

# RICERCA

1587

Nuova serie di Azione Fucina - Fondata nel 1928  
Mensile della FUCI - Gennaio/Febbraio 1987

## ATTI 48° CONGRESSO NAZIONALE

Verona 3-6 Gennaio '87

- p. 2 **Messaggi**  
p. 5 **Saluto di Mons. Amari,**  
**Vescovo di Verona**  
p. 6 **Il saluto dell'assistente**  
p. 7 **Ricordo di Giuseppe**  
**Lazzati, di Armando**  
**Oberti**  
p. 9 **Relazione introduttiva**  
**della Presidenza Na-**  
**zionale**  
**LA RICERCA DI UN NUOVO**  
**LINGUAGGIO PER**  
**L'ANNUNCIO**  
p. 16 **Introduzione della Pre-**

- sidenza nazionale**  
p. 18 **Forme di evangelizza-**  
**zione negli atti degli**  
**Apostoli, di Carlo**  
**Ghidelli**  
p. 24 **Il Cristiano pellegrino**  
**nella storia, di Eugenio**  
**Corsini**  
p. 27 **Sacerdozio di Cristo e**  
**laicità, di Albert**  
**Vanhoye**  
p. 31 **Gesù e la Samaritana:**  
**la donna di fronte al**

- Regno, di Adriana Va-**  
**lerio**  
p. 33 **Sulle strade di Em-**  
**maus, di Bruno Forte**

### LAICATO: MITO O REALTÀ?

- p. 38 **Introduzione della Pre-**  
**sidenza Nazionale**  
p. 39 **Andrej Wielowsky**  
p. 41 **François Lapierre**  
p. 43 **Olga Lucia Ramirez**  
p. 46 **Le omelie al Congresso**



# Il messaggio del Papa

Eccellenza Reverendissima,

Il Santo Padre ha appreso con compiacimento che la Federazione Universitaria Cattolica Italiana terrà a Verona, dal 3 al 7 gennaio p.v., il suo 48° Congresso Nazionale, sul tema «Parola, interlocutori, linguaggi: nuovi itinerari di ricerca in università e nel paese». L'incontro costituirà, come sempre, un importante momento di riflessione in cui i fucini saranno invitati a confrontarsi con la propria tradizione nel contesto dell'odierno panorama culturale. Essi dovranno, come lo scriba fattosi discepolo del Regno, trarre dal tesoro della loro storia cose nuove e cose antiche (cfr. Mt. 13,52). Nella fedeltà a ciò che è perenne e immutabile, unita alla sensibilità per il nuovo che lo Spirito suscita nel tempo, sta infatti una caratteristica saliente dello spirito fucino, che deve sempre sentire come impegno suo proprio quello di misurarsi con la cultura contemporanea, discernendo in essa ciò che è caduco da ciò che è autentico e perciò adatto per essere assunto in una sintesi durevole.

Ogni Congresso deve perciò costituire per la Federazione un momento privilegiato in cui verificare il proprio orientamento alla luce di una analisi serena ed aperta dei fermenti della storia, interpretati e valutati secondo la Parola di Dio e l'insegnamento magisteriale della Chiesa, nella prospettiva di un rinnovato impegno missionario nel mondo della cultura.

Solo sulla strada di una coraggiosa fedeltà alla propria identità cristiana, pur con atteggiamento di apertura verso le inquietudini e le attese del nostro tempo, i fucini potranno collocarsi nell'Università e nel dibattito per il congresso come annunciatori del Vangelo e testimoni dell'autentica dignità dell'uomo e contribuire «al molteplice 'rinnovamento della faccia della terra', collaborando con i fratelli per realizzare e valorizzare tutto ciò che nell'odierno progresso della civiltà, della cultura, della scienza, della tecnica e degli altri settori del pensiero e dell'attività umana, è buono, nobile e bello» (Enciclica Dominum et vivificantem, 60). Essi affermeranno così con efficace incisività la grandezza dell'uomo, fatto a immagine e somiglianza di Dio, grandezza che s'illumina al mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio, il quale «nella pienezza del tem-

po», per opera dello Spirito Santo, è entrato nella storia e si è manifestato vero uomo, lui generato prima di ogni creatura, «in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo per lui» (ibid), per salvare ogni uomo e redimere la storia stessa.

In questa prospettiva il Santo Padre esorta i dirigenti della FUCI a fare dell'Associazione una vera scuola di formazione sul piano spirituale e culturale, per quanti vivono l'esperienza universitaria, così che il luogo dove si addestrano le menti giovanili al sapere e all'incontro con gli altri diventi momento significativo di testimonianza e di apertura — attraverso il dialogo fatto di intelligenza, bontà e carità — agli orizzonti trascendenti, là dove l'uomo raggiunge la sua pienezza e scopre il vero senso del suo vivere ed operare.

Il tema del Congresso, mettendo a raffronto i termini «Parola, interlocutori, linguaggi», offre un'interessante angolatura da cui studiare modi e mentalità nell'intento di trovare le strade adatte per far giungere l'Annuncio all'attuale società, in fase di progressiva trasformazione.

In questo contesto — come il Santo Padre ricordava al Corpo accademico dell'Università cattolica di Lione, sottolineando il luminoso contributo pastorale e culturale di S. Ireneo — bisogna rendere «il discorso della fede pertinente rispetto alle istanze nuove della cultura. Questo modo di procedere di Ireneo, fedele e inventivo al tempo stesso, traccia un comportamento teologico che, per il suo felice equilibrio, è un esempio per il teologo di oggi» (n. 4) e per tutti coloro che si impegnano con chiarezza, fedeltà e slancio missionario a leggere i segni dei tempi e ad accettare la sfida dell'ambiente in ordine ad una sempre più grande maturità nell'amore a Dio e alla Chiesa, suo sacramento salvifico.

La FUCI, arricchita dalla sua nonageneraria esperienza, potrà realizzare nel mondo odierno le sue finalità, soltanto se i suoi membri si impegneranno con perseveranza in una intensa vita spirituale, costantemente alimentata alle sorgenti della Parola di Dio, della preghiera liturgica e privata, dell'ascesi personale. Mancando infatti tali sostegni, apparirebbe ben presto velleitario ogni desiderio di essere apostoli nel mondo complesso, anche se affascinante della cultura.

La FUCI è per sua natura profondamente inserita nella vita universitaria, e giustamente perciò sente la passione per i problemi di tale ambiente, nel quale peraltro in qualche modo si rispecchia, spesso con anticipata consapevolezza, quelli della società. I fucini devono sentire vivamente il compito di dare uno specifico contributo alla loro soluzione: con senso critico, ma anche con animo generoso e aperto alla solidarietà, avendo come costante punto di riferimento la verità evangelica, autenticamente interpretata dalla Chiesa.

Nel confermare la Sua paterna benevolenza alla famiglia fucina, il Sommo Pontefice, memore degli anni del Suo lavoro in ambiente universitario, invita tutti gli aderenti all'Associazione a proseguire con rinnovato slancio nel cammino intrapreso e, invocando sui partecipanti al Congresso la divina assistenza, invia a tutti di cuore la propiziatoria Benedizione Apostolica.

Unisco l'espressione della mia personale considerazione e il mio cordiale augurio.

Agostino Cardì Casaroli

A Sua Santità  
Giovanni Paolo II  
Città del Vaticano

Riconoscenti messaggio Santità vostra Congresso Nazionale FUCI esprimiamo filiale et cordiale adesione insegnamento vicario di Cristo riaffermando volontà crescita costante formazione spirituale culturale Federazione in sintonia comunione ecclesiale garantita profonda unità pastori et diretta promozione laicato stop at Santità vostra sentimenti affetto fucini tutti in attesa rinnovata Benedizione Apostolica

Don A. Bonivento Assistente  
S. Ceccanti Presidente  
F. Zinno Presidente



# Il messaggio del Presidente della Repubblica

All'apertura del 18 Congresso Nazionale desidero far giungere alla presidenza dei delegati e loro tramite, agli iscritti tutti alla Federazione Universitaria Cattolica Italiana il mio saluto e l'espressione del mio memore, affettuoso pensiero. I temi posti a base della riflessione congressuale sottolineano l'ansia di ricerca e la positiva volontà di operare dei cattolici nell'università e nella società italiana che può così avvalersi di un grande ed originale contributo di valori e di idee nel suo cammino verso la pace, la solidarietà, la giustizia.

Con tale auspicio rivolgo al Congresso un fervido augurio di buon lavoro certo che l'autorevole presenza dei fucini in questi novanta anni di storia saprà ancor più rinsaldarsi nelle sfide che il futuro ci riserva.

Francesco Cossiga



## Hanno mandato messaggi

Mons. Alberto Ablondi  
On. Domenico Amalfitano  
On. Giulio Andreotti  
Mons. Lorenzo Bellomi  
Jean Francois Bickel e Jec International  
Avv. Donato Bragantini  
Maria Pia Bozzo Ferraris  
Padre Benedetto Calati  
On. Angelo Capitummino  
Prof. Vincenzo Cappelletti  
Carlos Castillo  
P. Daniele Cara  
On. Luciana Castellina  
Mons. Marco card. Ce'  
Sen. Gabriela Ceccatelli  
Nora Cervi  
On. Giuseppe Chiarante  
Mons. Lorenzo Codrignani  
On. Giancarla Codrignani  
Vincenzo Conso  
Francesco Cossiga  
Giampaolo D'Andrea  
Democrazia Proletaria Direzione Nazionale  
On. Ciriaco De Mita

Dott. Giuseppe De Rita  
Beatrice Draghetti  
Leopoldo Elia  
Suor Emmanuela carmelitana  
Nuccio Fava  
Pietro Folena  
Don Carlo Galli  
Sac. Giulio Girardello  
Rosemary Goldie  
Sen. Mario Gozzini  
On. Luigi Granelli  
Prof. Marco Ivaldo  
Jec Spagnola  
On. Vito Lattanzio  
On. Raniero La Valle  
Antonio Maccanico  
Mons. Carlo Manziana  
Mario Marazziti  
Franco Marini  
Sen. Maria Eletta Martini  
Victor M. Mendez  
Movimento Cattolico de Etudiantes  
Portogall  
Eleonora Moro  
On. Alessandro Natta  
Sen. Adriano Ossicini

Pietro Card. Palazzini  
Dott. Eugenio Panetta  
Don Giuseppe Pasini  
Sen. Gianfranco Pasquino  
Prof. Ubaldo Pellegrino  
Prof. Romolo Pietrobelli  
Silvano Card. Piovaneli  
Prof. Amedeo Pisa  
Prof. G.F. Pistolesi  
Ugo Card. Poletti  
Maria Rita Rendeu  
On. Virginio Rognoni  
Aristide Romani  
On. Giorgio Ruffolo  
Mons. Camillo Ruini  
Padre Giampaolo Salvini  
Segretariato Latino-Americano Jec-Miec  
Sitia Sassudelli  
On. Paolo Emilio Taviani  
Mons. Ursi Card. Corrado  
Boris Ulianich  
Marta Vera  
Don Francesco Vitari  
Mons. Vivaldo



## Il messaggio della CEI

Reverendo Monsignore,  
in occasione del 48° Congresso Nazionale mi è grato esprimere ai Dirigenti, agli Assistenti e ai soci tutti fervidi voti augurali per il presente e il futuro della FUCI.

Desidero esprimere in particolare la fiducia che questa Conferenza Episcopale nutre verso l'aderenza della FUCI all'indole ecclesiale che la caratterizza.

L'ecclesialità, intesa come senso profondo di appartenenza alla Chiesa, consapevolezza della sua natura inseparabilmente visibile e invisibile, storica e trascendente, è stata ed è per la FUCI titolo qualificante della sua riflessione culturale e della sua testimonianza nell'Università. Ora essa esige un rinnovato slancio missionario, in sintonia con le scelte prioritarie della Chiesa che è in Italia e con le più genuine attese dei giovani.

La ricerca del vostro Congresso su «Parola, interlocutori, linguaggi: nuovi itinerari di ricerca in Università e nel Paese», finalizzata all'individuazione delle forme più adatte per comunicare l'annuncio di salvezza nel contesto culturale di oggi, contribuirà a qualificare il vostro impegno apostolico e la vostra attitudine a saper rendere ragione della speranza che è in voi.

L'ecclesialità che vi caratterizza, sostanziata di amore a Cristo, alla Chiesa e all'umanità, orienterà anche la vostra presenza nella vita sociale e pubblica italiana, a partire dalla certezza che in Cristo ci è data la fondamentale chiave interpretativa di ogni dimensione dell'umano.

Rinnovando a voi tutti l'augurio più cordiale, accompagno con la stima e la preghiera i lavori del vostro Congresso.

Dev.mo  
Ugo Card. Poletti  
Presidente

## Il messaggio dei Vescovi Veneti

Cari amici,

impossibilitato a venire di persona a portarvi il mio saluto, lo faccio per iscritto, unendo al saluto, affettuoso e cordiale, l'augurio che si fa preghiera, perché questo vostro Congresso sia benedetto dal Signore e segni un momento di grazia per la vita della FUCI.

Avete scelto come luogo del vostro «con-venire» il nostro Veneto: una terra che può vantare una grande tradizione associativa, espressione d'una vigorosa e motivata vitalità religiosa e d'una precisa volontà di servizio sul versante dell'evangelizzazione e su quello della promozione umana; una terra fra le più ricche di sedi universitarie, antiche e recenti, spazio aperto per una presenza culturale dei credenti, coerente e significativa, e per un impegno pastorale vivace e creativo.

Guardate avanti con grande speranza; riflettete e lavorate con fiducia; sappiate trovare, in un mondo che cambia, modi nuovi di presenza e di impegno quali lo Spirito, che guida la Chiesa, non mancherà di suggerirvi. Guardate i campi aperti e vasti che stanno davanti a voi; osservate quanti giovani, vostri amici, sono alla ricerca di un senso da dare alla loro vita, anche nella scuola e mediante la scuola.

Vi sostenga sempre la certezza che il Signore cammina e lavora con noi.

Le nostre Chiese si aspettano da voi un contributo di «intelligenza» — capace di diventare collaborazione responsabile e organica — per un annuncio di fede che interpellii i giovani di oggi nelle loro situazioni; interpreti i presentimenti profondi che essi portano in cuore; presentimenti talora confusi, ma spesso idonei a segnare con anticipo le vie della storia.

È decisiva per la comunità cristiana l'evangelizzazione dei giovani che sono il futuro della Chiesa e della società.

In queste giornate del vostro Congresso vi proponete di cercare un linguaggio nuovo e pertinente per l'annuncio del Vangelo; volete accogliere le sfide che l'Università pone alla coscienza credente; volete infine non subire ma partecipare al cambiamento dell'Università, perché essa risponda alle esigenze d'un Paese in profonda trasformazione: sono obiettivi che vi fanno onore e possono tracciare un cammino di speranza al vostro movimento.

Buon lavoro quindi. Da parte mia seguo con cordiale simpatia e prego per voi, invocando su tutte le vostre persone e sul vostro lavoro la grazia e la benedizione del Signore.

Venezia, 1 gennaio 1987

Marco Card. Cè

## Erano presenti ai lavori

Per il Sindaco, assessore Zavetti  
Per il Rettore, prof. De Sandre  
On. Vittorino Colombo  
On. Gianni Fontana  
Sen. Maria Eletta Martini  
Mons. Giuseppe Amari  
Vicario episcopale per la pastorale  
della cultura Mons. Piccoli  
Direttore del Centro Toniolo, Mons. Rino Furri

Presidente A.C. di Verona Renato Perlini  
Ida Bozzini  
Gianluca Salvatori, già presidente nazionale  
Giorgio Tonini, già presidente nazionale  
Maria Campatelli, vice presidente  
Settore Giovani A.C.  
Anna Mantovani, già presidente nazionale  
Giuseppe Camadini, presidente Istituto  
Paolo VI  
Mariagrazia Tibaldi, responsabile  
Ufficio Relazioni A.C.  
On. Giovanni Galloni  
Mons. Pietro Melloni, vescovo  
di Tempio Pausania  
Giancarlo Lusetti



# Saluto di Mons. Amari Vescovo di Verona

La Chiesa di Verona, per la voce del suo Pastore, è lieta di porgervi il cordiale saluto di benvenuto.

Al tempo stesso sente il bisogno di esprimere la sua gratitudine alla Presidenza della FUCI, per averla scelta quale sede del suo 48° Congresso Nazionale.

E mentre è onorata di offrirvi quella ospitalità che fa parte della sua migliore tradizione, nell'auspicio che sia rispondente ai vostri desideri, Le è caro presentarvi qualche tratto del suo volto.

Questa Chiesa che affonda le sue radici cristiane già nei primi tempi del cristianesimo, ebbe la sua epifania di fede nella seconda metà del IV secolo con San Zeno, suo 8° Vescovo e venerato patrono.

Una fede che lo stesso S. Zeno, nei suoi sermoni, riconosceva tradotta dai suoi cristiani in gesti concreti di amore fraterno.

E fu questa una caratteristica che percorse tutta la storia della Chiesa di Verona, ma ha avuto la sua sorprendente rifioritura a cominciare dagli inizi del secolo scorso, quando proprio dalla fede di uomini e donne eccezionali sono sorte ben 17 Istituzioni, tutte rivolte a dare risposta alle impellenti necessità della gente, a soccorrere le molteplici povertà, materiali e spirituali, fino all'ultimo in ordine di tempo, tanto caro al cuore di tutti i Veronesi, il Servo di Dio don Giovanni Calabria.

Ma questa Chiesa non vive di nostalgie del suo passato: se vi rivolge lo sguardo è al fine di proseguire in fedeltà nel suo alveo ed attingervi ispirazione per l'oggi.

Un oggi, bisogna riconoscerlo, notevolmente mutato rispetto anche ad un suo recente passato, ma non sprovvisto di energie.

Anzi, questa Chiesa manifesta una polimorfa vitalità, particolarmente nei suoi giovani che sono il segno delle sue rapide trasformazioni e sono disposti a immettere con intraprendenza le loro energie nelle incalzanti iniziative — a Verona certo non ne mancano — che sono volte a incrementare la fede e a promuovere solidarietà.

Non a caso voi stessi ne avete individuato il simbolo in quel fiume Adige che campeggia sul vostro manifesto.

Esso non è soltanto il simbolo della geografia di Verona; ma lo è prima ancora della sua gente.

Questo fiume, che ha le sue sorgenti lontane, che scende non impetuoso e travolgente, né placido e pigro, ma vivacemente increspato, giunto alle soglie di Verona, vi s'adagia ripercorrendo la città con ampie anse come per stringere in un materno abbraccio i quartieri, le case e gli abitanti, si spande infine benefico nelle campagne che lambisce.

Così è pure della Chiesa di Verona: mentre trae la sua linfa dal passato, e si proietta con lungimiranza sul suo domani, sa vivere il presente, con le sue ambiguità e le sue risorse, nello sforzo di essere dentro la realtà sociale e culturale, per porsi al servizio della sua gente.

Ed è per me motivo di gioia il constatare come tale attenzione alla storia che caratterizza questa Chiesa abbia qualificato il cammino della FUCI Veronese che conta novant'anni, proprio come quella nazionale.

A conferma basti citare il nome di alcuni suoi Assistenti, quali Mons. Zamboni, Mons. Manzini e, soprattutto quello di Mons. Grazioli, unitamente a quello di un suo illustre membro, Guido Gonnella, persone di cultura prestigiosa e attente alle istanze del loro tempo, che in spirituale sintonia con l'allora Assistente Nazionale della FUCI, Mons. Gianbattista Montini, ne godettero la fraterna amicizia, avendolo più volte ospite a Verona.

Grazie anche a personalità come queste, coniugare inscindibilmente una solida fede, che attinge alla Parola di Dio autenticamente interpretata dal Magistero, con la simpatia per l'uomo d'oggi, fu e deve essere la genialità della FUCI.

Possa il vostro Congresso dare nuovo impulso a tale cammino.

È questo l'augurio orante del Vescovo di Verona.





# Il saluto dell'Assistente

Agostino Bonivento

A voi fucini, convenuti in terra venea per il 48° Congresso Nazionale, il mio cordiale saluto, particolarmente intenso per una serie di motivi: perché questa terra, alla quale io stesso sono legato, si apre a voi con la sua storia, la sua cultura, le sue università, il suo forte senso di Chiesa, i suoi fermenti, la sua memoria di uomini come Toniolo Ambrosetti e Gunella legati alla vicenda fucina in modo indissolubile; perché la diocesi di S. Zeno, già sede di altri appuntamenti della Federazione, ci accoglie con simpatia e stile quale si addice ad una città culturalmente aperta e arricchita in epoca recente di una già validissima università, ma soprattutto perché nella persona del suo degno Pastore ci fa sentire non solo il gusto di una amabile ospitalità, quanto la fecondità dell'incontro fra la riflessione e il confronto che in questi giorni compie la FUCI e la realtà viva di una illustre Chiesa locale, la fedele Verona, attraverso la quale avvertiamo il tono della nostra appartenenza alla comunione universale; perché ancora, l'impegno di questi giorni teso a cogliere i termini della veicolazione del messaggio evangelico nel triangolo «Parola, interlocutori, linguaggi» si effettua in una regione attenta, ma alla faticosa ricerca del nuovo, disposta da sempre a farne patrimonio non nelle fasi dibattimentali ma nelle sintesi in cui si ritrovino fedeltà alla tradizione e acquisizioni razionalmente motivate dal cambiamento. Il nostro Congresso si trova, pertanto, a fronte di una antica saggezza, che nulla ha da vedere con la caducità del tradizionalismo ricco solo della sua opacità, ma che traduce i valori della criticità in un senso sapiente del vivere e operare.

Tutto ciò qualifica ulteriormente l'appuntamento congressuale, che è il vertice del confronto culturale della FUCI in cui essa si pone in ascolto dei numerosi stimoli provenienti dalla società attuale e contribuisce con le sue stesse riflessioni a scavare nel pensiero contemporaneo e nei suoi risvolti storici, secondo quello stile della ricerca che le consente di investigare il nuovo che avanza e di non investire in modo definitorio tutto ciò che è ulteriormente verificabile e va, perciò, fatto sempre decantare per essere oggetto del discernimento cristiano.

Al di sopra e al di là di una ricerca, che trattiene sempre il sapore del pellegrinaggio, sta il senso cristiano di chi opera nella storia e si dispone a camminare con tutti gli uomini di buona volontà.

Per questo, nel salutare tutti voi, il vostro Assistente non può dimettere le vesti di un mistagogo della vostra fede, proprio perché elaborazione culturale e coscienza cristiana siano tenute costantemente presenti nella fatica del pensare e nella spinta missionaria della Federazione chiamata ad operare nell'Università e nelle Chiese locali. L'eredità culturale e spiccatamente spirituale che ci viene dai nostri maestri ed Assistenti ha sempre prodotto figure laicali libere e responsabili, cioè mature nel servizio della Chiesa e del Paese. Siamo ancor oggi convinti nel profondo del nostro cuore, che anche un appuntamento congressuale è momento di crescita spirituale non solo per gli atti liturgici che prevede ma anche per il costante rinvigorirsi del senso cristiano della vita, dell'apertura al mistero di Dio che si è svelato a noi in Cristo, del superamento nel confronto culturale policentrico di quella cultura dell'indifferenza e dello scetticismo

che rendono impossibile alla mente umana di aprirsi alla compiutezza dell'umanesimo plenario il quale apre alla verità su Dio e sull'uomo.

È per questo che, mentre vengono battuti i sentieri della razionalità, noi ci dobbiamo elevare sempre a contemplare il mistero del Dio che viene, specie in questi giorni che ci ripropongono il mistero dell'Incarnazione col Natale e dell'Annuncio con l'Epifania. Il «contemplata aliis tradere» si fa metodo di un abbraccio fra l'eterno che ci avvolge e il tempo che ci spinge ma non ci cattura.

A questi orizzonti ci richiama sempre il Sommo Pontefice, al quale va in questo momento il nostro pensiero devoto e affettuoso, oltre che grato per l'annunciato Anno mariano indetto a preparazione di un nuovo grande ciclo culturale, quale sarà il terzo millennio.

E assieme al Romano Pontefice rivolgiamo il nostro grato pensiero ai nostri Vescovi, i quali per mezzo del loro Presidente card. Poletti ci hanno espresso la fiducia della CEI «Verso l'aderenza della FUCI all'indole ecclesiale che la caratterizza».

Nel momento in cui s'inizia questo 48° Congresso non posso dimenticare due figure la cui memoria resterà sempre in benedizione nella nostra storia. Due figure di preti dalle alte qualità intellettuali e spirituali che hannos egnato ildopoguerra della FUCI e della Chiesa italiana.

La prima è quella del card. Michele Pellegrino, maestro e formatore di fucini, la cui parola scendeva ripiena di sapienza patristica soprattutto nelle settimane di Camaldoli che lo ebbero maestro di dottrina e di vita. È passato alla pienezza del Regno lo scorso anno ma è da noi oggi ricordato come pastore e pensatore dall'acuto ingegno e dal grande amore per i giovani universitari.

La seconda è quella di Mons. Franco Costa, di cui ricorro ai dieci anni dalla scomparsa. Fu un grande assistente della FUCI e dell'ACI. Di lui, nell'introduzione a «La vita cristiana come comunione» (un corso di esercizi spirituali del '68 curato per l'editrice AVE di Ida Bozzini), il card. Ballesstrero ha scritto: «Basta pensare alla trama fittissima delle sue amicizie con uomini delle molte sponde, avvicinati proprio come vescovo, come prete, in prospettiva non di risolvere dei casi personali ma di influenzare una visione culturale delle cose. È stata questa una caratteristica della sua vita; non dimentichiamo che il tempo che egli ha dedicato alla FUCI è stato un tempo densissimo di problematiche e, diciamo così, di fermentazioni varie che lui non ha né isterilito né costretto ma che ha lasciato circolare con saggezza, con lungimiranza e con la pazienza necessaria». E ancora: «Mi ricordo di aver sentito dire una volta che monsignor Costa aveva troppo poca salute per poter fare il prepotente. La battuta può anche avere qualche cosa di vero, ma non è che non fosse prepotente perché gli mancava la salute. È che la prepotenza la detestava e aveva una reazione istintiva a tutti gli atteggiamenti di prepotenza ed ogni livello, a livello spicciolo come anche a livello culturale».

A siffatte figure di Assistenti, a Pellegrino e a Costa, affidiamo la speranza di questo Congresso perché si ottengano grazia e libertà interiore dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito.

D. Agostino Bonivento



# Ricordo di Giuseppe Lazzati

Armando Oberti

1. Desidero, anzitutto, ringraziare la vostra Presidenza nazionale per avermi invitato qui a ricordare con voi un amico comune: Giuseppe Lazzati. Un uomo che, si può ben dire, ha vissuto l'università come vocazione propria; l'ambito nel quale ha trascorso più di cinquant'anni della sua vita, dal momento in cui v'è entrato come studente a quello in cui ha terminato il suo servizio di rettore della Cattolica.

So bene che l'invito rivoltomi non è a causa delle mie competenze circa i temi che sono oggetto del vostro congresso. Quindi, non tento neanche di dirvi qualcosa in tal senso.

Certo, vivo Lazzati, non sarebbe mancato a questo appuntamento per offrirvi, ancora una volta, l'apporto della sua riflessione e il contributo di un'esperienza non comune quanto alle sfide che l'università gli ha posto in quanto uomo di pensiero e in quanto cristiano.

L'invito rivoltomi non può che essere stato motivato dal fatto che ho avuto con Lazzati una consuetudine d'amicizia di decenni e una condivisione di ideali e di scelte di vita.

Così, ciò che posso ricordare a voi e con voi non è altro che l'amico, mio e vostro, ché la consuetudine e l'amicizia di Lazzati con la FUCI ha una durata che è ancor più lunga di quella mia con lui.

Dunque, qui ricordiamo un amico di vecchia data che, per esser tale, ha saputo dimostrare di avere una qualità, la fedeltà, la capacità di restare fedele nel tempo all'amicizia data e ricevuta. Una qualità che non si trova troppo di frequente, ma che acquista tutta la sua significatività se si considera un'altra qualità dell'amicizia che Lazzati ci ha dato: l'esigenza. Lazzati è stato infatti per tutti un amico che ha avuto un senso esigente dell'amicizia. Un senso per il quale l'incontro fra amici non è un modo come un altro per passare il tempo, per stare un po' insieme a chiacchiere del più o del meno, a riempire «vuoti» di silenzio con qualche considerazione sul fatto «che non si era mai avuta un'estate così calda» o «un inverno così freddo»...

Negli incontri con Lazzati, certo, potevano esserci momenti di sollievo, di pausa, in cui sorridere... Ma gli incontri amicali erano sostanzialmente il momento e l'ambito favorevoli per un dia-

logo, per uno scambio profondo. Momenti d'una ricerca comune, di un confronto che impegnava la totalità della persona tutto ciò che si è nella propria verità, senza maschere di nessun genere.

Questo la FUCI lo sa bene perché ogni incontro che ha avuto con Lazzati non è mai stato occasione per parole di circostanza.

2. Proprio perché qui ricordiamo questo amico di lunga data, non so fare altro che andare, senza troppe pretese, alle radici del suo stile amicale, a quel suo essere esigente in ogni occasione d'incontro, di dialogo, di scambio.

Per ciò che ho potuto capire di lui, Lazzati ha assunto il suo stile amicale — che, poi, è stato lo stile del suo comportarsi con gli altri — proprio a partire dal suo vivere e lavorare in università. Non so dire se è stata l'università a darglielo o se questa era già una connotazione della sua personalità. E certo, però, che il suo lavoro sui testi classici, il suo annotare e confrontare i possibili significati dei termini e il loro uso in contesti differenti nonché il verificare le interpretazioni offerte degli stessi testi lungo i secoli, non può che aver favorito una mentalità esigente, critica, attenta ai vari possibili aspetti che uno stesso oggetto di studio può avere o assumere. È questa, del resto, l'esigenza che è richiesta per ogni tipo di esegesi. Un'esigenza che, in Lazzati, si fondeva con quella dell'ermeneuta, poiché tutto il suo sforzo di universitario è stato quello di «tradurre» le conoscenze scientifiche, acquisite con la ricerca e lo studio, in vita quotidiana.

3. Del resto, se si ha la pazienza di riandare a ciò che Lazzati ha detto lungo tutta la sua vita, vi si ritroverà con grande facilità una costante: il richiamo, sempre forte, diretto, esplicito alla ragione e al suo uso; al fatto che l'uomo è tale solo se ragionevole, solo se usa totalmente questa sua qualità che lo distingue e lo caratterizza rispetto agli animali.

Lazzati ha sempre chiesto a tutti i suoi amici, e la FUCI lo sa bene, un uso esigente della ragione. Egli ha chiesto di lavorare e faticare nella ragione e con la ragione per la conoscenza. Una ricerca che, come ciascuno di voi sa bene, non ha fine e che chiede uno sforzo permanente, rigoroso. Il solo modo che

può condurre a illuminare la realtà, a conoscerle nella loro densità e verità, oltre le apparenze fenomenologiche, nelle loro leggi intrinseche e nel loro interconnettersi l'una con le altre, cogliendo così, oltre la conoscibile verità delle parti, l'armonia e il senso dell'insieme.

Per Lazzati la posta di rendere razionalmente intelligibile l'uomo e le realtà del mondo era troppo alta per ammettere soste, vuoti, o scarso impegno, o mancanza di rigore. Per questo, direi, egli ha concepito il «mestiere di uomo ragionevole» come una fatica quotidiana, permanente; come un processo continuo di ricerca, di comprensione, di penetrazione del senso e della verità delle cose e degli avvenimenti.

Dirò, peraltro, che questo stile di vita, per lui, era sinonimo di stile di vita umano, non di qualche *élite* intellettuale. Il suo impegno costante, infatti, è stato quello di sollecitare tutti, qualunque fosse il livello d'istruzione o la condizione di vita, a mettere in moto e a utilizzare tutta la propria ragione e tutta la propria capacità di applicarla. Coloro che, sul piano delle conoscenze, sapevano di più, erano magari sollecitati a farsi animatori della conoscenza perché ciascuno potesse, insieme con gli altri raggiungere tutto il senso e la verità possibile dell'uomo e della realtà.

4. Il modo di conoscere e d'intendere la conoscenza di Lazzati, peraltro, aveva poco del razionalistico o dell'illuministico. Non amava la ragione per la ragione e il conoscere fine a se stesso.

Egli sentiva l'esigenza — non per nulla era un amico esigente — di conoscere, perché esigenza umana, perché solo conoscendo con l'uso della ragione tutto ciò che la ragione può conoscere, l'uomo è pienamente uomo, è reso capace di costruire e di ordinare, da uomo qual è, la sua città: la città dell'uomo. Il senso delle realtà, la loro verità, le loro leggi non sono conoscibili che per lo sforzo e il lavoro della ragione e dell'intelligenza umana. La fede — su questo Lazzati era fin categorico — non può in nessun modo sostituire la ragione e l'intelligenza.

Questa radicata convinzione di Lazzati, però, si coniugava con un'altra convinzione, altrettanto radicata e sostenuta in modo altrettanto esigente.

Lazzati riteneva che se dall'uomo si



esige l'uso della ragione e dell'intelligenza, dall'uomo credente si esige, contemporaneamente, l'uso della conoscenza teologico che è conoscenza *totale* dell'uomo e delle realtà. Una conoscenza di fede che dev'essere considerata come un «in più», mai come un «invece» della conoscenza razionale e dell'intelligenza. Un «in più» che, per la fede e nella fede, consente la conoscenza ultima, finale, del senso e della verità dell'uomo e delle cose. La conoscenza di ciò che, altrimenti, resta nascosto nel più profondo d'ogni realtà, non riuscendo a essere illuminato dalla sola ragione e dall'intelligenza.

Il problema che si pone al credente, per Lazzati è allora quello di unificare le conoscenze, di armonizzarle, di far sintesi tra ragione e fede e, con rigore, senza mai barare per pigrizia, per stanchezza o altro, giungere a quella sapienza che consente all'uomo di fede di conoscere il valore di tutto con la cono-

scenza acquisita con lo sforzo intellettuale e con quella conoscenza donatagli da Dio per la fede. Poiché — soleva ripetere Lazzati — la prima conoscenza non produce la seconda e la seconda non produce la prima.

Una sapienza, questa dell'uomo di fede, non astratta, non destinata semplicemente a illuminare una dimensione verticale di trascendenza, ma, insieme, a illuminare la dimensione orizzontale, concreta, pratica. La sapienza esigente del cristiano e specialmente del laico cristiano che, in quanto tale e perché tale, è chiamato a quell'opera creatrice che è quella di ordinare il *caos* per generare il *cosmo*. Che è un modo come un altro di applicare quella natura, vocazione e missione del laico detta da *Lumen gentium* 31 e tante volte ripetuta e commentata da Lazzati: «Per loro vocazione è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio», rispet-

tando tali realtà nella loro natura, nel loro valore e, quindi, nella loro legittima autonomia.

5. In definitiva, ritengo che sottolineando una caratteristica di fondo dell'amicizia di Lazzati, noi cogliamo una sua permanente sollecitazione: essere, a nostra volta, rigorosamente e permanentemente esigenti: anzitutto con noi stessi, ma anche con tutti. Essere esigenti nell'impegno di essere e di vivere da uomini; essere esigenti e rigorosi perché queste sono doti indispensabili per costruire una città che sia veramente a misura d'uomo. Ma, contemporaneamente, con altrettanta esigenza e rigore, vivere la fede per poter da cristiani, che vivono la paradossale condizione descritta nell'*A Diogneto*, costruire in quanto tali la città dell'uomo, avendo coscienza del senso ultimo dell'uomo e della città che quest'uomo avrà saputo costruire e gestire.

Armando Oberti

## SETTIMANE TEOLOGICHE DI CAMALDOLI

**1<sup>a</sup> settimana: «laici e laicità nella riflessione teologica contemporanea»**

**28 luglio - 3 agosto**

**Relatori: Piersandro Vanzan, della Civiltà Cattolica Giuseppe Bucaro, dell'Università Urbaniana**

**2<sup>a</sup> settimana: «il dialogo ecumenico: alla ricerca di un'etica per la libertà»**

**Relatori: Giovanni Ceretti, del Marianum Renzo Bertalot, della facoltà teologica Valdese.**



# Relazione introduttiva della Presidenza Nazionale

## PARTE PRIMA DA FIRENZE A VERONA: VERSO NUOVI ITINERARI DI RICERCA

### 1.1 Quella strage di Natale

Sono passati già due anni dal Congresso di Firenze del gennaio 1985 su «Memoria e Mutamento: la Ricerca di Identità nella Società Complessa». Un Congresso celebrato nei giorni seguenti alla tragica strage di Natale del rapido 904, così vicino anche geograficamente a quella galleria tra Vernio e San Benedetto Val di Sambro che molti fucini percorsero in quei giorni per arrivare a Firenze.

Anche su quella strage come su episodi simili degli anni '70 e '80 resta il buio più profondo come il buio di quella galleria. E, come ci ricorda in questi giorni il libro che raccoglie l'inchiesta dei giudici di Bologna «Servizi Segreti», l'impressione che la lotta contro i poteri occulti, la lotta per la democrazia come «governo del potere visibile» (v. Bobbio) sia un problema tutt'altro che superato. Non si può infatti sfuggire all'impressione che esistano delle connessioni anche nel nostro paese tra un traffico d'armi totalmente incontrollato, il traffico di droga, alcune scorrerie di servizi segreti stranieri sul nostro territorio: se la politica visibile, prigioniera di sue logiche interne o di rapporti mercantili, abdica al suo ruolo di decisioni, di controllo, prosperano i mercanti di morte, le logiche del segreto, generando un senso collettivo di impotenza che nuoce alla qualità della convivenza civile.

### 1.2 Qui a Verona: la tensione missionaria

E ci sembra giusto ricordarlo proprio oggi, qui a Verona: in un contesto di Chiesa dove spontaneamente, dal basso, un pullulare di vivaci iniziative, tra cui non ultimo il movimento «Beati i costruttori di pace», ha posto esigentemente come priorità dell'agenda politica questi temi e problemi irrisolti e dopo l'Iranganate e le vicende di Talamone qualsiasi accusa di moralismo e di non rilevanza politica perde logicamente qualsiasi legittimità. È una realtà di

Chiesa, infatti, che quando critica la limitatezza di prospettive di alcune logiche politiche, non lo fa per astorici anti-statalismi o perché si pone su un piedistallo. È soprattutto l'esperienza dei missionari, così numerosi in questo arco di territorio italiano, che cambia la percezione delle grandi questioni legate alla pace e alla guerra. Viste dall'interno delle nostre categorie (particolari e non planetarie), dei nostri conflitti europei, delle nostre storie, la proliferazione di un certo numero di armamenti e di mentalità che su di essi si adagiano con tranquillità, potrebbe forse apparire giustificata e le questioni legate ai rapporti Nord-Sud lontane, futuribili, certo serie, ma senza una possibile rilevanza immediata.

Ma agli occhi del missionario il fatto che la sua gente a cui è stato inviato come annunciatore di speranza e di solidarietà possa essere uccisa da armi «Made in Italy», o che il conflitto Est-Ovest impegni crescenti risorse in nuove teorie di deterrenza, scudi stellari, ombrelli atomici, non può che risultare assurdo, ingiustificato da subito e per questo non può fare a meno di invitare alla conversione le sue Chiese locali di origine, certo nella complessità in cui si trovano, ma nel dovere evangelico di «sconvolgere i criteri di giudizio» degli uomini, senza di cui, come ricorda la «Evanelii Nuntiandi», non si dà autentica evangelizzazione.

Del resto la tenacia e il coraggio possono produrre anche piccoli ma significativi cambiamenti: come il cambiamento, in questi giorni, delle norme ingiustamente punitive nei confronti del servizio civile alternativo, di questa opzione di coscienza che già il Convegno Ecclesiale del 1976 «Evangelizzazione e Promozione umana» aveva definito «scelta preferenziale ed esemplare dei cattolici italiani». È una realtà di Chiesa, quindi, che quando parla in maniera critica non lo fa per volontà di potenza, ma forte della debolezza del suo essere in missione, a servizio dell'uomo «via della Chiesa» (R.H) di ogni uomo, disposta per questo anche all'estremo sacrificio personale, come è successo in questi anni ad alcuni dei missionari di queste chiese locali, ultimi nel tempo don Maurizio Maraglio della diocesi di Mantova.

