel momento in cui lo diventa biologicamente. Così, più specificamente, nella religione ebraica è fondamentale il nesso tra Legge e terra promessa, tra giu-

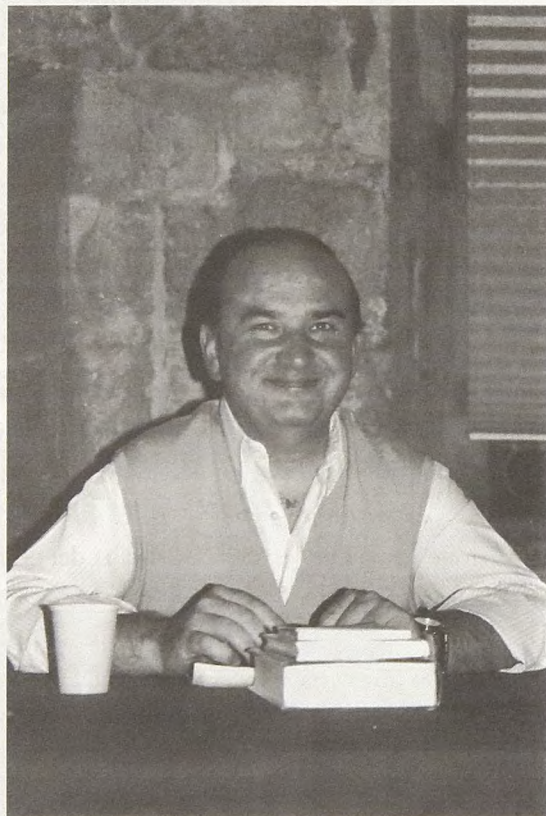
stizia e shalom (che è pace non solo come mancanza di guerra ma come pienezza di beni). Lo stesso vale delle filosofie: se Aristotele afferma che la felicità è il fine dell'uomo, egli non identifica la felicità con il piacere ma con la piena realizzazione della natura umana (nella vita politica e nella contemplazione filosofica), di cui il piacere è soltanto una conseguenza; non parliamo poi di Kant, che esige dal soggetto morale l'amore del bene per il bene, e soltanto al soggetto così meritevole assegna anche una destinazione alla felicità.

La felicità odierna è intesa in chiave soggettivistica: è una felicità liberata dall'ipoteca del senso. Noterete come la parola "senso" assuma normalmente un'accezione soggettivistica. Il senso oggi è costituito dalla fruibilità di certi oggetti,

di certe relazioni, o dal progetto che si dà alla vita; se si perdono queste cose si dice che la propria vita non ha più senso. Il senso è una realtà soggettiva, che si può perdere e ritrovare a seconda delle circostanze; mentre nell'accezione classica esso era la pienezza dell'uomo.

Il secondo elemento è il potere. Cosa voglio dire? Non parlo del potere politico né del grande potere economico, ma del micropotere oggi a disposizione dell'individuo.

Che cos'è il potere nell'accezione elementare del termine? E' la capacità di possedere o di fare qualcosa. Studiando un po' di storia della vita quotidiana delle collettività ci si accorge che la stragrande maggioranza dell'umanità, compresi i potenti, ha sempre vissuto una situazione di lotta con la natura, perché la natura si è sempre presentata come quella che da una parte



il monaco Giuseppe

offre le condizioni necessarie di vita, dall'altra però offre tali condizioni con due caratteristiche: con avarizia e con aggressività. Avarizia vuol dire che si può a stento ricavare da vivere, vuol dire penuria, scarsità, povertà dei mezzi elementari di sussistenza. Aggressioni sono le calamità naturali: carestie e siccità, inondazioni, terremoti, epidemie, ecc. Pensiamo alle "pesti" nella nostra tradizione letteraria: da Atene al Boccaccia al Manzoni; pensiamo alle piaghe d'Egitto o al diluvio nella Bibbia (narrati come castigo divino, ma certamente sulla base di esperienze dovute a disgrazie naturali).

Di fronte a questo strapotere della natura gli umani hanno cercato di difendersi dai suoi attacchi e a solleccarla nelle sue possibilità con l'invenzione di tecniche elementari: gli strumenti di lavoro, l'agricoltura, l'allevamento, il fuoco...

Ma il vero salto di qualità è avvenuto con la nascita della scienza moderna: la "rivoluzione scientifica" decollata nel Seicento ha avviato il più grande processo di mutazione della vita umana. Leggendo la natura come una macchina, si è imparato a riprodurla e a modificarla, a intervenire su di essa in forme sempre più profonde, invasive. Dal rispetto pieno di timore si è progressivamente passati al dominio sulla natura, dalla conoscenza religiosa o filosofica delle sue leggi si è passati al "sapere è potere", cioè una conoscenza che genera capacità di intervento, appunto il "potere".

Le condizioni di vita dell'umanità sono cambiate negli ultimi duecento anni più di quanto lo fossero in tutta la storia precedente; e questo cambiamento ha subito negli ultimi decenni un'accelerazione impressionante. Così i nostri bisogni, liberati dai tabù della morale, sono stati liberati anche dai limiti dell'indigenza: noi viviamo – parlo del ricco Occidente – su una piattaforma di sufficienza e con scalate all'abbondanza, viviamo oltre la soglia del necessario in piena logica del piacevole e del superfluo.

In questo senso si può dire che oggi i nostri bisogni, oggettivi e soggettivi, dunque i nostri desideri, sono sovrani: hanno ampiamente a disposizione ciò che può soddisfarli e non hanno il senso del limite nel rincorrere questa soddisfazione. Il potere generale della scienza-tecnica diventa il potere individuale di godere dei beni da essa prodotti (il potere d'acquisto in chiave consumista).

Terzo elemento è la coscienza dei propri diritti. Soddisfare i desideri non solo è possibile, non solo è lecito, ma è un diritto. Il sentimento di essere soggetti di diritti non è nuovo in assoluto: la percezione di aver ricevuto un torto (che il soggetto umano ha conosciuto da sempre) è possibile soltanto in quan-

to ci si sente lesi in un proprio diritto. Ma nuova è la condizione antropologica di base: il sentirsi prima di tutto soggetti di diritti, il rivendicazionismo come movenza originaria, la trasformazione spontanea e convinta dei nostri desideri in nostri diritti. Il diritto di arricchirsi senza pensare agli altri, il diritto di stabilire relazioni e romperle a piacere, il diritto di fare un figlio con qualunque mezzo, di rifiutarlo in corso di gestazione se non corrisponde alle proprie attese, di adottarlo; il diritto di fare una "obiezione di coscienza" senza più saper che cosa questo voglia dire (riducendola cioè a un'obiezione di comodo), il diritto di anteporre i propri interessi al servizio pubblico, ecc.

All'inizio di quest'atteggiamento c'è la già ricordata Dichiarazione dei diritti del 1789, ma c'è, soprattutto, la sua rilettura in chiave soggettivistica. La Dichiarazione riconosceva i diritti dell'individuo in quanto io, e dunque in quanto soggetto individuale ma abitato dall'universale: la mia grandezza e dignità è uguale a quella dell'altro, e viceversa, perché ambedue siamo un "io". Oggi questa coscienza di universalità è certamente ancora presente sul piano istituzionale; anzi lo è anche più di allora, perché il riconoscimento generico dei "diritti dell'uomo" è diventato progressivamente specificazione dei diritti: del lavoratore, della donna, del bambino, del malato, del carcerato, dell'omosessuale, del consumatore, e via dicendo. Ma ognuna di queste acquisizioni è un'arma a doppio taglio: da un lato essa vuol dire per ognuno il dovere di riconoscere questi nuovi diritti e di rispettarli effettivamente, dall'altro vuol dire rivendicare con forza i propri e riluttare di fronte a quelli altrui quando entrano in conflitto con questi. Io amo dire che in una società sempre più secolarizzata l'unica forma del sacro sono per ognuno "i miei sacrosanti diritti".

Concludiamo la nostra parte di analisi del presente: esso è caratterizzato dalla sovranità del desiderio, costituita dal triplice filo del potere effettivo che esso ha di soddisfare se stesso, del rifiuto di accettare norme (eccetto quella del non danneggiare direttamente altri), dell'autopromozione a diritto.

Il "terzo uomo"

Cos'è il terzo uomo? Cerco di dirlo partendo da una bella formulazione data da una tradizione rabbinica a proposito dell'Alleanza. In un dibattito in cui ci si chiede quanto alleanze ha fatto Dio sul Sinai, la prima risposta è: una sola. La seconda dice: sono tante quanti erano gli individui presenti, perché Dio ha fatto alleanza con ciascuno. La terza precisa: questo numero va moltiplicato per se stesso, perché l'alleanza fatta da Dio con

ciascuno lo impegna a fare alleanza con ciascuno degli altri. L'alleanza dunque è una e molteplice; è una in quanto si rivolge a Israele, è molteplice in quanto Israele non è un collettivo organico, non è un popolo che abbia già una sua unità di tipo etnologico, è un non-popolo che diventa popolo in forza dell'alleanza con Dio, ma l'alleanza con Dio fa di questo popolo non un organismo bensì una comunità di individui, ognuno dei quali è in alleanza con lui e con ogni altro. .

Riprendiamo questa parabola in chiave di teoria antropologica: la soggettività nasce come soggettività desiderante che è legata a tutte le dinamiche del corpo; ma questa è al di qua dell'orizzonte dei diritti e dei doveri, al di qua della "persona" nella sua dignità. . Ciò che è costitutivo della soggettività come persona è l'alleanza, cioè la relazione etica, che nella Bibbia ha il suo perno in Dio. Allora il terzo uomo è l'uomo che proprio in quanto individuo è in relazione etica con gli altri, è abitato da quella immanente trascendenza che lo apre all'altro nella forma del rispetto e della solidarietà attiva.

Non parte di un tutto sociale che lo sovrasti, così da essere organicamente collegato alle altre parti (tale collegamento c'è, ma a livello biologico, affettivo, ecc, cioè pre-personale) ma neppure individuo senza relazione costitutiva con gli altri, autoreferenziale, bensì individuo la cui identità è nell'essere-per-l'altro; così che la trama di relazioni che si disegna in questa reciprocità è una comunità di individui (assumendo ognuno dei due termini nel senso più stretto).

Ognuno è legato all'altro da un legame che è oltre quelli – pur reali e legittimi – di sangue, di razza, di lingua, cultura e religione; questi sono legami estensivamente non universali perché qualitativamente non personali. Infatti, l'universalità vera non è quella che di fatto abbraccia tutti (delirio di onnipotenza) ma quella che abbraccia ognuno chiunque sia: fratello o sconosciuto o nemico. E' quella di chi, come il buon samaritano (Luca 10), non si ferma a raccogliere il ferito in forza di una riconosciuta prossimità preesistente, ma in quanto crea la prossimità ("si fece prossimo a lui") con chi fino a un istante prima gli era perfettamente estraneo.

Questo individuo non è il cittadino della Dichiarazione del 1789, e tanto meno il soggetto autoreferenziale della postmodernità, che accetta le leggi dello Stato come puri limiti che permettano la convivenza. Uno Stato non può vivere sulla base di individui comandati dal desiderio, se non diventando o lassista o carabiniere; uno Stato non può vivere senza comunità.

Lo Stato liberale-liberista è basato su un'antropologia radical-

mente sbagliata, che considera la libertà in quanto capacità di scelta un fine, mentre essa è la condizione per la scelta positiva del bene, della cura dell'altro. Così come la libertà-da (da coazioni esterne e interne) è la condizione della libertà-di (di scegliere e di agire), la libertà-di è condizione della libertà-per. La dignità ultima del soggetto umano non è di essere libero (se così fosse, tutte le scelte avrebbero lo stesso valore) ma di esercitare la propria libertà al servizio dell'amore (Da questo punto di vista, si deve dire che l'antropologia che ispirava la sinistra – cioè il principio-giustizia – era più corretta che non quella alla base della destra - il principio-libertà - , malgrado le coniugazioni difettose – fino alla tragedia – date a quel principio). .

Bisogna allora dire che va rovesciato il rapporto tra diritti e doveri. In quanto soggetto, io sono sotto il segno del dovere verso l'altro, sono in debito con lui ("esistere è essere in debito" dice Lévinas), con la sua corporalità vissuta, con i suoi bisogni, con le sue sofferenze. E i diritti sono questi bisogni in quanto letti alla luce dell'esperienza del dovere. Perciò c'è una gerarchia dei diritti, come ce n'è una dei bisogni, ed è formulata nel principio: i primi saranno gli ultimi. Gli ultimi bisogni, cioè i più elementari, che sono i bisogni degli ultimi.

Soggetto di dovere verso i bisogni altrui, ognuno è anche portatore di diritti in quanto è una corporalità bisognosa, nei cui confronti l'altro è soggetto di dovere. In una società veramente etica, non ci sarebbe bisogno di uno Stato che garantisce i diritti, perché essi sarebbero garantiti dalla reciprocità. Quando i discepoli gli chiedevano: "Maestro, che cos'è l'inferno?" un mandarino rispondeva: "Io ci sono stato: c'era gente seduta ad un tavolo, con ognuno davanti la sua ciotola di riso ed ognuno con i suoi bastoncini, ma questi bastoncini erano lunghissimi e la mano era legata all'impugnatura così che uno non riusciva a mettere in bocca il cibo e moriva di fame." Allora i discepoli domandavano: "Ma allora il paradiso non può esserci?" E il mandarino: - "Sono stato anche in paradiso: anche qui una tavola apparecchiata con le stesse caratteristiche, ma chi era seduto da una parte dava da mangiare a chi era seduto dalla parte opposta, visto che i bastoncini erano così lunghi, e così tutti mangiavano in lieta reciprocità".

La formula ideale del rapporto tra dovere e felicità, cioè del rapporto tra essere per l'altro e sviluppare se stessi, sarebbe quella di Marx: la società comunista è quella in cui ognuno darà secondo le proprie capacità e riceverà secondo i propri bisogni. Soltanto in questo modo si verificherebbe quell'augurio che il drammaturgo Ibsen formulava sulla culla di un neo-

CRISI E PROSPETTIVE DELL'APPARTENENZA ALLA CHIESA OGGI

nato: "Che la tua vita sia il poema della conciliazione tra dovere e felicità". Questa conciliazione sarebbe possibile soltanto nella forma della perfetta solidarietà nella reciprocità.

L'errore di Marx non è stato nel disegnare l'utopia ma nel dichiararne la condizione: per lui la condizione era la rivoluzione economica, che avrebbe portato alla nascita dell'uomo nuovo, ormai spontaneamente solidale. E invece l'uomo non sarà mai naturalmente soli-

dale: la solidarietà sarà sempre frutto di una decisione, di una scelta etica. L'unicità dell'individuo è questa: non di essere solidale perché appartenente ad una società, né di essere chiuso su se stesso per definizione, perché questa sarebbe la natura dell'individualità, ma di essere solidale perché

questa è la vocazione che porta scritta nella sua libertà. Vocazione, non natura; etica, non indole buona; solidarietà come frutto di scelta personale, non come costituzione genetica o psichica; comunità non come dato di base ma come risultato della libertà giusta: è questo il terzo uomo.

Questa comunità non sarà mai garantita e irreversibile, per cui ci sarà sempre bisogno del diritto e dello Stato (mentre Marx era convinto che nella società comunista non ci fosse più bisogno dello Stato). Lo Stato è necessario nella misura in cui una comunità non è perfettamente etica e non può garantire di esserla. D'altra parte lo Stato non è sufficiente per legare tra di loro i soggetti umani; sarà sempre necessaria la soggettività giusta, che fa alleanza con gli altri per amore e convinzione; la forza dello Stato sarà sempre l'inevitabile supplemento di forza per l'insufficienza del nostro amore reciproco.

La Chiesa come comunità di testimoni

La ragion d'essere della Chiesa non sta nel fatto che essa sia lo spazio esclusivo della salvezza; essa è invece lo spazio della testimonianza di quella salvezza che è offerta a tutti gli uomini. Se la Chiesa viene concepita come società organica della sal-

vezza, è inevitabile che si disegni un cerchio e si affermi che soltanto all'interno di questo la salvezza è possibile. Ora, è stato proprio questo il modo in cui la teologia ha pensato per secoli la Chiesa: come un corpo organico, dove la grazia è come il sangue che circola, i sacramenti ne sono le azioni produttrici, e lo sono nella modalità della causa efficiente, cioè di quel tipo di causalità che collega tra loro fenomeni fisici; il

tutto, ovviamente, trasferito su un piano soprannaturale. Il catechismo diceva che i sacramenti sono "segni efficaci della grazia"; ma l'accento cadeva sull'aggettivo, non sul sostantivo, e quindi si perdeva il carattere di "segno", di parola, e quella particolare efficacia che è propria della parola, sia



verbale che in altre forme, e cioè la comunicazione.

Questo modello, questo modo di pensare la Chiesa, non è riproponibile oggi; la cultura contemporanea, attenta al fenomeno della comunicazione, ci ha aiutato a ritrovare le categorie più appropriate per pensare ed esprimere il rapporto tra Dio e il soggetto umano, cioè l'alleanza: rapporto tra persona e persona attraverso la parola: sia essa la parola pronunciata in forma di parole umane oppure pronunciata attraverso quell'altra parola che parla al cuore. Allora i sacramenti sono segni che raccontano la storia della salvezza, condensata in poche parole e in pochi gesti, e che raccontandola la rendono presente, qui e ora, per chi li riceve.

Bisogna ripensare la Chiesa secondo un modello personalistico e relazionale: il modello dell'alleanza tra Dio e gli uomini, e della reciproca alleanza tra questi nella forza dell'alleanza divina. Sia detto di passaggio: il modello personalistico non ha nulla a che vedere con quella deriva soggettivistica che sembra oggi minacciare anche l'appartenenza alla Chiesa. Intendo con questo un'adesione che cerca nella religione e nelle sue espressioni l'appagamento psicologico, il benessere interiore, e che seleziona sia le verità di fede sia gli imperativi etici in base alla

IL POPOLO DI DIO

loro capacità di promuovere questo fine. Così la teologia e l'etica - cioè il parlare di Dio e l'interpretare la sua volontà - vengono viste in funzione della psicologia dell'individuo. .
Che cosa significa allora pensare la Chiesa in chiave



Il Monastero di Camaldoli visto dal monte Cotozxo (m. 1107)

personalistica e di relazione? Mi limito a quell'aspetto che ho chiamato della testimonianza.