Del resto è una sensibilità condivisa dalla vivace presenza di altre componenti religiose e da rilevanti iniziative anche civili da parte di persone che nelle istituzioni compiono il loro dovere quotidiano, come l'inchiesta della vicina Procura di Trento sulle connessioni del traffico di armi e di droga ad opera del giudice Carlo Palermo e la decisione dimostrata dalla Presidente della Commissione P2 Anselmi, che proviene da questa regione così complessa e vivace.

In questo sfondo ecclesiale e civile, in cui la presenza rilevante di strutture militari sembra aver generato come contraccolpo culturale una particolare coscienza della non sostenibilità di una visione puramente militare della sicurezza, la necessità di individuare con chiarezza che l'oggetto della difesa non sono depositi di armi, installazioni civili o militari, ma la qualità della vita di tutto il Paese, la FUCI si inserisce volentieri, disposta a modificare — quanto nei propri schemi è ancora inadeguata, parziale, riduttiva.

Un evento ecclesiale, quale un Congresso Nazionale della Federazione, che ha sempre un significato spirituale di incontro di conversione, ha bisogno di recepire i problemi di tutti le sfide della realtà per dirsi veramente «cattolico», cioè universale.

### 1.3 L'eredità di Firenze

La Federazione ha camminato molto in questo biennio. Il Congresso di Firenze ci ha lasciato dei concetti chiave: quello di secolarizzazione di complessità, che con il Convegno di Loreto sono poi divenuti patrimonio comune di tutta la Chiesa italiana.

La secolarizzazione è il processo che conduce all'esito della complessità: una società a più centri, con una sua consistenza difficilmente afferrabile in schemi concettuali, pre-esistenti cristallizzati nelle ideologie tradizionali. Anche per la Chiesa la società complessa richiede un ricorso alla memoria cristiana non come nostalgia, ma come «deposito giovane che fa ringiovanire» secondo la definizione di tradizione di s. Ireneo cara al Giovanni Battista Montini Assistente Della FUCI. Ricorso che significa uscire dalla falsa alternativa tra vittoria defi-



nitiva (egemonia) o sconfitta definitiva (martirio) tipica di fasi precedenti, di fronte ad interlocutori ideologici quali il liberalismo o il socialismo ottocenteschi.

Ma la secolarizzazione di oggi che produce la società complessa non è più quella di tre centri, di tre aree ben identificabili come nei primi decenni della rivoluzione industriale, ciascuno in lotta per la vittoria definitiva.

La società complessa è molto meno schematizzabile, richiede una capacità di pensare il pluralismo come dato permanente e non solo transitorio e ben più frammentato rispetto alle sue immagini tradizionali. Per questo non si tratta di sostituire nuove letture globali a quelle che si sono rilevate datate, magari di segno tecnocratico-cibernetico, accompagnate da una pretesa «neutralità scientifica».

Vogliamo piuttosto, a partire da questi due concetti di secolarizzazione e di complessità, soffermarci sulle aree «problematiche» della complessità, sulle connessioni dinamiche tra i fenomeni, sul «come» delle risposte ai problemi di tutti, nell'università e nel paese, piuttosto che in deduttivo sforzo di enunciare nuove finalità ultime, nuove mete ideologiche.

#### 1.4. La nuova FUCI dopo Firenze

Questo biennio tra Firenze e Verona ha visto alcuni significativi mutamenti nella FUCI che hanno inciso in maniera rilevante nella sua riflessione. Il nuovo radicamento verificatosi con la rinascita di gruppi legati a grandi sedi universitarie (a cominciare da Firenze e Venezia) è andato di pari passo con una maggiore attenzione all'ambiente universitario di pressoché tutti i gruppi, spostando notevolmente il baricentro delle attività all'interno dell'università, a cominciare dalle iniziative di tipo formativo. Come dimostra una lettura anche superficiale dell'«informè nacional» in pressoché tutte le università si sono svolti incontri pubblici con docenti universitari di preparazione al Congresso; cosa che per quello di Firenze avvenne per lo più nei mesi successivi.

Piccolo segno di una tendenza più generale a rivalorizzare l'università nei percorsi di formazione delle identità: non tanto in senso quantitativo, come ritorno alla figura unitaria dello studente a tempo pieno che recepisce dall'Ateneo quasi tutte le informazioni, ma in senso qualitativo, dato che i mass-media, da cui irreversibilmente ci arriva la più grande quantità di informazioni, non possono comunque trasmettere altra identità che non quella di consumo, il ruolo delle istituzioni formative, per quanto penalizzato da inefficienza di tutti i tipi, resta qualitativamente insostituibile. Anzi, quanto più le esigenze di mercato diventano domande di nuovi specialismi, di nuove competenze tecniche legate alla velocità dei processi di innovazione, tanto più nello stesso tempo cresce anche la domanda di collegare i diversi speciali-

smi, in modo non occasionale, previsto cioè istituzionalmente nel sistema formativo. Non a caso l'immissione di incentivi di mercato in «società stazionarie» come quella cinese, o comunque caratterizzate da forte dirigismo statale, come nel caso francese, incontrano nel sistema formativo un delicato anello di congiunzione che, ferma restando l'estrema diversità dei contesti, può spezzarsi e rivolgersi contro il sistema politico.

Nel caso francese di fronte al rischio che questo comporti uno stravolgimento di qualsiasi uguaglianza delle opportunità. Nel caso cinese di fronte alla contraddizione inevitabile, che l'acquisizione di cultura rende evidente, tra competizione nel mercato vista come positiva e rifiuto di accettare questa competizione anche nella vita politica.

Questo a cominciare dalla vita universitaria, proprio dove si domanda da parte del potere politico che le modernizzazioni siano assunte con particolare velocità ed efficacia. È quindi, anche a partire da questi assai disomogenei frammenti, un contesto molto diverso rispetto alla apparente passività giovanile e studentesca che sembrava caratterizzare la prima parte degli anni '80 e che, di conseguenza aveva visto scomparire dall'Università varie realtà forti negli anni precedenti e rinascere altre, tra cui la Fuci, ma dislocate più all'esterno dell'Università, con un ancoraggio più intraecclesiale. Si tratta quindi di una Fuci che già oggi si preannuncia molto diversa, anche dal passato prossimo, e che chiede quindi di essere giudicata ormai per quello che essa è ora e qui, e non tanto per periodi gloriosi, vivi anche nello stile odierno ma ormai lontani per clima storico-culturale.

Questo è stato il significato anche della celebrazione del 90° avvenuta con i due recenti convegni di Roma e di Firenze e dei Convegni nazionali che hanno preparato il Congresso (qui a Verona sulla laicità, quindi a Bari su università e mercato del lavoro, quello di Messina su cultura, Università e la politica nel bacino Mediterraneo) e di quello regionale di Udine sulle Università nel dialogo Est Ovest.

#### 1.5 Le nuove categorie richieste dal mutamento

Due sono dunque i concetti chiave che emergono nelle Tesi e che ci fanno definire «nuovi» quegli «itinerari di ricerca» le cui coordinate il titolo del Congresso identifica con «Parole, interlocutori, linguaggi». Questi due concetti sono quelli di «condizione giovanile» e di «condizione femminile». La condizione giovanile nell'Europa occidentale, proprio mentre sociologicamente perde di peso per la caduta del tasso di natalità, diviene culturalmente un paradigma interpretativo della condizione umana. Poiché ogni persona deve fare i conti sempre più con una situazione più «mobile», a cominciare dalla dimensione lavorativa, con la necessità ricorren-

te di cambiare lavoro per fasce sempre più estese di popolazione (già il 21,4% nell'anno 1985, secondo il rapporto CENSIS, in un mercato considerato molto rigido quale quello italiano), con la prospettiva costante di alternanza tra periodi di scuola e lavoro, con mobilità tra diverse zone del Paese, ecc. ecc.

Tutte novità che comportano sul piano cultura un maggior nomadismo, una maggior flessibilità e pluralità di appartenenze, in precedenza limitata alla sola fascia di età giovanile, destinata a sfociare in una «normalità adulta», oggi in via di estinzione come figura univoca. La condizione femminile sembra oggi rivestire una importanza fondamentale per comprendere le possibilità delle identità nella società complessa, la necessità di fare i conti nei vari luoghi sociali con la differenza, la irriducibilità dell'alterità.

Rivelatisi improponibili i rigidi sistemi di ruoli pretesi come «naturalisti», ma in realtà sovrastrutture storiche pensate al maschile in cui è stata vista l'immagine della donna e caduti anche i modelli ribellistici minoritari, l'identità della donna proprio per questa sua non definibilità a priori, ci svela tutta la prospettiva difficile per le identità individuali e collettive nella società complessa. Lo spazio dell'antinomia uomo-donna non è riducibile né a complementarietà né a sintesi unificanti, ma è espressione e garanzia della continua e spesso contraddittoria relazionalità dinamica tra diverse soggettività che ha sempre segnato, anche se in maniera mai pienamente consapevole, il cammino della storia umana e che oggi si rivela un itinerario necessario. La frammentazione tipica della condizione giovanile, e la alterità - differenza richiamata dalla condizione femminile rendono ragione di quei plurali «interlocutori, linguaggi». Plurali che non impediscono sintesi puntuali, che non segnano affatto una caduta nello scetticismo e nel cinismo. Anzi come scrive Serge July su «Liberation» 8/12 sui fatti di Francia: «Una generazione morale e un'opinione pubblica con lei, un movimento che si è cristallizzato tutto intero nel rifiuto del cinismo, scoprono stupefatti che il governo non ha alcuna morale». «Questa generazione, dobbiamo riconoscerlo, anche da questo episodio, vive in maniera esigente un'autentica domanda etica, tuttavia secondo modalità diverse, di 'appartenenza parziale', di 'militanza senza appartenenza'».

Ossia in modo flessibile, plurale, con linguaggi frammentati, destrutturati, talora sconnessi. Certo, automaticamente, niente garantisce che si vada al di là della sovrapposizione di linguaggi gergali del salotto di «quelli della notte» per sfociare in rivolta etica unitaria di fronte a drammi della violenza o della disoccupazione: ma questi sono gli interlocutori, a questi si rivolge oggi la parola che salva, a questi ci indirizza lo Spirito che feconda anche questo tempo e questo spazio.



## 1.6 La centralità della missione verso Pentecoste

Unico è il Signore, l'Autore della Parola corre pure dei segni di questo tempo, delle parole che confermano oggi l'alleanza di sempre. Il confronto con gli interlocutori, con le loro parole non è solo verifica delle parole variabili con la Parola perenne: è anche, attraverso le parole, migliore comprensione della Parola, di elementi in Essa contenuti fin dall'inizio, ma non compresi adeguatamente nel passato. La Parola che sfida le parole ma anche le parole, gli interlocutori che permettono di ricomprendere la Parola.

Una Chiesa sempre più missionaria ha bisogno di considerare gli interlocutori non come problema successivo alla definizione dei propri problemi interni, ma di vedere questi ultimi all'interno della vita di tutti gli uomini. «L'apostolato moderno non potrebbe essere propaganda, né conquista, se si intende con essa un'annessione esteriore di soggetti o di correnti umane», scrive il Card. Suhard nella sua famosa lettera. «Essor du declin de l'Eglise» di cui ricorrono i 40 anni e che segna l'assunzione della categoria di missione come categoria centrale per tutta la Chiesa. «Gli apostoli degli ambienti cristianizzati scoprono ogni giorno che per parlare della Buona Novella occorre prima vivere la stessa vita. Poiché la verità cristiana non è un sistema che si impone dall'esterno per il prestigio di chi la insegna, né per il suo rigore obiettivo. La lezione essenziale dell'apostolato è l'Incarnazione». La Parola in una prospettiva cristiana non è pertanto opponibile alle parole umane, poiché quello che la caratterizza non è l'asserzione in sé, in cui si può prescindere dalle situazioni concrete del discorso. Parola è mediazione, comunicazione, capacità di condividere qualcosa di esistenze diverse. Parola è in ultima analisi l'uomo stesso, chiamato in Cristo ad essere signore del creato e non solo di sé «Quando Dio parla — sottolinea Ebeling — tutta la realtà che ci circonda viene nuovamente comunicata, poiché la Parola di Dio non esprime Dio isolato in se stesso... Se Dio illumina il suo aspetto anche il mondo acquista per noi un altro aspetto».

In questa chiave si capisce perché «Parola, interlocutori, linguaggi» costituiscano una dinamica, un processo che dà luogo a nuovi itinerari di ricerca.

La Parola ha bisogno di essere detta nelle parole, nei linguaggi degli interlocutori: del resto «Bibbia» è neutro plurale «tà bibbia», (i libri) e il miracolo della Pentecoste non è l'uniformità, ma è la comprensione di tutti nella lingua di ciascuno. L'esegesi più recente ha chiarito, in questa direzione, perché Pentecoste, dove l'azione dello Spirito dà la possibilità di comunicare, può essere considerata l'anti-Babele, risolvendo la contraddizione tra i due passi di Genesi 10 e 11, che emergeva dall'interpretazione tradizionale, che vedeva la moltiplicazione delle lingue come puni-

zione. Genesi 10, che dà la tabella della divisione dei popoli, la presenta come un dono, per cui il peccato della torre è in realtà la pretesa di soggiogare imperialisticamente gli uomini sotto lo stesso dominio («di imporre loro di essere di un solo labbro» come dice Gen II,1), per cui la distruzione della torre è il ritorno alla positiva situazione originaria, che dà luogo a comunicazione tramite lo Spirito che passa attraverso i rapporti umani profondi nella loro diversità. Un'umanità unita è l'esito di Pentecoste attraverso i linguaggi, non per imposizioni uniformanti, ma per la condivisione di una stessa fonte di libertà.

Una «midrash», ossia un racconto fantastico ebraico, mostra poi Dio che punisce i costruttori di Babele perché, indifferenti alla morte degli operai, piangono per la perdita di mattoni e di pietre. Il Signore non può essere ingabbiato da tentativi umani di unificare le parole secondo logiche di conquista, di asservire gli uomini a sistemi di dominio. Pentecoste è l'invito all'intima solidarietà tra Parole e parole e quindi tra uomo e Dio attraverso Gesù Signore, il Vivente nello Spirito. La Fuci, con questa attitudine, con la Chiesa nell'Università, per il Paese, intende confrontarsi con alcuni processi in atto, esprimendo le proprie provvisorie constatazioni, non certo con lo stile di chi emette sentenze definitive e propone slogan securizzanti, ma per provocare ad un confronto sui problemi di tutti perché l'annuncio di Gesù Signore risulti storicamente incarnato, perché la Parola annunciata recepisca lo spessore delle parole degli interlocutori, risulti comprensibile nei loro linguaggi.

## PARTE SECONDA LA FUCI CON LA CHIESA, UNA MISSIONE POLICENTRICA

2.1 La Fuci, Federazione di gruppi legati alle molteplici chiese locali, ha vissuto con particolare intensità il rinnovamento della nostra chiesa italiana, in profonda sintonia con tutta l'Azione Cattolica Italiana nelle sue varie articolazioni; Il proficuo lavoro dalla Conferenza Episcopale che ha condotto ai due convegni nazionali di Roma nel 1976 e di Loreto nel 1985 e il coraggioso rinnovamento dell'ACI con personaggi, dello spessore di Vittorio Bachelet, di Mons. Franco Costa, di Alberto Monticone, che continua ancora oggi, dopo la significativa e preziosa sesta Assemblea Nazionale, con la presidenza di Raffaele Cananzi, sono dei riferimenti preziosi che con il tempo saranno tutti sempre meglio compresi.

Gli obiettivi programmatici per il triennio '86/89 frutto del lavoro collegiale della Presidenza e del Consiglio Nazionale esprimono con chiarezza questo sforzo innovativo richiamando fin dall'inizio la interconnessione tra comunione e missione. La consapevolezza di questa interconnessione, ossia la ricerca di linguaggi comunicabili

all'esterno della comunità cristiana, che esprimono tutta la ricchezza della comunione divina, è lo sfondo comune su cui la Fuci ha innestato il proprio contributo specifico di lavoro culturale. Lavoro di intelligenza della fede, teso a «rendere il discorso della fede pertinente alle istanze nuove della cultura» come Giovanni Paolo II ha organicamente precisato al corpo accademico dell'Università di Lione, nello scorso ottobre, illustrando il metodo di lavoro culturale a partire dall'esempio di Sant'Ireneo. «L'atto di trasmettere non può mai ridursi a quello di ripetere. Oggi come ieri, l'esegesi deve condurre alla teologia e la teologia deve costruirsi a partire da una lettura sempre ripresa e attualizzata delle Scritture, lette nella Chiesa».

Un lavoro culturale sempre consapevole, comunque, che Cristo Signore è più oggetto di speranza che di sapere, che la teologia è sempre atto secondo arricchito dal silenzio dell'incontro gratuito con Dio nella contemplazione e nell'azione. Con queste direttrici la Fuci con l'Azione Cattolica nella Chiesa italiana ha cercato una via «stretta» tra gli opposti rischi di intimismo e di integrità che hanno segnato l'esperienza del primo post-Concilio.

## 2.2 Da un Sinodo all'altro: ricentrimento e discernimento

Possiamo prendere il Sinodo sul Vaticano II come uno spartiacque che ha posto l'esigenza di un ricentrimento della Chiesa, l'esigenza che spetterà al prossimo Sinodo approfondire attraverso un attento discernimento del nodo del laicato. Nel primo post-Concilio l'esigenza prevalente estremamente giustificata è stata quella di sperimentare le novità indicate dal Concilio. Con gli anni si è fatta strada l'esigenza logicamente successiva: quella di un «ricentrimento», ossia di un attento vaglio della sperimentazione attuata. Nonostante taluni tentativi di interpretazione, rivelatisi infondati, finché questo spostamento potesse diventare una riduzione, un passo indietro rispetto alle novità conciliari e non invece quello che è stato e che doveva essere, ossia un necessario passaggio di filtro, il Sinodo scorso ha indicato chiaramente alcune tracce, tra cui l'approfondimento del binomio evangelizzazione-inculturazione alla luce «dell'ecclesiologia di comunione... fondamento per la corretta relazione tra unità e pluriformità nella Chiesa» (rel. finale II, C, I) Il ricentrimento infatti non poteva che avvenire sulla Parola «regola suprema della propria fede» (d.v. 21) e non già su un qualsiasi modello umano: su un carisma, su un ministero, un movimento, o un'associazione, magari il più santo e il più attivo.

Centro non può essere che la Parola, rispetto a cui tutto il resto è strumento, umile e inadeguato, destinato a interagire con gli altri strumenti. Il nodo dell'inculturazione spesso richiamato dal Sinodo, si presta infatti ad essere il trait-d'union naturale con il prossimo



Sinodo sul laicato. Parlare di laicato significa fare i conti con lo scenario di Chiesa che ci si prospetta già oggi per il III millennio che richiede un discernimento tra le nuove teologie, prassi pastorali, in un contesto policentrico in cui l'Europa sarà decisamente minoritaria. Non perché si debbano creare colonialismi capovolti, ma perché, come lo fu per altri versi nei primi secoli, tutti ricerchino le inculturazioni necessarie nel dialogo e nell'unità della proclamazione di «Cristo Signore». Questo in un clima di Pentecoste, nel senso in cui si diceva nella prima parte, dato che l'universale cristiano non è l'egemonia di una parte che si eleva a tutto, né un universale astratto, ma di dono, di invio, che risulta dai cammini diversi dell'unica missione. Una Chiesa che si ridefinisce a partire dalla missione parlando del nodo del laicato in una prospettiva policentrica potrà dare ulteriori indicazioni a quella via «stretta», a quella ricerca di connessioni tra polo più strettamente religioso dell'impegno e polo storico-politico, che spesso in varie esperienze di Chiesa hanno finito per produrre scorciatoie intimistiche e integristiche.

All'interno di questa problematica c'era tutta la nuova coscienza della completa dignità dell'operare per la giustizia, del suo non essere immediatamente finalizzabile al proselitismo, ravvivata particolarmente dalle nuove prassi pastorali e riflessioni teologiche vissute da contesti di forte povertà.

Contro ogni contrapposizione il Sinodo straordinario aveva già sottolineato il carattere «integrale» della «missione salvifica della fede», il che significa, depurate alcune radicalizzazioni per altro già vecchie, pieno riconoscimento della raggiunta maturità di queste giovani chiese locali. In ultima analisi, comunque, dietro a queste nuove energie si fa strada in maniera più adeguata e tradizionale la consapevolezza dell'unità radicale tra amore di Dio e amore del prossimo nell'opzione preferenziale per i poveri. L'affermazione della scrittura, secondo cui chi non ama il fratello che vede non può amare Dio che non vede, rivela una profonda verità ontologica, che lascia spazio alle mediazioni plurali delle chiese locali rispetto ai loro interlocutori. Il ricentramento sulla Parola può pertanto condurre ad un fecondo discernimento policentrico.

### **PARTE TERZA LA FUCI PER IL PAESE; L'EUROPA NECESSARIA IL RIFORMISMO POSSIBILE 3.1 Scelta religiosa e politica**

La «scelta religiosa» della A.C. e di tutta la Chiesa italiana e che segna il percorso della sua attuazione nel Concilio non ha mai inteso essere una scelta di ambito, di settore, di intervento, bensì di stile, uno stile di servizio e non di dominio che attraversa tutta la realtà. Per questo essa ha delle conseguenze anche nel modo di vivere e di comprendere la politica. Non già nel senso inac-

cettabile di divenire fazione tra le fazioni, di appiattirsi su opzioni immediate magari in cambio di qualche concessione di potere: fatto che oscurerebbe la finalità educativa-spirituale di qualsiasi realtà ecclesiale. Ma nel senso che proprio il carattere flessibile della scelta religiosa che non stabilisce automatismi tra appartenenza ecclesiale e opzioni politiche risponde al carattere del conflitto politico nella società complessa, nella stagione post-ideologica, la complessità fa sì che il conflitto politico avvenga sempre meno tra modelli di società e sempre più su procedure, regole, istituzioni capaci di regolamentare e canalizzare i conflitti. Non esiste più il centro da conquistare: sia esso il «palazzo di Inverno», la reggia in cui possa avvenire la investitura ecclesiastica del principe, la fabbrica in cui capovolgere i rapporti di produzione, la stanza dei bottoni da affidare ad un uomo della propria fede ideologica. In questo contesto sono proprio le deleghe in bianco, in nome magari di etichette comuni che garantiscono una pessima resa del sistema politico, dato che essa cresce proprio con l'incertezza, con la consapevolezza di non poter vivere di rendita del passato. C'è quindi un grande sforzo da fare per far comprendere che cosa sia la politica nella società complessa, policentrica, per far capire che il suo spazio cambia e che solo attraverso la comprensione di questo mutamento anche i credenti possono portare il loro umile servizio. «La grande frattura — scrive il rapporto Censis di quest'anno — sempre attesa e presupposta e mai concreta è figlia della nostalgia della totalità (e proprio per questo genera immobilità anche culturale), le micro-fratture creano via via turbolenze regolabili all'interno dei poteri e delle responsabilità dei singoli soggetti e creano quindi un movimento reale...»

Ci sono più episodi di discontinuità nei processi in atto di quanti ne contempli qualsiasi filosofia di grande discontinuità anche rivoluzionaria.

In questa società complessa, pertanto, la scelta rigorosa come recupero dell'università del cattolicesimo prima e attraverso le legittime divisioni politiche, è un ottimo strumento educativo adatto alla stagione post-ideologica. Occorre porsi in primo luogo il criterio della competenza e dell'orientamento al bene comune rispetto al prevalere delle appartenenze ideologiche. Questa consapevolezza è stata chiarita in modo efficacissimo da Alberto Monticone nel Convegno delle Presidenze Diocesane di A.C. del 1983: «Il vero interesse non è tanto che governino dei cattolici, non è tanto che la voce del mondo cattolico sia sentita ai vari livelli di presenza politica e civile, ma che i principi cristiani siano vissuti personalmente e socialmente nel nostro paese e che permeino davvero la realtà non soltanto religiosa ma anche civile del nostro paese». La stagione post-ideologica sposta l'attenzione della proclamazione di fede ideologica ai programmi, non intesi in senso elettorale, come somma di promesse,

ma intesi come le priorità nello sforzo di mediazione tra fatti, valori e interessi in una società irreversibilmente policentrica.

### **3.2 La morte dell'ultima ideologia**

Questi, infatti, sono i giorni delle campane a rintocco per l'ultima ideologia per l'ultimo progetto «forte», per il neoconservatorismo, dalla America di Reagan alla Francia di Chirac. Certo, qualche residuo corposo può resistere anche per anni, magari negli altri due punti di forza del ciclo neoconservatore, l'Inghilterra e la Germania, ma solo come sopravvivenza stanca dovuta all'assenza di alternative, e non più come segno di una spinta propulsiva della grande «rivoluzione conservatrice».

Indubbiamente il ciclo neoconservatore ha dato alcune risposte ad esigenze in precedenza frustrate, a cominciare dal recupero di competitività e di consistenti margini di efficienza per le imprese. Tuttavia quando ha preteso di elevare questo ad un unico criterio di governo, ha finito per creare più problemi di quanti ne stesse risolvendo.

Al di là del caso limite del fanatismo tatcheriano che sembra condurre inesorabilmente al declino il sistema produttivo inglese (è di pochi giorni fa la notizia della retrocessione del Regno Unito dal 5° al 6° posto nella graduatoria dei paesi Ocse, stilata in base al PIL), in nessun luogo, comunque, il processo di ripresa dell'accumulazione è avvenuto senza ingenti interventi stali teorici, senza ingenti interventi stali teoricamente condannati, a cominciare dai programmi americani sullo scudo stellare e dagli ingenti finanziamenti ricevuti anche dagli imprenditori nostrani. Inoltre si tratta di una ristrutturazione intrinsecamente fragile: perché non ha prodotto una vera espansione della base produttiva ma ha solo diminuito i costi ai vari livelli per produrre più o meno eguali quantitativi. La competizione, pertanto non solo non esclude, ma esige la solidarietà come acutamente facevano notare i Vescovi Americani, quando svelare le mitologie del Darwinismo sociale significava andare completamente contro le mode ed esporsi ad accuse anti-modernità che oggi appaiono decisamente ridicole se persino un esponente della Confindustria è costretto a scrivere su «Il Sole 24 ore» del 15/1 un articolo dal titolo «Contratto è dialogo», in cui un rapporto costruttivo con il sindacato viene visto come una vera e propria risorsa per l'impresa.

Con le innovazioni tecnologiche si rivela falso infatti un assunto mitologico: la conseguenzialità tra aumento di profitti e crescita di investimenti ma anche e soprattutto tra crescita di investimenti e aumento dell'occupazione. Rispetto alla forte impennata dei profitti, il tasso di permanenza nella posizione di occupato (secondo i dati CENSIS '85) arriva al 57,2%, cifra altamente preoccupante. L'autosufficienza del mercato, per altro mai esistita, anzi largamente smentita dai comportamenti concreti, fa acqua ovunque e richiama la neces-



sità di interventi statali efficaci e non burocratici, di una riforma del welfare state dopo la fine delle illusioni sul suo smantellamento, di progetti di solidarietà che leghino fra di loro i vari centri del sistema industriale e del Paese. Poiché se è vero che la solidità di cui c'è bisogno non può essere più quella legata alla dimensione della grande fabbrica e dell'operaio-massa, è comunque vero che un sistema molto più policentrico e frammentato, se è privo della risorsa consenso, anche di poche persone in un limitato frammento, è ancora più fragile e soggetto a rischi di paralisi complessiva. La maggiore flessibilità dell'apparato produttivo richiede una cornice di maggiore solidarietà, di contrattazione di nuovi sistemi di garanzie rispetto all'accentramento strategico della gestione della innovazione che smentisce i miti della naturale scomparsa del sindacato a favore della «centralità» dell'impresa, morti con la loro ideologia nel malessere profondo emerso solo in questi mesi ma che covava da molto. Anche la «fiction» del «grande comunicatore» ha dei limiti: l'uso spregiudicato dei media non poteva più a lungo far ignorare la crescita delle nuove povertà che il reaganismo portava con sé.

### 3.3 I guasti culturali e le premesse per un cambio di ciclo

Ma volendo analizzare il contesto omogeneo dell'Europa occidentale, è sul lato culturale che il neoconservatorismo ha forse provocato i guasti più preoccupanti. Avendo legittimato la crescente frammentazione con iniezioni di messaggi individualistici, esso ha dovuto, per ricostruire un consenso sociale prima assicurato dalle prestazioni del Welfare, costruire una coesione sociale fondata su una particolare «cultura del nemico», rilanciando definizioni da guerra fredda verso il nemico esterno («impero del male»), trovando qualche nemico debole su cui sperimentare la propria forza senza troppi rischi (Granada, Falklands) individuando qualche categoria di nemici «interni» da isolare con provvedimenti legislativi (i drogati, i carcerati, da affidare ad imprese private, malati di AIDS, gli immigrati, riscrivendo codici validi da centinaia di anni...); e infine affidando la gestione del tutto ai più decisi esperti di «cultura del nemico»: coloro che hanno perduto una guerra e che inseguono in ogni loro atto una rivincita possibile. Il mito di Rambo, che non è solo un mito ma scelta di personale militare e politico, proviene dalla guerra del Vietnam o di Algeria, come Charles Pasqua. O al limite, eleggendo ad alte cariche dello stato persone spinte da ondate di antisemitismo rinascite. E che sia stata la morte di un giovane di origine algerina a spazzar via in Europa le ultime illusioni neoconservatrici facendolo crollare sul loro terreno prediletto, la sicurezza e l'autorità dello stato è un segno emblematico nella sua tragicità.

«La coalizione conservatrice aveva promosso la sicurezza e produce inquietudine... Alla loro maniera i veri liberali sono gli studenti «scrive giustamente Serge July su «liberation» del 10-12 nel suo articolo «il ministero dell'inquietudine».

Eppure ben altra era stata la cornice in cui si erano ricostruite le grandi famiglie dei partiti politici dopo l'esplosione del quadro europeo in seguito al conflitto mondiale, ben altra era l'atmosfera della ricostruzione degli stati con l'estensione progressiva dei diritti di cittadinanza sia pure sotto la pesante ipoteca costituita dalla guerra fredda. Ma proprio esattamente quarant'anni fa', nel momento della nuova divisione del mondo Horkeimer e Adorno nella «dialettica dell'illuminismo» elaboravano una critica dell'antisemitismo come modello di ogni cultura del nemico da rigettare fermamente dopo Auschwitz. «L'antisemitismo si basa sulla falsa proiezione. Gli impulsi che il soggetto si rifiuta di ammettere come suoi e che tuttavia gli appartengono, vengono attribuiti all'oggetto: alla vittima potenziale — scrivono i due pensatori tedeschi —». E in effetti tutto lo sforzo delle migliori politiche riformatrici è costituito, dal laburismo inglese alla socialdemocrazia tedesca, al cattolicesimo democratico italiano, dal superamento di una concezione della politica come scontro tra amici e nemici, in favore di un paziente ingresso delle masse negli Stati, e di un ordine internazionale multipolare, sia pure nella realtà esistente di divisioni e di conflittualità ideologica, con cui fare necessariamente i conti. Oggi emerge chiaramente che è solo a livello europeo che può costituirsi una seria alternativa al ciclo neoconservatore, integrando in una sintesi plurale gli spezzoni più significativi dei riformismi non ideologici; poiché certo l'Europa è necessaria, gli Stati nazionali sono ormai inadeguati a rispondere con misure efficaci a tanti problemi a cominciare da quello dei criteri generali delle politiche dell'istruzione.

Dimensione troppo ristretta per talune decisioni, troppo centralizzatrice per altre che devono essere decise a livelli inferiori, promuovendo autogoverno e flessibilità. Ma se l'Europa è necessaria, il riformismo è ancora solo possibile. Tra questa possibilità e la caduta del neoconservatorismo c'è tutto lo spazio per il grigiore del tran-tran quotidiano, per il rinvio come pratica politica, che finisce per renderci sempre più provinciale marginale del Grande Impero d'Occidente. Che questa possibilità divenga realtà è la sfida a cui, dai nostri contesti nazionali, ma con una logica sempre più integrati, siamo tutti chiamati a rispondere.

### 3.4 Oltre il sistema politico bloccato

Il dibattito nel nostro paese sul rinnovamento programmatico della socialdemocrazia tedesca affidato a Peter Glotz ha indicato chiaramente l'esistenza di tendenze riformatrici diffuse in

tutto l'arco delle forze politiche italiane. Anzi, ha fatto vedere con chiarezza, insieme ad alcuni episodi chiave del conflitto politico quali la notte di Sigonella, le politiche del lavoro, il dibattito sulle riforme istituzionali, che i confini tra i partiti non rispecchiano più le diverse opzioni programmatiche in gioco. E dato che, come si è detto in precedenza, è proprio la riconoscibilità delle diverse proposte di programma tra cui scegliere che è il vero momento di sovranità del cittadino nel tempo post-ideologico, il cittadino rischia di essere del tutto espropriato, di decidere solo il peso politico di partenza di ciascuna fazione nell'occupazione degli spazi, ma non il «come» e il «che cosa» verrà deciso in quelle sedi. In realtà gli obiettivi prioritari di un vero programma riformatore di respiro europeo sono ormai evidenti: una riforma delle istituzioni che dia agli elettori la possibilità di opzioni tra coalizioni alternative, un vincolo cioè che incida anche sulla formazione dei governi, una politica attiva del lavoro concertata con i portatori di interessi collettivi, un modo dignitoso e critico di stare nella Alleanza, una ricerca di equilibrio tra aspetti qualitativi e quantitativi dello sviluppo. Eppure, se da nessuna parte un circolo virtuoso sembra iniziare, anzi se il dibattito politico diviene sempre più congiunturale, ristretto a questioni completamente sovrastrutturali, come l'inutile crisi estiva, e l'altrettanto inutile dibattito sulla staffetta, del tutto scissi da indicazioni di programma, il blocco del sistema politico tende ad inghiottire qualsiasi velleità riformatrice, a bruciare qualsiasi volontà di innovazione che segua i canali interni del sistema. Per questo abbiamo scritto nelle tesi che non intravediamo «spazi per dei tentativi di rifondazione di un particolare partito che siano più che meramente volontaristici».

Sembra emergere con chiarezza anche soprattutto dal dibattito-test sulle riforme istituzionali, che nuove regole si possono affermare solo con soggetti nuovi, ossia con una diversa combinazione delle diverse forze politiche che corrisponda alle reali differenze programmatiche che sono oggi trasversali.

Se i vari filoni riformisti non si coagulano in un polo riformatore post-ideologico, plurale per tradizioni storico-culturali, ma capace di essere unito sulle priorità programmatiche, e restano invece vincolati a vecchie divisioni di partito che si autoperpetuano, la democrazia italiana non potrà essere compiuta, funzionante.

In questa prospettiva è possibile per altro rompere il ruolo abnorme e quasi totalizzante dei partiti nel quadro politico, come elemento unico di mediazione degli interessi e del consenso.

Il progetto di estensione delle basi di consenso dello stato, dal centrismo al centrosinistra alla solidarietà nazionale, che ha caratterizzato la tradizione del riformismo cattolico-democratico potrebbe essere reinventata oggi dopo alcuni anni di una autostabilizzazione



del sistema voluta pure a prezzo — come si ricorda nelle tesi — di «dover accettare un crescente grado di entropia». Questo però sconvolgendo gli assetti stabiliti, profittando anche della nuova congiuntura europea e internazionale. Altrimenti anche il cattolicesimo democratico rischia di essere solo frammento nostalgico, o andare incontro alla sparizione come nel caso francese, o più probabilmente ad una crescente omologazione a un conservatorismo «soffice» e burocratico, come nel caso tedesco.

Probabilmente la via di salvezza per questa tradizione come pure per gli altri spezzoni di riformismo consiste nel ripensare insieme la propria collocazione, rompendo coraggiosamente con tutto il peso degli interessi e degli schieramenti stabiliti.

Del resto mai la spinta verso nuove fasi politiche a cominciare dal centrosinistra fino alla solidarietà nazionale fu pacifica, serena, priva di rilevanti contropoteri e interessi costituiti, interni ed internazionali. E non a caso, proprio oggi, in questa fase del sistema politico bloccato, costretto tra congiunturalismi e trasformismi, si cerca di colpire la memoria di chi, di quelle contestate innovazioni fu la attenta regia, Aldo Moro, attraverso parziali ricostruzioni giudiziarie e cinematografiche. E questo come segnale perché qualsiasi innovazione che sconvolga l'acquisito non riesca di nuovo a farsi strada.

Eppure quello che occorre alla tradizione riformista cattolico-democratica come pure agli altri filoni riformisti per evitare di restare prigionieri nelle dinamiche sempre più autoreferenziali di basso profilo del sistema politico, è proprio questa capacità di reinvenzione, di rottura degli assetti stabiliti che già il Moro presidente della FUCI su « Studium » segnalava scrivendo che «se non ci apriamo al nuovo e all'imprevisto se non sentiamo l'urgenza di un divenire che rompe tutti gli schemi e irride i nostri calcoli dobbiamo fortemente temere di essere superati». «Pertanto risulta chiaro che la preoccupazione costante del nostro interessarsi alla politica è la crescita complessiva delle basi di consenso della democrazia e la riforma complessiva del sistema politico attraverso il rinnovamento di tutte le tradizioni riformatrici.

Quando abbiamo ricordato le fasi precedenti dell'ampliamento di tale consenso e soprattutto l'ultimo momento di questa visione strategica, la solidarietà nazionale, ne abbiamo parlato per indicare passaggi imprescindibili ma oggi non più riproponibili. Le dinamiche oggi presenti nell'arco della vita politica rispetto alle nuove sfide poste dal mutamento, pongono in essere la necessità di una svolta ancor più radicale: senza una diversa composizione dello scenario politico, tutto l' sforzo di rinnovazione del cattolicesimo democratico, dei settori più consapevoli della sinistra storica, del filone del liberalismo progressista, rischiano di trovarsi paralizzate dall'essere costrette nei vec-

chi contenitori elettorali dove convivono con rilevanti componenti immobiliiste o antagoniste rispetto ad una reale prospettiva riformatrice. La nuova fase riformatrice richiede pertanto nuovi contenitori per esprimere nuove regole e nuovi contenuti, inaugurando la fase della democrazia compiuta, che può restituire agli elettori un peso reale e non meramente simbolico.

#### **«LA FUCI NELL'UNIVERSITA' TRA NUOVE ATTENZIONI E INTERVENTI CONTRADDITTORI»**

Se si vuol cercare un motivo per spiegare perché in Italia, almeno per il momento, sono falliti tutti i tentativi per creare una mobilitazione, un movimento all'interno dell'Università, si potrebbe paradossalmente dire che in Italia nessuno contesta nulla perché ci sono troppi motivi per contestare: infatti se in Francia il progetto Devaquet si caratterizzava per essere un coerente, organico disegno di intervento in un quadro già preesistente, e strutturato in maniera chiara ed efficace, in Italia stiamo assistendo ad un affastellarsi caotico e spesso contraddittorio di iniziative legislative ed amministrative in un quadro che sembra celare una totale assenza di orientamenti complessivi e logiche di sistema, o quanto meno la loro indecifrabilità. Alla contestazione studentesca del '68, in Francia si era risposto con un intervento ampio e tempestivo. In Italia la sola liberalizzazione degli accessi, da cui comunque non si può e non si deve tornare indietro per i motivi che tra poco diremo, non è stata seguita da alcun intervento di adeguamento delle strutture e delle organizzazioni dell'università per un decennio. Con il DPR 382 si era innescato un meccanismo, che avevamo valutato positivamente, di innovazione. L'esito della sperimentazione ha delineato una struttura binaria, dipartimenti e corsi di laurea per la ricerca e la didattica, in opposizione alla precedente, istituti e facoltà.

Logica avrebbe voluto che al termine della sperimentazione si prendesse una posizione, scegliendo se continuare sulla strada tracciata dal nuovo o confermare al contrario il vecchio. Ebbene, in perfetta coerenza col paradosso italiano si è scelto invece di lasciare che il nuovo e il vecchio convivessero l'uno accanto all'altro con la probabile soddisfazione da parte degli interessi della «burocrazia dello status quo». In questo quadro desolante (e l'esempio fatto ora è solo il più eclatante) come è possibile pensare una qualsivoglia mobilitazione, contro un qualcosa che non si sa neppure se esiste? Anche se, e nelle nostre tesi non abbiamo ommesso di segnalarli, non mancano certo precisi e preoccupanti indizi di orientamenti che non ci sentiamo di condividere. Non meraviglia dunque in questo contesto che le maggiori attenzioni degli studenti siano rivolte alla lotta per la spartizione delle poche risorse disponibili durante e dopo gli studi universitari, nell'indifferenza e nell'apatia per le sorti della istitu-

zione e per qualsiasi ipotesi riformista. Nelle nostre tesi abbiamo parlato di «implosione» dell'università italiana, di un meccanismo cioè di dissipazione delle risorse umane ed economiche che vengono immesse nell'università. Ebbene un altro dato, recente, può ben confermare questa analisi: assistiamo ad un calo delle immatricolazioni, quest'anno -4,9% e del tasso di passaggio dalle secondarie all'università 63,1 nell'85 contro il quasi 90% degli anni '70, ad una diminuzione del numero di laureati, ma all'aumento consistente del numero complessivo degli iscritti, quest'anno il 5,5% in più dello scorso anno, che ha portato il numero degli universitari ad un milione e 113 mila unità. E tutto questo mentre i laureati rappresentano il 6% della forza lavoro totale del paese, un valore che è la metà di quello del Regno Unito e della Francia, un terzo di quello del Giappone, un quinto degli USA, meno anche di quello della Corea del Sud. Persino in ambienti che ci avevano abituati alle lamentele sulla troppa gente che va all'università, si è passati alle lamentele sulla troppa poca gente che dall'università esce. In questa situazione si inserisce, come un ulteriore elemento accessorio, anche il disegno di legge Falcucci-Covatta sulle autonomie. Le critiche che sono state mosse ad esso riguardavano una presunta volontà di creare margini per una tendenza alla differenziazione e alla elitizzazione di alcune università, quasi che Covatta fosse andato a scuola da Devaquet. Orbene è necessario ribadire con forza e con chiarezza che nei fatti già l'Università italiana è differenziata nel peggior modo possibile, in quello cioè in cui non esistono criteri di differenziazione, ma tutto è affidato al perpetuarsi dell'esistente. Studiare e laurearsi in una sede piccola e di nuova istituzione, in cui non esistono sussidi didattici elementari quali le biblioteche, i cui docenti più che in Università si sentono in un girone dantesco, da cui fuggire al più presto e in cui mettere piede solo qualche giorno o qualche ora la settimana, non è e non può essere la stessa cosa che studiare in alcune altre realtà più fortunate e prestigiose.

Contro la «differenziazione nei fatti» occorre muoversi invece verso una differenziazione regolata e produttiva, a livello di titoli a livello di forme di trasmissione del sapere, per venire incontro alle concrete e differenti esigenze e domande che la popolazione universitaria pone all'istituzione, popolazione che travalica anche le tradizionali divisioni tra studenti a tempo pieno, studenti lavoratori e lavoratori studenti, presentando tutta una variegata gamma di articolazione dei percorsi esistenziali fra lavoro, università, altre agenzie formative, tempo libero, famiglia... ma anche differenziazione fra le diverse opportunità formative che i singoli atenei possono offrire, in termini di curricula, corsi di laurea, insegnamenti accessibili e docenti presenti, attivando altresì tutta una serie di incentivazioni e di rigorosi controlli che a tutt'oggi manca. Ma



di questo abbiamo detto molto nelle tesi.

Ciò detto che dire di questo disegno di legge? È un passo fatto a metà: molti poteri restano di fatto discrezionalmente ministeriali, in cui convivono elementi accettabili e innovativi a fianco di altri discutibili, ma soprattutto è un passo che non si sa in quale direzione vada. Esempio è la questione della possibilità di variazione delle tasse tra un minimo e un massimo, che di per sé non significa nulla se non è connessa all'autonomia sull'articolazione dei servizi didattici e alla sempre attesa leggequadro per il diritto allo studio, che superi il gap ancora esistente tra accesso all'università e impossibilità di fatto per molti cittadini. Atrimenti l'autonomia potrebbe veramente significare non già positiva sburocratizzazione, ma un sistema universitario a varie velocità, con atenei di serie A, B, C, a selezione crescente, copia del progetto Devaquet, senza neanche la dignità del sistema compiuto, sia pure negativo e classista, che esso aveva.

Contestando dunque aprioristicamente questo disegno di legge, si rischia di risultare più immobilisti delle non politiche sino ad ora non fatte. Ma illudersi di costruire su di esso processi innovativi e riformistici senza andare a toccare i nuclei duri dei problemi, ma anzi cercando le condizioni perché chi all'immobilismo ci tiene, possa addirittura trarne vantaggio, è altrettanto pericoloso.

Per questo sono sospetti sia gli atteggiamenti di quelle forze politiche immobiliste fino a ieri, entusiaste oggi, tanto quanto gli altolà di chi magari fino a ieri sosteneva esattamente cose simili, e rischia oggi di essere spiazzato da un efficientismo innovatore tutto di facciata.

Potrebbe sembrare, da quanto accaduto in questi ultimi mesi, che la politica scolastica sia tornata ad essere materia del confronto politico, ma se occasione e soluzione di tutto sarà la difesa aprioristica di ministeri assunti a mo' di bandiera, o al contrario, la conquista di centrali di potere amministrativo ed elettorale, le trite affermazioni del tenore «la scuola come primo investimento per il Paese», «l'università come luogo centrale per i processi di sviluppo» rischiano di restare tali. E come al solito, il caso delle politiche culturali insegna, non si tireranno certo indietro quanti hanno tutto l'interesse a celebrare lo sfascio dello Stato e della cosa pubblica per poter intervenire a protezione, tutela e incremento dei propri interessi, per di più ammantati della bandiera di salvatori della Patria. Una tendenza, e una crisi, che non sono in atto solo in Italia, del resto.

Pertanto è assolutamente necessario pensare ad un'azione in positivo, di lungo periodo senza enfasi agitative, e coordinata a livello europeo, per ripensare criteri generali per gli interventi delle politiche dell'istruzione e per articolare una presenza studentesca nei vari contesti nazionali, capace di proposta

e non soffocata da logiche partitiche. Abbiamo quindi accolto con particolare sintonia l'invito che «materia grigia», la nuova articolazione federativa eletta dai delegati del Movimento studentesco francese come «gruppo di riflessione sulle aspirazioni degli studenti rispetto alle università», ha fatto alla FUCI per partecipare alla Sorbona il 16 e il 17 gennaio prossimi in qualità di relatori ad un incontro di studio su questi temi. Momento importante da cui pensiamo che anche il dibattito sulle prossime elezioni universitarie in Italia potrà risultare arricchito, elezioni a cui la FUCI non presenterà proprie liste, né aderirà a cartelli elettorali che snaturerebbero la propria funzione educativa. In cui però inviteremo le varie aggregazioni a non cadere nella pura conta delle percentuali su un totale di elettori mobilitati, che arriverà a mala pena fra il 10 e il 15 per cento. Ma a pensare al di là e attraverso questo appuntamento e come costruire nuove forme di rappresentanza per imprimere insieme una spinta riformatrice, evitando di utilizzare le elezioni universitarie come test per i partitini universitari, episodio slegato da un lavoro di prospettiva un minimo più ampia e dignitosa».

#### CONCLUSIONE

Abbiamo parlato di molte cose, rispecchiando un po' per volontà, un po' per incapacità sintetica, quella frammentazione e alterità con cui abbiamo inteso marcare la nostra società complessa. E allora come chiudere una relazione senza far violenza a tutti gli interlocutori, i linguaggi, i problemi, di una Chiesa europea in tensione missionaria nella Chiesa policentrica del Terzo millennio, di un'università tornata al centro del dibattito ma in attesa di interventi seri ed efficaci, di un sistema politico bloccato, di questa Europa da costruire, forse anagraficamente più anziana ma culturalmente più giovane e libera dagli schematismi obsoleti?

Certo all'insegna di quella solidarietà profonda tra parola e interlocutori, che anche il vicino Natale ci ha ricordato. Ed è meglio evitare altre parole nostre, ma rinviare a due figure-simbolo, che possono evocare questa solidarietà in modo molto più incisivo.

La prima è quella di Don Lorenzo Milani, Antonio Acerbi alla fine di un contributo su «Cultura popolare e parola in Don Lorenzo Milani», ricordando anche le parole del testamento del sacerdote ai suoi ragazzi «Ho voluto più bene a voi due che a Dio, ho speranza che Lui non stia attento a queste sottigliezze e abbia scritto tutto al suo conto», si chiede «Perché Milani non ha letto ai suoi ragazzi solo la parola di Dio, la parola che giudica tutte le altre parole? Perché ha letto le molte parole, accanto all'unica parola, che è il fondamento di tutte le altre?... La risposta più vera, che permette di cogliere tutta la valenza intrinsecamente cristiana della Scuola di Barbiana, è il rifiuto di opporre parola a Parola, come se si potessero

opporre tra loro Dio e i ragazzi di Barbiana, l'azione di Dio e l'azione dell'uomo nel dono della parola-Parola». La seconda figura è quella di Don Maurizio Maraglio, il missionario mantovano recentemente ucciso, con la cui meditazione sul Natale possiamo chiudere questa relazione lasciandola aperta al povero che non ha le mille parole che sono proprietà del ricco, perché come ci ricordava «Lettere ad una professoressa» «è solo la lingua che fa uguali. Uguale è chi sa esprimersi e intende l'espressione altrui. Che sia ricco o povero importa meno. Basta che parli». Il tema delle parole non può che sfociare in quello dell'uguaglianza che manca, da costruire anche dentro l'università contro ogni ulteriore meccanismo discriminatorio.

#### NATALE PORTA UNA EUCARESTIA ALLA ROVESCIA

«Molte volte sono stato testimone in questi mesi dal pianto di un bambino piccolo e molto spesso la mamma dicendo «Penso che abbia fame» porgeva il seno alla sua creatura, che alla svelta qui impara (e sul serio) cosa sia fame.

Alla stessa maniera nel Natale guardo ad un Dio bambino che si alimenta al seno di una donna, un Dio che ha fame e che cerca un corpo che gli si offra come alimento. Il Natale porta una Eucarestia alla rovescia: è Dio che si aggrappa a noi e ci fa intendere che ha fame di noi. Natale è Dio affamato degli uomini. Che noi abbiamo fame di Dio è ben comprensibile, ma che Dio abbia fame di noi e che il Suo corpo muoia se non incontra un seno (Maria è sacramento dell'umanità) che lo sfami è una realtà che può farci tremare.

Noi siamo cibo per Dio che si fa uomo. A Natale Dio si mostra come uno che «vuole» a tutti i costi incontrarsi con noi e vuole farlo non da posizione di privilegio ma collocandosi con gli ultimi del mondo. È un Dio che in Gesù bambino affamato si mostra in cerca di noi. È il Signore che ha fame di noi e per questo penso che esista una sorta di connaturalità tra Gesù (Dio che vuole «nutrirsi») e gli uomini e le donne che vivono nella fame: partecipano della stessa beatitudine «beati gli affamati...».



# La ricerca di un nuovo linguaggio per l'annuncio

## Introduzione della Presidenza Nazionale

Questa breve relazione introduttiva ha il compito di spiegare il senso dell'itinerario biblico che abbiamo scelto per la riflessione teologica di questa giornata. Unitinerario biblico che sarà idealmente percorso dai relatori attraverso riflessioni che partiranno da episodi del Vangelo, degli Atti e della letteratura cristiana antica e che risponde essenzialmente alla volontà di ripensare le ragioni, lo stile, le modalità dell'annuncio agli uomini di oggi nell'orizzonte della Parola situata nella storia, nella perenne esigenza di sempre nuove mediazioni storiche, la tensione missionaria della comunità dei credenti.

Poniamo allora al centro della nostra attenzione la Parola di Dio quale criterio di valutazione e nuovo punto di partenza dopo gli anni della sperimentazione del primo rinnovamento conciliare. Ancora una volta la Parola ci interroga «come regola suprema della nostra fede» (D.V. 21). L'attenzione alla Parola avviene necessariamente attraverso il recupero della dimensione pneumatologica: le scritture infatti congiungono spesso la Parola e lo Spirito. Nell'episodio della Samaritana l'acqua viva simboleggia sia la Parola rivelatrice che lo Spirito. È il dono mandato dal Padre che può portare alla vita eterna, ma che è già attuale: viene l'ora in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in Spirito e Verità. E nella Parola e nello Spirito avviene la rottura degli stereotipi culturali che presiedono alla concezione sacrale del sacerdozio. Lo stesso significato dirompente ha anche la Lettera agli Ebrei che introduce il nuovo sacerdozio di Cristo nella vita, non nella separazione sacrale e culturale del tempio. Ed ancora una rottura rispetto alle rigide concezioni sacrali segnano gli Atti degli Apostoli in cui la comunità dei credenti è stimolata dalla diversità dei luoghi in cui l'annuncio si situa e degli interlocutori a cui è rivolto, a non bloccarlo in forme astoriche ed uniformi. Se la Parola di Dio è anche azione (Dabar) ciò fonda la possibi-

lità che il mondo stesso sia Parola di Dio. La comprensione della Rivelazione, definitivamente avvenuta con Cristo come centro e vertice si svolge ancora nel tempo e nello spazio sotto l'azione dello Spirito: la Parola può essere compresa solo nella storia e per la storia. Il ritorno alla Parola segna una riflessione ed un ascolto fedele del passato per poter accogliere la forza innovativa del presente. Apre la comunità dei credenti alla accoglienza dell'essere nell'imprevedibile, nell'impensato, nell'inatteso, nel mistero.

La comprensione della Parola nella storia non è individuale: è esperienza vitale che si realizza insieme agli altri uomini nella comunicazione strutturata dal linguaggio. Ed è una comprensione che si verifica nella prassi storica a cui la Chiesa deve attingere, per riarticolare continuamente il suo linguaggio. Portare la Parola nei linguaggi degli uomini e i linguaggi alla Parola: solo così matura una coscienza cristiana critica veramente capace di esercitare le funzioni di giudizio e di profezia. Ogni riflessione teologica deve porsi all'interno della comunità situata nella storia in cui la Parola si rivela e viene vissuta. L'apertura alla verità teologica si pone non solo a livello di riflessione critica, ma è colta anche nell'agire credente, in un essere per Dio e per l'uomo nelle tensioni storiche. Solo radicata nella storia soltanto se tiene conto delle domande degli interlocutori a cui si rivolge la Parola può divenire forza sovversiva e trasformante.

L'episodio dei discepoli sulla via di Emmaus ben spiega questo sforzo di compagnia degli uomini in cui vengono superate le separatezze sacrali: il cristiano che dopo la comunione eucaristica è lasciato alla responsabilità della sua storia, è fermento nel mondo, in una situazione di compagnia con gli altri uomini. Non sono allora proponibili quelle teorie della separazione/opposizione tra Chiesa e mondo, che in virtù di tale rapporto di opposizione hanno sostenuto una



volontà di riconquista e ristrutturazione del mondo, sottraendo agli uomini la responsabilità della propria storia ed attribuendola invece alla Chiesa. La lettera a Diogneto accentua questa non identificazione tra Chiesa e funzione di integrazione storico-politica tra signoria di Cristo e regime di cristianità. L'unità indissolubile è invece tra l'amore di Dio e l'amore per gli uomini, che fonda una solidarietà reale, vissuta a partire dalla quotidianità della vita, non nella mentalità di conquista e di possesso, ma nella valorizzazione dell'impegno storico nella gratuità del servizio.

Con queste riflessioni ci avviamo inoltre verso il Sinodo su «Missione ed Evangelizzazione nella Chiesa e nel mondo». Questa sera avremo con noi esponenti di varie aree ecclesiali per discutere su «Laicato: mito o realtà?». Non partiremo dunque da una dimensione univoca del laicato, ma cercheremo di ascoltare le esperienze di laicato nelle varie realtà geografiche. Il tentativo che facciamo di ridefinire le categorie



Con il Congresso di Verona Maurizio Bezeccheri ha concluso il suo mandato di segretario del Consiglio Centrale, ruolo che ha ricoperto negli ultimi tre anni.

Siamo sicuri che, nonostante i già densi impegni professionali, avremo modi e luoghi per reincontrarlo e che, anche nel futuro meno prossimo, l'amicizia di questi anni e la comune identità fucina tarderanno a lungo a svanire. Intanto lo ringraziamo per l'intelligenza del suo lavoro e per la cordiale e sincera umanità con la quale lo ha sempre svolto.

in cui si è finora preteso di rinchiudere e cristallizzare la Parola, tentativo che facciamo con l'affidarci a quella che nelle Tesi congressuali chiamiamo «positività del non definito», ossia alla novità dello Spirito nella storia, non può prescindere dalla consapevolezza che il rinnovamento conciliare vive oggi la fase delicata del confronto con questioni che il Vaticano II non ha sistematicamente affrontato, tra cui ne indichiamo due oggi come centrali: l'inculturazione della fede e la teologia del laicato.

Oggi assistiamo al fenomeno sempre maggiore del policentrismo nella Chiesa cattolica. La Chiesa europea sta perdendo dal punto di vista geografico, quantitativo, e anche sul piano della riflessione teologica una posizione predominante. Pensiamo alla Chiesa in America Latina, in Africa, in Estremo Oriente in cui viene progressivamente emergendo una coscienza ecclesiale criticamente elaborata nelle comunità cristiane in contesti e con strumenti diversi da quelli in cui per secoli si è pensato il cristianesimo. Questi processi sono stati spesso affiancati da una sempre maggiore coscientizzazione del laicato (sulla scorta dell'ecclesiologia di comunione promossa dal Vat. II) e da un nuovo atteggiamento nei riguardi della storia a cui il cristiano è chiamato a rendere conto della propria speranza, nella attenzione sincera, disinteressata alle situazioni di oppressione e sofferenza. Queste nuove sfide che provengono sia dall'interno che dall'esterno della Chiesa ci collocano all'inizio di una nuova fase in cui siamo chiamati a correlare adeguatamente la salvezza personale di ciascuno di noi con la salvezza del mondo della consapevolezza che in una Chiesa policentrica non è riproponibile un unico criterio interpretativo del rapporto del credente con la storia. Questo rapporto va vissuto essenzialmente tenendo conto che la missione e l'evangelizzazione chiamano oggi come protagonisti tutti i membri del popolo di Dio, e ciò ci stimola a rivalutare la dimensione totale del popolo di Dio, che è pienezza dei doni spirituali, a coniugare insieme documenti normativi, senso della fede e carisma dei ministri ordinati; a vivere le qualità sacerdotali di ciascuno nella complementarietà e nell'unione.

E la correlazione tra la salvezza personale di ciascuno e quella del mondo non può che avvenire all'interno di questo, non nella separazione sacrale del Tempio. La Parola ci insegna che il mondo viene da Dio e che in esso sono i segni dello Spirito. Ci si salva nella quotidianità della vita dove si unisce all'esperienza di Dio l'esperienza del mondo, la Parola ai linguaggi, perché si renda ragione della propria speranza.

Questa è per noi la «sequela» di Cristo con la quale inseriamo nella storia degli uomini quel dialogo di vita e di liberazione iniziato dalla Parola.



# Forme di evangelizzazione negli Atti degli Apostoli

Carlo Ghidelli

## Introduzione

1. Nel contesto e nell'ottica del tema generale del 48° Congresso nazionale della FUCI questa relazione si pone all'inizio come tentativo di fondare biblicamente quella ricerca di nuovi itinerari di evangelizzazione nei quali Parola, interlocutori e linguaggi non solo si intrecciano intimamente, ma pure si problematizzano reciprocamente: in modo tale che la Parola evangelizzata esige la reazione degli interlocutori e il rinnovamento dei linguaggi; la presenza critica degli interlocutori, nella varietà dei tempi e delle situazioni culturali, sollecita negli evangelizzatori la ricerca di nuovi «linguaggi» così che la Parola possa in qualche modo «incarnarsi» oggi come ieri; infine, in modo tale che la varietà dei linguaggi, richiesta dalla diversità delle culture, sia segno di quella inesauribile ricchezza del messaggio che lo rende sempre attuale, sempre nuovo. Ci è di guida una pagina quanto mai lucida e, a mio avviso, sempre attuale della «Gaudium et Spes», al n. 44, che per brevità non rileggo ma che raccomandando vivamente alla comune riflessione.

2. Sappiamo tutti che per ricercare occorre partire da alcuni interrogativi, quelli che sgorgano dalla vita, che salgono dal profondo del cuore dell'uomo quando questi si fa pensoso circa gli avvenimenti della storia. E se la ricerca riguarda tempi remoti occorre essere particolarmente critici nel formulare le domande. Nel nostro caso si richiede un corretto riferimento alla situazione della Chiesa nascente, anzi alle diverse situazioni delle Chiese di cui si fa memoria nel libro degli Atti. La correttezza del nostro metodo tuttavia non va giudicata con criteri tipici delle scienze antropologiche e sociologiche e tanto meno a partire da concezioni ecclesiologiche contemporanee o da progetti pastorali più o meno in auge oggi.

3. Il nostro itinerario perciò sarà squisitamente biblico (solo germinale teologico). Ponendoci in ascolto della testimonianza lucana vogliamo privilegiare alcuni aspetti del suo modo di presentare l'evangelizzazione senza

per questo disattendere o deprezzare gli altri: l'originalità presenza (dono) e forza (dunamis) dello Spirito Santo, la necessaria meditazione della comunità credente, l'apporto singolare e differenziato dei vari «servitori della Parola», la rilevanza teologica della reazione di chi ascolta, cioè degli interlocutori; e lo faremo proprio per illuminare il tema generale di questo congresso, per fondarne biblicamente la ricerca e per assicurare fin dall'inizio alle ipotesi di lavoro quella solidità (cf. Luca 1,4) che sola può venire dalla Parola di Dio.

4. Il nostro riferimento alla Parola di Dio scritta obbedisce ad una intenzionalità profonda e precisa: è fatta non per assecondare il ritorno nostalgico ad un passato, sia pure emblematico, come quello della Chiesa nascente, ma per rileggerlo alla luce del mistero di Cristo che lo procede e lo trascende e, nello stesso tempo, lo anima e lo salva: un passato, perciò, che è capace di illuminare il presente e di orientare il futuro.

Il riferimento alla vita della Chiesa nascente è fatto non per isolare un modello di Chiesa quasi congelato nella testimonianza lucana, ma per confrontare con esso criticamente i vari modelli di Chiesa che si propongono, oggi alla nostra attenzione: un modello quindi, che può mettere in crisi taluni nostri progetti o cammini di Chiesa. Il nostro riferimento alla storia del cristianesimo primitivo non è fatto per fissare quasi staticamente un momento della vita della Chiesa, per quanto importante esso sia stato e rimanga, ma per correlare ad esso dinamicamente altri momenti, quello attuale compreso: un momento della vita della Chiesa, pertanto, che per la sua singolarità rimane fondante e paradigmatico per sempre (e tale singolarità consiste nella speciale effusione dello Spirito Santo nella Pentecoste, nella presenza carismatica dei Dodici, e nella importanza della predicazione apostolica che diventerà fonte e forma delle Scritture neotestamentarie). È quello il tempo della Tradizione costitutiva, e non solo interpretativa, che per l'opera della evangelizzazione è e rimarrà sempre epunto di riferimento primo e nel suo genere, unico.

## I. La storia rivisitata: alcuni rilievi analitici.

Sarà veloce, sarà per lo più allusiva, ma l'analisi in questo tipo di ricerca non può mancare; anche perché è da essa, che come dalle fondamenta possono zampillare sicure indicazioni di marcia. Si tratta quindi, in prima istanza, di rivisitare la storia per poterla poi progettare; si richiede cioè di fare memoria, cioè di riflettere sugli inizi del fatto - Chiesa e di conservare, coltivandolo (cf. Luca, 2,19,51), quel germe-seme della Parola che solo può dare e ridare vita alla Chiesa, comunità di credenti, per ispirare ad essa il cammino di fedeltà e novità che si apre davanti a noi oggi; un cammino — pare a me — che sarà tanto più proficuo e fecondo quanto meno daremo per scontati metodi e via di evangelizzazione o rievangelizzazione. La frequente esortazione del Concilio ad assumere iniziative nuove e ad aprire vie nuove (cf. Presbitero m. Ordinis 13, 15, 22) nel dialogo Chiesa-mondo non può non diventare nostra.

### 1. Preziosità della testimonianza lucana

Sono profondamente convinto — per la diuturna familiarità con gli scritti del terzo evangelista — che il mondo con cui Luca racconta e commenta la vita della Chiesa nascente è così singolare, così personale e così attuale da meritare indiscutibilmente la nostra attenzione. Quello che torna conto ricordare, qui è ora, è il *Sitz im Leben der Gemeinde* dell'opera lucana. «Luca scrive per una comunità già ricca di problemi e di difficoltà: una comunità che riflette criticamente sul suo passato e cerca il punto di sutura tra la sua attuale esperienza (gli anni 70 circa) e i suoi precedenti storici. Ad essa Luca presta un servizio qualificato da evangelista-evangelizzatore non accontentandosi di ripetere memorie, sia pure venerabili, ma offrendo un suo contributo peculiare ed una sua interpretazione personale. Per questo:

— vuole assicurare la stabilità della catechesi impartita fondandola su memorie storiche attentamente vagliate e



composte dentro un quadro architettonico amornioso e completo;

— vuole ancorare la speranza dei credenti non alle miopi attese umane ma alle promesse divine;

— vuole riaffermare il carattere paradossale del mistero di Cristo e la conseguente radicalità della vita cristiana;

— vuole infine confessare che Cristo solo è il Salvatore del mondo. Ecco ora alcuni rilievi analitici capaci di illuminare il nostro tema e le nostre strade:

a) Luca è l'unico evangelista che abbia sentito il bisogno di scrivere unitariamente un'opera in due parti (*Vangelo + Atti*) e lo fa perché non può ammettere l'ipotesi «chiesa sì — Cristo no». Forse Luca ci vuol far capire che una impostazione ecclesiocentrica della fede e della prassi cristiana è fuori luogo; ma nello stesso tempo si rivelerebbe incompleto e deviante un cristocentrismo polemico e alternativo. Il centro dato e indisponibile ad ogni cattura particolaristica è Gesù Signore, il Cristo pasquale nella totalità del suo mistero; e la Chiesa, prolungamento della sua santa umanità, è il segno, povero ma autentico, della sua presenza salvifica nel mondo per l'avvento del Regno.

In questa luce l'universalismo della salvezza in Cristo (*Atti 1,8*) per Luca viene prima di ogni problematica relativa all'inculturazione e all'incontro dell'unico Vangelo con le culture. L'universalismo si coestende alla missione della Chiesa: perciò con esso deve confrontarsi e fare i conti ogni iniziativa missionaria-evangelizzatrice della chiesa stessa, e non viceversa.

b) Il centro geografico, architettonico e teologico di quest'opera unitaria è il *mistero pasquale*, che si realizza in Gerusalemme: è qui che il risorto Signore offre l'ermeneutica (Luca, 24, 31s) del suo mistero, dischiudendo alla verità la mente dei suoi discepoli; è qui che viene effuso lo Spirito Santo come dono escatologico che da un lato si pone in continuità con il tempo e l'opera di Gesù, il Cristo, e dall'altro inaugura un tempo nuovo, quello della Chiesa, cioè degli Apostoli, dei martiri e degli evangelizzatori.

La Pentecoste gerosolimitana cui fanno seguito altre pentecosti minori (cf *Atti 4, 31; 8, 17; 19, 6*), si pone come compimento (*Atti 2, 1*) delle promesse antiche, come teofania piena e definitiva degli ultimi tempi (2, 17-21) e come anti-Babele. Qui infatti si inaugurano i tempi nuovi, l'era dello Spirito, la storia del nuovo Israele: tempi nei quali l'unità si costruisce non a colpi di addizione numerica o di ricomposizione socio-religiosa, ma nella fedeltà alla Parola, nel coraggio del martirio e nella docilità allo Spirito. La confusione babelica può essere conseguenza di un atteggiamento blasfemo, praticamente ateo, ma può essere anche frutto di progetti umani troppo fiduciosi di se stessi e troppo poco aperti alla novità dello Spirito.

c) C'è un primo momento nel quale la Chiesa di Gerusalemme rivela la sua vitalità missionaria e il suo primo impat-

to con l'ambiente giudaico ed è testimoniato nei primi 5 capitoli degli *Atti*. Qui la novità cristica e la testimonianza cristiana lungi dallo snervarsi, o anche solo dallo scoraggiarsi, di fronte al sistema giudaico assumono contorni socio-religiosi sempre più nitidi e precisi per la necessità di discernere tra caducità delle alleanze e perennità della promessa; tra valore propedeutico della legge mosaica e valore definitivo della legge di Cristo; tra caducità della circoncisione e necessità del battesimo; tra la doverosa attenzione ai poveri della comunità di Gerusalemme e l'irrinunciabile carisma apostolico, ecc. ecc.. È in questo delicato equilibrio-frutto del dono della sapienza evangelica — che la Chiesa nascente va maturando la certezza di essere la rende sorella di ogni popolo e contemporanea ad ogni uomo; antica per la continuità della tradizione vetero-testamentaria che la rende sorella del popolo di Israele e coerede delle promesse.

d) Poi viene il momento dell'*apertura al mondo esterno*, all'ambiente pagano, alla cultura ellenistica: qui il passaggio è dalla sinagoga all'agorà, dalla lingua aramaica a quella greca, da Gerusalemme alla Samaria. Ancora una volta la predicazione apostolica rivela la sua meravigliosa ed esemplare capacità di «adattarsi» (non sorprenda né scandalizzi questo verbo, perché esso caratterizza anche il mondo con il quale il Concilio Vaticano II tratta questo aspetto della missione della Chiesa: cf. G.S., 44) alle varie situazioni culturali e religiose dei suoi interlocutori: pronta ad operare dapprima un atterraggio morbido (si veda soprattutto *Atti 17, 22s*) per poi passare ad una chiara ed inequivocabile proposta di salvezza in Cristo morto e risorto, e per decollare infine con un invito forte alla conversione. Qui la novità critica e la testimonianza cristiana assumono caratteri ancor più limpidi e forti per la necessità di discernere tra il falso ideale della saggezza filosofica e la sapienza-scienza della Croce; tra l'odolatrio /culto della bellezza e la grata accoglienza della grazia di Cristo; tra l'inconsulta esaltazione della potenza e l'impotente ma salvifico abbandono in Dio. Sotto questa angolatura Luca, insieme a Paolo, ha certamente portato un contributo singolare alla retta interpretazione del rapporto tra Gesù da un lato e Socrate dall'altro, tra il cristianesimo primitivo e la cultura ellenistica, tra sapienza cristiana e filosofia greca.

e) In questo sviluppo storico si alternano *eventi costruttivi* quali la conversione di Saulo e quella di Cornelio e famiglia, e *fatti pericolosamente negativi* quali la persecuzione iniziale che ha per epilogo il martirio di Stefano e l'incarcerazione di Pietro, il primo dei dodici. Tale alternanza di *segni* positivi e negativi non si contrappone né arresta il *senso* della storia, il cui orientamento tende provvidenzialmente verso un *télos* (un fine) e pertanto questa storia non si compone tanto di *chrónoi* (tempi) ma si scandisce in *kairò* (momenti)

secondo il mistero di una «economia di salvezza» che si avvale certamente di strumenti umani, ma per mezzo loro lascia sempre trasparire e rivela il progetto, la sapienza divina. Anche questo modulo critico-dialettico per una lettura critico-costruttiva della storia della Chiesa nascente può, anzi deve, illuminare e orientare il nostro modo di «leggere» la storia della Chiesa antica, moderna e contemporanea: è uno degli insegnamenti di Luca da non lasciar cadere, proprio per la sua rilevanza storiografica oltre che per la sua innegabile attualità.

f) C'è soprattutto un *kairòs* di questa storia, che nella sua problematica e drammaticità, può ulteriormente orientare la nostra ricerca: si tratta del cosiddetto «*concilio di Gerusalemme*» (cf. *Atti 15, 1-35; Galati 1-2*). Il problema da risolvere era quello della libertà o meno dei pagani convertiti nei confronti della circoncisione ed altre pratiche giudaiche; il metodo adottato per avviare la ricerca di una soluzione è quello del confronto schietto e del dialogo aperto; il «luogo» o campo sul quale ci si confronta è l'assemblea ecclesiale nella quale tutti possono esprimere e provare la loro posizione, nel rispetto e valorizzazione dei carismi e del ministero dei singoli; la soluzione viene proposta conciliariamente attorno a tre valori fondanti e irrinunciabili: la verità del Vangelo, la libertà di cui Cristo ci ha liberati, e la carità, forma della vita ecclesiale e di ogni azione missionaria.

La *Verità* non può essere appannaggio di qualcuno ed anche la Chiesa — ce l'ha ricordato chiaramente il Papa a Loreto — non è padrona ma serva della Verità. Essa ha bisogno di servi - testimoni e non di avvocati difensori; e la si vive con la fede (*Atti 13, 3%*) e non con la fiducia nei propri mezzi.

La *Libertà* non può essere tolta o decurtata ad alcuno ed anche la Chiesa si fa volentieri paladina delle libertà umane perché si affermi e regni nel mondo la libertà di Cristo. Essa genera figli e non schiavi; diffonde gioia e non paura; non costruisce città-rifugio ma apre i confini per l'accoglienza di ogni uomo e donna di buona volontà.

La *Carità* non può essere ridotta a mero rispetto passivo delle istituzioni o delle persone ed anche la Chiesa la vive — con stile aggiornato — in termini di promozione umana e di riconciliazione universale. Essa tende a dilatare gli spazi dei rapporti tra persone, tra gruppi, tra popoli e religioni; e la si vive in pienezza solo quando si coglie e si gode la verità profonda di quel detto di Gesù: «Vi è più felicità nel dare che nel ricevere» (cf. *Atti 20, 35*).

g) L'ultimo rilievo analitico cui non possiamo rinunciare è relativo ai *viaggi missionari* di Paolo. Contrariamente a quanti considerano la seconda parte degli *Atti degli Apostoli* una semplice riedizione di undiario di viaggio di Luca, ritengo che la trama dei viaggi di Paolo sottenda un preciso disegno teologico, teso precisamente a offrire le linee di una teologia della missione imperniata



attorno all'opera della evangelizzazione. Non dobbiamo neppure dimenticare che le memorie storiche su Gesù, frutto della sua acribia di ricercatore critico e di storiografo, Luca le ha tramandate sul filo di un lungo viaggio verso Gerusalemme (cf. Luca 9,51-18,14).

Sono scelte letterarie con le quali Luca intende affermare che la missione è l'unica frontiera della Chiesa di Cristo, cioè di una Chiesa senza frontiere. Ed anche quando le distanze geografiche tra evangelizzatori e interlocutori si riducono sempre più, sono le disparità culturali che sollecitano i veri servitori della Parola a gettare ponti nuovi tra la Parola e i destinatari, affinché questi entrino dialogicamente in quel processo di ascolto e di ricerca, di recezione e di assimilazione del messaggio che porta alla salvezza in Cristo.

È il linguaggio dell'*andare* agli altri, senza la pretesa di esportare nell'altrui mondo culturale beni da depositarvi e tanto meno con l'intenzione di depredare i beni altrui per arricchirsene.

È il linguaggio dell'*incontro* interpersonale, improntato all'ascolto, prima ancora che alla proposta. Dagli *atti degli Apostoli* questo atteggiamento lo si evince dallo sforzo di adottare la proposta cristiana alle varie culture.

È il linguaggio dei *gesti*, pazienti e fiduciosi, attraverso i quali istintivamente gli interlocutori comprendono la bontà del messaggio. È la perenne attualità della santità dei testimoni (cf. *Evangelii Nuntiandi*, 70).

È il linguaggio delle *parole*, dette a tempo e luogo, finalizzate unicamente al discorso su Dio che in Cristo vuole salvare l'Uomo, tutto l'Uomo, ogni Uomo. In questa ottica l'apologetica, pur necessaria, non degenera in polemica.

È il linguaggio dell'*accoglienza* dell'altro nella sua situazione spirituale e culturale, amato per quello che è e non solo per quello che può essere.

È il linguaggio, di *chi si accompagna* agli altri, condividendo il loro sofferto e spesso improduttivo sforzo di ricerca, senza voler imporre prima del tempo schemi culturali eterogenei o pratiche religiose pre-fabbricate.

h) Per concludere questa tappa del nostro itinerario mi pare utile rilevare due costanti che si lasciano facilmente individuare dentro una congeria di varianti:

— la *conversione* (del singolo, del gruppo, della moltitudine) non come happy end di una storia che previene e trascende la persona umana a tal punto da renderla quasi pedina di un sistema o ruota di un ingranaggio inarrestabile ed irresistibile, in questa ottica si dovrebbe parlare di convertiti come di gente appartenente ad una chiesa per fatto anagrafico. Non è certamente questa la conversione — metanoia testimoniata agli inizi della storia della Chiesa, di cui l'evangelista Luca vuole essere uno dei teologi più acuti e più metodici.

La vera ed autentica conversione, al contrario, implica accoglienza piena e consapevole di un dono talmente significativo ed efficace da sconvolgere la vi-

ta di una persona e di una comunità (per questo nella recente traduzione interconfessionale della Bibbia *metanoia* viene per lo più resa con l'espressione *cambiar vita*); essa comporta altresì il bisogno di cambiare mentalità così da assumere criteri di giudizio e misure di comportamento talmente nuovi da risultare paradossali o addirittura scandalosi per chi Cristo e il suo, Vangelo ancora non ha incontrato.

Tale conversione è essa stessa dono di Dio — è vero — e per questo con essa noi siamo attratti dentro l'orbita di Dio, siamo affidati alla Parola (cf. Atti 20,32) prima ancora che la Parola sia affidata a noi. Ma è pure vero che la conversione, nel suo senso plenario e compiuto, prevede e richiede la libera e gioiosa accettazione del dono di Dio, cioè di Gesù-salvatore per tradursi poi in consapevole e generosa deliberazione a vivere in modo conforme alla fede professata.

Questo genere di conversione, che ha un aspetto dottrinale ed uno esistenziale, non può non diventare criterio ermeneutico della esistenza personale del credente, della vita della Chiesa e della storia della salvezza. Ad essa siamo continuamente sollecitati dalla predicazione della Chiesa ma anche dalla voce spesso soffocata ma eloquente di tante «Persone povere, poverissime, che bussano alle nostre porte e ci invitano a ricomvertire il nostro modo di agire e di pensare» (C. M. Martini, 22.5.1986).

In questa ottica, per chi vuol bene alla Chiesa che è in Italia e per essa è pronto a impegnare gratuitamente il capitale di tante energie, soprattutto giovanili, urge a mio avviso rilanciare quel progetto di «riconciliazione cristiana e comunità degli uomini» che da Loreto in poi siamo tutti impegnati a realizzare.

— la *povertà* (delle persone, dei mezzi, delle strutture, ecc.) come segno inequivocabile di una fede che è abbandono alla Parola (cf. D.V., 5) e non mero sentimento fiduciale o, ancor peggio, fiducia nel proprio progetti e nelle proprie iniziative. Non possiamo dimenticare che la tentazione sempre ricorrente nella storia della Chiesa (come nella vita di Gesù e nella vicenda dell'antico Israele) è quella di volersi assicurare il futuro con garanzie puramente umane (l'avere, il potere e il volere). Nulla potrebbe essere più contrario alla logica della vera conversione; nulla potrebbe compromettere più sicuramente l'opera della evangelizzazione. La povertà di Maria (Luca, 1,48), la povertà degli Apostoli (Luca 9,1-6) la povertà del vero discepolo di Cristo (Luca, 10,1-12) la povertà della primitiva comunità cristiana (Atti, 2,44s; 44s; F,32-37), la povertà di Paolo missionario itinerante (Atti, 20,33-35) rimangono non solo come esempio ma come grazia per il credente e per la Chiesa di oggi.

Ma è soprattutto la povertà di Pietro che offre alla sua evangelizzazione contenuti e metodi: «Non ho né argento né oro... Nel nome di Gesù Nazareno...» (Atti 3,6). Ci vuole coraggio per mettersi e perseverare in questa strada: «la via»

per eccellenza è il cristianesimo (cf. Atti 9,2; 18,25s; 22,4) e il nome che la qualifica è Gesù, il Signore. Non è questa la «parresia» di cui oggi abbiamo più bisogno?

Anch'io — come certamente tanti altri — sono stato colpito dagli accenti forti e suavi con i quali il *Papa* ha parlato della povertà nel suo recente messaggio natalizio: «abbiamo deciso — di fronte a tutte le potenze di questa terra, che divorano negli armamenti ricchezze incalcolabili, dissipano nel superfluo risorse preziose e fanno temere distruzioni apocalittiche — di fronte a tutte queste potenze minacciose, abbiamo deciso di essere poveri: poveri come Cristo... poveri come Francesco... poveri come tante anime grandi...».