L'idea di fondo è questa: se la Chiesa è la comunità dei testimoni allora è quella comunità dove l'amore di Dio offerto viene reso visibile. In che cosa viene reso visibile? Voi sapete che negli anni '90 il documento di fondo della CEI sulla pastorale era quello del "Vangelo della carità". Ebbene, questa formula è suscettibile di due letture, che non sono reciprocamente esclusive ma debbono integrarsi. Da un lato, vangelo della carità è l'annuncio della carità come il mistero stesso di Dio, è parlare del Dio di Israele e di Gesù Cristo come Dio-amore, raccontando la storia della sua relazione con l'umanità rappresentata da Israele e poi anche dalla Chiesa. Ma dall'altro, vangelo della carità è far rivivere questa storia nella propria esistenza individuale e comunitaria.

Mi fermo un istante su questo aspetto enunciato come secondo. Far rivivere la carità di Dio non è soltanto attivarla, darle mani e piedi; è anche esprimerla, renderla visibile. La carità nella sua essenza più profonda è segreta, abita nel "cuore"; ma questa essenza può vivere soltanto incarnandosi, facendosi azione; e l'azione è, di natura sua, visibile, è esposta allo sguardo altrui, è pubblica. C'è quindi nell'azione una dimensione di linguaggio, una parola che è prima della parola, e che è l'eloquenza stessa del comportamento. Ogni atto è anche un gesto,

e se in quanto atto cerca l'efficacia, il risultato, in quanto gesto non può sottrarsi a quel particolare effetto che è il dire qualcosa.

Ebbene, quando la carità si china su chi ha bisogno, si prende cura di lui/lei, se ne fa responsabile, gli atti concreti con cui opera sono anche gesti attraverso cui essa si dice: si dice senza parlare, con la stessa eloquenza del suo fare; e dice quella presenza a cui essa attinge: la presenza di Dio. Prima di pronunciare il nome di Dio, prima di raccontare la sua storia con noi, c'è questo parlare di lui, meglio questo lasciarlo parlare attraverso la trasparenza della carità. Se uno ha fame non gli parlo di Dio ma gli do da mangiare; ma in questo dare c'è la testimonianza della carità che lo ispira.

Io credo che sia questo il primo vangelo della carità: è la carità stessa che diventa vangelo, cioè buona notizia, l'annuncio silenzioso e gioioso che Dio c'è ed è qui; la prima teologia, perché qui il teo-logo è Dio stesso: Dio che parla di sé attraverso la trasparenza dell'atto-gesto d'amore.

Questo non vuol dire mettere in sordina il momento della parola, il vangelo proclamato e predicato. Il momento della parola è necessario per rinnovare continuamente quella consapevolezza da cui nasce l'atto e il comportamento della carità; perciò è necessario l'ascolto della Parola ed è necessaria la celebrazione del sacramento. E' quella circolarità tra celebrazione e vita che la Chiesa ha sempre conosciuto e che la liturgia ha spesso dichiarato: "Che nella vita si esprima ciò che nel sacramento abbiamo celebrato".

C'è poi un altro momento della parola: ed è quando colui/colei che ha ricevuto pane, che ha visto la mia sollecitudine per il suo corpo bisognoso, ha come il presentimento di quella forza che mi ha spinto a donare, e mi chiede di parlarne. Allora parlo di Dio, racconto la storia di Gesù, traduco in parole quell'atto che era nato dalla Parola. E' questa, credo la "nuova evangelizzazione": nuova non solo perché rilanciata, ma, soprattutto, perché più decisamente collegata alla testimonianza della carità.

In questo senso la Chiesa è la comunità della testimonianza. "Lo Spirito soffia dove vuole" (Giovanni, cap. III), dentro e fuori la Chiesa; ma nella comunità dei credenti in Gesù lo Spirito non dice solo parole di salvezza ma quelle parole che disegnano la storia personale della salvezza: la storia della carità di Dio con ogni uomo e con tutto il genere umano.

Riccardo Tonelli

Il senso di appartenenza nella Chiesa e alla Chiesa

Appartenenza alla Chiesa: tre interrogativi

In un primo momento è necessario dire in quale orizzonte si colloca la riflessione, mentre, in secondo luogo, voglio chiarire, partendo da questo punto di prospettiva, cosa significa per me l'appartenenza alla comunità ecclesiale.

Bisogna iniziare constatando che il senso di appartenenza alla Chiesa, oggi, è abbastanza in crisi, soprattutto se riflettiamo non soltanto su coloro che vivono in situazioni di difficoltà, ma su tutte le persone. Se si fa riferimento, infatti, a quanti frequentano i nostri ambienti, non riusciamo a dire che il senso di appartenenza è in crisi; ma se ci si sofferma su tutti, allora diventa abbastanza facile riconoscere come esista un grande disagio a proposito del senso di appartenenza.

Partendo da questa ipotesi, due sono gli obiettivi che mi pongo innanzi: il primo è quello di motivare le ragioni della ricerca non dalla parte della cosa in sé, ma, tenendo conto del grosso valore dato dalla soggettivizzazione nella cultura attuale, prendere le mosse dal "per me", per poter raggiungere "l'in se". A tutti i livelli, oggi, la discriminante non è il vero o falso, ma è se qualcosa abbia senso o no per l'io.

Secondo obiettivo è quello di cercare di consolidare dei modelli di appartenenza alla Chiesa che non siano fondati su una dimensione giuridica, ma che siano fondati su una dimensione istituzionale. Ci dovrà essere un'altra preoccupazione che io chiamo funzionale, legata a quello che cambia nella vita se si appartiene o no alla comunità ecclesiale.

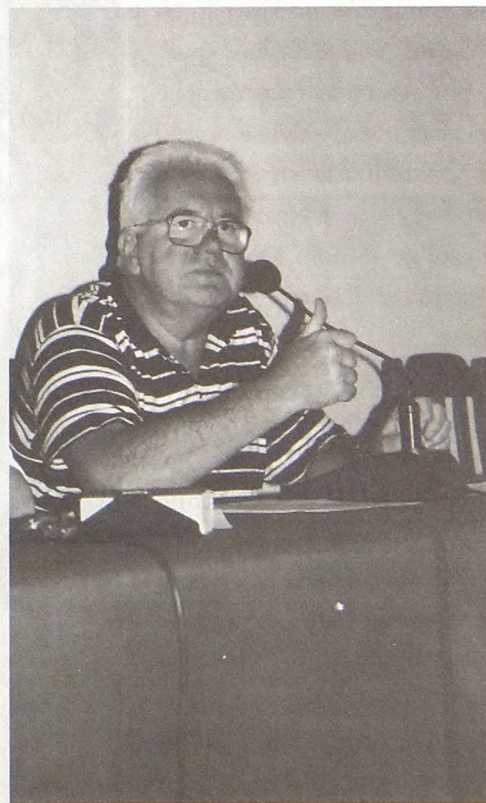
Tre sono interrogativi ai quali vorrei cercare di dare una risposta. Il primo è se si possa intervenire attraverso processi di tipo educativo per consolidare l'appartenenza alla Chiesa oppure se l'appartenenza alla Chiesa rimanga fuori dagli interventi educativi. Il secondo interrogativo riguarda il senso di appartenenza alla Chiesa in ordine alla salvezza: c'entra la Chiesa in ordine alla realizzazione della salvezza oppure no? Quale rapporto

esiste tra la comunità ecclesiale di fatto – non quella astratta – e la crescita nella salvezza. La terza questione è su come si può ricostruire il senso di appartenenza alla Chiesa, l'integrazione con l'istituzione che oggi si presenta come ecclesiale. Attraverso queste tre domande tenterò di raggiungere i due obiettivi.

Io credo che sia importante procedere attivando un confronto con il "dato normativo". Si può procedere in termini deduttivi o in termini induttivi. A me sembra, però, che né l'una cosa né l'altra possano indicare il modo di procedere, mentre credo

che sia importante attivare un confronto a carattere ermeneutico, in cui, cioè, il dato di fatto e il dato di diritto interagiscono verso qualcosa di nuovo.

In questa prospettiva mi sono chiesto cosa dica di sé la comunità ecclesiale,



don Riccardo Tonelli

quale sia la sua coscienza attuale. Nel Concilio la Chiesa ha offerto una definizione di sé molto bella, molto impegnativa e, secondo me, troppo facilmente dimenticata, dicendo nella *Lumen Gentium* di voler essere “universale Sacramento di salvezza”, una proposta di salvezza per tutti – universale – ma come Sacramento.

E' decisivo cercare di capire cosa vuol dire salvezza-Sacramento-per-tutti, perché su questo si misura la questione che stiamo cercando di affrontare.

Salvezza...

Per capire di quale salvezza si parla è importante fare cenno ad Atti ai capitoli 3 e 4.

E' l'episodio in cui si racconta che Pietro stava andando al Tempio per pregare, quando si trovò la strada sbarrata dalla mano tesa di un paralitico. Pietro, allora, fece l'unica cosa che poteva fare, e cioè mettere le mani in tasca mostrando di non avere soldi per l'elemosina. Gli donò però la guarigione e la salvezza nel nome di Gesù. Lo zoppo si mise dritto in piedi e scoprì che la vita era tornata nelle sue gambe; fece un passo e le gambe lo mantennero in piedi. Entrò, quindi, nel Tempio e cominciò a gridare e lodare Dio. Pietro, in virtù di questa guarigione, poté annunziare a tutti che non si poteva essere salvi se non in Gesù di Nazareth. Allo stesso modo proclamò che Gesù di Nazareth, ucciso dai capi del popolo, Dio lo aveva risuscitato per dimostrare che Lui è il Signore.