Anche per questo rinnovato impegno tipicamente cristiano della povertà sarebbe assai utile rivisitare certe pagine degli Atti di Loreto, e quindi certi momenti di quel convegno benedetto che non solo ha manifestato una immagine ricca e bella della nostra chiesa che è in Italia, ma della medesima ha rivelato una realtà progrediente e promettente.

## 2. Le coordinate di un mondo nuovo di dire il Vangelo

Ovviamente, a orientare le nostre scelte — a questo punto — è sempre e solo il desiderio di mettere a fuoco il tema del Congresso e quindi orientare la discussione, le ipotesi e le scelte che ne scaturiranno. Nello stesso telpo faremo tesoro della luce che si sprigiona dai rilievi analitici premessi. Qui parliamo solo di alcune coordinate riconducibili, per altro, ad un'unica struttura portante (il rapporto tra unicità e pluralità) e non vogliamo certo ignorarne altre. Inoltre intendiamo «nuovo» sia nell'accezione socio-culturale di inedito sia, in seconda istanza, nell'accezione evangelico-teologica di rivelato. In effetti dall'intreccio di fede e cultura criticamente analizzato emerge ad un tempo lo spessore storico delle mediazioni umane e l'inafferrabile soffio dello Spirito di Dio. Infine l'espressione «dire il Vangelo» non deve essere intesa in senso riduttivamente intellettuale-linguistico.

Ogni dono — a fortiori il dono di Dio — richiede non solo di essere dato, ma anche di essere detto e... detto bene: e così che diventa «evangelo»! Ogni forma di evangelizzazione testimoniata nel libro degli «Atti degli Apostoli» obbedisce a questa regola d'oro la quale, oltre a indicare una strada da percorrere, offre anche un fondamento alla speranza; la speranza non solo di dare voce alla Parola, ma anche di dare carne al Verbo. Sì, perché l'evangelizzazione, come opera divina e collaborazione umana, come contenuti e come metodo, come intreccio di segni e di parole si iscrive nel mistero della incarnazione.

Ed ecco, ora, alcune coordinate di questo modo nuovo di dire il Vangelo:

a) viene, in primo luogo, la *coordinata personalistica*: l'evangelizzazione infatti mette in rapporto Colui che è la



Parola con coloro che della Parola sono gli uditori. L'unico Messaggio si incontra così con i diversi interlocutori: da questo infatti si sprigiona l'inesauribile ricchezza del Vangelo che rimane sempre identico a se stesso pur calandosi nella vita di tante e così diverse persone e comunità. La divina ricchezza del Vangelo non si sottrae dunque a quella exinanitio (cf. Fil. 2,7) che è propria della incarnazione del Verbo, ma è solo così che esso può esercitare la sua irresistibile attrattiva. È alla Parola del Vangelo, infatti, che sono affidati sia i servitori (Atti, 20,32) sia gli uditori (Atti 2, 38-39).

b) Vi è poi la pluralità delle mediazioni che tengono la sfera dei concetti e delle espressioni verbali, del genere letterario e della struttura generale di un'opera) a servizio dell'unica predicazione. Se è vero che «in principio era la predicazione» (M. Dibelius), cioè che gli inizi della vita della Chiesa stanno saldamente ancorati alla opera della evangelizzazione, è altrettanto vero che questa si avvale della personalità e della formazione teologica dei singoli agiografi; questi poi pensano e predicano, riflettono e scrivono in diretto e profondo collegamento con la comunità di fede cui appartengono.

Si intrecciano così, nell'unico servizio della Parola, le necessarie attenzioni alla diversità geografica, alle tradizioni culturali, alle situazioni personali: il che rende assolutamente imprevedibile la ricerca di mediazione culturali (sia letterarie che di costume) affinché la Parola possa interpellare la persona umana nella sua singolare situazione, una comunità nella sua particolare tradizione.

c) Poiché l'evangelizzazione non è una tappa isolata dentro un processo ma è momento qualificato e qualificante il servizio della Chiesa alla Parola, occorre riflettere anche sul rapporto tra l'Unica missione della Chiesa e la pluralità dei missionari. È illuminante, a questo proposito, il confronto tra Giacomo, Paolo e Pietro in rapporto all'unica missione. Se quel confronto ha potuto risolversi per il sommo bene della Verità e per la pace delle rispettive comunità fu perché non ha degenerato in uno scontro frontale, ma non si è neppure snervato in un compromesso ecclesiastico. Per raggiungere questo traguardo si richiede certo una assidua frequentazione della Parola di Dio, fonte prima del vero discernimento, ed un metodico esercizio di quell'ascecia che è nota essenziale della appartenenza ecclesiale.

d) Il binomio unicità-pluralità gioca un ruolo importante anche nel rapporto tra grazia (charis) e carismi (Charisma): la pluralità di questi, quando sono vissuti nella gratitudine ed esercitati nella gratuità, non minaccia né incrina l'unicità della grazia. Al contrario se questa alimenta i carismi allora i testimoni del Vangelo riescono credibili e le varie comunità ecclesiali crescono nella comune edificazione e nello slancio missionario (cf. Atti 2,41; 4,4; 9,31; 16,5).

Anche nella Chiesa sarebbe atteggiamento antievangelico paventare la ricchezza e la varietà dei carismi (cf. 1 Tess. 5,20); ma è altrettanto scorretto chi non è disposto a sottoporre all'apostolo la verifica e la approvazione del suo dono particolare.

e) Finalmente non bisogna dimenticare che l'evangelizzazione, nel suo impatto con le varie culture, contribuisce sì alla edificazione dell'unica Chiesa, ma sempre e necessariamente nella diversità delle comunità ecclesiali. Queste, nelle memorie lucane degli «Atti degli Apostoli», come pure nelle lettere paoline, assumono tratti differenziati così singolari che fin dagli inizi devono essere considerati doni dell'unico Spirito e non minacce all'unità della Chiesa.

Abbiamo qui l'opportunità di considerare il rapporto tra il singolare «la chiesa» (Atti 20,28) e il plurale «Le chiese». Non è corretto affermare che Luca abbia voluto insinuare contrapposizione o tensione patologica. È vero invece che la vera tensione vitale sta nello sfarzo delle varie chiese nell'essere storicamente fedeli al Vangelo di Cristo.

A conclusione di questa serie di riflessioni è necessario rilevare che i due poli del binomio unicità-pluralità, nella logica della rivelazione e nel dinamismo della storia, convergono ed orientano verso il sommo valore dell'unità: una è la fede, anche se sono assai diverse le strade che conducono ad essa; una è la dottrina, anche se sono diverse le modalità per esprimerla; uno è il Vangelo, anche se sono diversi i modi per annunciarlo e per ridirlo nei diversi tempi e nelle diverse culture.

Questa unità che è, ad un tempo donata e da ricercare, costituisce forse il sommo valore che Luca con la sua opera ha inteso servire e raccomandare. E l'ha servita non con un trattato teologico sull'unità della Chiesa, ma con un racconto che via via ne mette in rilievo l'origine trinitaria e la dinamica storica, la fondazione cristica e lo spessore antropologico, la varietà culturale e le aperture missionarie.

## II. PROGETTARE LA STORIA: ALCUNI RILIEVI SINTETICI.

Scopo di un congresso è anche quello di aprire prospettive nuove all'azione apostolica — segnatamente culturale — della federazione. Così il passaggio dalla memoria al progetto è d'obbligo; esso però non può non sottoporsi al paziente ma fecondo lavoro del ricercatore, a quella «fatica del pensare» cui ci ha sollecitati ed educati Paolo IV. Solo così la ricerca di un progetto apostolico potrà avere quella nota di evangelica novità della quale ci fa carico il Concilio Vaticano II. Senza pretesa alcuna di originalità, ma consapevoli di ricordare principi e valori semplicemente irrinunciabili, penserei di dover mettere a fuoco i seguenti obiettivi pastorali, sottesi da altrettante scelte metodologiche;

1) L'evangelizzazione consiste innanzitutto nel costruire e nel proporre una

retta e corretta «rilettura» della storia. Alla luce dei frequenti e paradigmatici discorsi del libro degli Atti (soprattutto di quello pentecostale) dobbiamo dire che l'evento pasquale porta a compimento (Atti, 2,1) il tempo delle premesse (Atti, 2,39) e inaugura i tempi della realizzazione escatologica. Per Luca (cf. Luca 16,16) questa proiezione storica della salvezza in Cristo è essenziale e fondamentale. In ordine alla evangelizzazione questo comporta la certezza che il mistero di Cristo si coestende alla storia dall'intera umanità: Dio in Cristo visita la storia umana e con un dinamismo continuo ed ascendente la prepara all'avvento di Cristo; il primo avvento, nella pienezza dei tempi, e il secondo avvento, nella consumazione dei tempi. Gli interlocutori sono invitati ad entrare in questo orizzonte storico-salvifico con un atto di fede che, da un lato, libera da letture parziali o ideologiche della storia umana e, dall'altro, consente al futuro di Dio di irrompere nel presente dell'uomo.

2) L'evangelizzazione ha come necessario punto di partenza il presente dell'uomo: sia esso la situazione del paralitico alla porta del tempio (cf. Atti 3,1s) oppure la situazione degli ateniesi con la loro religiosità ammirabile ma deviante (cf. Atti 17,22s). Illuminato dalla grazia di Cristo, sollecitato dalla predicazione apostolica, interiormente attratto dalla potenza dello Spirito Santo, l'uomo in situazione si vede interpellato in ordine ad una opzione fondamentale, capace di orientare — convertire la sua vita. In tal modo il presente dell'uomo diventa il Kairòs di Dio: in esso Dio si rivela pienamente in Cristo, si comunica come Salvatore e si propone come senso ultimo della vita e della storia. Dalla libertà accoglienza di questa proposta deriva alla persona umana la possibilità di divenire partner di un dialogo salvifico, coattore di una storia che ha certamente Dio come protagonista e come iniziatore, ma un Dio che in Cristo si china sull'uomo peccatore e ne attende con infinita pazienza il ritorno e la conversione.

3) L'evangelizzazione è necessariamente cristocentrica e cristotelica: il mistero di Cristo morto e risorto, asceso al cielo e donatore dello Spirito, fondatore e salvatore della Chiesa e guida escatologica costituisce infatti il centro reale ed ideale di ogni discorso del libro degli Atti.

Per dire Cristo e il suo Vangelo in modo nuovo e sincero, oggi, occorre far salvo questo cristocentrismo, che è ad un tempo teologico dottrinale ed etico-esistenziale. Esso comporta, storicamente, il superamento delle religioni idolatriche e dei falsi messianismi, come pure ogni forma di antropocentrismo che corrisponda di fatto ad una implicita negazione del primato di Dio e della centralità di Cristo. Affermando l'assoluta ed urgente necessità del cristocentrismo dobbiamo guardarci dal pericolo di astrazioni o di pure teorie e mettere in atto quelle riforme di cui la chiesa non può fare a meno se vuole es-



sere fedele a Cristo, suo salvatore e fondatore.

4) L'evangelizzazione si impatta necessariamente con lo gli interlocutori e questo impatto entra nella struttura intima della evangelizzazione stessa. *L'iter salutis* che caratterizza l'ultima parte dei discorsi degli *Atti* è complesso ed unitario ad un tempo: parte dall'ascolto della Parola predicata (è come una spada che trafigge il cuore degli uditori: *Atti* 2,37), passa attraverso la metanoia o cambiamento di vita (è come una inversione di marcia che orienta in modo nuovo l'esistenza degli interlocutori) e sfocia nel battesimo (è come un immergersi totalmente in un mondo nuovo per uscirne rinnovati). Così il credente riceve il dono dello Spirito Santo e il perdono dei peccati.

L'evangelizzazione rimarrebbe incompleta se non arrivasse a questi esiti e l'evangelizzatore non raggiungerebbe lo scopo del suo ministero se non ottenesse di avere l'interlocutore come discepolo alla scuola del Vangelo e come compagno nell'appartenenza alla Chiesa di Cristo. Come il mondo, pur col suo peccato, entra nel disegno salvifico di Dio, così gli interlocutori, pur con i loro limiti, entrano nel dinamismo della evangelizzazione a tal punto che questa rimarrebbe un'incompiuta se non suscitasse negli uditori della Parola di Dio non porterebbe a termine la sua corsa se i suoi uditori non si decidessero a fare comunità nel nome di Cristo e per la potenza dello Spirito Santo.

5) Pare a me che dai precedenti rilievi, sia analitici che sintetici, emergano le linee portanti ed essenziali di una vera e propria spiritualità dell'evangelizzatore, il quale abbia a cuore non solo il dovere del fare memoria, ma anche il compito di progettare vie nuove. È una spiritualità che, a mio avviso, riveste i caratteri della novità. L'evangelizzatore, così come Luca lo delinea nella sua opera, crede innanzitutto nella *novità cristica*: egli sa che in Cristo e per mezzo di Cristo tutto e tutti sono stati creati. In secondo luogo l'evangelizzatore ama la *novità antropologica*: l'uomo nuovo, capolavoro della nuova creazione e termine dell'amore salvifico del Padre (cf. *Gv.* 3,15s) costituisce anche l'oggetto delle cure spirituali e pastorali di un autentico servitore della Parola. Infine l'evangelizzatore spera nella *novità escatologica*: egli sa che un giudizio completo sulla storia non può prescindere dall'incidenza che su di esso è destinato ad avere il futuro di Dio. Parimenti sa che una valutazione critica sul destino dell'uomo e dell'umanità non può prescindere dalla possibilità della conversione, dal ritorno di Israele al Suo Signore e da quella restaurazione di tutte le cose (*Atti*, 3,21) che fu predetta dai profeti.

La spiritualità dell'evangelizzatore, dunque, si fonda soprattutto sulla virtù della speranza, la più piccola delle virtù teologali — direbbe C. Peguy — ma anche la più preziosa. Con quest'unica forza che scende dall'alto e sospinge in avanti, il vero servitore della Parola

fatto-carne, fatta-storia procede il metodo dei veri pellegrini. Allora è la Parola stessa che diventa più tagliente di una spada a doppio taglio, più penetrante di ogni lancia affilata, più credibile di ogni umana argomentazione.

Una speranza, saldamente ancorata al mistero totale di Cristo, intimamente intrecciata all'evolversi della storia e arditamente aperta al futuro di Dio, non può degenerare in utopie vaghe e generiche, cibo quotidiano dei falsi profeti e dei testimoni mancati. Semmai la speranza cristiana prepara e anticipa quell'utopia che per noi è quasi sinonimo di eternità: pienezza della vita e splendore della verità.

### Conclusione

È tempo ormai di concludere e quindi di rispondere all'interrogativo soggiacente al titolo di questa relazione: quali forme di evangelizzazione propone e consegna il libro degli *Atti*? La risposta — a mio avviso — non dovrebbe né potrebbe discostarsi molto dalla seguente: vi è fondamentalmente un'unica forma di evangelizzazione, la quale tuttavia si lascia modellare secondo diverse istanze critiche, a partire da situazioni esistenziali differenziate.

1) Si può e si deve parlare di *un'unica forma di evangelizzazione* (a condizione di non voler materializzare o schematizzare troppo il concetto di forma) perché in effetti i passaggi essenziali ed irrinunciabili della evangelizzazione si equivalgono sempre:

- il partire da un effetto particolare che caratterizza il presente;
- il riferimento alle promesse antiche, dichiarandole realizzate in Cristo morto e risorto;
- l'annuncio della salvezza in Gesù di Nazaret, vero Messia e Signore risorto;
- l'invito alla penitenza, al battesimo, alla vita nello Spirito, alla comunione ecclesiale.

Questa forma di evangelizzazione vale sia che ci si rivolga ad un mondo giudaico, monoteistico, che ad un ambiente greco ellenistico, politeistico.

2) Si può e si deve parlare, nello stesso tempo, di *istanze critiche diverse* perché diversa è la situazione esistenziale di coloro che accettano la Parola, diversa è la psicologia dell'interlocutore, diverse sono le culture con le quali l'Evangelo vuole coniugarsi. È così che ci incontriamo con la situazione di gruppi o comunità giudaiche (*Atti* 1-5,13) oppure di famiglie o gruppi pagani (*Atti* 10-11 e 14,17); parimenti la grazia della salvezza si incontra con la psicologia di un uomo forte e prepotente come Saulo (*Atti* 9,22.26) oppure con quella di una donna intraprendente e docile all'ascolto come Lidia (*Atti* 16,14). In ogni caso sono sempre i destinatari — interlocutori a incidere sul modo di dire il Vangelo: non sono certo il contenuto e la sostanza del Vangelo ad essere condizionati dagli uditori della Parola, ma il modo e il metodo, questi sì.

Secondo il dinamismo tipico dell'ascolto salvifico gli uditori della proposta evangelica non possono essere considerati solo come destinatari di una notizia, sia pure «buona», ma diventano veri e propri interlocutori, cioè entrano a pieno diritto nella dinamica del dialogo che porta alla salvezza fin dal momento in cui si fanno ricercatori della salvezza. Abbiamo una conferma di questo nell'atteggiamento di quei duemila che, il giorno di Pentecoste, non consentono a Pietro di terminare il suo discorso, ma lo interrompono con una domanda: «Che cosa dobbiamo fare, fratelli?» (*Atti* 2,37). Sembrerebbe del tutto pleonastico, ma forse non lo è — anzi è certamente utile — ricordare che senza dialogo, senza interlocuzione, senza ricerca comune non si dà vera e propria evangelizzazione. Anche se la Parola conserva la sua innata e indefettibile efficacia, anche se il profeta rimane tale, rimane pur vero che la Parola riecheggia nel mondo affinché gli uomini la ascoltino e, ascoltandola, la accolgano per la loro salvezza.

A questo punto siamo in grado di caratterizzare i vari modelli di evangelizzazione che le diverse istanze critiche provocano e richiedono:

a) Un primo modello lo chiamerei *discretivo* (aut-aut): esso comporta la necessità di scelte ponderate ma decise, pazienti ma chiare, sofferte ma coraggiose. È la scelta tra gli idoli e il vero Dio, tra i vari e tanto conclamati soteroi - salvatori e l'unico autentico liberatore, tra le tenebre dell'errore che spesso si ammantano di luce e la luce vera, quella che illumina ogni uomo. Luca diventa persino polemico quando si impone la necessità di affermare che uno solo è il Salvatore e che una sola è la grazia che salva (cf. *Atti* 17,1ss); uno solo è il Signore (KURIOS) da non confondere con altri «signori», l'imperatore compreso; uno solo è il Vangelo che salva e non va paragonato alla bella notizia di vittorie umane, fossero pure quelle di Cesare; una sola è la pace vera, non quella reclamizzata dai sostenitori del potere costituito e dai venditori di favole, ma quella che viene dall'alto ed è dono di Dio.

In questo primo modello riconosciamo alcuni tratti tipici del cristianesimo che non possono non caratterizzare l'opera della evangelizzazione:

— l'affermazione della Signoria di Dio: è l'esigenza della confessione della fede, per la quale «Dio e tutte le opere di Dio sono la gloria dell'uomo» (IRENEO, *Contro le eresie*, III, 20,2);

— la necessità della conversione, nel suo aspetto anche negativo di «avversio a creaturis», quando queste assumono atteggiamenti idolatrici o inducono forme di ateismo pratico;

— l'impatto del credente, come coscienza critica, con il mondo-ambiente, quando a questo è chiaramente e dichiaratamente ateo;

il dovere-bisogno vitale dell'ascolto della Parola nella sua singolarità unica ed irripetibile: come dono assolutamente



te immeritato e preveniente, come dato assolutamente indisponibile.

b) Il secondo modello, quello *curistico* (et - et), si accompagna al primo per correggerne eventuali spinte unidirezionali e perciò integristiche, ma soprattutto perché nulla e nessuno rimanga escluso da quel flusso di grazia che parte da Dio e a Dio ritorna: «Tutto è vostro, voi siete di Cristo e Cristo è di Dio» (1 Cor. 3,23).

È la scelta di chi non demonizza nessuno a priori ed, anche a posteriori, preferisce mettere in atto la terapia della misericordia, che è forse il rispetto più alto della verità rivelata. È la scelta di chi nel vasto campo dell'esperienza umana raccoglie *nova et vetera* con l'animo e con lo stile del ricercatore di perle preziose, nella consapevolezza che i semi del Verbo (cf. *Ad Gentes*, 11) sono riconoscibili e reperibili sempre e dappertutto, specialmente nel cuore di chi cerca e nella vita di chi soffre.

In questo secondo modello riconosciamo altre note tipiche della evangelizzazione:

- una retta impostazione del problema e delle implicanze operative emergenti dal rapporto chiesa-mondo;

- Più a monte, una sana teologia circa i rapporti tra redenzione e creazione;

- a valle, invece, ravviso la necessità del dialogo inteso come forma eletta di carità evangelica, del confronto culturale come passione e arte del vero discepolo di Cristo.

c) Il terzo modello lo chiamerei *teleologico* (ad): non basta infatti raccogliere tutto ciò che è vero, giusto, onesto, puro e santo nelle varie religioni e culture, ma occorre coglierne l'implicito e parziale ma reale orientamento verso la pienezza dei valori autentici, verso il compimento della storia salvifica, verso il Regno.

Il senso dell'orientamento, per chi è in cammino, vale più di ogni altro sussidio o sostegno. E l'orientamento cresce e si consolida in chi sa per fede che al termine della strada incontrerà Colui che questa stessa strada ha aperto: Cristo Signore, capo e guida dei redenti, il nuovo Adamo e il ricapitolatore di tutte le cose, nell'atto con cui riconsegna al Padre l'intera creazione e tutta l'umanità.

Questo terzo modello rievoca altri aspetti irrinunciabili del grave compito della evangelizzazione, oggi:

- la doverosa ed esaltante fatica di coniugare Chiesa e Regno in modo teologicamente corretto e biblicamente fondato così che l'ordinazione della Chiesa al Regno lungi dal demotivare i membri della Chiesa nel loro impegno di testimonianza, li riconferma sempre più nel loro compito di testimoni dell'invisibile (cf. *Ebrei* 11,27);

- la scelta di condividere la spiritualità del provvisorio e dell'incompiuto con quanti per strade diverse e misteriose camminano verso il Regno di Dio che viene: ciò comporta di farsi «giudeo con i giudei, greco con i greci», ma soprattutto di «farsi tutto con tutti» (cf. 1 cor 9,19-20) per guadagnare almeno

qualcuno a Cristo (cf. 1 cor 9, 21-23). È qui che emerge quel concetto forte di «compagnia» che ha ispirato in parte i lavori del convegno di Loreto;

- l'impegno a educarsi per educare gli altri, a lasciarsi evangelizzare per poter evangelizzare gli altri, tendendo, sia a livello personale che a livello comunitario, verso una assimilazione sempre più completa ed esigente dello spirito del Vangelo e delle sue implicanze operative, oltre che delle sue aperture verso il futuro di Dio. Tutto ciò senza perdere mai la certezza che tutto sarà salvato in Cristo, così come in vista di Cristo è stato creato e per mezzo di Cristo morto e risorto è stato ricreato.

d) l'ultimo modello riassume e porta a compimento i precedenti e ne interpreta l'orientamento profondo: per questo lo chiamerei *sotterico* (sub): si tratta cioè di portare l'opera della evangelizzazione al suo epilogo, quello di sotto-mettere tutto e tutti a Cristo Signore. Solo allora vi è salvezza (cf. *Atti* 4,12); solo allora si può dire di avere evangelizzato, anzi di aver collaborato con Dio all'opera della evangelizzazione. È Dio infatti che annunzia la salvezza per mezzo di Gesù Cristo (*Atti* 10,36); è lui che affida a Paolo e Barnaba l'opera della evangelizzazione per la quale la comunità li sceglie e lo Spirito li abilita e li conforta (cf. *Atti* 13,2; 14,26).

Quest'ultimo «modello» della evangelizzazione fa pensare ad altri e non meno importanti risvolti dell'unico grande mistero della salvezza in Cristo:

- innanzitutto la necessità del martirio perché a Parola possa fare la sua corsa e possa penetrare in modo suavisivo e credibile nel cuore degli uomini e nella trama della storia. Secondo la prospettiva teologica lucana il soggetto primo di tale testimonianza è lo Spirito Santo (cf. *Atti* 5,32) il quale dà significato alle Scritture; soggetti coesenziali, anche se secondari, della testimonianza intesa come anima della evangelizzazione, sono sia gli apostoli - evangelisti - predicatori, sia i destinatari - interlocutori;

- in secondo luogo la necessità del segno sacramentale, di una forma di battesimo che ci assimili a Cristo e ci liberi dal peccato. È così che si diventa, ad un tempo, figli di Dio e fratelli nell'unica famiglia dei figli di Dio.

- Infine viene la pur necessaria dimensione missionaria della salvezza in Cristo per la quale chi nasce dalla Parola, della Parola diventa servo fedele e testimone coraggioso.

Carlo Ghidelli



# Il Cristiano pellegrino nella storia

Eugenio Corsini

Il tema del pellegrinaggio nel senso più generico di cammino da un luogo ad un altro, cammino teso alla ricerca di una meta desiderata (conservato anche nel nostro linguaggio quotidiano), è certamente centrale nella tradizione biblico-cristiana, tanto che si potrebbe scrivere una storia del cristianesimo enucleandola interamente intorno alle evoluzioni e alle metamorfosi di questo tema. E si potrebbe dimostrare come nell'epoca moderna esso sia ancora profondamente operante, trasformato, laicizzato e spesso stravolto in utopie, ideologie e miti (ricerca di mondi nuovi, nuove frontiere, ordini nuovi, nuove ere) e come esso sia presente al giorno d'oggi più che mai nella ripresa acuta di tentazioni millenaristiche che percorrono l'umanità dentro e fuori del cristianesimo, ma non senza un collegamento, più o meno sotterraneo con esso.

Non è questa la sede per tentare sintesi di questo genere per le quali, del resto, chi parla non possiede la necessaria competenza. Molto più interessante mi pare tentare di vedere, sia pure a grandi linee la genesi di questo tema che è intimamente collegata con l'origine e il primo affermarsi del cristianesimo stesso e che chiama in discussione il senso della sua presenza nel mondo, la natura del suo porsi dinanzi alla realtà, alla storia, alla cultura, alla società, alla politica.

Fin dalla sua origine infatti, e per bocca del suo fondatore stesso, il cristianesimo ha proclamato la sua tal quale estraneità al mondo e ai valori in esso contenuti e a quelli realizzati in esso dall'uomo in un lungo e travagliato corso di tempo. Ma nel far questo il cristianesimo non innovava o, per lo meno, non innovava in maniera radicale. Su questo punto, infatti, esso raccoglieva, sia pure modificandole, anzi, spesso trasformandole, concezioni che erano state elaborate ed erano operanti all'interno dei due mondi in cui esso nacque e si trovò ad operare: il mondo greco romano e il mondo giudaico. Due mondi molto diversi tra loro e per molti aspetti, contrapposti, che avevano però in comune la concezione della realtà sociale umana, in quanto unione di individui o di gruppi, come di un organismo perfettamente omogeneo in se stesso, tenuto insieme da vincoli di natura etnica, politica e religiosa, dinanzi al quale gli altri individui o gruppi umani si pongono in un rapporto che può essere, di

volta in volta e nei singoli casi, di amicizia o di rinuncia, affinità o estraneità, non mai di identità.

Al di là di queste analogie esteriori, le differenze tra i due mondi, anche per quanto riguarda specificamente il punto che stiamo trattando — cioè la condizione dell'uomo, nel suo rapporto con il mondo esterno, fisico e umano — sono però radicali.

1) Nel mondo greco e greco-romano

Per i Greci, come è noto, esiste una distinzione fondamentale tra i Greci e barbari. Una distinzione che fu all'origine, molto probabilmente, fondata su ragioni etniche ma che successivamente divenne una distinzione di carattere culturale. Essa venne messa in crisi, in un primo tempo, da alcuni rappresentanti della sofistica e poi, in maniera assai più radicale, dall'avvento delle grandi unità politiche, realizzate prima dai Macedoni e poi dai Romani. L'unificazione politica favorì il sorgere e il diffondersi di certe speculazioni universalistiche, quali lo stoicismo, che teorizzarono l'idea di una umanità unica, abitante in una unica e comune patria. Una teoria questa, che l'impero romano tentò di tradurre in pratica, senza però riuscirci completamente, l'incapacità di integrare le masse dei popoli invasori, che determinarono in pratica la fine dell'impero di occidente, ne è un drammatico documento.

Nel mondo antico greco e romano sempre rimane viva e operante la distinzione tra chi era cittadino a pieno diritto, membro effettivo ed operante della comunità civile e politica, e chi rispetto a questa realtà si trovava ad essere escluso in vario grado e misura: ospite di passaggio, pellegrino (il greco diceva «parepidemos», ma anche «xenos», termine che di per sé voleva dire straniero e poteva assumere il valore di «nemico»), oppure ospite permanente, con alcuni diritti che gli sono stati concessi, generalmente dietro pagamento. In ogni caso egli rimane uno straniero ed uno estraneo per i membri della comunità che spesso di questa sua inferiorità approfittavano per imporre oneri gravosi e sfogare i loro sentimenti aggressivi.

Inoltre per quanto riguarda il mondo greco, c'è da tenere conto, ai fini degli sviluppi che esso avrà all'interno del cristianesimo, di un'altro significato del termine «straniero», «pellegrino», «ospite», cioè quello che riguarda i rapporti tra le due componenti dell'uomo,

l'anima e il corpo nel pensiero greco specialmente in certi movimenti come l'orfismo e in certi pensatori come Empedocle, Eraclito, Anassagora e soprattutto Platone, il rapporto anima-corpo viene presnetato come un rapporto di estraneità: l'anima è caduta sulla terra da una condizione migliore e si trova ad essere dentro il corpo come in un carcere, da cui tende in ogni modo a liberarsi, per tornare alla sua dimora felice. Per cui come dice Socrate nel Fedone, la morte non soltanto non è da piangere come un male ma da salutare come il momento della liberazione dell'anima dalla sua condizione d'infelicità per far ritorno al suo mondo, beata tra i beati.

2) La concezione giudaica che si esprime nell'Antico Testamento non conosce questa dicotomia netta, propria del pensiero greco, tra un elemento spirituale ed uno materiale nel composto umano, e non conosce pertanto questo conflitto interiore di cui parla la filosofia greca. Un conflitto, o per meglio dire, una situazione di estraneità esiste tra il mondo, in cui l'uomo si è posto e di cui fa parte, e Dio. Il contrasto non è tra uomo e mondo, ma tra uomo (mondo) e Dio: il mondo, e l'uomo insieme con esso, sono diventati estranei a Dio per l'intervento di una potenza a lui avversa. Tutta la storia della salvezza non è altro, infondo, che la narrazione degli interventi divini nella storia per superare questo contrasto e rappacificare Dio e l'Uomo.

Per Israele lo straniamento viene superato in quanto Dio toglie il suo popolo da una terra in cui vive come straniero e lo mette nella terra che egli ha promesso e che gli lascia in uso. Anche in questa terra però Israele è soltanto forestiero ospite, perché la terra appartiene a Dio. Si pensi alle parole del Levitico 25,23: «Mia è la terra, dice il Signore, e pertanto voi siete dinanzi a me stranieri con certi diritti».

Ciò non toglie che gli Ebrei nella terra di Canan e soprattutto a Gerusalemme, che Dio ha tolto ai nemici per darle a loro, si sentano nella propria terra e si comportino nei riguardi degli altri individui e gruppi di individui, considerandoli come stranieri con tutte le sfumature di rapporti che sopra si sono illustrati relativamente ai Greci.

Il sentimento degli Ebrei verso Gerusalemme e le altre regioni della Palestina come loro patria, si acui in occasione dei drammatici fatti che, all'inizio del VI secolo a.C., portarono alla fine



del regno di Giuda e alla distruzione di Gerusalemme e del tempio e alla deportazione degli Ebrei in Babilonia. Nell'animo dei deportati non c'erano soltanto la nostalgia, il desiderio struggente della patria: c'era anche, e soprattutto l'angosciata domanda sul perché della catastrofe, perché il Signore Jahvè, il padrone della terra data loro in custodia, li aveva abbandonati nelle mani di così empì e crudeli padroni, perché aveva permesso che Gerusalemme, la città santa, e il tempio dove risiedeva la sua gloria fossero andati distrutti. Possenti voci di profeti (prima lo stesso Geremia vissuto durante la grande bufera, poi Ezechiele che profetava in mezzo ai deportati lungo i fiumi di Babilonia) diedero la risposta: Jahvè aveva punito l'infedeltà e la durezza di cuore di Israele, ma — aggiungevano — la sua ira era placata, ed egli avrebbe restituito al suo popolo la sua patria, la città santa ed il tempio: tutto sarebbe stato ricostruito anzi, reso più grande e meraviglioso da un intervento straordinario di Jahvè che avrebbe stipulato un nuovo patto di alleanza, di carattere eterno, tra lui e il suo popolo. Altri profeti, riallacciandosi a promesse divine già contenute in scritture precedenti, precisarono la natura dell'intervento di Jahvè come l'invio di un suo rappresentante, di un grande re consacrato che avrebbe attuato, con potenza e maestà e con lo Spirito di Jahvè, tutte le promesse. La speranza del ritorno dall'esilio si saldò all'attesa messianica che andò via via accentuandosi a mano a mano che, dopo il ritorno in patria dall'esilio babilonese, la ricostruzione dello stato e del tempio si trovò a fare i conti con la realtà. Alla tollerante signoria persiana subentrò la dominazione macedone, rapace e intollerante: nuove guerre, persecuzioni, confische, esili. Infine, la dominazione romana, indifferente in un primo momento almeno, sul piano religioso ma assolutamente insensibile sul piano politico ad ogni idea di autonomia. I Giudei si sentirono come forestieri ed ospiti ma non più di Jahvè, padrone della terra, ma di Roma che si proclamava anch'essa domina, signora assoluta dell'orbe e dei popoli che vi abitavano.

L'attesa messianica si colorò, presso molti in misura ancora maggiore di prima, di speranza di liberazione degli oppressori, di riconquista della patria, mentre altri tra cui Filone di Alessandria, in uno sforzo immane di conciliare giudeismo ed ellenismo additarono nel mondo intelligibile delle idee la patria vera in cui l'anima abitava prima di cadere nel mondo di quaggiù, e a cui deve risalire, preparandosi a quel momento fin da adesso mediante la contemplazione.

Il cristianesimo nasce in questa complessa situazione che ho cercato di delineare, tenendo presente il tema della patria e della lontananza da essa e il problema del rapporto uomo e Dio, mondo e Dio.

Prima di Cristo l'uomo e il mondo erano estranei a Dio.

La venuta di Cristo elimina il rapporto di estraneità che esiste tra Dio e il mondo, e tra l'uomo e Dio e degli uomini tra loro.

Paradossalmente però il nuovo rapporto stabilito con Dio costituisce una frattura tra l'uomo fedele e il «mondo».

In questo «mondo» Cristo viene come un estraneo, e questo non lo conosce, tanto, che Gesù vi abita come uno straniero sotto una tenda (Gv 8,14-25; 7,27-29; 1,14). Venuto da un mondo estraneo egli lascia i suoi e torna nel suo mondo per ricevervi il regno (Lc. 19,22).

Come Cristo è estraneo al mondo così lo diventano i suoi discepoli, anch'essi non sono di questo mondo; se lo fossero il mondo amerebbe ciò che gli appartiene; ma siccome non lo sono esso li odia e li perseguita.

Essi però in compenso, diventano familiari di Dio, abitano con lui nella stessa casa; cfr. Efesini 2,19: «Voi non siete più come prima... stranieri e ospiti di passaggio, ma abitate nella casa insieme a Dio» (la stessa cosa dice l'Apocalisse nella descrizione della Nuova Gerusalemme dove Dio pone la sua tenda e si chiama Emmanuele, Dio con noi).

La patria per i cristiani diventa il cielo, come già per il filosofo greco Anassagora e per il giudeo ellenizzato Filone, ma con questa differenza: questa patria è «nuova» è un dono di Dio, e i cristiani non vi «fanno ritorno», come le anime di cui parlano quei filosofi, dopo un esilio in un mondo spregevole e malvagio: i cristiani sono bensì esuli, ma il mondo in cui si trovano non è di per sé malvagio: è diventato tale per colpa dell'uomo e di colui al quale egli ha dato ascolto: camminando verso la nuova patria promessa essi riscattano e portano verso la liberazione anche la creazione, coinvolta nella condanna che ha colpito l'uomo e che ora soffre — come dice Paolo — le doglie del parto in attesa della rivelazione dei figli di Dio» (Rm. 8,19).

Già fin da ora i Cristiani sono cittadini di questa città nuova, di questa nuova patria. Estranei al mondo essi lo sono non in quanto fuggono il mondo e lo odiano, ma in quanto è il mondo ad odiarli e perseguitarli. Essi hanno il compito di stare nel mondo («Padre non ti prego di toglierli dal mondo ma che tu li custodisca dal maligno» Gv 17,9) di perdonare le offese e amare i nemici non per dimostrare alla maniera stoica, una superiorità morale nei riguardi dei propri nemici, ma per obbedire ad una precisa missione del Padre che vuole che «tutti gli uomini arrivino alla verità, si convertano e vivano» (1 Tim. 2,4).

La posizione del cristiano dinanzi alle realtà terrene, quale è delineata negli scritti neotestamentari, è una posizione di delicato equilibrio. In essa si pososno ritrovare elementi che, presi a uno a uno abbiamo incontrato nella presentazione dei mondi culturali e re-

ligiosi, giudaico e pagano, che l'hanno preceduto:

a) Il mondo come abitazione provvisoria e non definitiva dell'uomo è già nei Greci, ma questo non porta come nei Greci, alla condanna e al rifiuto del mondo.

b) La patria vera dell'uomo è un dono di Dio — e questa era una convinzione che già il giudaismo aveva. Sennonché il giudaismo pretendeva — questa è l'accusa che fanno loro i documenti cristiani — di sostituirsi a Dio nell'individuare il luogo di questa patria (cioè questa terra), e i tempi e i modi di realizzazione di questa promessa, e anche i contenuti di essa (rivalsa sui nemici, dominio sugli altri, e benessere materiale). Questa patria, dono di Dio, il messaggio evangelico l'additò nel regno instaurato da Gesù Cristo e ne additò i contenuti in una ripristinata amicizia con Dio, in una pienezza di vita e di conoscenza recate all'uomo. Un regno spirituale dunque? No, perché il rinnovato rapporto d'amore tra l'uomo e Dio trasforma radicalmente i rapporti tra l'uomo e gli altri uomini e tra gli uomini e la creazione (Francesco d'Assisi può essere un'esempio della concretezza del messaggio evangelico relativo al Regno). E neanche un regno soltanto escatologico, perché la pienezza di vita comunicata da Cristo a chi crede in lui comincia fin da ora: «Io sono il pane di vita, chi viene a me non avrà più fame e chi crede in me non avrà più sete» (Gv. 6,35) e la vita da lui comunicata tende ad espandersi «chi beve dell'acqua che io gli darò non avrà più sete» («l'acqua che io gli darò diventerà in lui sorgente di acqua che zampilla per la vita eterna» (Gv. 4,13), e la città santa, la nuova Gerusalemme, contiene già il fiume d'acqua viva che scaturisce dal trono di Dio e dell'agnello: sulle sue rive è già piantato l'albero della vita che produce frutti in continuazione e «le foglie dell'albero servono per guarire le nazioni» (Apoc. 22,1).

Che tutto ciò che è seguito, sul piano della storia, sia stato conforme a questo messaggio non si può dire. Ma non siamo qui per emettere giudizi, neanche sul piano storico. Tuttavia, se dovessi trovare un punto su cui l'annuncio del messaggio si è, in qualche modo, affievolito, lo additerei nel progressivo venir meno dell'annuncio, dell'affermazione del già compiuto, del «qui e dell'adesso», del regno di Dio già iniziato, già presente in mezzo agli uomini. Questa frattura tra il già e il non ancora — per riprendere una nota formula di Cullmann — è cominciata assai presto nella storia del cristianesimo, ma non è servita a ravvivare la genuina speranza cristiana nell'apocalisse, cioè nella rivelazione di Gesù Cristo, ma a rimettere in discussione l'armonia tra l'uomo e il mondo e tra l'uomo e gli altri uomini che la venuta di Cristo aveva fondato: la storia dell'esegesi dell'Apocalisse, divenuta da libro della promessa realizzata il segno dell'incompiutezza e dell'ansia per il ritorno, la dice lunga su questo punto.



Nel cristianesimo rispuntano qua e là per un verso il disprezzo e la negazione del mondo, propri del mondo greco, e per l'altro verso l'attesa millenaristica del regno di Dio sulla terra, di matrice giudaica. L'avvento dell'impero cristiano di Costantino parve a qualcuno — e fra questi al grande storico Eusebio di Cesarea — la realizzazione di questa utopia. Ma un secolo dopo Agostino nella Città di Dio tirava un deciso colpo di spugna su quella utopia, riaffermando non solo la distinzione tra i due ambiti, quello religioso e quello civile, ma anche il carattere pellegrinante della Chiesa finché è sulla terra.

Ma con Agostino incomincia un nuovo ciclo storico in cui anche il tema che stiamo esaminando assume caratteristiche e sfumature nuove. Il cristianesimo conosce una nuova missione e una diffusione che sono condizionate però da fattori affatto diversi da quelli in cui si esercitò la sua prima missione.

Allora a un quadro politico fortemente omogeneo faceva riscontro una realtà sociale, culturale e religiosa, enormemente variegata. La missione cristiana si è misurata con l'uno e con l'altro: Paolo, Giovanni, Giustino, Clemente, Tertulliano, Origene e tutta l'apologetica in genere ne sono esempi luminosi. Ciò che essi vanno cercando, salvo rari casi, non è la polemica, la confutazione, il giudizio, ma il discorso razionale, il dialogo che fa leva più su ciò che accomuna che su ciò che divide. Questo, a mio modo di vedere, perché essi hanno la certezza di ciò che già possiedono, di essere già nel godimento della vita e della conoscenza recate da Gesù Cristo, un bene che essi vogliono trasmettere a tutti gli uomini. Come prova di quanto dico voglio chiudere questo intervento leggendo alcuni brani della cosiddetta lettera a Diogneto un'opera apologetica di incerto autore e di data discussa che H. I. Marrou, con buone ragioni, crede di poter datare nella metà del secondo secolo. A un pagano, Diogneto appunto, che gli aveva chiesto, tra le altre cose, notizie su questo «popolo nuovo», su «questo nuovo genere di vita», l'autore risponde (Cap. V) «I cristiani non si distinguono dagli altri uomini né per la terra di origine, né per la lingua, né per l'abbigliamento. Non abitano città loro proprie e non si servono di qualche gergo speciale e il loro modo di vivere non ha niente di paradossale... Essi sono distribuiti nelle città greche e barbare, secondo la sorte loro toccata; essi si adattano alle leggi locali per quanto riguarda l'abbigliamento, i cibi e il modo di vivere, eppure rivelano il carattere mirabile e chiaramente non comune dell'ordinamento che è alla base dello Stato che è loro proprio.

Essi abitano ciascuno nella sua patria, ma vi stanno come forestieri domiciliati, compiono tutti i doveri proprio come cittadini e sopportano tutti gli oneri come forestieri. Ogni terra straniera è per loro una patria, e ogni pa-

tria è loro straniera. Si sposano come tutti gli altri; hanno figli ma non abbandonano le loro creature...

Sono nella carne ma non vivono secondo la carne. Passano la loro vita sulla terra, ma sono cittadini del cielo. Obbediscono alle leggi stabilite ma il loro modo di vivere supera in perfezione le leggi».

«Amano tutti eppure sono da tutti perseguitati; sono misconosciuti e perciò sono da tutti condannati; vengono uccisi e così sono introdotti alla vita. Sono poveri e arricchiscono molti. Mancano di tutto e sovrabbondano di ogni cosa. Vengono disonorati e nel disonore vengono glorificati, insultati e benedicono; fatti segno a violenza mantengono il rispetto; fanno del bene e sono puniti come malfattori; puniti gioiscono come resi alla vita. Vengono aggrediti dai giudei come stranieri e però sono perseguitati anche dai greci, senza che quelli che li odiano siano capaci di dire la causa del loro odio. In una parola come è l'anima nel corpo così sono i cristiani nel mondo: l'anima è diffusa in tutte le

membra del corpo così i cristiani sono sparsi nelle città del mondo come l'anima abita nel corpo ma non è del corpo, così anche i cristiani abitano nel mondo ma non sono del mondo. Come l'anima è contenuta in maniera invisibile così anche i cristiani vivono nel mondo ma il loro culto a Dio è invisibile...

Come l'anima è racchiusa dentro il corpo ma è essa che tiene insieme il corpo così i cristiani stano come prigionieri dentro il mondo; ma sono loro che tengono insieme il mondo!».

Tanta fiducia, tanta serenità, tanto amore sono resi possibili dalla certezza che si trova espressa verso la conclusione della lettera: «Dio ha amato gli uomini: per loro ha creato il mondo; a loro ha sottomesso tutti gli esseri che sono sulla terra; a loro soltanto ha ammesso di innalzare gli occhi in alto verso il cielo; li ha formati a propria immagine; ha mandato il suo figlio unigenito; a loro ha promesso il regno dei cieli che darà a quelli che lo ameranno». Sono parole che pronunziamo ancora oggi con una certa facilità ma non so se con altrettanta fede.



Salutiamo mons. Tagliaferri, nominato dal Santo Padre vescovo di Viterbo, che ha autorevolmente accompagnato l'Azione Cattolica nei fecondi anni segnati dalla rinnovata vivacità della 5ª e della 6ª Assemblea.

Fatto che sarà certo esperienza preziosa anche per il prossimo Sinodo sui laici, a cui i vescovi Italiani lo hanno eletto con grande consenso.

Con lui salutiamo anche mons. Bianchin, neo assistente generale che si inserisce in questo valido solco di maturità ecclesiale civile con tutto lo spessore della sua esperienza diocesana.



# Sacerdozio di Cristo e laicità

Albert Vanhoye

Innanzitutto vorrei esprimere la mia cordiale gratitudine per l'invito che mi è stato tanto gentilmente rivolto a partecipare a questo importante Congresso e la mia gioia di trovarmi adesso in mezzo a voi in comunione fraterna, con il desiderio di accogliere meglio insieme la luce di Cristo e i suggerimenti dello Spirito Santo, per una nuova tappa del nostro cammino nel mondo di oggi.

Il tema che mi è proposto, «sacerdozio di Cristo e laicità» può suscitare molti interrogativi.

Sarebbe molto interessante per me conoscere quali pensieri provochi questa formulazione nella mente di ognuno di voi, quali interpretazioni, quali reazioni. Nel momento in cui si sta preparando un Sinodo dei vescovi sulla vocazione e la missione dei laici nella Chiesa e nel mondo, l'accento alla *laicità* non manca di attualità.

Per stasera è prevista nel programma del congresso una tavola rotonda sul tema del laicato: mito o realtà? Invece il soggetto del *sacerdozio* non ha nessun riscontro nelle altre parti del programma e sa d'inaspettato, di sorprendente, forse di provocatorio. Quale rapporto infatti dobbiamo vedere tra sacerdozio, e laicità? A prima vista si penserebbe facilmente a un rapporto di differenza: il laico non è sacerdote. Il fatto però che il tema non ricordi il sacerdozio in genere, bensì il sacerdozio di Cristo, rende la problematica più complessa e ci invita a cercare quale novità venga introdotta da Cristo nel rapporto tra sacerdozio e laicità. Dappertutto il mistero di Cristo porta novità e dinamismo, facendoci passare come dice S. Paolo, dalla «Vetustà della lettera» alla «novità dello Spirito» (Cfr. romani 7,6). Non è facile però attenersi alla autentica posizione Cristiana in tutta la sua originalità e con tutto il suo dinamismo. Esiste sempre la tendenza a tornare alla «vetustà della lettera» con la quale ci sentiamo più tranquilli.

## Alcune innovazioni

Vorrei quindi ricordarvi alcune innovazioni introdotte da Cristo nella situazione religiosa degli uomini, innovazioni che rivestono grande importanza per la vostra vita di universitari cattolici e tuttavia vengono spesso ignorate.

Ecco quattro tesi che esprimono queste innovazioni e che propongo alla vostra attenzione:

— Prima innovazione: la relazione tra sacerdozio di Cristo e laicità non è di contrasto, bensì di fondamentale accordo e unione.

— Seconda innovazione: nel sacerdozio cristiano, il più importante non è il sacerdozio ministeriale, ma il sacerdozio comune, posseduto dai laici.

Terza innovazione: il sacerdozio comune non consiste in riti separati dall'esistenza stessa.

— Quarta innovazione: questa trasformazione va nel senso della solidarietà universale grazie all'amore che viene da Dio per mezzo del sacerdozio di Cristo.

Se confrontiamo queste tesi con la situazione religiosa che esisteva nell'antico testamento, il carattere di innovazioni salta all'occhio.

Infatti nell'antico testamento esisteva un contrasto evidente tra i sacerdoti e i semplici Israeliti. L'espressione più forte ne viene data in una formula ripetuta tre volte nel libro di Numeri.

Dopo aver detto che la custodia del santuario e le funzioni del sacerdozio toccavano ad Aronne ed ai suoi figli, il testo prescrive: «l'estraneo che vi si avvicina sarà messo a morte» (numeri 3,38; cf. 3,10; 1,51). Questa prescrizione stabiliva una separazione invalicabile tra sacerdozio e il laicato. I sacerdoti potevano entrare nel santuario e svolgere i riti del culto. Ai laici era proibito sotto pena di morte l'ingresso nel santuario. Il termine «laico» non viene adoperato nella formula del libro dei numeri, la quale parla in modo generico

delle persone «estrane» al culto (ebr. 3 ar.; LXX *allogés*). Il concetto, però, corrisponde alla distinzione tra sacerdoti e popolo, quale appare in altri testi, ad esempio ES 19, 21-22 oppure nel nuovo testamento in Luca 1,8-10. *Laicos*, come ben sapete, è un aggettivo derivato dalla parola greca *laos* che significa popolo.

Risumendo le prescrizioni della legge di Mosè la 1ª lettera di Clem distingue le mansioni del sommo sacerdote, dei semplici sacerdoti dei leviti e infine quelle dei laici, parlando dell'uomo laico» (*jo laikos anthrōpos tois laicois prostagmasin dedatai*, 1 Clem 40).

L'aggettivo *laicos*, che non viene mai adoperato nella nostra bibbia greca, si riscontra tuttavia alcune volte in altre traduzioni greche dell'antico testamento (aquila 1 re 21,5 Simmaco 1 re 21,5 Ez. 22,26; 48,15; Teodozio 1 re 21,5; Ez. 48,5; Al. 1 re 21,6). Corrisponde sempre alla parola ebraica *hol*, che significa profano, in contrapposizione a sacro. In Ezechiele 22,26 ad esempio il Signore si lamenta perché i sacerdoti di Gerusalemme «profanano le cose sante. Non fanno distinzione tra il sacro e il profano (qui Simmachos ha messo *laikos*), non insegnano a distinguere tra puro e impuro».

In questo testo e in molti altri simili si manifesta bene la situazione religiosa antica, tutta fondata sulla distinzione tra sacro e profano e quindi sulla separazione tra sacerdoti e laici, tra culto e vita.

## La concezione critica

Infatti la concezione antica proponeva un culto organizzato grazie ad un sistema di separazioni rituali. Non insisteva sulla comunione ma sulla separazione, perché era tutta permeata dal sentimento della santità di Dio. Il profeta Isaia fu preso dal terrore e disse «Ohimè! Io sono perduto perché un uomo dalle labbra impure io sono e in



mezzo ad un popolo dalle labbra impure io abito...» (Is. 6,5).

Per poter entrare senza pericolo in relazione con Dio, bisogna diventare santi. Il problema più importante per l'uomo quindi è quello della santificazione. Per risolverlo l'antico testamento proponeva un sistema di separazione rituali; l'epistola agli ebrei lo ricorda nel suo capitolo nono e ne fa una valutazione.

Prima venne determinato un luogo santo (Ebr. 9,1-5), cioè separato da uno spazio profano. Il luogo dell'incontro con Dio doveva essere distinto dalle attività ordinarie. Nel santuario c'era prima uno spazio riservato (9,2: il Santo), e poi uno spazio riservatissimo (9,3: il Santo dei Santi) considerato abitazione di Dio sulla terra.

L'accesso al luogo santo era severamente regolato. Il popolo nel suo insieme non era abbastanza santo per entrare nel santuario e accostarsi a Dio, se si fosse avvicinato sarebbe stato annientato (cf. Es. 19,12,21; Num. 1,51; 18,22). Ci voleva quindi qualche mediatore dotato della santità necessaria. Mediatori erano i sacerdoti, designati da Dio, separati dal popolo per essere trasportati nel mondo sacro e per essere addetti al culto divino. Il modo in cui i sacerdoti venivano santificati veniva descritto nel Pentateuco (Es 29; lev 8-9); bagno rituale per purificarli dal mondo profano, vesti sacre osservanza di precetti severi di purità rituale. Cerano due gradi di santità sacerdotale: i semplici sacerdoti entravano soltanto nello spazio anteriore del santuario, solo il sommo sacerdote era ammesso ad entrare, una sola volta l'anno, nello spazio riservatissimo, il Santo dei Santi.

E non bastavano ancora queste limitazioni! Il sommo sacerdote non poteva, malgrado la sua speciale consacrazione, presentarsi tale e quale davanti a Dio. Doveva scegliere una vittima senza difetto e presentarla a Dio. Immolata e consumata dal fuoco dell'altare, essa era completamente separata dalla terra.

Il culto antico corrispondeva quindi a uno schema di consacrazione progressiva per mezzo di progressive consacrazioni rituali. Questo schema metteva una grande distanza tra il popolo e il sacerdote. È vero che dopo il movimento ascendente di separazioni, si sperava un movimento discendente di benedizioni: se la vittima veniva accettata da Dio, il sacerdote poteva presentare a Dio le domande del popolo e ottenere i favori divini, cioè il perdono delle colpe e la cessazione dei castighi che ne erano derivati nonché la rivelazione delle vie del Signore per impostare bene l'andamento della vita e trovare fecondità, pace, felicità.

Questo schema però non aveva mai funzionato. L'antica alleanza si era rotta. L'epistola agli Ebrei analizza le ragioni di questo radicale insuccesso e le trova nel sistema stesso delle separazioni rituali.

Il punto principale è quello dai sacrifici. Erano sacrifici esterni. C'era una separazione necessaria tra il sacerdote

e la vittima. Nel culto antico, il sacerdote non era in grado di offrire se stesso, per due motivi, cioè perché, da una parte, egli non era un'offerta degna di Dio; era anche lui peccatore e doveva quindi offrire per le proprie mancanze come per quelle del popolo (Ebr. 7,27; 9,7). D'altra parte, non era nemmeno capace di offrire se stesso, perché, essendo peccatore, non aveva in sé la perfezione della carità, che è necessaria per attuare tale offerta. Invece di offrire se stesso, offriva il sangue dei capri e dei tori (Ebr. 9,12,13,19). Ma quale comunione può stabilirsi tra un animale morto e il Dio vivo? Gi nell'antico testamento, Dio esprimeva il suo disgusto per questo genere di offerte: «il sangue dei tori e dei capri mi ripugna» (Isaia 1,11; cfr. 50,1). D'altra parte quale relazione può esistere tra il sangue di una bestia macellata e la coscienza dell'uomo? «È impossibile, dice l'epistola, che il sangue dei tori e dei capri tolga via i peccati» (ebr. 10,4).

Un sacrificio efficace dovrebbe aprire la via verso Dio a tutto il popolo. Non essendo efficaci, i sacrifici antichi non aprirono mai la via al popolo. Dopo il sacrificio valevano gli stessi interdetti, rimanevano le stesse barriere. Il popolo non poteva mai seguire i sacerdoti nel santuario, ancora meno il sommo sacerdote nel Santo dei Santi. Il solo risultato effettivo del culto antico era di segnare e di mantenere tutto il sistema delle separazioni rituali: separazione tra il laicato e il sacerdozio, separazione tra il culto e la vita.

#### La posizione di Gesù

Se ci chiediamo quale sia stata la posizione di Gesù riguardo a questo sistema possiamo fare alcune constatazioni.

La prima è che Gesù non si trovava dal lato del sacerdozio antico bensì dal lato diciamo del laicato. Gesù non era sacerdote, secondo la legge di Mosè. Tra gli Ebrei, il sacerdozio si trasmetteva unicamente per via ereditaria, era stato dato da Dio «ad Aronne e ai suoi figli». Non lo si poteva conferire a un membro di un'altra tribù (Num. 3,10,32). Orbene Gesù apparteneva alla tribù di Giuda e alla famiglia di David il che lo escludeva dal sacerdozio levitico. Mai durante la vita, pretese di essere sacerdote né di esercitare qualsiasi funzione sacerdotale.

La sua attività non fu di genere sacerdotale ma profetico.

Si mise a proclamare la venuta del regno di Dio, come un profeta. Aveva anche un'attività didattica e veniva considerato un «rabbi» (ad es. Gv 1,39 con la traduzione greca Didaskalos, «maestro»).

Seconda constatazione: nella sua attività profetica e didattica Gesù prese posizione contro il concetto antico di santificazione per mezzo di separazione e vi sostituì un concetto nuovo di santificazione per mezzo della solidarietà e della comunione. Infatti i vangeli riferiscono un'azione sistematica di Gesù contro le separazioni rituali. In una

controversia sulla purezza rituale, Gesù dimostrò che la vera religione non consiste nelle osservanze esterne. Per i farisei, la purezza rituale aveva un valore assoluto, perché condizionava la partecipazione al culto; Gesù negò decisamente questo valore (Mc. 7,14-23). Secondo lui, chi vuole partecipare al culto deve piuttosto preoccuparsi di riconciliarsi prima con il fratello (Mt. 5,23-24). Nello stesso senso vanno le iniziative di Gesù in contrasto con il precetto del sabato tanto importante secondo la legge di Mosè. I testi sono numerosi in tutti e quattro i vangeli. Si tratta sempre della scelta tra un'osservanza rituale rigida e un'atteggiamento di dedizione generosa per persone bisognose. Gesù rifiutava l'osservanza rigida che gli avrebbe impedito di guarire gli ammalati. Peggio ancora — dal punto di vista dei farisei — Gesù non evitava per niente il contatto dei pubblicani e dei peccatori, anzi accettava di «mangiare insieme a loro» (Mt. 9,11).

Alle critiche dei farisei egli rispondeva con una citazione del profeta Osea: «Andate dunque ad imparare il senso di questo detto: Voglio la misericordia con il sacrificio rituale» (Mt. 9,13). Tra due modi di servire Dio, uno con riti e separazioni, l'altro con la solidarietà umana, Gesù scelse il secondo, sapendo che Dio stesso seguiva questo secondo modo. Dio non vuole le barriere rituali Dio vuole che si propaghi la solidarietà e che si estenda la comunione. Per fedeltà all'amore che gli veniva dal Padre, Gesù metteva tutto in opera per comunicare ai discepoli un dinamismo di partecipazione e di comunione.

Terza constatazione: la morte di Gesù conserbò lo stesso orientamento e lo spinse all'estremo, con una docilità filiale perfetta, Gesù accettò la più completa solidarietà con gli uomini peccatori, fino a prendere su di sé la sorte dei più colpevoli, cioè la condanna al supplizio della croce. Non è possibile immaginare una solidarietà più totale. «Egli fu annoverato tra i malfattori» (Lc. 22,37, citazione di Is 53,12).

Con questa morte, osserviamo, la distanza tra Gesù e il sacerdozio levitico diventava una rottura irrimediabile. La morte di Gesù sulla croce lo metteva completamente fuori del culto sacerdotale antico. Siamo abituati a considerare la morte di Cristo un sacrificio, ma bisogna ricordare che questo non è vero secondo la concezione antica, rituale, del sacrificio del sacerdozio. Infatti, l'evento del Calvario non ebbe niente di sacrificio rituale. Anzi, si presentò come l'opposto di un sacrificio, perché fu una pena legale l'esecuzione di una condanna a morte. Ora una pena legale è l'inverso di un sacrificio rituale. Nella concezione antica, il sacrificio era l'ultimo gradino della santificazione rituale per mezzo di separazioni rituali. Offerita tra cerimonie sante, la vittima saliva simbolicamente verso Dio e veniva così santificata e glorificata. Una pena legale, al contrario era un atto giuridico, non rituale, un atto di esacrazione, non di santificazione; un atto infamante non



glorificante; che annoverava il condannato tra i malfattori e lo separava quindi da Dio. Quando si trattava della pena di morte tutti questi aspetti negativi prendevano un carattere assoluto e definitivo. S. Paolo non esita a dire che Cristo «divenne per noi maledizione perché sta scritto: maledetto che pende dal legno» (gal. che cita det. 25,26 con qualche modifica).

La morte di Gesù fu un sacrificio di tipo radicalmente nuovo cioè: l'ultimo gradino della santificazione per mezzo del dinamismo di comunione, esattamente l'opposto del sistema di santificazione per mezzo di separazioni rituali.

Il culto antico era rituale, esterno, convenzionale, (era necessariamente così) perché gli uomini non erano capaci di un culto perfetto, Cristo lo sostituì con un culto reale, personale, esistenziale, il quale ha stabilito la comunione autentica tra Dio e tra gli uomini.

In Cristo, tutte le separazioni sono state abolite: Cristo non ebbe bisogno di cercare fuori di sé stesso una vittima da offrire. Egli stesso era la vittima più degna di essere offerta vittima veramente «senza difetto»; ed era allo stesso tempo capace di offrire se stesso perché era interamente aperto all'azione dello Spirito Santo che gli ispirava un amore senza limiti.

Invece delle immolazioni di animali, Cristo offrì se stesso (ebr. 7,27; 9,14,25) sotto l'impulso dello Spirito Santo, egli offrì la sua obbedienza personale, spinta fino alla morte (Ebr. 10,4-10; fil. 2,8), la sua solidarietà fraterna con noi, spinta anche essa fino alla morte (ebr. 2,14,18; gal. 2,20), in Cristo dunque è stata abolita la separazione tra culto e vita. Il sacrificio di Cristo non consistette in qualche cerimonia aggiunta alla sua vita ma si identificò con l'aspra realtà della sua esistenza e della sua morte, trasformate, nell'amore in mezzi di comunione con Dio e tra gli uomini.

Allo stesso tempo è stata abolita la separazione tra sacerdozio e popolo perché il sacrificio di Cristo è stato, lo ripeto un atto di solidarietà estrema con gli uomini e il sacerdozio che ne risulta è quindi una consacrazione che si comunica a tutti i credenti. Cristo risorto accoglie tutti i credenti nel suo corpo mistico, animato dalla Spirito Santo. Non siamo più in un sistema di santificazione per mezzo di separazioni rituali, ma in un organismo sacerdotale nel quale la santificazione va di pari passo con la propagazione della carità e quindi dell'unione.

Perciò, occorre riconoscere che, nella Chiesa di Cristo, la relazione tra sacerdozio e laicato è radicalmente diversa da ciò che era nell'antico Testamento. Il sacerdozio di Cristo è un sacerdozio non di separazione, bensì di comunione e di partecipazione. È aperto a tutti.

#### Grazie al sacrificio di Cristo

Grazie al sacrificio di Cristo, le barriere sono tolte fra il popolo e Dio. Tutti adesso sono invitati ad accostarsi a

Dio, senza paura. Tutti i credenti hanno questo diritto che anticamente era riservato solo al sommo sacerdote. Anzi hanno un privilegio superiore. Infatti mentre per il sommo sacerdote levitico la possibilità di entrare nel santuario era limitata ad una sola volta ogni anno (Lv. 7,2; ebr. 9,7) adesso i cristiani godono sempre di questo privilegio sacerdotale. L'epistola agli Ebrei lo proclama con un tono di esultanza: «abbiamo dunque, fratelli, la libertà di accesso al santuario in virtù del sangue di Gesù, abbiamo questa via che egli inaugurò per noi... avviciniamoci...» (ebr. 10,19,22). Con espressioni ancora più audaci, S. Paolo e S. Pietro ci dicono che i credenti, non solo possono entrare nel santuario, ma formano essi stessi l'abitazione di Dio (1 cor. 3,16; 6,19; ef. 2,22; 1 pi. 2,5), tutti sono chiamati ad avere una relazione intima con Dio, Grazie allo Spirito Santo ricevuto per mezzo della fede in Cristo.

E su questo punto, non esiste, fra i cristiani, nessuna discriminazione. Non si distinguono sacerdoti e semplici laici. Un semplice laico può benissimo sorpassare un sacerdote, un vescovo, il papa stesso nella sua relazione reale, pastorale, esistenziale con Dio.

In questo si vede bene la portata della nostra prima tesi: la relazione tra sacerdozio di Cristo e laicità non è di contrasto, ma di fondamentale accordo e unione.

#### Rinunciare all'Antico Testamento

Come dicevo all'inizio, non è facile accettare pienamente la novità introdotta dal sacrificio e dal sacerdozio di Cristo. Non è facile rinunciare veramente alla mentalità dell'Antico Testamento segnata dalla contrapposizione tra sacro e profano e dalla separazione tra sacerdozio e popolo, tra culto e vita.

La difficoltà viene rafforzata dal fatto che ci sono due forme diverse di partecipazione al sacerdozio di Cristo nella Chiesa: una forma chiamata sacerdozio ministeriale che corrisponde ai ministeri conferiti per mezzo di una ordinazione sacramentale, l'altra forma, chiamata sacerdozio comune, che appartiene a tutti i battezzati. Prima del concilio, non si insisteva molto, nella Chiesa cattolica, sul sacerdozio comune. Era praticamente ignorato. I documenti del concilio l'hanno rimesso in onore. Temo tuttavia che l'insegnamento del concilio non sia stato assimilato realmente. Persiste l'idea che il sacerdozio comune non abbia grande importanza, che sia un sacerdozio nel senso metaforico, una specie di premio di consolazione accordato ai laici, mentre il solo sacerdozio importante, pienamente valido, sarebbe quello ministeriale.

Questo modo di vedere non corrisponde alla rivelazione di Cristo, ma costituisce un residuo della mentalità precristiana. È chiaro che nell'antico sistema di culto rituale separato dalla esistenza profana, l'importante era l'attività rituale dei sacerdoti; il popolo non era autorizzato a parteciparvi; doveva

rassegnarsi a rimanere estraneo e a rispettare i divieti imposti sotto pena di morte. Non esisteva il sacerdozio comune. Cristo però ha messo fine a questo sistema di separazione, tra culto e vita. Contemplando il sacrificio di Cristo che non ebbe luogo nel tempio di Gerusalemme e nemmeno nella città santa ma in un posto considerato profano, i cristiani debbono attuare una conversione mentale e capire che nel sacerdozio cristiano il più importante non è il sacerdozio ministeriale, ma il sacerdozio comune, posseduto da tutti. Si può dire, senza esagerazione che lo scopo del sacrificio di Cristo è stato di istituire il sacerdozio comune. Il sacerdozio ministeriale, invece, è soltanto un mezzo, stabilito ugualmente da Cristo in modo però subordinato. Un documento della Commissione Teologica internazionale l'ha dichiarato nettamente alcuni mesi fa: il sacerdozio ministeriale, dice, «esiste unicamente in vista dell'esercizio del sacerdozio comune». «Dal punto di vista della finalità della vita cristiana e del suo compimento, il primato spetta al sacerdozio comune».

Si pone allora la domanda: in che cosa consiste «l'esercizio del sacerdozio comune»? E di nuovo torna la stessa difficoltà a prendere una posizione veramente cristiana rinunciando decisamente alla mentalità precristiana che definiva il sacerdozio in riferimento alla distinzione tra sacro e profano. Per definire il sacerdozio comune, dobbiamo prendere come punto di riferimento non i riti sacrificali antichi ma il sacrificio di Cristo, cioè l'evento del calvario. Il sacrificio di Cristo non consistette, ripetiamolo, nel compiere alcuni riti separati dalla realtà dell'esistenza ma nel prendere la realtà stessa dell'esistenza, trasformandola dall'interno, sotto l'impulso dello Spirito Santo, in offerta di obbedienza, filiale, verso Dio, e di solidarietà fraterna con gli uomini.

L'esercizio essenziale del sacerdozio comune consiste quindi, non nella assistenza ad alcune funzioni liturgiche, ma nella trasformazione dell'esistenza per mezzo della carità divina, versata nei cuori dei credenti dallo Spirito Santo. A mio parere, i discorsi sull'esercizio del sacerdozio comune mancano spesso di nettezza e di coerenza cristiana. Rimangono ambigui; presentano una specie di amalgama tra la religiosità rituale precristiana e la rivelazione di Cristo. Non indicano chiaramente l'obiettivo preciso del sacerdozio comune non distinguono lo scopo dai mezzi. Ne risulta che i laici non possono trovare il loro giusto posto nella Chiesa e nel mondo, ne vivere pienamente la loro vocazione specifica.

#### La vocazione dei laici

La vocazione dei laici è di essere associati all'offerta sacerdotale di Cristo nello Spirito Santo e di trasformare il mondo per mezzo della carità divina. Questo è l'essenziale; tutto il resto va ordinato. Facendo questo, i laici esercitano il sacerdozio comune, nella doc-



lità filiale verso Dio e nella solidarietà con i fratelli, sull'esempio del sacrificio di Cristo.

L'evento del calvario ci insegna che il vero sacrificio non si effettua accanto all'esistenza, ma nell'esistenza stessa. Di conseguenza, l'esercizio essenziale del sacerdozio cristiano va situato nella vita; si tratta di assumere con l'amore che viene da Dio tutte le responsabilità concrete (personali, familiari, sociali, nazionali, internazionali) in maniera da ottenere una comunione sempre più larga e profonda tra gli uomini.

Per inserirsi nel prolungamento dell'oblazione di Cristo, i cristiani debbono offrire se stessi a Dio, cioè mettersi a disposizione dello Spirito Santo per la propagazione della comunione del mondo. Le loro offerte debbono essere personali e esistenziali come quella di Cristo.

S. Paolo presenta questa prospettiva in un passo importante della lettera ai romani: «Vi esorto, fratelli, per la misericordia di Dio a offrire il vostro corpo come offerta vivente, santa, gradevole a Dio» (Rom. 12,1). S. Paolo non adopera spesso il vocabolario sacrificale o sacerdotale, ma lo usa qui per l'esistenza cristiana e congiunge immediatamente a questo tema il tema della ricerca della volontà di Dio (Rom. 12,2) e quello della solidarietà di tutti nel corpo di Cristo (12,3).

Similmente l'epistola agli ebrei invita i cristiani a riprodurre nella loro esistenza personale i due aspetti fondamentali del sacrificio di Cristo: «Fare la volontà di Dio» (Ebr. 10,36; 13,21) e praticare la solidarietà fraterna (2,17-18) «non dimenticate, scrive l'autore, la beneficenza e la solidarietà (in greco: *koinonia*); sono questi i sacrifici che sono graditi a Dio» (13,16). La vita di comunione tra tutti costituisce il sacrificio che piace a Dio.

Mentre l'esercizio del sacerdozio antico era fondato su un sistema di separazioni rituali e aveva come risultato il mantenimento e il rafforzamento di queste separazioni, l'esercizio del sacerdozio cristiano si fonda sul dinamismo di partecipazione e di comunione messo in atto nell'offerta personale di Cristo. Il suo unico scopo è di trasformare il mondo grazie all'amore che viene da Dio e questa trasformazione va nel senso di una solidarietà fraterna universale. Nel discorso sulla montagna come nella parabola del buon samaritano Gesù aveva insegnato a sormontare ogni separazione e ogni opposizione per mettere ovunque l'amore; sulla croce, egli ha effettuato pienamente quanto aveva insegnato e ha così istituito un nuovo sacerdozio, al quale tutti sono invitati a partecipare personalmente ed esistenzialmente.

Detto questo, occorre riconoscere che il sacerdozio ministeriale pur non essendo il più importante svolge una funzione di congiungimento con il sacerdozio di Cristo.

Senza questo congiungimento, il sacerdozio comune non potrebbe esistere.

Sarebbe infatti una grande illusione credere di essere in grado di trasformare il mondo da soli, grazie alle nostre idee umane, alla filantropia naturale, ai progressi della scienza e della tecnica. La vocazione cristiana è di trasformare il mondo grazie all'amore che viene da Dio. Questo amore, non lo possediamo in noi stessi; lo dobbiamo ricevere. Ci è offerto in Cristo. Più precisamente nell'oblazione di Cristo. La sua offerta sacerdotale, atto supremo di obbedienza filiale e di solidarietà fraterna ha costituito Cristo «Mediatore della nuova alleanza» (Ebr. 9,15), «unico mediatore di Dio e degli uomini» (1 Tim. 2,5), unico fondamento valido della comunione universale. È chiaro che la comunione universale non può esistere senza un fondamento valido che sia lo stesso per tutti. Gesù si è presentato come tale, dicendo «Chi non raccoglie con me disperde» (Mt. 12,30; Lc. 11,23) e per mezzo della sua offerta, che ha aperto la via allo Spirito Santo, egli ha effettivamente istituito una comunione universale, la quale unisce perfettamente le due dimensioni dell'amore: la dimensione verticale di apertura a Dio, la dimensione orizzontale di apertura a tutti gli uomini, senza nessuna discriminazione, di sesso, di classe o di razza.

La possibilità per noi di esercitare il sacerdozio comune, cioè di trasformare la propria vita in offerta gradita a Dio e utile ai fratelli, non esiste senza la mediazione di Cristo. Tutti i testi del Nuovo Testamento che parlano del sacerdozio comune affermano la sua necessaria connessione con il sacrificio e il sacerdozio di Cristo.

Orbene una mediazione non può funzionare, se non si manifesta. L'espressione esterna, verificabile, è un'elemento essenziale della mediazione, la quale, altrimenti, non potrebbe essere percepita né accolta. Ed è precisamente questa la funzione del sacerdozio ministeriale e dei sacramenti della Chiesa: manifestare la presenza di Cristo mediatore e la sua azione nel nostro mondo, affinché i credenti ci possano dare la loro piena adesione ed essere così perfettamente inseriti nella comunione cristiana.

### I sacramenti Cristiani

Qui dobbiamo precisare la differenza tra il culto sacramentale cristiano e il culto rituale antico. L'uno e l'altro comportano cerimonie simboliche, ma la portata di queste cerimonie è molto diversa. Nel culto antico, le cerimonie si presentano come aventi valore in se stesse. Ritenevano tutta l'attenzione. Occorreva adempiere con la massima esattezza tutti i dettagli prescritti affinché il culto riuscisse gradito a Dio. Le cerimonie non erano in rapporto con una offerta esistenziale perfetta, per la semplice ragione che una tal offerta non esisteva. I sacramenti cristiani, al contrario, non si presentano come cerimonie con valore in se; tutto il loro valore proviene dal rapporto con l'unica

offerta esistenziale perfetta cioè quella di Cristo, e dalla possibilità data ai fedeli, grazie a questo rapporto, di trasformare la loro esistenza concreta.

Il sacerdozio ministeriale e i sacramenti sono quindi essenzialmente mezzi di congiunzione tra le esistenze reali (quella di Cristo, quelle dei cristiani). Non debbono occupare il primo posto. Svolgono una funzione subordinata a servizio del sacerdozio di Cristo, al servizio del sacerdozio comune. Senza il sacrificio di Cristo non avrebbero nessun contenuto, nessun valore, non rappresenterebbero niente. Senza la relazione con il sacerdozio comune non avrebbero nessun senso, nessuna utilità. Ma come mezzi di congiunzione tra l'oblazione di Cristo e l'esistenza dei credenti sono indispensabili alla vita cristiana e all'apostolato Cristiano. Senza di essi il potente dinamismo spirituale di comunione messo in moto dall'oblazione di Cristo non raggiungerebbe effettivamente l'esistenza personale e comunitaria dei fedeli, i quali non potrebbero quindi adempiere la loro vocazione nella chiesa e nel mondo, non potrebbero cioè trasformare l'esistenza per mezzo dell'amore che viene da Dio, ciò che costituisce l'esercizio del sacerdozio comune. Rifiutare la mediazione sacramentale vuol dire rifiutare la mediazione di Cristo e rinchiudersi nelle pretese della superbia umana, la quale rende impossibile la comunione.

Ci sono, però, due modi di rifiutare la mediazione sacramentale; l'uno consiste semplicemente nel rifiuto di partecipazione ai sacramenti; l'altro consiste in una partecipazione formalistica che riduce i sacramenti al ruolo di culto separato dalla vita, secondo il concetto antico. In un caso come nell'altro, il dinamismo del sacerdozio di Cristo non viene accolto e la vita non viene trasformata.

In conclusione, possiamo affermare, mi pare, la grande utilità di una riflessione seria sul rapporto tra sacerdozio di Cristo e laicità. Troppo spesso, i cristiani lasciano perdere la «novità dello spirito» portata dal sacrificio di Cristo e tornano alla «vetustà della lettera», meno sconcertante, meno travolgente. Non vedono che il sacrificio e il sacerdozio di Cristo hanno messo fine a un culto fondato su un sistema di separazioni rituali e gli hanno sostituito un dinamismo divino di partecipazione e di comunione. Non riconoscono l'importanza del sacerdozio comune né il vero senso dei sacramenti. Una conversione mentale è necessaria per accettare pienamente l'opera di Cristo e le sue conseguenze per la Vita. Si constata allora quanto stretto sia il rapporto tra sacerdozio di Cristo ed esistenza cristiana dei laici. La novità dello Spirito esige la trasformazione dell'esistenza stessa, ne dà però la possibilità effettiva grazie alla forza della carità, apre quindi orizzonti sempre nuovi nel senso della carità universale, che meritano la vostra dedizione quanto mai fiduciosa e generosa.

A. Vanhoye



# Gesù e la Samaritana: la donna di fronte al Regno

Adriana Valerio

## PREMESSA

«Parola, interlocutori, linguaggi», sono tematiche inerenti all'attuale problematica femminile. Questa, infatti, all'interno della riflessione cristiana, ritiene fondamentale la ricerca di nuovi rapporti tra Parola di Dio e parole dell'uomo per due motivi essenziali:

1. la presa di coscienza della donna, la sua capacità di progettarsi, di operare delle scelte con autonomia, è esperienza recente e limitata al nostro mondo occidentale. La nuova identità che la donna sta acquisendo richiede la ricerca di un nuovo linguaggio che adegui il messaggio all'emergere di questo soggettività femminile;

2. la stessa Parola di Dio deve essere oggetto di più approfondita rilettura: il linguaggio biblico è realtà complessa. Uno degli elementi della legge dell'incarnazione ci ha fatto capire come la Rivelazione si sia espressa in linguaggi umani (e quelli biblici sono androcentrici) che manifestano la particolare visione dell'uomo all'interno di una determinata cultura (e quella biblica è patriarcale).

Anche il Nuovo Testamento è scritto in contesto patriarcale da uomini che selezionano, eliminano, sfumano le presenze femminili con una precomprensione antropologica, pur se attenuata dai valori operati dall'evento Cristo. Solo le ricerche degli ultimi anni in campo biblico hanno evidenziato una realtà imprevedibile, una «storia nascosta» di realtà femminile viva, ricca, articolata. La struttura del Vangelo di Giovanni con le sue donne singolarmente protagoniste, la sensibilità di Luca per il mondo femminile, le conflittualità che traspaiono nei vangeli gnostici tra Maddalena e Pietro sono tutti indizi di una presenza poco conosciuta e da portare finalmente alla luce.

La questione femminile dunque si pone oggi come memoria, come ricerca d'identità, come luogo di ritrovamento, come narrazione delle radici del proprio esistere contro l'oblio nel quale è stata tenuta l'esperienza femminile perché ritenuta «insignificante». Una identità che va fondata su tre momenti da percorrere con uguale impegno:

a) *identità come liberazione*: la conoscenza dell'oppressione subita è presupposto indispensabile per un cammino di liberazione che sia fondamento di un nuovo modo di essere nel mondo.

b) *identità come memoria storica*: la donna non è stata solo vittima e subalterna, ma ha espresso anche coscienza critica e soggettività etica; questa presenza autonoma va riscoperta.

c) *identità come psicologico ritrovarsi nell'alterità*: la storia va anche letta nell'intima correlazione che ha legato donne e uomini sono solo in lotta tra di loro, ma strettamente uniti in una comunione di sentimenti, di dolori, di speranze.

Il vangelo può essere letto alla luce di questi percorsi.

L'episodio di Gesù e la Samaritana costituisce per noi nella sua emblematicità uno spunto interessante per una riflessione che colga i tre aspetti all'interno del più vasto atteggiamento che Gesù ha avuto nei confronti delle donne.