Questa è la salvezza: far camminare gli zoppi perché si possa scoprire che solo in Gesù siamo nella vita. Non bastava certamente che lo zoppo camminasse dritto, perché la sua speranza sarebbe finita presto al sopraggiungere della morte. Se non riusciamo a governare la morte la nostra speranza è fondata sul niente. Pietro disse, infatti, che Dio aveva risuscitato Gesù perché Lui è la vita e la speranza.

Tante volte a me è capitato di sentirmi “zoppo nell'anima”: ho incontrato delle persone che mi hanno “azzoppato” in modo

peggiore, ma ne ho incontrate delle altre che mi hanno fatto camminare dritto. Ho scoperto che il camminare “storto dentro” è cosa molto peggiore del camminare “storto fuori”, per cui ho deciso di giocare la mia vita molto poveramente per far camminare gli “zoppi dentro” dritti nel nome di Gesù e nel nome di Dio, l'unico che può dare speranza.

...Sacramento universale

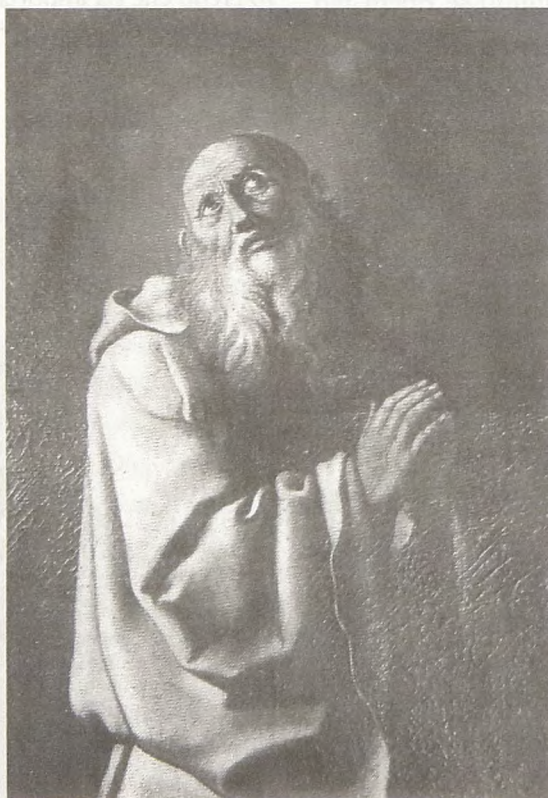
La Chiesa si presenta non come colei che gestisce il supermercato della salvezza o il talismano della salvezza, ma – si legge in *Lumen Gentium* già citata – “come Sacramento”. Ma bisogna spiegare cosa voglia dire Sacramento.

Si può fare l'esempio di due persone che si vogliono bene, si incontrano, stanno volentieri assieme; poi stanno via per tanto tempo e, finalmente, si incontrano dopo l'assenza. In quel primo incontro si salutano, si danno un bacio e si dicono felici di stare insieme. L'amore è qualcosa che riempie la vita delle persone sia quando stanno insieme sia quando sono lontani.

C'è un momento, però, in cui l'esperienza d'amore esplode: un bacio dopo un mese di lontananza. In quel gesto tutto quello che prima era diffuso viene quasi concentrato in silenzio, viene rotto, traspare dagli occhi, dalla faccia. Quel bacio è Sacramento di un amore che non è legato al bacio – ché potrebbe anche essere un bacio indifferente – ma che è un momento di esplosione, ancora una volta simbolica, così forte che immediatamente tutto appare nella sua chiarezza di fondo.

Il Sacramento è, fondamentalmente, un'esplosione simbolica, come l'amore o il perdono, di qualcosa di diffuso. Quando la Chiesa si proclama Sacramento di salvezza dice, in maniera energica, di non offrire la salvezza in modo magico, ma di essere il luogo dove si respira il clima della salvezza.

Vi rendete conto che, se la salvezza coincidesse con la conoscenza di alcune nozioni, come alcuni modelli teologici avevano perseguito, allora l'appartenenza alla Chiesa si misurerebbe sul fatto di possedere queste determina-



S. Romualdo Abate in una rappresentazione di un ignoto del sec. XVII

te conoscenze. Si pensi alle ricerche sull'esperienza religiosa: si valuta l'esperienza religiosa sulla base delle cose conosciute, perché a monte sta un modello di esperienza cristiana che è giocato sulla conoscenza. Ma, se la salvezza è quella di cui si è parlato prima, allora si potrà progettare qualcosa sul piano dell'appartenenza in termini diversi.

Ho detto che parlare di Sacramento vuol dire parlare di un'esplosione della dimensione simbolica che pervade l'esistenza, perché davvero Dio è presente come il Padre che ci ama, ci perdona, ci salva, più intimo a me di me stesso. Lo è, però, in modo silente: si ha bisogno, ogni tanto, che il silenzio si infranga per poterlo incontrare e potersi decidere. Ma questa infrazione del silenzio continua ad avvenire in termini simbolici.

Un aspetto che non può essere dimenticato del Sacramento è il suo intreccio tra ciò che si vede e ciò che non si vede; tipica del Sacramento è l'integrazione tra il mistero invisibile e il visibile. Noi diciamo con un'affermazione molto efficace e molto vera che Gesù è il Sacramento di Dio, è il luogo, cioè, in cui Dio, mistero ineffabile e invisibile, si fa volto e parola. Dio è mistero grande, "nessuno lo ha mai visto". La sua rivelazione avviene ancora una volta in una logica sacramentale. Gesù è volto e parola di Dio, di tutta la sua vita.

Se, celebrando l'Eucaristia, stessimo davanti al pane e al vino dicendo che sull'altare ci sono un bel pezzo di pane e una bella coppa di vino, non arriveremmo al mistero che è la presenza di Dio in Gesù che dà la sua vita e ci invita a ripetere questo gesto, perché siamo anche noi costruttori di vita, della salvezza.

Si giunge alla realtà quando si riesce a collegare ciò che si vede con ciò che non si vede. Ci sono dei casi in cui ciò che si vede porta violentemente al mistero, mentre ce ne sono degli altri in cui ciò che si vede richiede una grossa fatica per arrivare al mistero. Ma tutto è sempre in questo gioco.

Quando la Chiesa dice di essere Sacramento di salvezza, credo che voglia dire di agire in questo gioco tra visibile e invisibile. Ciò che si vede dovrebbe permettere di arrivare al mistero di Dio. Infatti, il Concilio, parlando dell'immagine ideale della Chiesa, dice che la salvezza è comunione tra di noi e con Dio e che la Chiesa è Sacramento di salvezza, perché dentro la Chiesa si sperimenta questa comunione. Non è una radiografia dell'esistenza, ma un sogno sull'esistenza.

Ciò che permette alla Chiesa di essere proposta sacramentale di salvezza è il clima, la qualità di vita che si respira. La Chiesa propone il progetto di salvezza per cui chi entra, se è "zoppo", sta bene e vive una forte esperienza di comunione. Nella mi-

sura in cui la Chiesa rappresenta uno spazio così, allora scopre il mistero che essa è. Quando questo non viene sperimentato, il mistero rimane nascosto, per fortuna, permettendo sempre al mistero di travolgere anche il visibile.

Un visibile, dunque, che funziona come un'esplosione di una presenza diffusa, che permette di arrivare al mistero in una logica che dovrebbe essere di trasparenza. Non si può, però, pretendere di avere una trasparenza totale: mentre c'è l'impegno per assicurare una trasparenza, bisogna riconoscere che la potenza di Dio agisce nella nostra debolezza.

Questo è il messaggio di Gesù. Quando dalla croce gli dicono "Se sei il Figlio di Dio, scendi ora dalla croce", Egli è rimasto sulla croce dimostrando di essere potente non perché più forte degli altri, ma perché in grado di amare di un amore che arriva fino a dare la vita.

Certo che quando la Chiesa si definisce mistero di salvezza è evidente che si impegna allo spasimo di realizzare un visibile trasparente, perché non possiamo chiedere uno sforzo terribile per arrivare al mistero, pur sapendo che non sarà il visibile trasparente quello che permetterà di accogliere il dono della salvezza. Non è, infatti, neanche la Chiesa perfetta quella che diventa Sacramento di salvezza.

L'ultima nota è che questa Chiesa funzioni per tutti. La Chiesa pretende di essere una bella notizia non per quelli che l'ascoltano, ma per tutti: cerca continuamente di riconvertire la sua parola affinché essa sia una bella notizia per tutti.

Il senso di appartenenza

Una pagina di Vangelo che io considero fondamentale per il tema che stiamo svolgendo è la storia di Zaccheo, che è la pagina di Vangelo che ci dice in termini più completi cosa significa entrare nel vortice della salvezza.

L'incontro di Zaccheo con Gesù è un'esperienza di salvezza, perché è diventato la scoperta di poter stare in compagnia con se stesso, di poter accogliere Gesù a casa sua così com'è: è una sorta di restituzione a Zaccheo della vita che qualcuno gli aveva tolto perché lo considerava ignobile per il mestiere che faceva. La storia di Zaccheo non ci dimostra, ma ci mostra che la salvezza è un dono gratuito e insperato, non il frutto di logiche, ma qualcosa che giunge in modo irruente. E' un dono offerto sempre alla libertà e alla responsabilità e che chiede una risposta libera e responsabile. Questo dono, che va accolto, è un dono che provoca, che non lascia indifferenti. La salvezza sono la vita e la speranza come dono di Dio offerto a tutti, che mettono in crisi e che spingono a restituire quattro

volte tanto.