## GESÙ E LA SAMARITANA

Nell'atteggiamento di Gesù nei confronti della Samaritana cogliamo:

a) *il superamento della Legge*.

«Viene una donna della Samaria ad attingere acqua. Le dice Gesù... arrivarono i discepoli e rimasero meravigliati che parlasse con una donna».

Il sistema legalistico ebraico si poggiava su una serie infinita di leggi e di interdizioni circa la purità nelle quali la donna entrava a causa delle mestruazioni; uno stesso rabbino non avrebbe potuto parlare mai fuori di casa con una donna. Gesù rompendo con questi divieti si fa toccare dalla donna che perde sangue, l'emorroissa, tocca la figlia di Giairo morta (il cadavere era considerato impuro), parla con la samaritana considerata dai giudei doppiamente impura perché donna e perché appartenente a un popolo ritenuto spurio e scismatico.

Non è cosa di secondaria importanza il rapportarsi al corpo proprio e altrui. La tradizione riprenderà la concezione giudaica: il corpo femminile sarà visto come fonte di peccato; le sarà vietato di avvicinarsi all'altare; Agostino arriva a

considerare le mestruazioni come effetto del peccato originale. Ciò spiega anche l'attenzione che le donne hanno oggi per un recupero del proprio corpo vissuto non più come luogo di oppressione e di peccato, ma nella positività e ricchezza di tutti i suoi momenti fisiologici.

b) *Superamento del Tempio*

«Credimi donna, che viene un'ora in cui né su questo monte, né a Gerusalemme adorerete il Padre... Ma viene un'ora, ed è adesso, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in Spirito e verità; e infatti il Padre cerca tali persone che l'adorino».

All'estraneità, discriminazione ed esclusione che la donna ebrea subiva nei riguardi del culto (era dissensata dal recitare lo schema, la preghiera fondamentale per la fede dell'ebreo, la sua presenza non era necessaria per la validità del culto nella Sinagoga, era separata nel Tempio), gerarchicamente organizzato (le donne non appartengono al sacerdozio regale, non hanno circoscisione, segno di appartenenza) Gesù contrappone una nuova relazione con Dio: l'uguale partecipazione di tutti al culto interiore, nella Verità, animato dallo Spirito; con l'irrompere del Regno il Tempio ha esaurito il suo compito. La Verità è altrove, non nei luoghi ovvi: non nel Tempio, spesso espressione di immobilismo dottrinale, non nei sapienti che paralizzano lo spirito nelle certezze. Il battesimo di acqua e di Spirito, nuovi segni di appartenenza, e la partecipazione alla mensa eucaristica, cena di condivisione, aperta alle donne rivoluzionano il concetto e la vita delle comunità religiose.

c) *Superamento dell'immagine patriarcale ed istituzionale di Dio*

«Gesù disse... adorerete il Padre... Dio è Spirito»

L'immagine di Dio che Gesù offre alla samaritana è la Trinità che si presenta come modello dialogico, come luogo emblematico di rapporti dialettici di alterità e di comunione narrata da Gesù attraverso immagini maschili e femminili. Un Dio che integra in sé i caratteri del maschile e del femminile (protettivo, tenero, misericordioso) un «Padre -



materno» (Moltmann) che torna indietro e va incontro a chi è considerato perduto, ma anche una donna che cerca in casa ciò che è considerato smarrito e va ritrovato (Lc 15,8). Donna come simbolo di Dio che significa in Gesù assunzione nel divino del femminile e superamento delle determinazioni sessuali. Questo significa che dobbiamo riformulare il linguaggio teologico rendendolo inclusivo dei due generi proprio perché il femminile non sia negato o banalizzato, ma esistente nella sua positività.

Ricordiamo come l'ansia di trovare l'alterità femminile in Dio attraversi la storia della donna dalla montanista Massimilla (sec. II) alla quale appare Cristo in sembianze di donna, a Guglielma da Milano (sec. XIII) che afferma essere l'incarnazione dello Spirito Santo a Giuliana da Norwich (sec. XV) che coglie la dimensione femminile e materna nella Trinità, alla teologia femminista contemporanea che si domanda se la realtà divina espressa in termini ed immagine maschili, possa ancora comunicare in maniera adeguata agli uomini di oggi il mistero di Dio che è al di là delle determinazioni biologiche sessuali.

#### LA SAMARITANA E GESÙ

La Samaritana è una persona ardita, un soggetto in un colloquio di conoscenza, di pensiero, di vita spirituale inserita da Gesù nel mondo dei significati, della conoscenza proibita.

Ella, nell'incontro con Gesù, acquista:  
a) *il diritto alla conoscenza*

«Come mai tu?... Da dove prendi l'acqua viva? ... Signore dammi quest'acqua... Signore vedo che sei un profeta... so che deve venire un Messia...»

Le ebrei non avevano il diritto di studiare la Torah: «meglio sarebbe bruciare tutte le parole della Legge piuttosto che darle in mano ad una donna», recitava un detto rabbinico. Nell'incontro con il Cristo esse ricevono la Parola divenendo depositarie e confidenti del Mistero. Anche le donne diventano discepole. La Samaritana esprime un profondo bisogno di capire, un'avidità di verità che nasce dal dialogo e da una disponibilità interiore pronta alle sorprese della conversione.

Questo diritto alla conoscenza sarà negato di nuovo alle domande. Eva sarà considerata causa del peccato per la «sregolata voglia di desiderare ciò che non competeva alla sua natura». Nell'umanesimo sarà una donna, Isotta Nogarola, a rivendicare per sé e per le altre, il diritto naturale alla conoscenza, ma con pochi esiti. Bisognerà attendere il femminismo di fine '800.

b) *Il diritto alla Parola*

«Molti Samaritani credettero in lui per la parola della donna». La donna non poteva nel servizio divino né leggere né parlare, spiegare o insegnare. Le sue parole non erano ritenute attendibili, la sua voce era ritenuta impudica.

La Samaritana parla, chiede, interroga, dubita (ricordiamo il «ma» della cananea che resiste e contraddice Gesù), annuncia, è strumento missionario, è evangelizzatrice.

La conoscenza e l'annuncio sono elementi inalienabili del ruolo profetico e con l'avvento dello Spirito tutti sono abilitati al parlare in nome di Dio (Atti 2,17). Significativo è l'appellativo dato dai Padri alla Maddalena di «apostola apostolorum» per essere stata ella prima testimone ed annunciatrice della resurrezione di Cristo. Martiri, profetesse, missionarie, carismatiche, diaconesse, sono donne che animano la Chiesa primitiva con la carica spirituale che proviene loro dalla consapevolezza di «sapere» e di usare parole autorevoli.

Anche questa parola, fondamento di libertà, sarà tolta alle donne. Ci sarà un persistente e autoritario controllo storico sulla parola orale (vedi gli interventi ecclesiastici contro le prediatrici) e scritta (vedi il ruolo che esercita il confessore-inquisitore sugli scritti delle mistiche).

#### Considerazioni generali sul vangelo

Chi volesse cogliere nelle parole di Gesù una risposta a tutti i nostri interrogativi sulla donna rimarrebbe deluso. Egli non dice una parola sulla femminilità, la natura, il ruolo, la vocazione della donna, né sulla gerarchia dei sessi. Gesù parla alla coscienza e non al sesso, in rapporto alla disponibilità interiore e non alla differenza sessuale per lui è transitoria, «accidentale». Per questo la visione di donna che emerge nel Vangelo non va letta in un singolo episodio, per quanto significativo, ma in un orizzonte ampliato. La donna va vista, come l'uomo, nella «sequela» al messaggio di salvezza, nella prospettiva del Regno, nella dimensione etica e non legalistica, nel superamento delle convenzioni sociali, nella provocazione che sovverte le categorie stabilite, nell'attenzione ai poveri e ai loro valori misconosciuti, nella provocazione che rovescia le prospettive di potere umano. In questo senso se per noi il passato (l'evento Gesù Cristo) è certo fondante,

esso nello stesso tempo si apre necessariamente al presente che ci interroga con le sempre nuove ed impellenti esigenze, ma soprattutto al Regno che deve venire con le sue novità e con il suo non ancora oggi realizzato compimento umano e cosmico. Dobbiamo avere la consapevolezza che siamo ancora in cammino per una trasformazione del vivere associato, perché donne e uomini creino insieme un modo nuovo di essere, di vivere gli effetti, di lavorare, di testimoniare.

#### ORIENTAMENTI

Si parlava all'inizio della ricerca di nuovi linguaggi e di come l'emergere di nuove esigenze espresse dalle donne comporti una diversa comprensione del messaggio e l'urgenza di trovare un diverso e rinnovato linguaggio comunicante. Ma come si possono superare le ambiguità e l'equivocità delle parole? Non inventando nuovi discorsi ma ponendo nuovi gesti, ponendo nei fatti una comunicazione immediata. Gesù non ci ha lasciato sulla donna un insegnamento formale, ma un comportamento che disorienta (i discepoli nel vedere Gesù che parla con la Samaritana, si scandalizzano); non dottrina, ma una vita salvifica, una parola che si sostanzia nel concreto del vivere, così come a Emmaus fu riconosciuto non dai discorsi, ma dallo spezzare il pane. Non più dunque per la donna discorsi teorici, ma azioni reali, concrete, dirompenti, significative.

Riformulare un linguaggio e non una Chiesa in cui le donne sono escluse dalla Parola, dalla conoscenza, dalle decisioni, dal Tempio, riorganizzare nuovi principi e non una società ancora strutturata a dimensione maschile secondo un vivere associato discriminante, non ha senso, non è comunicante, è un segno vuoto, è parola morta, perché non credibile.

Adriana Valerio



# Sulle strade di Emmaus

Bruno Forte

## Una domanda

Soeren Kierkegaard si è chiesto una volta chi sia mai un professore di teologia, ed ha risposto dicendo che un professore di teologia è uno che è tale perché un altro è morto crocefisso per lui. Io credo che sia sempre importante che un teologo ricordi questa affermazione di Kierkegaard perché nel momento in cui è chiamato, come me in questo momento, a parlare della compagnia della luce del cammino di Emmaus, egli sa di farlo in compagnia di un Altro, alla Sua presenza, con Lui, in questa comunione fraterna e che è la chiesa che amiamo. Ed ecco perché anche un teologo che parla nella consapevolezza della compagnia del crocefisso deve dichiarare in partenza la povertà della sua parola. Ancora Kierkegaard direbbe «con timore e tremore», evocando Paolo. Questa necessaria umiltà, che è il riconoscimento che siamo tutti sulla strada, non ancora in patria, siamo «viatores», che la parola teologica evoca, non cattura il mistero, lo adora; che, la nostra resta sempre soltanto una «cognitio vespertina», che non siamo ancora nella conoscenza mattutina, siamo invece nelle penombre della sera, e non è ancora la chiara luce del giorno.

Nella luce di questa premessa, mi avvicino a quello che il momento conclusivo del racconto di Emmaus, dove, precisamente al versetto 35, viene detto: «Essi riferiranno ciò che era accaduto lungo la via e come l'avevano riconosciuto nello spezzare il pane». Letteralmente il testo greco ci farebbe meglio dire «come era stato riconosciuto da loro nello spezzare il pane».

La domanda che vorrei porre alla base della mia riflessione è: co-

me va compreso questo gesto della compagnia che è stato il gesto nel quale i due discepoli hanno riconosciuto il Signore e da cui è nato il bisogno di correre a Gerusalemme per riferire agli altri ciò che ad essi era avvenuto? Qual è il senso di questa compagnia che si pone al culmine di un cammino percorso e che diventa la sorgente, la fonte di un cammino missionario da parte di questi discepoli?

Vorrei tentare di rispondere a questa domanda, a questo approfondimento del senso della compagnia, che Emmaus ci presenta in tre momenti fondamentali: il primo lo chiamerei «Alle sorgenti della compagnia»; il secondo «Le figure della compagnia nella memoria della passione e nella vita della chiesa»; il terzo «Gli itinerari della compagnia».

## «Alle sorgenti della compagnia»

Il testo ci racconta che Gesù in persona si accostò e camminava con loro. Qual è la parola che Gesù rivolge a questi discepoli che hanno il volto triste! «Che cosa sono questi discorsi che state facendo tra voi durante il cammino?» È il versetto 17. E quando essi gli dicono «Tu solo sei così forestiero in Gerusalemme da non sapere quello che vi è accaduto in questi giorni?», lui risponde «Che cosa?». Questo comportamento di Gesù mi sembra possa essere spiegato così: Gesù recupera la memoria dei vinti, la memoria di questi uomini tristi, sconfitti sulla strada che da Gerusalemme va verso Emmaus. Egli li invita a ricordare, egli dona loro il senso della dignità della loro memoria. Non c'è povertà più grande che quella di perdere la propria

memoria, il senso della propria storia, della propria dignità, radicata nell'esperienza del passato.

Ed è davanti alla domanda di Gesù che questi uomini raccontano tutto ciò che riguarda Gesù Nazareno «...che fu profeta potente in opere e parole davanti a Dio e a tutto il popolo... come i sommi sacerdoti e i nostri capi lo hanno consegnato...».

La memoria di questi uomini è la memoria della consegna nell'ora della croce. Ma è questa memoria che Gesù rispetta e arricchisce di un'altra e più profonda memoria. Ecco la parola del versetto 26: «Non bisogna che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?». «Alle sorgenti della compagnia» c'è la memoria dell'amore crocefisso. Jurnen Moltmarg afferma: «Se vogliamo sapere chi è Dio, dobbiamo inginocchiarci ai piedi della croce». Io direi, analogamente, se vogliamo sapere che cos'è la compagnia della vita e della fede alla luce della sequela del Signore, dobbiamo inginocchiarci ai piedi della croce.

Che cosa ci racconta la croce di cui i discepoli hanno fatto memoria e che Gesù illumina, scrutando e svelando loro il senso delle Scritture? Direi che quella parola del versetto 20 «lo hanno consegnato», è la chiave per entrare nella croce come storia trinitaria dell'amore, per cogliere il senso di quella icona dell'occidente che ci ha rappresentato la Trinità nell'atto in cui il Padre consegna alla morte il Figlio abbandonato sulla croce, mentre la colonna dello Spirito unisce e separa l'abbandonante e l'abbandonato.

Evoco soltanto il senso della croce come storia trinitaria di Dio. Sappete che questo verbo, «consegnare»,



ritorna costantemente nel racconto; richiamo soltanto questi ritorni per cogliere il senso profondo di queste sorgenti della compagnia. Le prime tre sono la consegna umana del Figlio dell'Uomo. Le conosciamo: Marco 14,10: «Giuda Iscariota, uno dei dodici, si recò dai Sommi Sacerdoti per consegnare loro Gesù». E la consegna dell'infedeltà o del tradimento dell'amore. La seconda è la consegna del Sinedrio: Marco 15,1: «Al mattino i Sommi Sacerdoti con gli anziani, gli scribi e il Sinedrio, dopo aver tenuto consiglio, misero in catene Gesù, lo condussero e lo consegnarono a Pilato». E la consegna della legge che mette a morte il bestemmiatore. E la terza delle consegne umane è (Marco 15,15) quella di Pilato che, dopo aver fatto flagellare Gesù, lo «consegnò perché fosse crocifisso». La consegna del potere di questo mondo che mette a morte il sovversivo.

Dunque, le tre consegne umane dell'ora della croce, evocate da quel «lo hanno consegnato», detto dai due discepoli, sono la consegna dell'infedeltà, la consegna della legge, la consegna del potere. Gesù muore abbandonato dagli uomini, tradito dal discepolo, giudicato come un bestemmiatore dalla legge, condannato a morte dal potere, dall'autorità di questo mondo.

Se la storia di Gesù si fermasse qui, non saremmo qui a parlare di Lui per contemplare nella croce le sorgenti della compagnia della vita e della fede. Alle tre consegne umane si aggiungono le tre consegne divine dell'ora della croce. La prima è l'autoconsegna del Figlio. I testi sono tanti, ne evoco uno solo, Galati 2,20, «Questa vita nella carne io la vivo nella fede del Figlio di Dio che mi ha amato e ha consegnato se stesso per me». Paolo contempla la croce come l'opera dell'autoconsegna del Figlio. La croce è la storia del Figlio di Dio che si offre alla morte per me. Il dolore della croce non è un qualunque dolore, ma è un dolore del Figlio di Dio: «Unus de trinitate passus est, Deus passus est», dicevano i concilii della chiesa antica. «Dio, uno della Trinità, il Figlio di Dio, ha sofferto per amore nostro».

Ma, accanto a questa sofferenza del Figlio, che fa della croce storia del Figlio, il racconto evangelico ci parla di una consegna da parte del Padre. Il Figlio dell'Uomo sarà consegnato, dicono i vaticini della passione; è Dio che lo consegna. Paolo in Romani 8,32 non esiterà a dire: «Dio non ha risparmiato il proprio figlio ma lo ha consegnato per tutti noi». E Giovanni 3,16 analogamente: «Dio ha tanto amato il mondo da dare suo figlio per noi».

Dunque, l'ora della croce non è soltanto storia del Figlio, è anche fortemente storia del Padre. Dice-

vano i padri della chiesa antica: «Neppure il Padre è impassibile» col forte e puro senso trinitario e non nel povero e volgare senso patristico. Dio Padre partecipa alla croce, offre Suo figlio.

Queste espressioni rivelano un mistero di sofferenza divina; certo non di una sofferenza passiva, subita, ma di una sofferenza attiva, scelta per amore che, secondo la tradizione biblica, semitica, è la più alta delle perfezioni; «nessuno ha un amore più grande di chi dà la vita per i suoi amici».

E queste idee che appartengono alla grande tradizione del primo millennio, e che sempre sono state vive nella tradizione degli spirituali, sono oggi anche particolarmente segnate e offerte dal magistero del Santo Padre: la «Dominum et vivificantem» ha ripreso questa contemplazione della croce parlando di un mistero di sofferenza in Dio, di una sofferenza divina, di un Vangelo del dolore di Dio.

E infine la terza consegna divina: Giovanni 19,30: «Chinato il capo consegnò lo spirito». Sappiamo che nei testi intertestamentari, la presenza dello Spirito dice il tempo di riconciliazione della patria, l'assenza dello spirito dice il tempo dell'esilio. Allora, non è arbitrario interpretare che, consegnando lo spirito nell'ora della croce, il Figlio entra nell'esilio dei peccatori, il Figlio entra nella compagnia dei senza Dio, dei lontani da Dio. Galati 3,13: «Cristo ci ha riscattati dalla maledizione diventando Lui stesso maledizione per noi». Seconda Corinzi 5,21: «Dio lo ha trattato da peccato in nostro favore»; è la tradizione della lettera di Pietro, entrata anche nella Professione di fede, che ci parla di una discesa agli inferi del Figlio di Dio. Che cos'è questa discesa agli inferi se non un entrare del Figlio, in obbedienza al Padre, e perciò nella profonda comunione con il Padre, come sottolinea Hansurs Von Balthasar, nella più profonda lontananza di Dio per essere nella compagnia dei peccatori. La Commissione Teologica Internazionale dice: «Qualunque sia la lontananza dell'uomo peccatore nei riguardi di Dio, essa è sempre meno profonda del distanziarsi del Figlio rispetto al Padre, nel suo svuotamento chenetico e nella miseria dell'abbandono». L'ora della croce, l'ora della consegna dello spirito è l'ora in cui i lontani sono diventati vicini, è l'ora in cui Dio si è messo dalla parte dei senza-Dio. Non c'è situazione umana di miseria, di solitudine, di peccato, di abbandono che non sia stata raggiunta dalla compagnia del Salvatore nell'ora oscura della croce.

Ed ecco perché, rifiutando decisamente l'idea atea della morte di Dio, il Dio vivente non può morire. Io non esiterei ad affermare, secon-

do la grande tradizione cristiana, ripresa nel recente magistero del Papa, che nell'ora della croce siamo di fronte al mistero della morte *IN* Dio; l'ora della croce è un evento che tocca profondamente il mistero della divinità: il Dio in cui noi crediamo non è impassibile spettatore della sofferenza del mondo, ma, come cantavano i negri d'America, «The great companion of human suffering», il grande compagno delle sofferenze umane. La compagnia di Dio con noi raggiunge, nell'ora della croce, il suo vertice: «Li amò sino alla fine».

Direi che il venerdì santo, ora della morte di Dio per amore del mondo, è l'ora a partire dalla quale ogni parola sulla compagnia diventa cristianamente sensata. Lo stile della compagnia non è una risposta alla seduzione dell'ora presente, lo stile della compagnia è sequela della croce, obbedienza del «deus crucifixus», come diceva Agostino, partecipazione a questo mistero della solidarietà di Dio con i senza-Dio, i maledetti da Dio, i disprezzati da Dio. Veramente nella luce della croce potremmo fare nostra la prola di Lutero: «Le imprecazioni degli empi hanno alle orecchie di Dio un suono più gradevole dell'alleluya della gente per bene».

Ma questa ora non è l'ultima parola. Sappiamo che la resurrezione nella tradizione anche filologica del Nuovo Testamento è l'evento del resuscitamento del Figlio di Dio. Cristo è risorto, ma Cristo è, come dice la più gran parte dei testi, colui che è stato resuscitato dal Padre: Romani 1,14 sottolinea secondo lo spirito di santificazione. La resurrezione è storia trinitaria non meno che la croce e se la croce è l'ora della separazione, dello iato, del silenzio di Dio e della morte in Dio, la resurrezione è l'ora della comunione, della pace, dell'effusione dello Spirito sull'abbandonato in Lui su tutti gli abbandonati e i crocefissi della storia.

La resurrezione è il grande evento in cui la storia dell'amore eterno accoglie in sé, pur restando infinitamente altra e sovrana, la storia della passione del mondo.

Allora, se la croce è l'ora della suprema compagnia di Dio ai peccatori, direi: la resurrezione è l'ora della suprema compagnia dei peccatori con Dio. Se la croce è l'ora dell'ingresso della patria nell'esilio, la resurrezione è l'ora dell'ingresso dell'esilio nella patria; se la croce è l'ora della morte in Dio per amore del mondo, la resurrezione è l'ora della vita in Dio del mondo. Nella memoria della croce noi troviamo il fondamento della compagnia della vita e della fede. Vivere lo stile della compagnia non è altra cosa che vivere la sequela del Crocefisso e del Risorto, che porre la propria vita nella sequela di Lui.



## Le figure della compagnia nella memoria della passione e nella vita della chiesa

Sono tre le figure della compagnia nella memoria della passione del Salvatore. Anzitutto c'è la figura di Colui che ha consegnato Suo Figlio alla morte, la contemplazione della croce ha portato Giovanni nella sua prima lettera, al capitolo quarto ad affermare che: «Dio, cioè il Padre, è amore». Ma il Nuovo Testamento lega l'amore allo Spirito Santo. L'amore di Dio è effuso nei nostri cuori per opera dello Spirito, cioè l'amore del Padre.

La prima figura della compagnia è questa gratuità dell'amore del Padre, è questo Padre che consegna Suo Figlio alla morte. Direi, soltanto evocando la contemplazione del mistero: chi è Dio nell'ora della croce e della resurrezione del Crocefisso? Dio è Colui che eternamente prende l'iniziativa dell'amore, è il principio senza principi dell'amore, la sorgente inesauribile della carità. Il Padre è colui che eternamente inizia ad amare, l'eterna provenienza dell'amore. E allora, nella luce della figura del Padre adorata come Colui che ama nella pura gratuità, ancora una citazione significativa di Lutero che dice: «Dio non ci ama perché siamo buoni e belli, ma Dio ci rende buoni e belli perché ci ama».

Cogliamo una prima e profonda dimensione della compagnia che Gesù rivela nel farsi compagno di questi discepoli senza porre condizioni, direi, accettandoli per quello che essi sono, anzi restituendo loro la memoria della loro passione, della dignità del loro dolore. Compagnia è gratuità, compagnia è cominciare ad amare, compagnia è carità come icona della vita del Padre nella vita dei discepoli. E direi che in questo senso lo stile della compagnia diventa subito discriminante rispetto ad ogni facile identificazione di esso.

Per esempio nelle forme del volontariato. Il volontariato è una realtà certamente preziosa della chiesa presente, però attenzione: la compagnia del Padre nell'ora della croce ci fa attenti alla distinzione tra ogni possibile gratuità e ogni possibile gratificazione. Ciò che è proprio della compagnia nella sequela del Dio Crocefisso è questo stile della gratuità. Direi: è questo cominciare ad amare senza aspettare che sia l'altro ad amarci; una Chiesa della compagnia che si ritrovi nell'icona del Padre; è una chiesa della carità, è una chiesa che dà il primo posto in tutto ciò che è e che fa all'iniziativa gratuita e disinteressata dell'amore. Lo stile di una simile chiesa è quello del non calcolare, è quello del gratuitamente offrirsi. E questo vale per tutti, anche per la FUCI, che in

questo senso è chiamata a vivere il proprio servizio culturale come una sorta di «docta caritas». La compagnia che voi siete chiamati a vivere, direi, è questa carità pensata e vissuta, è questa fatica del concetto di pensare l'amore per contagiare l'amore nella gratuità del dono.

Ed è in questa luce che noi cogliamo subito il senso profondo dell'interlocutore. L'interlocutore, chiunque egli sia, qualunque sia la sua storia, già in forza dell'atto creativo di Dio e in forza della gratuità dell'ora della croce in cui l'amore del Padre si è offerto a noi, non è solo oggetto passivo del nostro amore.

Il Figlio ci insegna che non è divino soltanto amare, è anche divino lasciarsi amare, che non è divino soltanto dare, che è divino anche ricevere. Il Figlio ci insegna che l'accoglienza non è meno importante del dono.

Vorrei tradurre questo nella compagnia della vita ecclesiale. Direi che la figura della compagnia della chiesa è l'accoglienza profonda di ogni diversità. Non solo questo riconoscere la dignità dell'interlocutore, ma questo aprirci veramente all'altro; questo credere che ogni uomo può esserci maestro perché è per noi dono di Dio. Questo accettare nella sequela del Crocefisso che la diversità non è perdita, ma è ricchezza, anche se avvolta dall'ambiguità e dalla complessità dell'intreccio del «mysterium iniquitatis» e del «mysterium salutis». È questo comportarsi come Gesù, il quale si avvicina ai due tristi, incapaci di riconoscerlo, li riprende come stolti e tardi di cuore, eppure li accetta e li ama per quello che essi sono, nella dignità umile del loro cammino.

Direi che l'accoglienza del diverso è obbedienza della fede. Una chiesa della compagnia del Crocefisso. La croce crea in Dio uno spazio sufficientemente grande per accogliere ogni uomo, tutto l'uomo. Vorrei citarvi uno splendido, commovente testo del «De Civitate Dei», dove Agostino dice: «La città di Dio deve ricordarsi che tra i suoi stessi nemici si nascondono molti suoi futuri cittadini. Essa perciò si guarderà nel sopportarli come nemici, di pensare che non possa sperare da loro alcun frutto sino al giorno in cui essa li accoglierà come credenti. Similmente nel suo pellegrinaggio nel mondo la città di Dio annovera nel suo seno degli uomini uniti ad essa con i sacramenti, che tuttavia non prenderanno parte con lei al destino eterno dei santi. Le due città sono in questo secolo mescolate ed intersecate l'una nell'altra sino al giorno in cui il giudizio le separerà».

E infine, chi è lo Spirito in questa compagnia che la croce ci rive-

la? Egli è contemporaneamente Colui che unisce il Padre abbandonante e il Figlio abbandonato, è lo Spirito della consegna dolorosa. Secondo la tradizione occidentale, da Agostino in poi, è il «vinculum caritatis aeternae». Ma Egli è anche, contemporaneamente, secondo la contemplazione dell'oriente, l'«ectastis tou cheou», l'estasi di Dio, Colui in cui Dio esce da sé, quella contemplazione che in occidente solo Riccardo di S. Vittore e Giocchino da Fiore hanno espresso.

Lo Spirito è, contemporaneamente, la pace della Trinità santa e il dono, Colui, oserei dire, che spezza il cerchio dell'amore, che ci dimostra, con una frase di Saint-Exupéry, che «L'amore non è stare a guardarsi negli occhi, ma è guardare insieme verso la stessa meta».

Direi, con l'espressione di Jungel: «Se il Padre è l'eterna provenienza dell'amore e il Figlio è l'eterna venuta dell'amore, lo Spirito è l'avvenire dell'amore eterno, l'eterna giovinezza dell'amore». E, in questa luce, la compagnia nello spirito è pace, comunione con gli uomini; ma insieme è apertura, accoglienza del nuovo, tensione verso il futuro, direi profezia della vita.

La compagnia dello Spirito non può fermarsi al caldo chiuso di un mondo senza apertura al di fuori o di una chiesa chiusa in se stessa. Esattamente l'inverso che proiezione verso e rottura del cerchio che chiude l'amore. E in questo senso lo stile di una compagnia nello Spirito, diventa lo stile della comunione ecclesiale, fraterna, ma fortemente anche del servizio, della missione, della testimonianza dell'amore.

## «Gli itinerari della compagnia»

Che cosa tutto questo viene a significare per educarci ad uno stile di compagnia?

Sottolineri quattro aspetti fondamentali. Il primo: la compagnia nasce dalla memoria della passione del Salvatore, la compagnia nasce dall'ascolto: «Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre ci spiegava le Scritture?». La compagnia nasce da un gesto in cui l'iniziativa è l'iniziativa dell'Altro. «Spezzò il pane, lo benedisse, lo diede loro». Direi che questa prima dimensione è la dimensione contemplativa, eucaristica ed ecclesiale della compagnia. La compagnia della vita nasce dai sentirsi amati da Dio: «Li amò sino alla fine». Soltanto chi fa l'esperienza contemplativa ed eucaristica dell'amore trinitario di Dio potrà vivere la compagnia della vita nella libertà del cuore, senza gelosie di possesso, senza paure di difendere la verità, che per altro si difende da se stessa, sempre.

E tutto questo non nella solitudi-



ne di un'avventura individuale, ma, come i due discepoli di Emmaus, sapendoci amati insieme, nella comunione della chiesa, in questa comunione memorante e narrativa della passione del Salvatore, che è la chiesa cattolica, nel forte e grande seno di questa parola.

Ma accanto a questa dimensione contemplativa, eucaristica ed ecclesiale che ci invita a scoprire la compagnia ai piedi della croce, nell'abbandono del Figlio di Dio nell'evento della sua resurrezione, sottolineerei fortemente la seconda dimensione: la compagnia come ricerca, come discrezione, discernimento, ferialità.

La caritas che anima la compagnia è, come dicevano i medievali, una caritas discreta; lo stile della compagnia, sullo stile di Gesù, accanto ai discepoli di Emmaus, non è quello che impone un discorso già fatto ma quello che ascolta, che parla facendo ardere il cuore, che si rivela alla fine in un gesto d'amore. Caritas discreta, dicevano i medievali. L'amore vero non è mai l'amore universale astratto: ricordate la bella frase di Don Milani che cito sempre: «Le professoresse sono come i preti e le prostitute: amano tutti e non amano nessuno» egli criticava così l'amore astratto e universale. La caritas nella compagnia del Salvatore è sempre discreta.

E il discernimento della carità porta con sé i grandi impegni a cui non dobbiamo sottrarci: l'assunzione della complessità senza pretendere facili soluzioni o soluzioni già pronte, il porci umile e attento in ascolto della storia; la memoria del Salvatore, cioè la potente memoria della Parola nella grande tradizione della chiesa che ci aiuta a discernere nella complessità i gemiti dello Spirito; e la profezia, che sta non nel dire parole totali e definite, ma parole provvisorie e credibili, provvisorie, consapevoli cioè che nessuno di noi ha la chiave di tutti i problemi, che Cristo non è la risposta ai problemi dell'uomo, ma è anzitutto la sovversione della nostra domanda, e solo a prezzo di questa «metanoia» diventa risposta; infine proposte credibili, nate dalla fedeltà di Dio e dalla fedeltà all'uomo.

Caritas discreta diventa una carità rispettosa profondamente della libertà degli uomini. Una leggenda rabbinica favoleggia di un fiume, in terre lontane, un fiume così pio che durante il sabato cessava di scorrere. Se in luogo del Meno attraverso Francoforte scorresse quel fiume, senza dubbio tutti quanti gli ebrei di Francoforte osserverebbero scrupolosamente il sabato. Ma Dio non opera tali segni: Egli ha palesemente orrore della inevitabile conseguenza che in tal caso proprio i meno liberi, i

timorosi e i meschini diverrebbero i più pii. E si sa: Dio vuole per sé soltanto uomini liberi.

La compagnia della vita implica questa discrezione fatta di rispetto, anche se di fedeltà profonda alla memoria del Salvatore, che è memoria potente, attualizzante, pericolosa nella tradizione della chiesa che amiamo. Ma questa discrezione si fa nella ferialità dei giorni; dire: la compagnia non è l'opera dei giorni festivi, è l'opera dei giorni feriali, cioè dell'umiltà del quotidiano, della condivisione della vita di ogni giorno. Mi diceva ieri Don Agostino Bonivento che non a caso sin dalle origini, o meglio nelle sue origini, la FUCI ha avuto un rapporto privilegiato con quella che era allora la San Vincenzo. Pensateci: che cosa significa questo rapporto, se non proprio che l'impegno culturale come «docta caritas» non può non tradursi nella ferialità dei gesti della condivisione, dell'assunzione della complessità della compagnia, della vita in cui portare la testimonianza della fede. Direi: la compagnia è questo vivere la ferialità col cuore della festa, è questo assumere il vissuto degli uomini. E qui citerei un bellissimo testo di Bonhöffer in una delle sue ultime lettere. Ascoltate: «Le persone religiose parlano di Dio quando la coscienza umana è giunta al limite, talvolta per pigrizia di pensieri, oppure quando le forze umane vengono meno. Ma questo sistema funziona solo fino a quando gli uomini riescono con le loro energie a spingere più avanti il limite e Dio diventa superfluo come deus ex machina. Io vorrei parlare di Dio non ai confini ma nel centro, non nella debolezza ma nella forza, non nella morte e nella colpa, ma nella vita, nella bontà dell'uomo. La chiesa non risiede là dove la capacità dell'uomo non ce la fa più, ai confini, ma in mezzo al villaggio, proprio lì dove risuona il silenzio della chiesa e il chiasso del mercato, la festa della lode e la pesante durezza della bestemmia».

La compagnia esige questa ferialità questo «stare con», questo spezzare insieme il pane della vita per, attraverso di esso, spezzare insieme il pane della parola dell'Avvento, il pane della memoria del Salvatore.

E poi, terza dimensione, quale linguaggio per tutto questo? Io direi: il linguaggio della compagnia è contemporaneamente il linguaggio della memoria dell'Avvento di Dio e il linguaggio di questi uomini pellegrini sulle strade di Emmaus che sono le strade della storia. Il linguaggio della compagnia deve essere un linguaggio fedele all'esodo, fedele all'Avvento, fedele al loro inaudito, incredibile incontro.

Vorrei soltanto evocare le conseguenze di quello che ho detto: un

linguaggio fedele all'Avvento divino e alla memoria del Salvatore deve essere un linguaggio metaforico e simbolico, che vive in una permanente e necessaria trasposizione di senso, che dalle povere forme mondane di espressione rimandi all'inafferrabile trascendenza del Dio vivo, un linguaggio che mette insieme simbolo, quanto è infinitamente lontano, un linguaggio che suscita nuovi impulsi di vita, che spezza la rigida concatenazione di significante e significato.

Perciò metafora e simbolo si prestano particolarmente ad esprimere la memoria del Salvatore, la novità dell'Avvento, senza imprigionarla, evocandola e rendendola comunicativa. Essi rinviano all'eccedenza del silenzio, carico di stupore e di adorazione. Von Balthasar, che critica chi vorrebbe salvare il mondo imponendo un linguaggio che non è quello del Vangelo, ma è quello del proprio movimento o delle proprie ideologie: «Il linguaggio da sempre nasce dal silenzio, si radica profondamente in esso; perciò dovrà, per essere se stesso, riferirsi ad esso, interpretarlo, ritornare ad esso, non tanto perché le parole sono insignificanti e vane, quanto perché la pienezza del senso le trascende costantemente e solo in questo trascendimento esse sono autenticamente possibili». Dunque parlare un linguaggio rispettoso del silenzio, dalla trascendenza, dell'adorazione del mistero.

Secondo: un linguaggio che sia fedele all'esodo, cioè alla condizione umana di ricerca, di passione; perciò un linguaggio autoimplicativo, che coinvolga la nostra vita, che sia vibrante di passione, di prese di posizione concrete, un linguaggio descrittivo, che assuma l'umiltà del quotidiano, leggendola con occhi di piena chiarezza, direi, perché la verità di Dio si riveli in esso.

E, infine, un linguaggio che dica l'incontro dell'esodo e dell'Avvento, che è avvenuto nella compagnia del Salvatore. E perciò un linguaggio ecclesiale, dossologico, liturgico, evocativo, poetico; un linguaggio ecclesiale perché è nella chiesa che noi sperimentiamo la compagnia del Salvatore ed è dalla chiesa che noi impariamo a parlare le parole della fede; un linguaggio dossologico-liturgico perché è nella lode di Dio che questa compagnia diventa nutriente e vivificante per noi; ma pur sempre un linguaggio che evoca e suscita, evocativo e poetico, non certamente che imprigiona o catturi. Anche nel linguaggio il nostro parlare di Dio a questi interlocutori deve rispettare profondamente, deve avere lo stile della compagnia, direi l'umiltà di chi adora l'Avvento, di chi rispetta profondamente l'esodo e di chi vuol celebrarne l'incontro.



E, infine, una sola notazione su questo: il linguaggio in cui Gesù più ha detto — lo diceva anche prima Adriana Valerio — è stato il gesto, questo gesto della carità, linguaggio metaforico, simbolico, autimplicativo, linguaggio e comunione.

E, infine l'ultimo punto: dopo la dimensione contemplativa, eucaristica ed ecclesiale, dopo la compagnia come discrezione e ferialità, dopo il linguaggio della compagnia, la compagnia come profezia. Il racconto di Emmaus si chiude con questo bisogno grande che i discepoli hanno, nonostante la stanchezza e la fatica del giorno, nonostante sia calata la notte, di partire senza indugio per andare a dire a Gerusalemme quello che essi hanno sperimentato.

Direi: la compagnia si apre alla profezia, al futuro, al nuovo, all'«escaton», è anticipazione militante dell'avvenire. La compagnia è vera nel momento in cui, diceva una volta Jürgen Moltmann, «Tira nel presente degli uomini l'avvenire di Dio», cioè è aperta nella speranza, è anticipazione militante.

E allora direi a voi ragazzi della FUCI, lo stile della compagnia quando è vero è radicato nella memoria del Salvatore, deve tradursi in gesti così significativi che possono a volte coinvolgere la vita, gesti di un dono totale. Permettetemi di dire anche questo: quanti Fucini hanno dato la vita per il regno di Dio, incondizionatamente, nella varietà delle vocazioni, penso anche particolarmente alle vocazioni di speciale consacrazione? Anche quelli sono segni della compagnia, profezia del regno; gesti che dicono più di tutte le parole perché anticipano il futuro di Dio nel presente degli uomini.

Franz Rosenzweig apre il suo libro «La stella della redenzione», con queste parole: «Dalla morte e dal timore della morte prende inizio e si eleva ogni conoscenza circa il Tutto; rigettare la paura che attanaglia ciò che è terrestre, strappare alla morte il suo aculeo velenoso, togliere all'Ade il suo miasma, di questo si pretende capace la filosofia. Senza posa il grembo instancabile della terra partorisce il nuovo e ciascuno indefettibilmente votato alla morte, ciascuno attende con timore e tremore il giorno del suo viaggio nelle tenebre».

La compagnia della paura e del dolore della morte ci accomuna tutti; giustamente Guillaume Lafont, nel suo ultimo libro «Dieux et l'etre», dice che dobbiamo restituire la morte, riprendere sul serio la dignità dell'interruzione: è compagnia con la vita degli uomini. Ma quando abbiamo restituito la morte dobbiamo, al tempo stesso, sape-

re che la compagnia nella memoria del salvatore dalla morte ci apre alla vita. Le ultime parole del libro di Rosenzweig sono queste: «Le parole stanno scritte sulla porta, sulla porta che dal misterioso, miracoloso splendore del santuario di Dio dove nessun uomo può restare a vivere, conduce verso l'esterno. Ma su che cosa si aprono i battenti di questa porta? Non lo sai? Sulla

vita». Vom Tode ins Leben, dalla morte alla vita.

È questo il cammino di tutti gli Emmaus della storia, è questo lo stile della compagnia nella memoria del Salvatore, è questo quello che Giovanni ci ha detto nella sua prima lettera affermando: «Siamo passati dalla morte alla vita, perché amiamo i fratelli».

**Bruno Forte**

## Banca Popolare di Novara

AL 31 DICEMBRE 1985

|                              |                      |
|------------------------------|----------------------|
| Capitale                     | L. 47.121.307.500    |
| Riserve e Fondi Patrimoniali | L. 1.351.133.453.739 |
| Fondo Rischi su Crediti      | L. 158.683.530.760   |

Mezzi Amministrati 17.272 miliardi  
Raccolta indiretta oltre 6.200 miliardi  
375 Sportelli e 96 Esattorie in Italia

Filiale all'Estero in Lussemburgo.  
Uffici di Rappresentanza a Bruxelles,  
Caracas, Francoforte sul Meno, Londra,  
Madrid, New York, Parigi e Zurigo.  
Ufficio di Mandato a Mosca.

ALL'AVANGUARDIA  
NEI PRODOTTI E SERVIZI  
BANCARI E PARABANCARI  
IN ITALIA E NEL MONDO



Banca Popolare di Novara sicurezza e cortesia.



# LAICATO: MITO O REALTÀ?

## Introduzione della Presidenza Nazionale

Dopo aver ascoltato le riflessioni biblico-teologiche di questa prima giornata, in cui abbiamo approfondito la dimensione del confronto tra la Parola e la Storia, di come l'evangelizzazione e la missione debbano necessariamente tenere conto delle diverse situazioni culturali in cui si inseriscono; ci è sembrato opportuno e necessario concludere questa giornata sulla Chiesa con una tavola rotonda che rappresenti, attraverso testimonianze di diversi paesi, come nella prassi delle comunità dei credenti di oggi la Fede sia effettivamente interpellata dalle diverse istanze culturali e sociali a cercare risposte adeguate e risposte delle diversità.

In vista del prossimo Sinodo su «Evangelizzazione e Missione dei laici nella Chiesa e nel mondo», a noi oggi in questa sede non interessa tanto affrontare le questioni teologiche legate alle categorie laicato/laicità, carismi/ministeri, laici/presbiteri, quanto riflettere, a conclusione della prima fase del rinnovamento conciliare che ha visto maturare le coscienze laicali alla luce della ecclesiologia di comunione del Vaticano II, su come di fatto nelle diverse realtà questo processo di trasformazione si stia attuando.

Per questa serie di motivi abbiamo scelto paradigmi come mito e realtà per parlare di laicato. I termini potrebbero sembrare antitetici; l'uno per richiamare l'idea dell'irrealizzabile che non trova consistenza storica, l'altra invece la prassi nella storia; qui noi intendiamo sottolineare la possibilità di una loro complementarietà per indicare la dimensione itinerante della chiesa pellegrina, che vive la tensione escatologica del «già e non ancora», nelle differenti situazioni storiche.

Oggi la perdita di centralità della chiesa europea si accompagna alla pluralità di «centri» ecclesiali di pari rilevanza sia dal punto di vista quantitativo che sul piano della riflessione teologica».

«La positività del non definito», cioè lo Spirito operante nella storia, in modi e in luoghi diversi, suggerisce alla coscienza cristiana di andare oltre le tradizionali categorie con cui si è elaborato fino ad oggi la riflessione teologica. I contributi di stasera infatti presenteranno alcune esperienze di laicato nel mondo. Esperienze che provengono da contesti socio-culturali estremamente differenti, in cui il rapporto tra la coscienza cristiana e la storia si è strutturato in forme diverse. La questione del pluralismo è un problema ineludibile nell'esperienza ecclesiale, già emerso nel Sinodo straordinario sul Concilio.

Si tratta in effetti del problema aperto non ancora sistematicamente affrontato dell'inculturazione della fede nei diversi contesti culturali, che può avvenire soltanto nel rispetto profondo degli interlocutori e dei linguaggi, nella ricerca comune del dialogo, che non è solo un «parlare fra», ma è la comunicazione che si realizza nella solidarietà, nella accoglienza e nella condivisione della storia degli uomini.



## Andrej Wielowiesky

### Segretario generale dei laureati cattolici di Varsavia

Nel 1987, il Sinodo dei Vescovi si occuperà delle questioni della vocazione, della missione dei laici nella chiesa e nel mondo. È difficile immaginarsi un'azione efficace della Chiesa nel mondo e per il mondo senza un'intensificazione sostanziale della testimonianza dei laici cristiani. Ciò è particolarmente vero per il mondo di oggi che attende sempre una testimonianza della Buona Novella, una chiamata, una scoperta del senso della vita, una fede viva. E questo che soprattutto i giovani si attendono. Bisognerebbe, prima di questa stessa riunione del sinodo, fare il punto della situazione in tutta la Chiesa e procedere ad un esame di coscienza. Cosa diventano di fatto i laici nella Chiesa? A che punto i cattolici hanno assimilato l'insegnamento del Concilio Vaticano II? Che cosa è cambiato nell'attitudine delle persone durante gli ultimi venti anni? Le comunità cattoliche sono divenute più «dinamiche»? I metodi della pastorale sono cambiati e, se sì, in quale misura? A che punto siamo con la presa di coscienza, in seno alla Chiesa, della missione di santificazione e di trasformazione del mondo? Quale esperienza vivificatrice dell'orientamento apostolico abbiamo potuto vivere e in quale modo: soltanto in piccoli gruppi di élite o forse anche un poco al livello del Popolo di Dio intero?

Dalla risposta che sarà data a queste domande dipende la diagnosi e l'orientamento della Chiesa di oggi, così come le conclusioni per l'opera di pastorale e di educazione. Ed ugualmente le conclusioni pratiche per i laici e per le differenti comunità cristiane, in grado di permettere loro di rispondere alla domanda più semplice e a volte più difficile: come vivere?

Per i cristiani questa questione trova tutto il suo significato nella misura in cui essa vuol dire; come rispondere alla chiamata di Cristo?

**Non ci sarà un'evangelizzazione efficace senza una promozione ed un'intensificazione essenziale del ruolo dei laici nella Chiesa.**

Se tutto il Popolo di Dio non si assume la sua vocazione apostolica, la Chiesa non sarà in grado di esercitare la sua missione. Ora, l'ultimo sinodo ha cercato di evitare il concetto stesso di «Popolo di Dio», problema sollevato con inquietudine sia dai teologi che da militanti cattolici nel mio Paese.

Per molti tra di loro si trattava di uno choc poiché come è possibile parlare dell'opera del Concilio e del rinnovamento della Chiesa eliminando l'idea di Chiesa come «Popolo di Dio»?

L'agitazione post-conciliare dei laici, le delusioni e le frustrazioni, la caduta del prestigio delle istituzioni e l'indebolimento della loro autorità morale, tutto ciò ha posto il problema della disciplina e della coesione della Chiesa. La Chiesa ha bisogno di una disciplina coscientemente e attivamente consentita e del rafforzamento della sua unità nelle circostanze di un mondo sempre più pluralista e sempre più complesso. Le differenze e le contraddizioni che dividono il Popolo di Dio rendono sempre più indispensabili l'unione intorno a Roma e al Successore di San Pietro. Ma tutto ciò non cambia niente al fatto che la forza della nostra fede e l'efficacia dell'evangelizzazione dipendono dallo slancio apostolico delle chiese locali e dallo spazio che vi occuperanno i laici, considerati fino a poco tempo fa come dei sottomessi passivi e ancor prima come «laicorum genus bestiale». Il ruolo di diffusione della cultura cristiana non è oggi unicamente il proprium dei continenti d'oltre-mare. La nostra cultura cambia radicalmente, al punto che la questione della inculturazione diventa anche il problema delle nazioni tradizionalmente cristiane. Solo i laici possono condurla a buon fine.

Nel corso degli ultimi 250 anni, la Chiesa cattolica ha vissuto **three chocs interni** profondi e ne sono prova gli effetti fino ai nostri giorni, anche se essa ha saputo rilevare in una larga misura le sfide che ne discendono. Si tratta di tre scismi-apostasie tragiche consecutive alla debolezza interiore del Popolo di Dio, piuttosto che a degli attacchi dall'esterno:

Iniziato verso la metà del XVII sec., il distacco della Chiesa da una larga parte dell'intelligentsia d'Europa;

2) distacco della Chiesa, a partire dal XIX Sec., di una larga parte dell'ambiente operaio;

3) l'abbandono, nel XX sec., per la maggioranza dei fedeli, della vita nella fede sotto l'effetto della cultura di massa in una società detta del consumismo.

Il «tradimento dell'intelligentsia» fu consecutivo all'incapacità della Chiesa trionfante della Controriforma di riorientarsi e di attaccarsi ai problemi che poneva l'epoca delle scoperte geografiche e scientifiche, delle invenzioni e dell'industria nascente, della filosofia dei lumi e del liberalismo politico. I cattolici che si lasciarono trasportare dalle esperienze e dalle idee nuove, non sapevano più a chi riferirsi nella Chiesa. I protestanti erano in una situazione un

po' migliore, in ragione dell'importanza della tradizione comunitaria nelle loro Chiese. La gerarchia ecclesiastica e il clero in generale non vi compresero granché, a eccezione di Benedetto XIV. Questo il più grande Papa del XVIII sec. comprendeva l'evoluzione del suo tempo e questa è la ragione per cui accordò il suo sostegno alla riforma scolastica del pianista Konarski. E soltanto nel XX sec. che iniziarono dei processi di ritorno degli intellettuali verso la Chiesa. Essi predominano nel mio Paese ma, negli altri, la situazione è fortemente diversificata.

Il distacco degli ambienti operai non derivava unicamente dal fatto che nel suo insieme, la gerarchia ecclesiastica non percepì il problema, occupata come era a combattere disperatamente l'eredità della Rivoluzione Francese e a prevenire tutti i pericoli che comportava il «tradimento dell'intelligentsia» denunciati e condannati dal Sillabo. Ma la gerarchia non era la sola a sbagliare. Tutta la Chiesa rurale d'Europa, nobiliare e contadina, era maldisposta ai cambiamenti ed incapace nel suo insieme, di raccogliere le sfide nuove. Quanto era arduo l'impegno di Monsignor Ketteler, grande animatore del movimento degli operai della Germania, quello del Cardinal Gibbons dei «Cavalieri del Lavoro» sotto la sua tutela negli USA, o ancora quello dei fondatori dell'«opera dei congressi» tra cui Mons. Radini-Tedeschi, «maitre à penser» di Giovanni XXIII, quando fu necessario creare delle «comunità dicredenti» attive e apostoliche in condizioni sociali nuove, senza quasi nessuna esperienza del passato. E quanto poco, di fronte ai bisogni, questi pionieri hanno potuto compiere.

Chi sa se l'indifferenza religiosa di oggi non deriva per una larga parte della carenza di un'esperienza personale vissuta in seno alla comunità dei credenti? Il fatto è che l'esperienza religiosa del Cattolicesimo era per tradizione istituzionale, normativa e non comunitaria. E quanto all'apostasia del XX sec., essa non era frutto del naturalismo e dello scientismo degli intellettuali di un secolo o due fa, tanto meno di un socialismo anticlericale — almeno per la maggior parte dei casi —. Questa deriva da una nuova religione pagana venerata dai mass-media e da un consumismo crescente, religione che si lascia definire come quella «del successo individuale». È là l'idolo che ci incita a trasgredire il primo comandamento del «Monte Sinai». Anche se questa religione è poco profonda e sovente effimera, questa raggruppata attendendo sotto le sue bandiere centinaia di milioni di fedeli. Essa ha anche i suoi preti e i suoi «santi», i suoi apostoli e i suoi «peccatori». Certo essa non giunge sempre a staccare completamente l'uomo da Dio, essendo Dio l'oggetto costante della sua nostalgia, ma è efficacemente che essa lo allontana dalle religioni istituzionali. Questa religione pagana di oggi rimette in questione l'autorità della Chiesa e finisce con l'indebolirla, se questa non è sufficientemente protetta dall'esperien-



za vivente delle comunità di credenti, a condizione che ricreino costantemente il loro slancio spirituale ed abbiano la volontà e la facoltà di testimoniare all'esterno la forza della loro spiritualità. A breve scadenza, la Chiesa istituzionale non è in grado, in questa situazione di fatto, di condurre un'evangelizzazione efficace di consolidare la fede dei fedeli senza un rafforzamento delle chiese locali fondate non più su delle parrocchie, secondo la loro formula tradizionale, ma su delle parrocchie-comunità divenute tali sotto l'impulso di nuove forme di vita parrocchiale, composte esse stesse da comunità multiple di credenti raggruppate attorno a nodi diversi: famiglie, ambiente professionale, ambiente giovanile, ecc. L'esperienza dei paesi occidentali non è l'unica ad indicare questo cammino; è il caso anche della nostra, polacca. Due fatti meritano qui di essere ricordati.

1) Nell'insieme la vita parrocchiale è vivente presso di noi, il numero di pratiche religiose elevato, la catechizzazione dei bambini quasi genitoriale. E ciononostante le ragioni d'inquietudine sono tra le più serie poiché l'attaccamento alla Chiesa come istituzione ed il grado elevato d'identificazione con essa procedono in larga misura dalla disaffezione per il sistema politico vigente e dal bisogno vivamente sentito di «être chez soi». E nello stesso tempo, **molti sintomi di scristianizzazione che si constata da noi derivano dagli stessi motivi e si manifestano in modo simile che in Occidente**, anche se la povertà ci premunisce bene o male contro la religione neopagana del «successo individuale». Ciò che è tuttavia più grave è che la nostra vita familiare e tutto l'ambiente sociale tendono a scristianizzarsi. L'insegnamento della fede è più compito del catechista che dei genitori. Molto sovente noi non sappiamo più pregare in casa come prima, e la spiritualità del lavoro continua ad indebolirsi. Tutto ciò fa sì che il nostro sentimento religioso sia come un albero rigoglioso ma le cui radici cominciano a deperire. Solo delle comunità animate dallo spirito apostolico possono rinnovare la spiritualità delle famiglie e degli ambienti di lavoro.

2) Una seconda argomentazione il fatto che al di fuori delle ragioni evocate più sopra, **l'intensità progressiva della vita parrocchiale da noi deriva precisamente, in una misura sempre più larga, dall'attività delle comunità dei credenti in seno alle parrocchie**. I 25 o 30 anni passati hanno visto almeno da 300 a 400 mila persone fare la loro esperienza del movimento delle «oasi», «Luce e vita», e, daltronde, si assiste allo sviluppo dei movimenti carismatici, del neocatecumenato, dei movimenti delle famiglie, dei clubs cattolici, una sessantina nel movimento Pax Romana e in particolare dei centri della pastorale universitaria, più di 300 centri pastorali («au Centri Pastoralis mōneries»). Recentemente si assiste anche ad una moltiplicazione dei gruppi della pastorale del mondo operaio, del mondo agricolo e di quelli

che si chiamano «gli ambienti creatori» (artigiani, ecc.) essi fanno tutti pensare all'antica Azione Cattolica. Ci sono centinaia di questi gruppi. Il loro specifico è da una parte lo spirito d'iniziativa dei laici di ambiente con movimenti specializzati e, d'altra parte, la congiunzione di interessi sociali, studio dell'insegnamento sociale della chiesa e attività pratica e di interessi spirituali che sboccano nell'attività apostolica.

È tuttavia evidente che sarà lungo e difficile il cammino della creazione di una Chiesa pienamente apostolica annunciante efficacemente il Vangelo nel mondo in perpetua evoluzione del XXI sec. Ciò che pesa sempre sulla nostra coscienza è l'esperienza secolare della vita della Chiesa che ha perduto in larga misura il suo carattere comunitario delle origini a vantaggio dell'organizzazione, e che, lungo i secoli, compiva la sua missione come istituzione mirabilmente gerarchizzata. Questa conservava l'eredità del Vangelo annunciandola al mondo con i suoi mezzi ed esercitando il suo apostolato animato senza sosta da nuovi santi e da energie spirituali nuove. Ma la maggior parte dei fedeli era passiva e il suo ruolo nella missione della Chiesa era debole se non nullo. Alle comunità vitali dei primi secoli del cristianesimo, fondate sul catecumenato, si è sostituita una netta divisione tra clero cosciente e attivo, pastori responsabili, e sottomessi passivi (laicorum genus bestiale) esclusi alcuni principi e notabili. Tale fu l'eredità di Giustiniano, Carlo Magno e della cristianizzazione forzata delle masse pagane. Il deperimento della tradizione e dello spirito di comunione, eccezione fatta per la vita religiosa, conventuale, con, parallelamente, l'affermazione del carattere istituzionale della Chiesa, ha indebolito l'evangelizzazione. Il nuovo comandamento annunciato da Cristo nel cenacolo: «amatevi gli uni gli altri» (Gv 13,34) non poteva più in queste circostanze, essere rilevante come prima. Lo slancio mirabile degli Ordini mendicanti verso la spiritualità popolare non vi poteva quasi niente. L'allontanamento dall'idea comunitaria nei Tempi moderni si accentuò ancor più nella Chiesa Cattolica in seguito a questo grande disastro che fu la Riforma. Il fatto è che i protestanti opponevano al cattolicesimo la loro formula comunitaria della Chiesa. A ciò si è aggiunto l'individualismo proprio della pedagogia moderna predicante la formazione delle virtù e delle attitudini prevalentemente individuali, al seguito del quale si è generalizzata per restare valida fino ai nostri giorni, la forma di religiosità, che considera le questioni della vocazione, del perfezionamento morale e della salvezza dell'uomo sotto l'angolo essenzialmente individuale della correlazione verticale: «io e il mio creatore». A dispetto delle acquisizioni incontestabili della vita spirituale di quell'epoca, tutto ciò equivaleva, ben inteso, ad un grande impoverimento della Chiesa. Così da più generazioni, si procede a dei tentativi di riorientamento della pastorale e

dell'educazione. Su questo punto, di grande importanza fu il rinnovamento liturgico che insisteva sulla partecipazione attiva dei fedeli alla Santa Messa e ugualmente l'appello innovativo di questo santo Papa tuttavia conservatore che fu Pio X, a una comunione frequente nell'ottica antica di una Chiesa istituzionale che compie la sua missione pastorale rivolta ai sottomessi ignoranti passivi, un tale appello sarebbe impensabile. Ma io penso che senza di lui e senza l'enciclica «Mistici Corporis» di Pio XII noi non avremmo la «Lumen Gentium». Adottando la visione di Chiesa come «Popolo di Dio» il Concilio ha preso un orientamento nuovo, ma bisogna tener conto che la scalata collettiva e di massa non è che l'inizio. Non molto tempo fa mi è capitato di sentire un eminente dignitario della Chiesa dire: «i vescovi, il clero e il Popolo di Dio», e proprio recentemente un giornalista anche se cattolico mi ha interrogato sul legame «nella Chiesa con il laicato» e voleva sapere se io ero «un collaboratore laico attivo della Chiesa». Ben inteso, tali formule sono un nonsenso e, tuttavia, malgrado la loro illogicità, esse si spiegano con la tradizione. In quest'ordine di idee, segnaliamo ancora che appena 9 o 10 anni fa, dei sondaggi fatti in Polonia dimostravano che i giovani avevano poca comprensione per l'idea di comunità. Per essi, la Chiesa era una grande istituzione venerabile, tanto che, interrogati sulla portata della formula comunitaria, essi vi scorgevano... del settarismo.

La conseguenza primordiale della Costituzione Dogmatica sulla Chiesa è **l'idea che collaboriamo all'opera della nostra Salvezza**, che essere cristiano è comportarsi più che credere in Dio, e perfezionarsi conformemente ai suoi comandamenti poiché è che può fare ogni credente, o semplicemente deista. Il cristiano è un uomo di comunione che è solidale cioè corresponsabile con gli altri. Ugualmente l'apostolato è l'evangelizzazione non sono un impegno individuale ma comunitario. Ciò non annulla abbastanza il valore e la portata della testimonianza individuale, ma significa semplicemente che questi due saranno pienamente efficaci se sono fondati sulla vita spirituale della Chiesa cioè di una comunità. Poiché «là dove due o tre si riuniscono nel mio nome, io sono tra di loro» (Mt 18,20).

Dall'idea della salvezza come opera di comunione ne discende un'altra: **l'idea più importante di un «doppio radicamento nella società e nella Chiesa»**. Per mettere in opera la missione della Chiesa bisogna che noi siamo in questo mondo con gli uomini e per gli uomini, e non di fianco a loro, ma è nella vita della Chiesa che ci occorre spingere le forze spirituali necessarie all'apostolato e alla santificazione del mondo, per renderlo migliore. Questa è la ragione per cui ogni cristiano veramente attivo deve innanzitutto inserirsi attivamente in una comunità di Chiesa: familiare, di giovani, professionale, di vicinato, parrocchiale, o costituita sul piano dei di-



versi movimenti religiosi, che sarà nella sua vita un sostegno e talvolta un'ispirazione. Il Card. Jozef Glemp, Primate di Polonia, ha detto in un'intervista: «... La catechesi alla quale stiamo procedendo a tutti i livelli, a partire dall'età prescolare fino ai genitori, passando attraverso i diversi gradi di scolarità e i corsi prematrimoniali per i fidanzati, tutto ciò non potrebbe bastare. La catechesi deve essere seguita dall'esperienza di vita. Ora è solo nelle comunità che è possibile vivere da cristiani e bisogna che la comunità non sia grande. Nella folla l'uomo può convertirsi, vivere un'esperienza, approfondire la sua fede, ma è in gruppi ristretti che può imparare a vivere. E perciò che l'avvenire appartiene a dei gruppi che, animati dalla stessa fede sarebbero capaci di formarsi alla vita cristiana».

Nella sua omelia a Mistrzejowice nel 1983, il Santo Padre chiamò gli operai polacchi ad evangelizzare il loro ambiente di lavoro paragonandoli ai pescatori di Galilea ai quali Cristo Affidò l'evangelizzazione del Mondo. È chiaro che questo non era solo un appello agli individui, ma beninteso, un appello a degli ambienti professionali nel loro complesso e alle comunità dei lavoratori. Una vera plantatio del cristianesimo e l'evangelizzazione dell'ambiente di lavoro in via di secolarizzazione come di ogni altro ambiente, sono l'impegno comune di tutta la Chiesa e non solo dei laici. Le comunità concrete dei laici che comprendono tanto i laici quanto i preti, devono essere sostenute in questo impegno dalla gerarchia e da tutta la chiesa locale. E io penso che è principalmente in questo modo che sarà possibile colmare la mancanza di credibilità, «the credibility gap» di cui soffre sovente la Chiesa. Ora il peso della tradizione ecclesiale agisce tuttavia in senso contrario. Quello che ci manca sempre sono l'esperienza e dei modelli di comportamento delle comunità dei laici nella Chiesa e fuori della Chiesa. C'è anche l'attitudine dei preti che non sono pronti a comprendere la vocazione particolare dei laici, per non essere stati formati nel seminario alla cooperazione con i laici e ad animare delle comunità o a stimolarne la costituzione. Il riflesso naturale, spontaneo, di fronte ad una

proposta di cooperazione dalla parte dei laici o di una nuova forma di pastorale, è la reticenza davanti all'«immisschiarsi» dei laici negli affari della Chiesa, e il timor di veder compromessa l'autorità spirituale della Chiesa, o ancora di veder il caos introdursi nel suo seno, senza parlare dei rischi di natura socio-politica.

Come constata il sociologo polacco Janina Slominska, la difficoltà deriva nella sua essenza dal fatto che i laici fanno fatica a trovare il loro posto in una Chiesa concepita come comunità, ad identificare il ruolo da giocare il quale è, essenzialmente, sempre funzione delle attese di un gruppo preciso. Quali sono, concretamente, queste attese di una parrocchia, di una diocesi, della Chiesa?

La Chiesa nel suo insieme non assegna ai laici dei ruoli precostituiti che abbiano permesso loro di giocare il ruolo di persone che donano e non che prendono. Perché i laici vedano meglio il loro posto nella Chiesa, bisogna che si inseriscano in gruppo ridotti di credenti, così come microstrutture nella macrostruttura della Chiesa. È evidente, anche se non per tutti che i laici possono e devono sostituire i preti in differenti funzioni e incarichi che fino ad oggi questi si assumono a titolo esclusivo. Ma è significativo che davanti a questa prospettiva, dei preti si sentono minacciati nella loro identità e nel loro status di ecclesiastici. Essi pongono la domanda: «Se i laici possono impegnarsi, a cosa serve essere prete?».

E, una volta di più, nell'ottica della nuova visione di una Chiesa delle comunità e degli antichi sottomessi trasformati in membri attivi e responsabili della Chiesa. È in modo completamente diverso che si profilano non solo lo status, i ruoli, gli impegni dei laici, ma anche i modelli di personalità dei preti incaricati della pastorale. Costoro saranno più indispensabili di adesso, nella misura in cui le comunità avranno bisogno del sacro, dell'Eucarestia, del riferimento alla trascendenza, a un Dio, senza il quale, anziché servire il mondo, si sottermeranno. Queste avranno infine bisogno, ad un livello più elevato, della paternità spirituale e dell'autorità e dell'autorità di uomini che si votano

pienamente a Cristo e alla comunità ecclesiale. Queste avranno bisogno per progredire, di maitres a penser non soltanto ecclesiastici ma anche laici. Ora queste attese saranno più difficili da soddisfare che i nuovi ruoli, più difficili da compiere di quanto non lo siano ora l'amministrazione di una parrocchia o una catechesi di routine.

Emetto l'ipotesi che l'orientamento comunitario della Chiesa comincerà a prendere corpo solo quando i sacramenti d'iniziazione cristiana: il Battesimo, l'Eucarestia e la Cresima saranno stati compresi e percepiti in tutta la loro portata, conformemente al loro contenuto. Il Battesimo sarà un inserimento reale grazie alla mediazione di genitori e padrini, nella comunità ecclesiale. L'Eucarestia non sarà soltanto la grande festa dell'incontro con Cristo ma ugualmente un atto di associazione alla vita spirituale della comunità dei credenti. Infine la Cresima, questo più importante sacramento della maturità cristiana, più importante del matrimonio e del sacerdozio, nella misura in cui li prepara, servirà da preparazione a nuovi ruoli e impegni nella Chiesa, di iniziazione all'azione e alla responsabilità. Attualmente, queste funzioni non sono sue, e la portata di questo sacramento è percepita come quasi nulla. Infatti è difficile attribuirgli nella nostra cultura religiosa un ruolo paragonabile a quello di cui godono il matrimonio e il sacerdozio e a quello di cui aveva goduto l'investitura di un cavaliere, se l'istituzione della Chiesa non aveva bisogno fino ad ora di tali cavalieri e continua a non sapere troppo bene che cosa potrebbe farsene. Una rivalorizzazione di questo sacramento e la sua promozione sociale non offrono un rapporto limitato con uno stato di coscienza da promuovere nella Chiesa, che sarebbe adatto a fargli superare il timore di un orientamento e di una concezione nuova della sua missione di popolo di Dio? Per concludere questa riflessione sull'«ecclesiologia integrale», mi permetto di citare un teologo di Varsavia, p. Mieczyslaw Nowak, che pensa che la cosa che fino ad ora, comprometteva maggiormente il problema dei laici attivi nella Chiesa era proprio la loro assenza.

## François Lapierre

### Assistente internazionale dei laureati cattolici

Vorrei innanzi tutto comunicarvi la mia gioia per essere qui e per potere così meglio scoprire la realtà della FUCI il cui splendore va ben al di là delle

frontiere d'Italia. E anche l'occasione di ringraziarvi per la testimonianza della vostra fedeltà, della vostra creatività, del vostro impegno.

Recentemente Umberto Eco affermava che ogni qual volta egli si reca negli Stati Uniti vi si sente come un saggio egiziano che visitasse Roam ai tempi dell'impero. Spero che al di là dei clichés, queste brevi note potranno aiutarvi a cogliere il movimento della Chiesa in America del Nord.

Parlare dei laici in America del Nord costituisce una reale sfida.

Una sfida poiché è mia convinzione

che la Chiesa vi stia vivendo un profondo mutamento. Non è certamente per caso che dopo le polemiche suscitate l'anno scorso dalle discussioni sulla teologia della liberazione, il cardinale Ratzinger abbia diretto la sua sollecitudine pastorale verso gli Stati Uniti! Dopo l'America del Sud, tocca all'America del Nord porre delle questioni nuove. I problemi recenti dell'Arcivescovo di Seattle, Monsignor Hunthausen, esprimono l'evoluzione della Chiesa in America del Nord. Seattle, si tratta della costa ovest americana, è una città che testimonia di un'America che si allontana



dall'Europa. L'Arcivescovo Hunthausen non ha solo preso posizione sul divorzio e l'omosessualità, ma anche sull'industria militare e sappiamo che il bilancio militare negli Stati Uniti è più di duecento miliardi di dollari l'anno.

Seattle è divenuto il simbolo di un cattolicesimo che cerca una nuova incarnazione.

Durante la sua visita in Canada il Papa Giovanni Paolo II ha visitato un numero impressionante di comunità indiane per esprimere questa volontà della Chiesa di ritrovare le culture che hanno inizialmente segnato queste terre.

È anche una sfida poiché l'America è sempre di più pluralista. Il venti per cento dei cattolici americani sono ispanofoni ed esistono delle diverse correnti all'interno della Chiesa. Si sono recentemente visti dei cattolici, fra cui il professor Buchanan, premio Nobel dell'economia nel millenovecento ottantasei, criticare la lettera dei vescovi sull'economia mentre molti laici l'hanno sostenuta. È per questa ragione che è preferibile parlare dei laici e non del laicato. San Patrizio, la cui influenza in America è stata grande, aveva elaborato una classificazione nella quale i vescovi e i dottori della Chiesa, i monaci e le vergini ricevevano cento punti, gli ecclesiastici in generale e le vedove riconosciute sessanta punti, ed il laicato fedele trenta punti. Di fronte ad un laicato sempre più attivo e presente nella Chiesa, credo che egli dovrebbe rivedere la sua classificazione.

### 1. Presenza dei laici nella società.

In una recente conferenza a Friburgo (CH) Monsignor Cordes, che è vicepresidente del Consiglio per i laici, affermava che negli Stati Uniti i Centoquarantuno modelli di ministeri esercitati dai laici si limitano esclusivamente al servizio della comunità e non si preoccupano assolutamente di un impegno nella politica o nella società. Questa concezione pastorale aiuta, secondo Monsignor Cordes, alla comprensione di un fenomeno dicotomico esistente presso i centoquarantuno deputati cattolici del congresso degli Stati Uniti.

In effetti, questi rappresentanti non connettono la loro appartenenza religiosa al loro impegno politico; secondo delle inchieste recenti i deputati ignorano addirittura la posizione preminente dei Cattolici al Congresso. In venti anni essi sono passati da novantanove a centoquarantuno, ma tra i ventisei interrogati nessuno era cosciente del loro peso politico potenziale. E un politico confessava: «da quattordici anni, non ho mai saputo quale fosse la fede religiosa dei miei colleghi».

Come collegare questa dichairazione con quella di un gruppo di laici che hanno prodotto la famosa dichiarazione di Chicago nella quale essi affermano che il ruolo cristiano dei laici come sindacalisti, uomini d'affari, professionisti e politici è ignorato e svalutato negli ambiti ufficiali della Chiesa?

Si assiste secondo questa dichiarazione di Chicago ad un vero e proprio ca-

povolgimento del Vaticano II e del sinodo del 1971. I laici prendono sempre più responsabilità nella Chiesa, mentre sono spesso dei sacerdoti ed i vescovi che si impegnano per la giustizia, per la difesa dei diritti umani.

Vi si denuncia lo sviluppo di una burocrazia ecclesiale che non ha mai sinora favorito un maggior impegno dei laici in questo settore. Si investono molte risorse per questo apparato burocratico mentre molto poco è fatto perché i laici cristiani comprendano quale dovrebbe essere il loro servizio nella vita quotidiana. Si è molto parlato del ruolo del laicato come chiesa resa visibile nel mondo, ma si è fatto molto poco perché questa concezione divenisse realtà. Molti cattolici affermano che il loro lavoro quotidiano, il loro impegno professionale, le scelte etiche che essi devono fare non sono presenti nelle preoccupazioni della Chiesa. Il teologo Michael Novack afferma che è necessaria una teologia del capitalismo democratico; se no, egli sostiene, sarebbe come dire ai cattolici che il lavoro che essi fanno come managers o giornalisti sia o cattivo o almeno indifferente al valore della loro vita cristiana.

Si vede dunque che laddove Monsignor Cordes vede una mancanza di coscienza cristiana nel senso dell'impegno, i laici riuniti a Chicago scoprono un'importante carenza della loro Chiesa. In Canada si può osservare un fenomeno simile. Dopo il Vaticano II molte diocesi si sono dotate di un importante apparato burocratico, si è visto così apparire un nuovo tipo di laici, i permanenti: sono veri laici salariati che lavorano a tempo pieno negli organismi ecclesiali.

In questo periodo i movimenti che hanno prodotto tradizionalmente cattolici militanti sono in generale divenuti marginali nella Chiesa.

Si arriva dunque ad una situazione paradossale in cui i vescovi scrivono importanti lettere sulla pace o l'economia e fanno intendere la loro voce profetica per interrogare e porre in questione le politiche dei governi in carica, mentre i laici non si preoccupano assolutamente di impegnarsi nella politica e nella società.

Come ha detto una volta un ministro dell'immigrazione in Canada: «La recente dichiarazione dei vescovi sulla condizione degli immigranti non ci preoccupa troppo perché sappiamo che la maggior parte dei cattolici o l'ignorano o non l'appoggiano».

In effetti la situazione attuale esprime lo stato delle Chiese che come quella di Laodicea possono dire: «Eccomi ricca» Apoc. (3,7). Da una parte, i laici, in America del Nord non sono più i lavoratori immigranti poveri del secolo scorso, essi fanno per lo più parte della classe media. La recente lettera dei vescovi sull'economia è allo stesso tempo una critica abbastanza esplicita alla politica economica conservatrice del presidente Reagan, ma è anche un appello profetico per scuotere la coscienza di questa classe media nordamericana. È

al popolo cattolico che i vescovi dicono: «Il Cristo ci ha messo in guardia contro l'attaccamento alle cose materiali, contro la pretesa di dipendere da sé stessi, contro l'idolatria di chi accumula dei beni materiali e crede di trovarvi la propria sicurezza».

Nonostante ciò si pone una questione: come questo discorso profetico potrà diventare un ideale storico concreto — per usare un'espressione cara a Jacques Maritain?

A parte il Quebec in cui gioca un ruolo importante, sappiamo che la strategia dell'Azione Cattolica non ha funzionato in America del Nord; negli Stati Uniti ci sono stati dei tentativi che hanno fatto molta fatica a sopravvivere. Come afferma padre Coleman «i nuovi modelli per vivere la relazione Chiesa-società dopo il Vaticano II prodotti dalla teologia della liberazione sottolineano talmente l'aspetto della tensione tra la Chiesa e il mondo che aiutano poco a vivere il lavoro ordinario all'interno delle strutture esistenti. Con la caduta della strategia dell'Azione Cattolica nella Chiesa nel post-Concilio, non vi è un modello europeo o americano che presieda alle relazioni tra Chiesa e società, non c'è un progetto pastorale per mobilitare i laici nel cambiamento del mondo...»

Siamo dunque davanti ad una sfida importante. I laici nordamericani sono lacerati tra i valori della società dei consumi, con la tentazione di ripiegarsi sul privato, e la propria identità cattolica. Che cosa significa «identità cattolica» quando i vescovi americani vanno ripetendo a più riprese, nell'ultima lettera pastorale, che un americano su sette è povero, che l'ingiustizia non ha solamente dimensioni nazionali ma anche internazionali? L'assenza di legami tra il discorso profetico e un modello storico concreto spiega probabilmente il perché del fatto che i centoquarantuno deputati del congresso americano facciano poco riferimento alla propria identità cattolica. La coscienza sempre più viva di questa situazione farà forse dell'America del Nord un laboratorio dal quale potrebbe nascere un nuovo tipo di azione dei cattolici, un mutamento dell'azione cattolica. Questa situazione obbliga ad approfondire le questioni ecclesiologiche. Come scrive il teologo Bernard Cooke, è imperativo continuare la creazione di un'ecclesiologia contemporanea. C'è in America del Nord un'intensa ricerca di un nuovo modello di Chiesa. Le comunità di base offrono un nuovo paradigma, ma è necessario peraltro notare che i tentativi per trasferire le esperienze comunitarie latino-americane sono stati un fallimento, allo stesso modo dei tentativi di creare una Chiesa popolare. Il cattolicesimo in America del Nord è stato fin dalle sue origini un cattolicesimo popolare, di cui la teologia non ha peraltro tenuto gran conto, un cattolicesimo di resistenza legato a delle minoranze povere spesso marginalizzate. Io vengo personalmente da un cattolicesimo che ha permesso alle minoranze francesi in Canada di con-



servare la propria identità. E oggi urgente l'esigenza di sviluppare un'ecclesiologia di Comunione e del Popolo di Dio in un'America molto segnata dai valori della democrazia. A questo livello è importante ricordare l'esperienza di comunione in occasione della preparazione della recente lettera dei vescovi americani sull'economia. Questa lettera è il frutto di una consultazione molto approfondita alla base, di incontri al livello di diocesi, di riunioni al livello nazionale. In Canada, in preparazione del prossimo Sinodo, la Conferenza Episcopale ha organizzato un sondaggio interrogando 4.500 laici e ottenendo un tasso di risposte del 60%. In ottobre i 95 vescovi canadesi si sono riuniti con 140 laici per preparare il prossimo Sinodo. Queste differenti esperienze stanno sviluppando un nuovo modello ecclesologico che permette la libera espressione delle opinioni, un valore importante in America del Nord, ma aiuta anche a superare l'isolamento in paesi immensi e diversi. Bisogna anche dire che questa partecipazione dei laici è stata costante nella storia della Chiesa nordamericana e non mancano casi in cui dei vescovi e dei sacerdoti hanno vissuto dei momenti difficili per non aver sufficientemente tenuto conto dell'opinione della propria parrocchia o della diocesi.

## 2. Il movimento delle donne.

Carl Jung diceva che le donne americane avrebbero dovuto lavorare più delle altre donne per attirare gli uomini del proprio paese. È così che si spiega probabilmente la combattività delle donne dell'America del Nord.

Già nel secolo scorso, si trovano tracce dell'importanza delle donne nel cattolicesimo nordamericano. Nel ventesimo secolo alcune donne come Dorothy Day, che tra le due guerre ha giocato un ruolo importante per il proprio impegno accanto ai poveri e per la sua critica del sistema capitalistico come sistema essenzialmente non cristiano. Jeanne, ex-presidente nazionale della gioventù studentesca cattolica e attualmente governatore generale del Canada, ed altre che hanno segnato la vita della Chiesa.

Oggi il femminismo è una forza maggiore nella trasformazione culturale dell'America del Nord, sembra addirittura che il movimento delle donne debba giocare un ruolo catalizzatore al livello dei numerosi movimenti sociali, quali il movimento per la pace e il movimento ecologista.

Nella Chiesa cattolica in America del Nord, il movimento delle donne porta una forte influenza. Troppo spesso non si ricorda che l'azione per l'ordinazione delle donne, ma quando si legge un libro come «In memory of her» che rappresenta una ricostruzione teologica femminista delle origini cristiane, vi si scopre che l'autore Elizabeth Schüsslen Fiorenza vi rimette in questione quella che essa chiama una visione patriarcale del cristianesimo e propone una nuova comprensione dell'esperienza cristiana. Con la rimessa in questione di realtà così fondamentali come la paternità e la maternità e la visione di Dio come madre, il movimento femminista crea così una nuova immagine di donna dalle nuove maniere di pensare, e un nuovo sistema di valori. Così la spiritualità femminista avrà una profonda influenza non solo in religione e filosofia ma anche sulla vita sociale e politica. Sono le immagini stereotipate della natura umana che sono così messe in questione. E ciò nella chiesa è fonte di profonde tensioni. Tanto più che ci sono sempre più donne che a causa della propria formazione professionale, della loro preparazione teologica non accettano più di giocare un ruolo di secondo piano.