Bisogna, quindi, creare degli spazi dove si possa sperimentare davvero il dono che stiamo incontrando. Per questo io credo – ed è la sintesi della mia proposta – che ci vuole una comunità dove sia possibile essere reciprocamente aiutati per avvertire di aver bisogno di qualcosa oltre quello che possediamo già. Possiamo cercare la salvezza soltanto se, come Zaccheo, pur avendo parecchi soldi, diciamo che c'è qualcosa ancora in più che non abbiamo. Allora abbiamo bisogno di uno spazio dove poter sperimentare un bisogno che è oltre quello che abbiamo; abbiamo bisogno di sperimentare che non possiamo concludere mai che bastiamo a noi stessi.

Pensate come questo diventi impegnativo in una cultura come la nostra, nel mondo giovanile: i sogni sono altissimi, ma di questi sogni noi abbiamo già – falsamente – chiare le condizioni che ci permetteranno di realizzarli. In fondo, è questo che produce la droga e tutto il resto che si può facilmente immaginare, perché viviamo in un mercato amplissimo di sogni con possibilità molto scarse di realizzazione e con l'esperienza che, una volta realizzato quello che stiamo sognando, rimaniamo con i nostri vuoti.

Abbiamo bisogno di una comunità che ci sostenga nel dire di sì al dono, perché la salvezza è un dono che ci è offerto ed è necessario essere aiutati dagli amici non solo a scoprire che quel dono è bello, ma a dire che lo si accetta. Ricevere il dono della salvezza ci costringe a giocare in una logica che non è quella comune, mentre non è possibile giocare la propria vita nella logica del guadagno, perché si guadagna solo nel rischio. Ci deve essere, quindi, una comunità che sia capace di far crescere la voglia di qualcosa d'oltre, che dia la gioia del dono e del rischio per raccogliere il dono, che solleciti a cambiare vita. Occorre una comunità che costringa a cambiare vita perché accoglie.

Questo mi fa dire che è urgente la Chiesa in ordine alla salvezza. Ma in che termini? Tutto questo avviene attraverso quel processo che viene chiamato identificazione.

Se si trattasse di insegnare ad una persona delle cose che non conosce, basterebbero uno che le sappia dire e un altro le sappia accogliere. Ma le esigenze ricordate prima non vengono assolve perché qualcuno le spiega bene, ma perché tra due persone nasce un rapporto di fiducia reciproca, per cui si accetta di modificare il proprio modo di fare per confrontarlo. Per poter discutere di qualcosa che è di particolare interesse, bisogna dichiararsi di fatto disponibili ad entrare nel mondo degli altri: altrimenti non si potrà mai trovare un punto di in-

contro.

Quella che ho indicato come esigenza irrinunciabile della Comunità Ecclesiale in ordine alla salvezza può essere realizzata soltanto quando esiste un rapporto di identificazione della persona con quella realtà concreta. Quando la persona entra a contatto con la realtà di una comunità precisa, di fatto diventa disponibile a verificare il proprio quadro valoriale con quello propostogli da quella comunità.

La salvezza, allora, richiede una comunità che sappia esercitare determinate funzioni e che, pertanto, rappresenta un luogo di identificazione, in cui si è disponibili ad identificarsi fino al punto da mettere sotto sospensione momentanea il proprio punto di vista per confrontarsi con la proposta che si incontra, per accoglierla o, eventualmente, per consolidare la propria visione. L'identificazione è, dunque, un processo fortemente legato al senso di appartenenza.

Ma c'è un'altra condizione. Il livello di appartenenza deve essere in relazione ad una comunità che sia veramente la comunità ecclesiale, perché si realizzi un processo in ordine alla salvezza.

Una caratteristica essenziale perché una comunità si possa definire ecclesiale è che sia un luogo di libertà. Prendere sul serio la salvezza richiede una comunità nella quale si possa sperimentare la voglia di salvezza, il dono che è la salvezza, la responsabilità, che la salvezza lancia, di accettare la forza provocatoria; una comunità in cui si sia disposti a cambiare vita in ordine alla salvezza. Il processo funziona per identificazione e non per qualità dei contenuti.

Condizioni del senso di appartenenza

E' indispensabile, adesso, da una parte individuare le condizioni che assicurano appartenenza e, dall'altra, sottolineare quali sono le condizioni che fanno di un'istituzione un'istituzione ecclesiale. Quattro possono essere le condizioni per l'appartenenza e devono essere presenti contemporaneamente.

1) La prima è assicurare un minimo di interazione tra la persona e la realtà che si vuole proporre come Chiesa, un minimo che non deve essere inteso in termini giuridici – non basta l'iscrizione nei registri del Battesimo. Le interazioni devono essere ricondotte alle relazioni fisiche e ai rapporti interpersonali che si scatenano. Per esempio, la condivisione degli obiettivi, la percezione del significato funzionale di quella istituzione, l'accettazione delle norme e dei luoghi, le esperienze di gratificazione indicano un livello soddisfacente di scambi tra la persona e l'istituzione per parlare di appartenenza. Condividere gli

CRISI E PROSPETTIVE DELL'APPARTENENZA ALLA CHIESA OGGI

obiettivi in concreto vuol dire che, se ci si ritrova, per esempio, a celebrare assieme una Eucaristia, diventa urgente attivare processi che permettano un minimo di condivisione delle ragioni, per cui le persone sono lì. Infatti, nella struttura della celebrazione della Eucaristia sono tanti gli elementi che tendono a favorire questo scambio e sarebbe un guaio se venissero formalizzati soltanto.

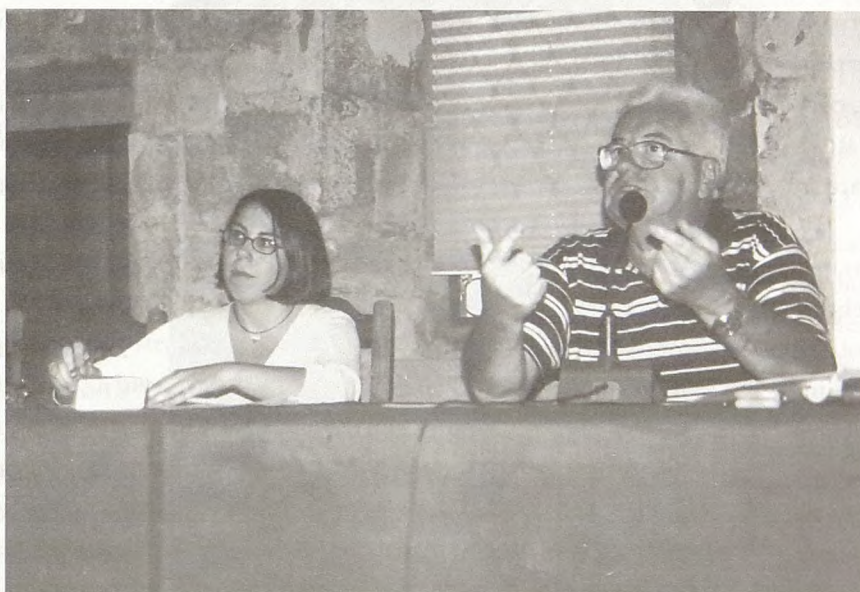
2) La seconda condizione è l'accettazione del sistema dei valori. Non posso dire che i giovani non si identificano nella Chiesa perché non possiedono l'ecclesiologia tipica di un grande teologo; è indispensabile che riconoscano qualcosa che germinalmente è la Chiesa e, cioè, l'accettazione dei valori che faranno sì di accogliere progressivamente l'insieme dell'attività ecclesiale. L'accoglienza del sistema dei valori non richiede una formalizzazione completa, anche se ci sono cose più importanti e cose meno importanti.

3) Una terza condizione è la percezione di essere accolto: non sto dicendo che condizione è l'essere accolto, ma la percezione che si ha di essere accolto. Non basta un bel discorso del Papa, in cui si dice che i giovani sono la speranza della Chiesa, ma bisogna che ognuno singolarmente scopra con gioia di essere accolto dai responsabili della istituzione ecclesiale perché è una persona. Dunque, l'essere accolto indica una condizione irrinunciabile, ma il tutto viene spostato nella direzione della percezione soggettiva di questa accoglienza che si esprime nei gusti, nel condividere i ritmi di vita, il linguaggio. Ci sono dei modi di dire le cose che sono fatti apposta per essere incomprensibili, ci sono dei ritmi che sono tipici per creare dissonanza. Abbiamo, dunque, detto che ognuno deve avere la percezione di essere accolto per quello che è. Per far questo dobbiamo strutturare i ritmi e, se tu sei diverso da me, è per me un dono prezioso.

4) Una quarta condizione, infine, è l'armonizzazione delle diverse appartenenze. Noi viviamo in una cultura che costringe

ad una pluralità di appartenenza e ognuno di noi appartiene a tante realtà: non possiamo sentirci appartenenti alla Chiesa se l'appartenenza diventa frammentata.

Nello stesso tempo, quando si vive l'esperienza ecclesiale si sta vivendo qualcosa che ha una sua logica per cui la logica precedente viene modificata dal fatto di appartenere. Noi abbiamo pluralità di appartenenze, ma dobbiamo armonizzarle e questo vuol dire trovarne una intorno alla quale poi girano totalmente le altre e che diventa quella che le regola e le riorganizza. Il saper vivere in comunità significa proprio avere ruoli differenti ed armonizzarli facendo di una appartenenza quella decisiva. Io ritorno col dire che quella ecclesiale diventa l'appartenenza decisiva.



Annamaria Lombardo e Riccardo Tonelli

Queste sono le condizioni che assicurano l'appartenenza. Allora la mia proposta è che se si vuole assicurare l'appartenenza ad una istituzione non bisogna lavorare sulle raccomandazioni, ma sul consolidamento di queste quattro determinate condizioni che ho ricordato.

Quando una istituzione si può dire ecclesiale?

La Chiesa si è posto questo problema, mentre

non ha affrontato molto quello dell'appartenenza, perché viene da discipline che sono un po' lontane da quelle tradizionali della ricerca ecclesiale. Il primo problema è stato trattato attraverso quelle che la teologia chiama le note di ecclesialità.

Se si fa riferimento al catechismo, ci si accorge che sono leggermente diverse da quelle lì indicate: quando veniva chiesto, prima del Concilio Vaticano II, chi è la Chiesa, noi più vecchi dovevamo rispondere che la Chiesa è santa, cattolica, apostolica, romana come Egli la volle.

Di fronte a questo modello il Concilio ha operato dei cambiamenti, soprattutto per quello che riguarda il "come Egli la volle", dal momento che non abbiamo nessun documento in cui si dica che Gesù sognava la Chiesa in un modo anziché in un altro. Noi, per sapere come Gesù voleva la Chiesa, dobbiamo

leggere gli Atti degli Apostoli, in cui viene descritto cosa fecero i primi discepoli pieni dello Spirito di Cristo; e gli Atti degli Apostoli non presentano molti elementi che descrivano la comunità ecclesiale come “una, santa, cattolica, apostolica, romana”. Il Concilio, pertanto, si è preoccupato di indicare delle note di ecclesialità che traducevano alcune esigenze irrinunciabili dentro non solo un linguaggio, ma anche un’espressione vitale notevolmente nuova rispetto a quella tradizionale. La Chiesa è quella comunità di uomini e di donne in cui sono presenti le seguenti caratteristiche:

1) Accoglienza della Parola di Dio che convoca e che spinge verso la missione, intesa come la costruzione della salvezza. La comunità, convocata dalla Parola, si raduna attorno alla Parola per poter entrare in missione.

2) Un popolo che prende atto dell’invito salvifico di Gesù e che si raduna in comunità. Popolo vuol dire un insieme di persone diverse, intelligenti e meno intelligenti, bambini, adulti, ricchi, poveri: pensate come nella storia della Chiesa si sia sempre reagito in modo duro contro tutte le tentazioni di tipo elitaristico. Negli Atti sono presenti le discussioni tra i primi cristiani: Paolo fece un pezzo di cammino con Barnaba e Sila, ma, poi, ad un certo

punto, litigarono – e il testo riferisce del duro scontro che ebbero – fino al punto che separarono le loro strade. Per questo io credo che si debba reagire ai gruppi che diventano progressivamente elitaristici e che mettono ai margini quanti non riescono a seguire il processo di crescita, perché questa non è la Chiesa: questa è la Chiesa dei perfetti ma non è la Chiesa di Gesù. Ci sono dei gruppi in cui i giovani devono diventare immediatamente adulti per svolgere dei servizi, perché non si ha diritto ad avere un posto in quanto giovane; in compenso, ci sono dei gruppi in cui i giovani devono essere dei bambini altrimenti non hanno diritto di spazio. Nella famiglia, invece, ci sono la madre, il padre, i figli, la zia e così via di seguito.

3) I sacramenti e, soprattutto, l’Eucaristia che è il luogo in cui

la Chiesa si manifesta. Una comunità ecclesiale senza Eucaristia non è una comunità ecclesiale.

4) Il Vescovo con i suoi presbiteri, principio e fondamento visibile di unità e comunione interna.

5) Un territorio. La Chiesa si radica su un territorio e il territorio è come la carne dell’essere Chiesa.

6) Il servizio all’uomo, perché la Chiesa è per il Regno di Dio

ed esso è la vita e la speranza delle genti. Mi piace ricordare quella famosa citazione sul Regno di Dio di S. Ireneo: “Le cose che io vi dico me le ha insegnate il mio maestro Policarpo, il quale mi aveva sempre detto di averle imparate da Pietro e Pietro diceva sempre che riferiva quello che aveva sperimentato stando con Gesù”. Per pensare al progetto di Gesù vanno citati tutti e due i versetti “Gloria Dei homo vivens vitam autem hominis visio Dei”: la gloria di Dio è l’uomo pieno di vita, ma – dice S. Ireneo e noi non dobbiamo dimenticarci – che la vita dell’uomo è la visione di Dio. Il progetto di Gesù è quello di far vedere a tutti che Dio è nella gloria quando l’uomo è nella vita; ma è anche far vedere a tutti che si può essere nella vita solo se si ha la visione di Dio. Gloria non vuol dire mettere incenso a Dio, come facevano i satrapi orientali, ma



è la presenza potente di Dio, Dio presente in tutta la sua potenza e dignità. Ireneo dice che Dio è restituito alla presenza potente quando l’uomo è riportato alla vita. Ricordate le polemiche di Gesù nei confronti del sabato, perché si diceva che la gloria di Dio esige che si fosse ammalati, mentre Gesù controbatteva che la potenza di Dio esige che si stia bene, aggiungendo che non si può mai dimenticare che siamo nella vita se abbiamo la *visio*. *Visio* non vuol dire vedere, ma tuffarsi in un mare splendido e starci dentro felici. La *visio* è sentirsi padroni, nuotare dentro, essere immersi in un’acqua splendida: Ireneo dice che l’uomo è nella vita quando si tuffa in Dio. Io dico che *visio* è far l’amore con Dio, rimanere estasiati da questa esperienza irripetibile dell’Amore. Questa è una dimensione irri-

CRISI E PROSPETTIVE DELL'APPARTENENZA ALLA CHIESA OGGI

nunciabile per essere Chiesa: si faccia vedere a tutti da che parte sta Dio e che possiamo essere nella vita soltanto se ci buttiamo in Dio.

7) Esperienza di intensa comunione, cioè del conoscersi, del volersi bene, del condividere.

Un'istituzione è una reale esperienza di Chiesa quando assicura queste note. Una piccola sottolineatura: queste note non possono essere assicurate in base ad una percentuale e non è possibile immaginare una istituzione che le assicura tutte. Io credo che debba entrare in questa ricerca la concezione relativa o, se volete, analogica di ecclesialità, dal momento che il termine relativo fa paura a qualcuno: questo perché nessuna comunità può assicurarle tutte.

Appartenenza e dimensione di ecclesialità: una prospettiva ermeneutica in chiave educativa

Questa istituzione non è per metà istituzione di appartenenza e per metà ecclesiale, ma è la stessa istituzione che assicura appartenenza ed una reale dimensione di ecclesialità.

La questione è mettere in rapporto stretto i due dati che sono stati consolidati: prima di tutto c'è bisogno di un luogo di identificazione come sostegno alla decisione personale, un luogo, cioè, che assicuri un indice alto di appartenenza. Ma c'è anche la necessità di trovare un luogo di ecclesialità autentica perché questo luogo di identificazione sia veramente un'esperienza autentica di Chiesa. A me non basta che si arrivi a dire che in un certo gruppo ci si trova bene, perché, se si cerca un'esperienza di salvezza e una esperienza di Chiesa, bisogna che in quel gruppo davvero si possa respirare un clima ecclesiale.

La risposta, però, è da dare nel rispetto di due elementi: deve essere una risposta che sia pensata in prospettiva ermeneutica con preoccupazione educativa. Significa che non è possibile dire che, se questa è la Chiesa di Gesù, allora è necessario verificare se tu lo sei. Non si possono prendere le note di ecclesialità e applicarle all'esperienza di gruppo per vedere se il gruppo sta bene, perché questo è un modello deduttivo. Ma neanche è bene utilizzare un modello induttivo. Si deve attivare un confronto tra quelle note di ecclesialità ed il nostro vissuto, perché abbiamo un dato ecclesiale solo quando il nostro vissuto è letto dentro quelle note e quelle note giudicano il nostro vissuto.

"Con una preoccupazione educativa" vuol dire una preoccupazione che rispetti la gradualità, la progressività e le maturità relative. Non posso immaginare che ci sia un modello standard

di vita cristiana e di vita ecclesiale, perché questi si misurano sull'esperienza vissuta in concreto. Voglio ipotizzare un luogo di Chiesa che sappia coniugare una forte esperienza di appartenenza e un'autentica ecclesialità, ma lo faccio non in astratto, in una prospettiva ermeneutica, mettendo a confronto e con una forte preoccupazione educativa.

Il Concilio Vaticano II, che non ha parlato di gruppi, di comunità o di movimenti ma che ha parlato della Chiesa, ha sottolineato che essa è una grande esperienza di comunione all'interno della quale si deve vivere con una forte dimensione di corresponsabilità. Queste due espressioni sono rimbalzate notevolmente nella sensibilità di tante persone ed è capitato che molti cristiani hanno cercato di prendere sul serio il Concilio, mettendo in crisi le realizzazioni ecclesiali che incontravano.

Molti ricordano le occupazioni delle cattedrali: gruppi di giovani dicevano ai Vescovi che o essi assicuravano una reale esperienza di comunione e di corresponsabilità o avrebbero occupato le cattedrali finché i Vescovi avrebbe trattato permettendo alcune cose prima vietate. E' interessante che questa gente parlava a nome del Concilio.

Questo ha prodotto un fenomeno che è la crisi dell'associazionismo tradizionale. Sono solo i più fanatici di Comunione e Liberazione che dicono che il loro movimento non è andato in crisi. Sono stati fatti degli studi molto seri ed è venuto fuori che, certo, Comunione e Liberazione non ha subito una crisi perché non esisteva; c'era invece Gioventù Studentesca, che in quegli anni è passata da 30.000 giovani a 300. L'unico movimento che non ha subito l'influsso di questa crisi è stato, per un certo verso, lo Scoutismo. C'è stato, dunque, un grande fermento e la F.U.C.I., per esempio, ha passato due o tre anni di silenzio. Ma la crisi dell'associazionismo non ha coinciso con la crisi dell'esperienza di gruppo; anzi, quasi come corrispettivo della crisi associativa, si è scatenata una nascita spontanea di gruppi e di movimenti dal basso. Perciò, chi dice che è entrato in crisi l'associazionismo credo che meriti un invito alla precisazione: è entrato in crisi l'associazionismo organizzato, ma è sorto qualcosa di impensabile come l'associazionismo spontaneo.

Il Concilio non ha detto niente sui gruppi, ma ha indicato delle parole chiave che hanno scatenato qualcosa di nuovo. Di fronte a queste realtà la comunità ecclesiale, a livello istituzionale, ha reagito all'inizio con notevoli preoccupazioni; ma ci sono stati due interventi ufficiali, quali quello del Sinodo del 1974 e l'*Evangelii nuntiandi*, un documento di Paolo VI, che dà un modello di evangelizzazione verso cui la comunità ecclesiale si è

impegnata nel 1975 e che parla, per la prima volta, dell'esperienza spontanea di gruppo, riconoscendo l'esistente. Poi si preoccupa di dare delle condizioni perché questi gruppi siano ecclesiali e questa preoccupazione è molto giocata sulla difensiva. Ciò che *Evangelii nuntiandi* e il Sinodo hanno detto ha costruito la percezione che quello che stava nascendo rappresentava un modo nuovo di essere Chiesa.

Un libro famoso di Boff, uscito ultimamente e intitolato *La carezza dell'universo*, è un testo di ecologia in cui egli dice da francescano: "Per favore guardiamoci attorno e trattiamo l'universo come una mamma tratta suo figlio, accarezzandolo, e non come un padrone tratta lo schiavo". Oltre a questa, di Boff ci sono poi state delle pubblicazioni di ecclesiogenesi. La sua tesi è che in questi gruppi e movimenti nuovi la Chiesa sta nascendo. La tesi non era molto condivisibile, perché la Chiesa è prima dell'esperienza dei gruppi.

Esiste, dunque, una fioritura notevole di esperienze associative come esito di quell'atteggiamento offerto dalla *Evangelii nuntiandi* ed è la stagione del grande associazionismo che ha prodotto notevole invidia rispetto ad altri. Mi chiedo quale organismo è in grado di far convergere tanti giovani. Di fronte a questo grande fenomeno le comunità ecclesiali a livello nazionale e a livello diocesano prendono posizione in America Latina, Italia, Spagna, Brasile: un testo molto solenne, in questo senso, è la *Christifideles laici*. C'è una presa di posizione molto diversa da quella di *Evangelii nuntiandi*. I Vescovi italiani si preoccupano ancora di dare delle norme. In questo documento i dati che emergono sono fondamentalmente tre:

- 1) Il riconoscimento: di fronte ai fatti l'atteggiamento è la gioia.
- 2) Il riconoscimento della funzione ecclesiale: attraverso queste esperienze sta nascendo qualcosa di nuovo, stanno nascendo prospettive di Chiesa.
- 3) Le condizioni.

Quale luogo per essere Chiesa appartenente?

Dal Concilio ad oggi è progressivamente nata la concezione che l'esperienza di Chiesa non è legata in modo esclusivo alle esperienze ufficiali di Chiesa, la diocesi e la parrocchia, ma è legata a qualcosa che assomiglia molto di più ad un gruppo spontaneo che non ad una istituzione giuridica. Si introduce allora la coscienza che essere Chiesa non è riservato ad alcune istituzioni, ma è legato ad una serie di altre esperienze e spesso queste ultime assicurano meglio il senso di appartenenza ec-

clesiale, perché assicurano condizioni di interazioni preziose per poter parlare di appartenenza.

Dunque, l'appartenenza alla Chiesa è qualcosa di comune a molte altre esperienze di Chiesa: pertanto, va assunto un modello analogico di ecclesialità, dal momento che non esiste un modello unico di ecclesialità, e va ripensato in termini verificabili.

Dire che la parrocchia è importante perché lo dice il Papa non basta: è necessario capire perché il Papa ha detto che la parrocchia è importante e, andando indietro nel tempo, si arriva all'affermazione più bella e piena di poesia, ma ormai ampiamente datata rispetto alla sensibilità di oggi, di Papa Giovanni: "La parrocchia è importante perché è come la fontana del villaggio, ad essa tutti vanno ad attingere acqua". Se viene citata quest'affermazione per dimostrare che la parrocchia è importante, si dimostra che la parrocchia ha fatto il suo tempo, perché nella stragrande maggioranza delle nostre città nessuno va più ad attingere acqua dalla fontana della piazza del villaggio, ma apre il rubinetto della propria casa. Allora bisogna pensare a delle altre ragioni per affermare l'importanza della parrocchia e della diocesi, accanto alla coscienza che molte altre esperienze associative possono essere un luogo di ecclesialità. Questo significa coscienza analogica di ecclesialità e, cioè, che non esiste uno standard, ma ci sono modalità diverse di realizzare qualcosa che è vivo, vero, presente in tutte le espressioni.

I Vescovi ci dicono nei documenti citati sopra – è il momento di operare una sintesi diacronica – che nei gruppi e nelle associazioni si vive una forte esperienza di Chiesa perché le persone si conoscono, perché quando fanno qualcosa lo fanno in comunione reciproca e, se qualcuno ha autorità, è un fratello che ha un compito; all'interno di questi gruppi diventa alto il livello di corresponsabilità ecclesiale. Di qui, allora, la constatazione che qui ci sono le tre indicazioni che ritornano con forza in questi documenti, che hanno preso atto della qualità di vita nuova: i gruppi e le comunità sono luoghi di intensa esperienza ecclesiale e lì, in fondo, si respira la Chiesa.

Queste sono le condizioni che, in gergo, vengono indicate come i criteri di ecclesialità. In sintesi, si possono indicare le cinque condizioni in sintesi:

- 1) Comunione con la vita istituzionale della Chiesa: non c'è solo un'esperienza di comunione all'interno di tipo orizzontale, ma si dice di fare attenzione anche ad una comunione di tipo verticale.
- 2) Ascolto della Parola di Dio: attenzione perciò a non politicizzarsi, a non avere degli autori di riferimento decisivi, a non

CRISI E PROSPETTIVE DELL'APPARTENENZA ALLA CHIESA OGGI

essere dei gruppi di quell'autore di quel libro.

3) Prassi di vita evangelica: i gruppi devono assicurare un modo di vivere la vita quotidiana che sia nello spirito del Vangelo.

4) Confessione della fede ecclesiale: bisogna vivere la propria esperienza in modo tale da assicurare la comunione nella esperienza ecclesiale.

5) Riconoscimento della gerarchia: è necessario riconoscere la funzione dell'autorità.

Un luogo privilegiato di esperienza ecclesiale possono essere anche gruppi, comunità e movimenti ad alcune condizioni. Io

credo che questi criteri, posti in questa maniera, valgano più per le associazioni e i movimenti che per i gruppi: è molto più verificabile se un'associazione assolve questi criteri piuttosto che un gruppo. Se si cerca una condizione che assicuri l'ecclesialità, non si può far riferimento sull'istituzione movimento, ma bisogna puntare sulla realtà gruppo; an-

che perché mi sembra chiaro che la forza educativa non sia tanto dell'associazione quanto dei gruppi di base. Se si danno dei criteri che valgono per i movimenti, tutto sommato viene dimenticata la forza formativa che è data dal gruppo di base. Dovrà essere cercata qualcosa che abbia valore per il gruppo di base.

In secondo luogo, c'è il rischio che in questa logica venga utilizzato un modello ecclesiologico di tipo deduttivo; in fondo, cioè, predomina l'idea che la Chiesa è qualcosa di preciso e si deve verificare se ci sono le condizioni perché un gruppo si chiami ecclesiale. Dobbiamo, quindi, attivare dei modelli di confronto e non dei dati sicuri.

Una terza questione: queste condizioni possono far correre il rischio di essere pensate come "prendere o lasciare" o un esame di ecclesialità, mentre io penso che ci debba essere qualcosa che accetti la progressività, la maturazione ermeneutica.

Di qui allora la mia proposta. Io credo che possa rappresentare un luogo di forte appartenenza e di autentica esperienza eccle-

siale qualsiasi gruppo che viva la sua vita secondo queste due indicazioni di preoccupazione:

- 1) vive la sua vita quotidiana nello stile del Regno di Dio
- 2) celebra questa sua vita quotidiana nei segni che fanno la Chiesa.

L'ecclesialità è data prima di tutto dalla qualità di vita del gruppo, dal modo in cui il gruppo affronta i problemi della sua esperienza quotidiana. E' importante viverli in modo tale da essere manifestazione della qualità nuova di vita che il Regno di Dio ci propone: per esempio, amore alla pace, giustizia, rispetto, promozione.



Una cosa che capita spesso ai gruppi è quella di abbassare il livello degli obiettivi per non perdere la gratificazione: se ci si impegna fino allo spasimo, dopo un po' insorgono le tensioni e, siccome le tensioni fanno paura a tutti, allora si abbassano gli obiettivi finché si arriva a livello zero. Quelli non sono gruppi ecclesiali, ma

gruppi di imbranati. Se si dice, infatti, che ci si trova per la gioia di stare assieme, la proposta mi sembra chiara e, dunque, accettabile; ma se il progetto è di trovarsi per vivere un'esperienza ecclesiale e, poi, invece, si ridimensiona progressivamente l'impegno per non perdere la possibilità di stare con gli altri, mi sembra che si tradiscano in maniera evidente le intenzioni iniziali.

La qualità di vita va celebrata nei segni che fanno la Chiesa e celebrare vuol dire fare festa, affinché la debolezza diventi potente perché viene esaltata nell'amore grande di Dio. Allora, bisogna celebrarla nella grande esperienza di Chiesa e, dunque, nella Parola, nel Sacramento, nell'obbedienza al Magistero, per cui questi dati non sono quelli che misurano l'ecclesialità, ma quelli che portano in una dimensione di esplosione simbolica quello che si cerca di realizzare nel ritmo della vita.

Se vi sembra che abbia una logica pensateci, recuperatela e traducetela in concreto; se non vi sembra che abbia una logica, trovatene un'altra!

Un ringraziamento per coloro che nel 2000 hanno scritto per *Ricerca...*

Amicarelli Alessandro, *Diritti umani. Di tutti. Insieme. Subito.*, 6-7.2000, p. 4

Arcangeli Davide, *I Pellegrini*, 6-7.2000, p. 22

AA.VV., *Un semaforo e un incontro: storia di un impegno*, 11.2000, p. 20

Barbaglia Silvio, *Un assistente*, 6-7.2000, p. 26

Bertani Angelo, *Testimoniò la povertà e la profezia*, 9-10.2000, p. 11

Bigalli Andrea, *L'esperienza dell'accogliere*, 11.2000, p. 16

Bignardi Paola, *Vinse l'egoismo dando la vita*, 9-10.2000, p. 14

Bonini Francesco, *La Chiesa nell'irreligione contemporanea: il progetto culturale*, 11.2000, p. 4

Borello Simona, *La testimonianza di un "fratello ritrovato"*, 11.2000, p. 11

id., *Quando la bioetica entra nella vita quotidiana*, 4.2000, p. 15

Bottone Angelo, *Ciò che rimane...*, 4.2000, p. 20

id., *Un'Università che cambia*, 9-10.2000, p. 22

Calvano Teresa Ivana, *La tutela dei diritti umani*, 6-7.2000, p. 6

Ceci Giovanni Mario (recensione di), *Augusto Del Noce. Filosofo della politica*, 11.2000, p. 32

id., *Tra inclusione e assimilazione*, 11.2000, p. 14

Conci Alberto, *Il liberatore degli oppressi*, 6-7.2000, p. 16

Dal Bianco Giamarco, *La pena di morte negli USA*, 6-7.2000, p. 11

Decarli Andrea, *Al giro di boa del Giubileo*, 4.2000, p. 27
id., *Osservatore per caso*, 6-7.2000, p. 24

De Clementi Simone, *Bioetica: la comunicazione*, 6-7.2000, p. 34

Di Giacomo Maurizio, *L'obiezione di don Milani*, 9-10.2000, p. 26

Faioli Michele, *Ecce homo, perché diventare ciò che si è: il dilemma della Holy Land*, 1-2/2000, p. 4

id., *Siete tutti consolatori importuni*, 6-7.2000, p. 13

id., *Università, Società, Europa*, 4.2000, p. 26

Feola Vincenzo, *Bari e Torino: riforma in Politecnico*, 4.2000, p. 4

id., *L'ordine del Caos*, 6-7.2000, p. 28

Friscina Federico, *L'unità visibile*, 4.2000, p. 13

Gialdini Gabriella, *La comunicazione in una prospettiva educativa e profetica*, 11.2000, p. 6

Gori Massimo, *Nel ricordo di Vittorio Bachelet*, 9-10.2000, p. 7

Ladiana Giovanni, *Anzitutto persone*, 11.2000, p. 18

Lucchesi Michele, *Appartenenza e stranieri, discutiamone a Camaldoli*, 4.2000, p. 2

id., *La Chiesa e gli Areopaghi*, 9-10.2000, p. 24

Martini Chiara, *Il mosaico della riforma Universitaria*, 9-10.2000, p. 18

Michelone Guido, *Il mondo cattolico si avvicina ai mass media*, 11.2000, p. 8

Moro Gianluca, *Prima persona*, 9-10.2000, p. 28

Palazzolo Giuseppe, *Il prossimo lontano*, 1-2/2000, p. 3

id., *Verso un Europa dei diritti*, 4.2000, p. 3

Pasquini Emanuele, *Una Mostra per due*, 6-7.2000, p. 30

Pattaro Silvia (recensione di), *L'Università in Italia*.

Un'istituzione che s'incammina verso l'Europa, 11.2000, p. 33

id., *University Day*, 9-10.2000, p. 21

Peyretti Enrico, *Ricordo di Elisa Bianchi nella F.U.C.I.*, 11.2000, p. 26

Pozzi Raffaella, *La spiritualità dello studio secondo Edith Stein*, 1-2/2000, p. 5

Raffaello Paola, *Appartenenza e stranieri, discutiamone a Camaldoli*, 4.2000, p. 24

id., *Dove va il popolo di Dio?*, 4.2000, p. 18

id., *Giuseppe Toniolo: spiritualità e cultura in un docente*, 11.2000, p. 22

Rolandi Luca (intervista di), *Il Concilio negli occhi dei testimoni*, 4.2000, p. 16

id., *Una donna al Concilio Vaticano II*, 6-7.2000, p. 20

Scoppa Cristiana, *I diritti delle donne sono diritti umani*, 6-7.2000, p. 8

Sicoli Carmela, *I Pellegrini*, 6-7.2000, p. 22

Toma Diego, *Raccontare l'altra America: il cinema dei fratelli Coen*, 11.2000, p. 27

Tonella Giovanni, *Una nota teologico-politica*, 9-10.2000, p. 4

Vitarella Zina, *Bari e Torino: riforma in Politecnico*, 4.2000, p. 4

Zanon Caterina, *Una Mostra per due*, 6-7.2000, p. 30

Zanusso Lorena, *Kalakagathia: Bellezza e Bontà*, 11.2000, p. 30

...e per Quaderni

Angeletti Silvia, *Ritorna la stagione delle intese*, 3/2000, p. 33

Belardinelli Sergio, *Globalizzazione e convivenza delle culture*, 3/2000, p. 27

id., *Le sfide per l'appartenenza nella società post-moderna*, 12.2000, p. 7

Bottone Angelo (a cura di), *Educiamo i cittadini del mondo*, 3/2000, p. 30

Grillo Andrea, *Comunità come "identità di possesso" o come "appartenenza alla differenza"?*, 3/2000, p. 23

id., *La Sacrosantum Concilium e il senso teologico della liturgia*, 8.2000, p. 16

Kymlicka Will, *Associazioni etniche e cittadinanza democratica*, 3/2000, p. 4

Nesti Arnaldo, *Le sfide per l'appartenenza nella società post-moderna*, 12.2000, p. 11

Paoli Arturo, *Perché dobbiamo fare la scelta dei poveri?*, 5.2000, p. 25

Prini Piero, *Il mito del "paradiso occidentale" e le minacce delle megasocietà apolidi*, 3/2000, p. 36

Ricoeur Paul, *Il paradigma della traduzione*, 3/2000, p. 38

Rizzi Armido, *Tra appartenenza e separazione*, 12.2000, p. 13

Tagliaferri Roberto, *Il rito e i linguaggi del sacro*, 8.2000, p. 7

Tonelli Riccardo, *Il senso di appartenenza nella Chiesa e alla Chiesa*, 12.2000, p. 21

Vignolo Roberto, *La ricchezza della Bibbia*, 5.2000, p. 6

RICERCA

RICERCA
Nuova serie di Azione Fucina - fondata nel 1928

Ricerca

NUOVA SERIE DI AZIONE FUCINA - FONDATA NEL 1928

Ricerca
Mensile della FUCI
Federazione Universitaria Cattolica Italiana

Anni trascorsi... sempre in Ricerca!!

per abbonarsi è sufficiente effettuare un versamento di 40.000 lire sul ccp 35038009 intestato a F.U.C.I., specificando "abbonamento Ricerca 2001" e inviare indirizzo e copia del ccp al fax 066861948 o presso la sede nazionale