## 3. La spiritualità dei laici

La cultura del supermercato non influenza solo l'acquisto dei frutti e dei legumi. La religione è anche un oggetto di consumo e si vende bene. Il successo mediatico di tale o tal altro oratore ne offrono regolarmente la prova. Si ha sempre di più la tendenza a scegliere il menù religioso che piace piuttosto che ad adottare il sistema religioso nella sua interezza. La Chiesa cattolica non è esente da questa mentalità di consumo, un buon numero di cattolici vi prende ciò che conviene loro. Così John McEnroe che affermava recentemente, «Io sono cattolico, ma attualmente vado in chiesa una volta, per la mamma». La cultura nord americana produce una nuova cultura religiosa e le teologie della morte di Dio e la città secolare di Harvey Cox sembrano molto lontane.

Paradossalmente per l'esperienza di fede il problema non sembra essere più ateismo (in Canada più del 90% dei giovani credono in Dio e nella divinità di Cristo) ma il panteismo. L'evoluzione della Scienza conduce a riscoprire l'universo come mistero; l'astrologia, l'esoterismo conoscono una nuova vitalità. Si cerca di trovare al di là della scienza

delle realtà che fondino l'esistenza. In mezzo a ciò, alla ricerca delle verità fondamentali, vi è anche lo sviluppo delle correnti fondamentaliste. La rimessa in questione dei valori della modernità crea un nuovo interesse per i valori premoderni, per il Medioevo. Tutto ciò provoca all'interno dello stesso cattolicesimo l'emergere di nuovi gruppi. Molti di questi gruppi sono legati a ciò che si potrebbe chiamare una cultura terapeutica. E forse per l'influenza della psicologia, un nuovo approccio globale della persona? È difficile affermarlo, un fatto è certo, e si tratta dell'importanza che ha assunto la salute, «healing», nell'esperienza religiosa, la visione di Gesù come medico.

Si è detto che tutto ciò è legato ai problemi attuali della classe media nordamericana, questo non può essere sufficiente per spiegare il successo di movimenti come il movimento carismatico. D'altra parte parecchi movimenti cattolici che oggi hanno successo in America del Nord, sono dei movimenti che sono in reazione di fronte alla tradizione attivista. Essi propongono più di impegno che impegno.

In questo contesto, la recente lettera dei vescovi americani sull'economia viene a porre la questione dei poveri come questione dell'esperienza di fede e come dimensione di una ricerca della santità.

I vescovi affermano:

«Il cammino verso la santità per la maggior parte di noi si trova nelle nostre vocazioni secolari, noi abbiamo bisogno di una spiritualità che richiama e appoggia l'iniziativa laicale e la sua testimonianza non solamente nelle nostre chiese ma anche nel commercio, il movimento dei lavoratori nella professione, l'educazione e la vita pubblica.

«Noi scriviamo — dicono i vescovi — come eredi dei profeti biblici che ci hanno ingiunto di «fare la giustizia, di amare teneramente e di camminare umilmente con il nostro Dio» (Mi. 6-8).

Quest'appello è duramente profetico in una cultura che integra difficilmente la sofferenza e un'esperienza di fede dove la Croce è poco presente. Esso è profetico anche in una Chiesa che ha per lungo tempo sostenuto le correnti conservatrici della società nordamericana.

È auspicabile che quest'appello ad una santità storica, concreta, quotidiana sia inteso e possa suscitare un nuovo movimento cattolico.

**Olga Lucia  
Ramirez**

**Vice presidente  
internazionale  
universitari cattolici**

Sono stata invitata qui per parlarvi della esperienza laicale in America Latina e nonostante la mia poca esperienza, ho accettato di venire perché credo che sia molto importante dare testimonianza davanti a voi di una esperienza vissuta: è l'esperienza dell'incontro con Gesù, il Signore della vita; esperienza gioiosa, simile a quella di quella donna che ritrova la sua dracma perduta e chiama le sue amiche vicine per cele-

brare con allegria l'averla ritrovata (Luca, 15,8-10). Esperienza di profonda allegria poi, che passa (per questo è esperienza pasquale), attraverso il conflitto con i grandi di questo mondo e la croce per giungere fino alla pienezza della vita in Gesù Cristo. Si tratta di una esperienza che celebra con spirito di festa, la morte e la resurrezione di Gesù Cristo nella storia, attraverso l'eucarestia.

Questa ricca e profonda esperienza



privilegiatamente laicale, è stata sistematizzata, arricchita e rilanciata dalla teologia della liberazione. Nel mio intervento toccherò quattro punti: 1) apporto dei laici al sorgere della teologia della liberazione; 2) significato della Tdl; a) suo metodo, b) la irruzione dei poveri; c) spiritualità laicale della liberazione; 3) la novità della donna; 4) conclusione.

#### Apporto dei laici alla Tdl

Possiamo affermare l'importanza dell'Azione Cattolica Specializzata per la pastorale negli ambienti, fondamentalmente con il suo metodo della Revisione di vita (vedere, giudicare, agire) e in particolare del movimento universitario cristiano, nel processo di formazione, della Tdl. Gustavo Gutierrez afferma: «Questa tappa per scoprire nuove prospettive dell'azione del cristianesimo nel mondo iniziò con i movimenti universitari di alcuni paesi dell'America del Sud verso gli anni 60-62 («Téologia Della Liberazione. Prospettive»). Lo stesso Gustavo Gutierrez è assistente del movimento universitario peruviano UNEC, federato al MIEC, da più di venti anni e dedica il suo libro sulla Tdl a Enrique Pereira Nieto, assistente della Juventude Universitaria Cattolica (Juc, oggi MCU, Movimento Miec del Brasile), assassinato brutalmente nel '68 dai militari. Rispetto alla importanza del metodo di Vedere-Giudicare-Agire sotto la forma della Revisione di Vita, per la Tdl basterebbe per il momento la recente lettera aperta di Leonardo e Clodovis Boff nella quale affermano che uno dei migliori frutti recepiti da Roma nell'ultimo documento sul tema della liberazione, il quale «segue anche in linea generale il metodo usuale nella teologia e pastorale della liberazione, che consiste nel «Vedere - Giudicare - Agire». L'Azione Cattolica specializzata si trapianta in America Latina verso il 1925, particolarmente negli ambienti operai ed universitari. Essa era sorta come risposta della Chiesa alla questione fondamentale della relazione tra fede e realtà sociale, Chiesa e Mondo. In America Latina, Maritain, iniziatore della corrente social-cristiana, all'interno della mentalità di nuova cristianità, inizia, dopo la decade del '30 a influire sui circoli laicali universitari, concretizzando questa influenza con creazione di istituzioni di etichetta e ispirazione cristiana. Questa pastorale di nuova cristianità motivò un impegno politico di ampi settori in America Latina a favore di una società più giusta. La distinzione dei piani, soggiacente in buona parte in tutta questa riflessione e azione, riconosce la autonomia del mondo, lo riconosce come consistente in se stesso; questo schema permise a molti laici latinoamericani di scoprire nuove prospettive dell'azione del cristiano nel mondo, in solidarietà con gli altri uomini; a livello delle organizzazioni laicali si considerava che essi dovevano per missione evangelizzare e animare l'ordine temporale, senza intervenire direttamente. Senza dubbio a questi movimenti la realtà, particolar-

mente quella latino-americana, li chiamava a prendere posizioni meno schematiche; ai suoi membri la situazione imponeva impegni ogni volta più definiti che li conducevano ad una radicalizzazione incompatibile con la tradizionale «neutralità» della chiesa nell'ordine temporale. Tuttavia oggi, la distinzione dei piani serve per dissimulare la vera opzione politica di alcuni settori della chiesa, questo processo sfociò in una profonda crisi tanto della distinzione dei piani quanto dei movimenti laicali. «Abbiamo profonda coscienza delle immense difficoltà e dell'alta dose di rischio... è bene tenere presente che la storia del cristianesimo si sviluppa in mezzo alla fatica oscura e tragica della inserzione del soprannaturale nel tempo». Era l'intervento di un militante della JUC Brasiliana, citato da Luis Alberto Gomez de Souza. Questo intervento esprimeva già l'avventura che viveva la JUC e annunciava il doloroso cammino di questi movimenti di Azione Cattolica Specializzata, largo cammino del forgiare la chiesa al servizio del Regno di Dio. Questo processo avviene proprio nel tempo del Concilio e aiutò a sedimentare un'intuizione che nello stesso Concilio sarebbe stata accolta: il riconoscimento dell'autonomia del mondo, riconoscimento che permette a sua volta un rispettoso e chiaro annuncio di Gesù a questo mondo. In questa maniera si apre per il laico un universo immensamente ricco, in cui scoprire, annunciare e co-creare la salvezza, contribuire a che il Regno si faccia presente. La Tdl si forgia poi in mezzo ad un dibattito che scopre la realtà che provoca, come parola stessa di Dio. L'impegno liberatore in questa realtà non è da allora confessionale; questa teologia avrà una riflessione alla luce della fede, in quanto credente, sopra le opzioni autonome dell'uomo adulto. Per questo cammino poi essa ha aiutato il laico latino-americano a riconoscere le responsabilità che l'annuncio di Gesù ha in un continente attraversato da profonde disuguaglianze sociali. Di seguito voglio segnalare alcune consapevolezze che la Tdl ha portato ai laici del mio continente, un linguaggio per parlare di Dio a uomini e donne di oggi che è l'impegno fondamentale della chiesa.

#### 2. Significato della teologia della liberazione

##### a) il suo metodo

Mi pare importante insistere, anche se lo si è detto mille volte, che la Tdl non è un nuovo discorso teologico; essa rompe, a causa del suo metodo con il dualismo presente nella cultura occidentale e presente tanto nello schema della distinzione dei piani, come una teologia dottrinale che parla sulla vita e al di sopra di essa. Anche se si sono date diverse definizioni della Tdl, possiamo dire che essa è una riflessione (atto secondo), che prende la sua materia prima dalla pratica contemplativa della fede, generatrice di spiritualità, dei cristiani impegnati nei processi sto-

rici. Questo metodo profondamente radicato nella intuizione di Cardijn, il fondatore della JOC, ha un valore universale; fare Tdl in altre latitudini non è ripetere senza averne l'esperienza undiscorso nato dall'esperienza stessa; farla, è al contrario seguire, a partire da ogni realtà e in un mondo sempre più interdependente, Gesù morto e risorto; da questa pratica di contemplazione, sorge come atto secondo un parlare su Dio che così risulterà nuovo. Alcuni credono che la Tdl nasce da un'analisi sulla realtà del povero però suo punto di partenza è soprattutto nella densità di una vita cristiana vissuta con tutta l'intensità interna alla prassi di liberazione. Le cose fondamentali di questa teologia provengono da un vissuto umano e cristiano di comunione con l'oppresso. È a partire dalla comunione evangelica con i poveri che si cercano mediazioni scientifiche che aiutino a rendere più lucida questa solidarietà.

##### b) La irruzione dei poveri

L'evangelizzazione che viene dal povero è la novità più gioiosa e la crescita più significativa fino ad oggi nel cammino della Tdl. Infatti la irruzione del povero nella storia e nella chiesa ha contribuito alla crescita di questa riflessione. Gutierrez affermava nel '71 che non avremo un'autentica Tdl se non quando gli oppressi potranno alzare la loro voce nella società e nel popolo di Dio. I poveri annunciano da situazioni molto difficili che il Vangelo è buona novella; essi lo vivono e lo verbalizzano nel loro processo. Danno risposta di come vivere e annunciare il Dio della vita in mezzo ad una realtà di oppressione e di morte. In questo ambito fioriscono le Comunità Ecclesiali di Base (CEB), luogo di formazione di un LAICATO POVERO, che in questa esperienza comunitaria prende coscienza della sua condizione di soggetto nella chiesa. Rapportare la propria fede con la propria vita li ha aiutati anche a farsi soggetti anche nella loro vita sociale e politica. Queste CEB prendono diverse forme a seconda dei momenti e della necessità: gruppi parrocchiali, di madri, di giovani. «Siamo chiesa» in bocca dei poveri, è una parola pronunciata con profonda gioia. Nel loro camminare essi vanno appropriandosi della Parola di Dio e la scoprono vicina. La vita comunitaria marca la loro identità; la loro vita è lì insieme accompagnata e messa la questione; questa dimensione comunitaria sta dando nuovo volto come insieme di uomini e di donne che vivono la fraternità a partire dalla fede. Le CEB realizzano in una maniera particolare la loro vocazione e missione ecclesiale. Anche se non hanno niente da dare, lo danno tutto; dividono il loro amore, solidarietà, impegno, qualità di vita, da questa testimonianza chiamano tutta la chiesa alla conversione; questi laici poveri stanno permettendo alla chiesa oggi in America latina l'essere e l'apparire come Chiesa di Cristo. Dalla sua opzione per i poveri affermata dalle conferenze episcopali di Medellin e di Puebla, la chie-



sa ed in essa noi altri laici ridefiniamo il nostro essere credenti. Per i laici latino-americani in genere impegnarsi con i laici poveri è stata via di realizzazione umana però soprattutto incarnazione nella propria realtà per essere veramente discepoli di Gesù. Però questo ricco processo che vediamo con ottimismo e speranza non è esente da difficoltà: manca coscienza in molti laici e pastori della corresponsabilità organica nell'unica missione della chiesa, che è di annunciare Gesù Cristo presente nella storia. È riconosciuto oggi, in America latina, il contributo dei laici ai processi politici in corso: il discernimento della azione, in fede apporta multiple dimensioni umane alla politica arricchendola. Senza dubbio a molti di questi manca un'accompagnamento da parte della comunità cristiana e dei suoi pastori e per altro lato non tutte le opzioni partitiche sono rispettate da questi ultimi. Questi laici sono quindi privati di una maturazione nella loro fede e la comunità e privata della loro ricca testimonianza. C'è una notevole promozione dei laici nell'ambiente ecclesiale a livello liturgico, della catechesi eccetera, però è sempre più importante che i laici assumano la missione di annunciare il Vangelo nel mondo politico-sociale, ambito del loro annuncio.

### c) Spiritualità

La Tdl è andata arricchendosi moltissimo a livello tematico: cristologia, ecclesiologia, mariologia. Mi pare importante sottolineare uno di questi temi, data la sua importanza nella vita odierna dei laici latino-americani; la spiritualità. Essa risulta da un'attitudine contemplativa all'interno dell'impegno in una realtà di oppressione; è il risultato della espressione della fede e della speranza nell'amore solidale con i poveri. Questa spiritualità si forgia nella ricerca di fedeltà al Signore, presente nel povero per integrare fede e impegno, anche se sempre abbiamo il rischio di essere infedeli a lui, che è vita, amore, pienezza. Vivere spiritualmente esige dare testimonianza con la vita, processo di conversione costante, ricerca di coerenza tra la fede che proclamiamo in Gesù Cristo e la vita quotidiana; siamo chiamati individualmente e comunitariamente a seguire Gesù. I laici poveri in America latina fanno questo cammino in mezzo alla solitudine e alle minacce del deserto, però è un cammino che fanno non la gioia e la speranza che tanto ci è di insegnamento e che si nutre con la promessa della risurrezione. Ultimamente si è sottolineata la dimensione di gratuità presente in questa spiritualità; essa deve smuovere la nostra solidarietà con persone concrete, servire gli altri soprattutto i più poveri per amore, per il gusto di farlo così come l'amore di Dio è totalmente gratuito. Così per esempio nell'ultimo libro di Gutierrez «Parlare di Dio a partire dalla sofferenza dell'innocente» si distingue una teologia della retribuzione rispetto ad una teologia della gratuità

sulla base dell'esperienza di Giobbe e del popolo povero. Giobbe discute, domanda, si ribella contro la sofferenza innocente, che patisce sulla propria carne e che assume in solidarietà con gli altri poveri. Tra Giobbe e Dio si dà l'incontro di due libertà e questo è per lui fonte di gioie, anche se in mezzo alla sua sofferenza. Nel libro si sottolinea che così dalla situazione limite di sofferenza ingiusta il credente latino-americano è capace di vivere la propria fede in Dio con disinteresse e incontrare, il linguaggio adeguato per parlare di Dio; così possiamo riconoscere lì il Dio della vita, riconoscerlo oggi, autenticamente per l'essere umano il Dio della Bibbia.

### 3. La novità della donna

In tutto questo processo di inserimento dei laici nella vocazione della chiesa, di vivere la sequela di Gesù, la donna cristiana latino-americana è andata incontrando il proprio linguaggio per esprimere la sua esperienza particolare. Questa esperienza di spiritualità in un modo più relazionale che concettuale è un modo di vivere, un modo di seguire Gesù. Bisogna ricordare che Gesù aveva discepoli. Noi altre oggi, ci sentiamo chiamate a seguirlo a nostro modo, valorizzando globalmente il quotidiano, evitando di sovrastimare momenti isolati che tradizionalmente sono stati più valorizzati di altri. Attualmente c'è una disposizione d'animo per comprendere e vivere questa spiritualità globale senza lasciar scappare nessuna dimensione della vita; si cerca di sviluppare gli accenti femminili della spiritualità per dare un apporto proprio a tutta la comunità. Qui incontriamo una strada per molte credenti latino-americane, anch'esse impegnate e solidali con i poveri. Come Maria, noi donne cristiane cerchiamo di essere discepoli del Signore, alla sua sequela in tutte le dimensioni della vita, gioiose nella sofferenza, fiduciose e umili nella preghiera e nell'impegno.

### 4. Conclusioni

Alla fine mi sembra importante sottolineare alcune prospettive e impegni che a mo' di conclusione si traggono da quanto detto prima. Queste conclusioni non sono le uniche e molto sicuramente voi ne avrete altre. Il momento attuale della chiesa è un momento privilegiatamente ricco; in molti aspetti percepiamo chiaramente l'azione dello spirito, che spinge verso la «rivelazione dei figli di Dio» ardentemente attesa da tutta la creazione (Rom 8). In molte realtà possiamo contemplare gioiosamente questi frutti dello spirito, la Tdl è uno di essi. Siamo a meno di un anno dal Sinodo sulla vocazione e missione dei laici nella chiesa e mi sembra importante segnalare che il cammino percorso dai laici latino-americani costituisce un apporto al discernimento di questo compito che la chiesa nel suo insieme si propone di definire in maniera lucida. Far i

conti la chiesa di oggi con uomini e donne laici che hanno appreso a vivere i loro impegni profondamente centrati in Gesù Cristo liberatore. Vivere nello spirito e imparare a scoprire la presenza di Dio nella storia passa oggi attraverso questo stile di evangelizzazione e pedagogia della fede che rispettando umilmente l'uomo condivide con lui le sue angosce, paure e speranze, dando ragione della speranza e gioia totale nel Dio padre di Gesù Cristo. La Chiesa universale d'altra parte ascolta e si pone in movimento per rispondere al Dio povero che chiama a partire dalla fame, dalla tortura e dal massacro dei poveri di oggi. Sono questi i poveri delle beatitudini coloro che propiziano il nostro incontro faccia a faccia con Dio.

Per ultimo oggi possiamo affermare e verificare l'incarnazione di Dio nella nostra storia. Una riflessione che parte dalla pratica contemplativa di amore e di fede, ci mostra questa presenza e ci spinge avanti verso il compimento della volontà di Dio.



# Le omelie al congresso

4 gennaio

R. Etchegaray

Cari Fucini,

«Parole, interlocutori, linguaggi...» e «accenti» aggiungerei quale straniero. Seppur con un accento strano, mi indirizzo a voi come un vecchio amico della Fuci, il quale ha seguito da lontano la vostra storia, in cui si sgranano intrecciati rosari gioiosi, dolorosi e gloriosi, e oggi è attento ai vostri «nuovi itinerari di ricerca in università e nel paese».

Vorrei approfittare di questa semplice omelia per dirvi una sola cosa ispirata dal Prologo del Vangelo di Giovanni che è stato appena proclamato: avanzate gioiosamente sui cammini della vita con l'amore appassionato per la Chiesa. L'accettazione quotidiana del mistero della Chiesa è la prova più sincera dell'accettazione del mistero del Verbo fatto carne: la Chiesa, come il Cristo, è piena di grazia e di verità. Ma, come il Cristo, la Chiesa si presenta a noi come segno di contraddizione, precisamente perché mistero d'Incarnazione. La pietra d'inciampo diventa la pietra di paragone che permette di riconoscere i veri discepoli del Cristo.

La Chiesa è spesso messa alla gogna sulla pubblica piazza. Alcuni si chiedono se sia necessaria proprio una Chiesa per credere, mentre altri la disertano per rifugiarsi in cappelle laterali. L'attuale crisi religiosa è soprattutto una crisi di fede nella Chiesa. Certo, il corpo della Chiesa è pieno di cicatrici e di protesi. Certo, le orecchie della Chiesa sono piene del canto del gallo della Passione di Cristo. Certo, l'agenda della Chiesa è piena di appuntamenti mancati con gli uomini. Ma la Chiesa non è materia sulla quale possano aversi libere opzioni. La fede o è ecclesiale o non è. Non si può credere al di fuori di una comunità di fede, una comunità che riceviamo e che non ci diano. La Chiesa stessa è oggetto di fede e lo Spirito Santo viene a darci luce e forza per rendere l'atto di fede più robusto o comunque più esigente rispetto all'atto di fede nel Dio invisibile.

Il cristiano si sentirà sempre a disagio nella Chiesa, se l'indossa come un abito bello e fatto. Finché non riuscirà a entrare nella misura della Chiesa carnale, vi si troverà come se vestisse pan-

ni troppo larghi o troppo stretti. È difficile comprendere una Chiesa carnale, vi si troverà come se vestisse panni troppo larghi o troppo stretti. È difficile comprendere una Chiesa solidale con l'umanità e la sua storia, nello stesso modo in cui un edificio è solidale con la cava da cui sono estratte le pietre che lo compongono. È difficile credere a una Chiesa che appare sempre al tempo stesso antica e profetica, cumulo di rovine e fascio di germogli, occupata a estinguersi e a rinascere. Il cristiano non può essere un transumante che si allontana dalla Chiesa quando questa si trova in autunno per poi ritornarvi in primavera; egli è invece l'uomo delle quattro stagioni cantante da Vivaldi, che si compenetrano nel tempo e nello spazio, l'uomo che mantiene il senso della storia e della geografia della Chiesa. Nessun paese, nessun'epoca esaurisce la vita della Chiesa e ognuno di noi è chiamato a vivere con la Chiesa qui e là, con la Chiesa di oggi e di ieri, e a riconoscerla in una mirabile continuità il volto dell'unica Chiesa di Cristo.

La Chiesa si sforza di lasciare l'impronta del Vangelo nelle peregrinazioni degli uomini d'oggi. Più essa sposa il suo tempo e più essa deve far emergere la sua originale figura. Più essa si trova nelle frontiere e più essa deve tener stretti i contatti con il suo centro. L'uomo moderno, sovente deluso o tradito dalle sue proprie opere, attende molto dalla Chiesa, molto più di quanto non voglia ammettere. La Chiesa sarà giudicata sul metro del coraggio con cui essa adempie al suo ruolo di sentinella del Vangelo, di un Vangelo che non saprebbe ridursi alla sua utilità sociale. Essa non cerca di allettare una clientela, essa sa che il mondo la supererà sempre su tutti i terreni. Una Chiesa che può comunicare all'uomo solo quanto egli è in grado di apprendere da sé, presto sarà una chiesa che non ha più nulla da dire a quest'uomo. La sola possibilità della Chiesa è di essere veramente e unicamente Chiesa, uno spazio di libertà spirituale in cui ogni uomo è capace di gustare l'assoluto di Dio, questa «riserva del cuore» nella quale ogni uomo si sente riconosciuto, non etichetta-

to, perdonato, amato follemente.

Crediamo che la Chiesa è il solo luogo di salvezza per l'uomo. Dobbiamo proclamarlo «in ogni occasione opportuna e non opportuna». Davanti a coloro che posseggono tutte le risorse di questo mondo noi non crediamo che alla «forza del Vangelo». Tutti i salvataggi di questo mondo, per quanto necessari, non possono equivalere alla salvezza. E tale salvezza, per quanto meschina e derisoria appaia, è la sola che salvi veramente e pienamente l'uomo, tutto l'uomo.

Cari giovani «fucini», voglio lanciarvi un ultimo appello: amiamo la Chiesa! Ci aiutiamo veramente in modo reciproco a cercare nuovi cammini nell'amore sempre nuovo per la Chiesa? Siamo prima di tutto gli uni per gli altri dei segni di speranza? Dobbiamo ritrovare la Chiesa non come la bella arena di Verona ricca di mutevoli arredi operistici, ma come una casa fraterna dove sovrabbondano le energie divine. Ancor più, la Chiesa è come un fuoco acceso nel cuore del mondo: il nostro compito non è quello di sorvegliare le fiamme diffidando gli uni degli altri, ma piuttosto quello di attizzarle con la nostra comune fedeltà allo Spirito.

Amiamo la Chiesa, questo immenso gregge di cui ogni pecora è marchiata dal ferro rovente dell'amore di Dio. Solo un vero credente può amare la Chiesa. Se lo sguardo di fede nella Chiesa diventasse troppo incerto, non sarebbe in grado di suscitare un vero amore né di impegnare la fedeltà di tutta un'esistenza. Naturalmente, amare la Chiesa vuol dire certo volerla sempre più bella, ma significa anche guardarla con gli occhi del Cristo, occhi lucenti di tenerezza, e significa anche toccarla con le mani del Cristo, mani piene di misericordia.

Giovani «fucini», questa Chiesa siete voi, siamo tutti noi. Insieme, gioiosamente, avanziamo sui cammini degli uomini, «in università e nel paese». Siamo la Chiesa della Parola fatta carne «per la gloria di Dio e la salvezza del mondo».

Amen  
Roger Cardinale Etchegaray



Cari amici,

essere con voi per me è sempre una gioia. Ed è gioia piena quando celebro con voi l'eucarestia. Come adesso, qui, dove il bisogno e il desiderio di «nuovi itinerari di ricerca» si riforniscono di speranza. Vi ho, così, enunciato l'oggetto della riflessione che intendo proporvi su quelli che la formulazione del tema del nostro Congresso Chiama «nuovi itinerari di ricerca». Attraverso questo Congresso vogliamo individuare «nuovi itinerari di ricerca» e intendiamo percorrerli a partire da questo Congresso.

La parola di Dio che stiamo ascoltando dalla Liturgia di oggi, ce ne suggerisce due. Non pretendo che siano gli unici. Ma non possiamo — e non vogliamo — farne a meno: il discepolato e la fraternità.

Due itinerari di ricerca che sono «nuovi», non perchè debbono essere inventati o inaugurati, ma perchè non si finisce mai di scoprirli, da quanto sono ovunque. Mai scontati e mai conclusi: diventare più discepoli per sapere e più fratelli per amare. Sono gli incompiuti di ciò che è sempre possibile. Gli itinerari lungo i quali vivere è gioia, perchè gioia è liberarsi dall'illusione di essere noi il principio e fine di noi stessi. È importante cercare. Chi non cerca non è più nessuno, perchè l'ha spento il troppo avere o l'ha distrutto il disperare. Tuttavia, non vogliamo cercare a caso o inutilmente. Cercare ha senso se si va verso ciò che vale. E cose' che vale?

Vale ciò che ci aiuta a diventare: vale il dono da accogliere per essere più. E vale ciò che ci è chiesto ed attende la risposta del nostro dono. Volersi da se, di se, per se è immobilità o fuga. È incapacità a cercare o non saper dove cercare. Dalla bibbia, la liturgia di oggi ci suggerisce di cercare per accogliere, che è più importante che trovare, avere, usare; e di cercare per rispondere, che è più importante che sapere o conquistare. Sostiamo un momento per convincerci di più che ne vale la pena. tutta la fede e tutta l'amicizia di cui sono capace la metto a disposizione della vostra giovinezza. della vostra gioia di vivere, del vostro bisogno di vivere. Due nuovi itinerari di ricerca: il discepolato per la sequela di Cristo e la fraternità del vivere umano.

Verso il discepolato per la sequela di

Cristo ci orienta la pagina di Vangelo che stiamo ascoltando (Gv 1,43-51). Una pagina movimentata nella quale si compongono in armonia le reazioni umane più diverse: l'entusiasmo e lo scetticismo, l'ironia e l'estasi, la diffidenza e la fede disarmata sino alla resa senza condizioni.

Al centro c'è Cristo. E nel confronto con la sua proposta, due uomini decidono della loro vita; Filippo e Natanaele.

Filippo è subito attratto dalla sguardo e dalla voce: Sguimi! Sembra non aspettare altro che quell'incontro. E quella parola, come chi ha bisogno estremo di sentirsi sfidato da una richiesta o da un rischio, per sentirsi vivere. E ne è così entusiasta che non può fare a meno di comunicare la scoperta. E ne parla subito col primo che incontra sulla sua strada, Natanaele è tutt'altro tipo. L'annuncio lo lascia indifferente: anzi, neppure il primo incontro con Gesù lo commuove, anche se Gesù si apre subito con lui ad una confidenza che, di solito, non usa nel chiamare alla sequela. Loda la sua schiettezza, ma la lode non ha presa su Natanaele che diventa ancor più diffidente.

Alla fine quando si accorge che Gesù non solo conosce la sua vita segreta anche nei dettagli, ma addirittura ha letto nei suoi pensieri non fa più resistenza. E sarà proprio lui con il suo atto di fede, a strappare a Gesù stesso un'anticipata dichiarazione di divinità.

Amici,

Fra le tante cose che questa pagina di Vangelo ci suggerisce ed ispira ne scelgo una sola. Non so quale sia l'esperienza di fede di ognuno di voi. Qualunque essa sia, facile o difficile che sia la vostra fede non vi stancate di conoscere Gesù. Conoscerlo vuol dire riconoscere che è Dio. «Colui di cui hanno scritto Mosè ed i Profeti, Gesù, figlio di Giuseppe da Nazaret» è «il figlio di Dio». È dio che si fa conoscere perchè si fa riconoscere. Gesù: umanamente Dio. Il suo farsi uomo rivela che egli è Dio. Crescite — vi prego — in quella conoscenza di lui, che è insieme ascolto e consenso, conformità, della mente e conversione del cuore obbedienza e comunione di vita. Conoscerlo induce e conduce a seguirlo, come avvenne quel giorno per Filippo e Natanaele. Seguirlo: la sequela di Cristo è il tutto dell'essere cristiani. Perchè sequela di Cristo vuol dire dedisero e assimilazione della Sua Ve-

rità. E vuol dire appartenenza alla sua Chiesa. E vuol dire cammino di Santità e di evangelizzazione: è andare con lui verso il Padre e verso i Fratelli. Verso i Fratelli. Sì, perchè l'itinerario del discepolato si integra con quello della fraternità, quale ci è proposta da Giovanni nella prima lettura (1 Gv 3, 11-21).

È una pagina che proclama l'amore, identificandolo con la vita: «chi non ama è morto, chi odia è omicida».

Non si tratta di metafore. Questa di Giovanni è una pagina di forte realismo. Non proclama un amore qualsiasi, ma l'amore di Dio fraternità.

«Il fratello»: la parola che segna il ritmo di tutta la pagina giovannea. Fratello: è l'identità dell'uomo creato e dell'umanità redenta. La vita umana ha per tutti una stessa sorgente: Dio.

E la sorte, la destinazione, che da significato alla vita umana di tutti, attinge per tutti all'amore di Dio. Nati da Dio, amati da Dio. È questa la «Profonda verità sull'uomo» che il Papa ha riproposto al mondo con il messaggio della giornata per la pace: «La profonda verità sull'uomo secondo la quale siamo una sola famiglia».

Uomo vuol dire fratello. Se non vuol dire fratello non vuol dire niente. E Giovanni indica con realismo le proiezioni esistenziali della fraternità: l'accoglienza e l'oblatività. Senza accoglienza e senza oblatività non si può vivere. Anche in questa pagina, come in quella del Vangelo, ci sono due persone che vengono alla ribalta: Abele e il fratello anonimo che si trova in necessità.

Abele è l'immagine di quanto l'altro, gli altri valgono più di me, fanno meglio di me; l'immagine di ciò che posso imparare dagli altri per superare me stesso diventando più vero.

Invece l'anonimo non è una immagine o un simbolo. È una persona viva, di cui non si fa il nome, perchè, di volta in volta, ha un volto e un nome. Non posso aspettare che venga a bussare alla mia porta. Debbo saperlo vedere, debbo imparare a riconoscerlo. Debbo cercarlo. Sì, ancora e sempre, ricerca. C'è, però, un particolare, nella pagina giovannea, da cui dipende tutto; questo: «non solo a parole, ma con i fatti e nella verità».

È ciò che più conta.

È il nostro cammino. Ed io sono felice di percorrerlo con voi.

Mons. Fiorino Tagliaferri

Rivolgo il mio saluto fraterno a S.E. Mons. Pietro Meloni, alla Presidenza della Fuci, al suo Assistente Generale, a voi cari amici Fucini, ai vostri Assistenti, alla Presidenza dell'Azione Cattolica Veronese e al Parroco di questa chiesa.

E ora, come alunni docili e fedeli, ci

lasciamo illuminare dalla Parola di Dio che ci è stata annunciata in questa liturgia della Solennità dell'Epifania.

La pagina del Vangelo di Matteo è come percorsa drammaticamente da due movimenti.

Il primo è dato dal rifiuto di Gesù.

E sono i «vicini» che non lo accolgono; è Gerusalemme che rifiuta il Messia: «All'annuncio tutta Gerusalemme è turbata» (v 3) e subito si mette in moto la strategia dell'oppressione: «Erode stava cercando il Bambino per ucciderlo» (v 13).



Mentre i «vicini» lo rifiutano, i «lontani» lo cercano: è il secondo movimento che si incrocia con il primo; è la ricerca da parte dei Magi, primizie dei popoli pagani.

Questo movimento di ricerca è colto da Matteo sullo sfondo profetico di Isaia, tracciato dalla prima lettura; la carovana dei «popoli lontani» che con tutte le loro ricchezze vanno a Gerusalemme, ha corrispondenza e attuazione nella carovana dei Magi che vengono da lontano con le loro ricchezze ad adorare il Messia.

Gesù rifiutato dai «vicini» — gli Ebrei di Gerusalemme — è il Messia già incamminato verso la croce: è a Gerusalemme, infatti, che l'ufficialità ebraica lo farà uccidere.

Gesù che si presenta ai «lontani» — i Magi, rappresentanti dei popoli pagani — è già il Risorto che immette nella sua Chiesa il dinamismo dell'evangelizzazione di tutte le genti.

E sarà proprio Matteo a riportare, quali ultime parole del Risorto agli Apostoli prima di salire al cielo, il messaggio missionario di Cristo: «Evangelizzate tutte le genti».

Nella luce pasquale, Matteo proietta, dunque, nell'infanzia di Gesù, il dramma finale di Cristo: il Crocifisso dagli Ebrei è il Risorto per tutte le genti.

Davvero Matteo fa risuonare, come un'eco, le ultime parole del suo Vangelo sulle prime pagine.

Non è questa una invenzione letteraria.

Sappiamo, infatti, che i Vangeli risuonano della fede delle comunità primitive illuminate dall'annuncio degli Apostoli.

Il Vangelo di Matteo risente dell'esperienza della sua particolare comunità cristiana che viveva al suo interno questo dramma: da una parte si riconosceva come comunità formata da Ebrei che rifiutava ogni apertura al mondo pagano, dall'altra avvertiva la necessità di aprirsi ai «gentili», come comunità inarrestabilmente evangelizzante Cristo Risorto ai «lontani».

Cari amici, le ragioni dell'impegno missionario di evangelizzare che — non va dimenticato — affonda le sue radici nel sacramento del battesimo, cresce nella cresima e ha la sua pienezza nell'Eucaristia, non sono certo venute meno nel nostro tempo.

Al contrario, si sono aggiunte nuove frontiere di missionarietà, non solo geografiche, ma anche culturali.

È nella nostra cultura, in ogni spazio umano che deve essere riseminato il Vangelo, se si vuol salvare l'uomo;

dev'essere riseminato specialmente negli ambienti che per varie e complesse ragioni, gli si dimostrano più refrattari.

Fra questi mi pare si debba individuare l'Università che non nasconde una certa diffidenza, se non indifferenza nei confronti del vangelo, anche a causa di quelle complesse ragioni, che sono state rilevate dal vostro Congresso.

Proprio da questo Congresso sono scaturite suggestive stimolazioni, pure sul piano operativo, che potranno essere adeguatamente attuate grazie anche al vostro apporto qualificato e responsabile di Fucini.

E non v'è dubbio che la vostra azione propulsiva e innovatrice dovrà essere sostenuta dalla testimonianza della vostra vita cristiana, come qualcuno di voi ha giustamente rilevato.

In altre parole siete anzitutto voi il ponte solido o friabile che consente di far transitare il vangelo nell'Università; intesa questa non solo come istituzione per l'elaborazione del sapere, ma anche come ambiente vitale, fatto di un intreccio di amicizie, di sensibilità e di interessi comuni.

Si tratta di un ambiente — voi lo conoscete bene — dove, purtroppo, predomina l'influsso della cultura consumistica, la quale, si pone in antitesi con quella che si ispira al Vangelo.

Bisogna riconoscere che tale mentalità ha un fascino al quale è difficile sottrarsi, per cui dietro un malinteso rispetto della libertà degli altri a volte si può celare una certa arrendevolezza.

Proprio in questo ambiente si richiede allo studente cristiano il coraggio della testimonianza.

Perciò, soprattutto in un'ora di emergenza con la nostra, a nessuno studente cristiano è lecito strarsene nascosto, vivere clandestinamente e nella diaspora.

È necessario, invece, rendersi visibili, con umile fierezza e senza ostentazione e prepotenza.

Non si tratta, infatti, di essere i vincenti di turno, o di voler imporre una visione cristiana della vita, ma di offrire, soprattutto con la testimonianza di una vita coerente, la bella notizia che ci urge nel cuore e che fa lieta la nostra esistenza.

E a tale riguardo non v'è dubbio che occorra, insieme ad un solido ancoraggio a Cristo, una grande simpatia per gli interlocutori, non disgiunta evidentemente dall'autorevole discernimento della Chiesa.

Le due coordinate, quella verticale e quella orizzontale, sono infatti inseparabili, e il mistero dell'Incarnazione ne

è la prova suprema.

È necessario saper stare in mezzo ai compagni di studio, di cui parlare il linguaggio, con i quali condividete la vita e le abitudini, e che perciò non sono per voi come un corpo estraneo.

Sappiate ascoltarne le voci e le ragioni.

Sappiate, come dice il Papa, cogliere in loro almeno i «semina Verbi», di cui nessuno, nel pur vasto caleidoscopio delle posizioni nei riguardi della fede è provvisto.

Sono giovani spesso senza orizzonti, catalizzati da pseudovalori che li lasciano inquieti e insoddisfatti, eppure, non di rado, si avverte i loro anche l'anelito di una genuina sorgente di vita.

Grazie alla vostra amicizia e simpatia potranno venir superate da loro quelle precomprensioni e quelle remore che sovente ne ostruiscono il cammino verso la verità.

Tenete sempre aperta con loro la porta del dialogo personale, criticamente fondato, animato da franchezza e senso di rispetto, e pazientemente fiducioso dei tempi di maturazione, che raramente coincidono con la nostra fretta.

Testimoniate loro che la fede non soffoca ne anestetizza le potenzialità dell'uomo, ma le esalta; che non frena la ricerca del sapere umano, ma la sollecita a percorrere con ardimento fino in fondo il suo cammino; che non distoglie l'attenzione dai problemi dei fratelli, bensì sollecita a porsi in umile servizio di tutti.

Se davvero il Vangelo è annunciato dalla vostra persona e dai motivi che ispirano le scelte che compite; se davvero traspare dal vostro volto e dai vostri comportamenti la gioia che portate in cuore, i vostri amici, nel momento in cui rientrano in se stessi e ripensano seriamente al senso della loro vita, sono predisposti a prendere in considerazione l'ipotesi che già per voi è realtà: credere in Gesù Cristo.

Cari amici, ognuno di voi sia davvero sempre animato da questo spirito, che vi domanda di essere fedeli a Dio nel servizio di evangelizzazione dei fratelli, con i quali entrate in dialogo, senza conclusioni.

Ve ne sia concesso il dono per l'intercessione della Vergine, di cui non a caso l'Evangelista Matteo ha voluto segnalare la presenza accanto a Gesù incontrato e adorato dai Magi; Lei che è la serva del Signore appunto nell'essere Madre di Cristo e Madre di tutti gli uomini, vicini e lontani.

Mons. Giuseppe Amari

## RICERCA

L. 2.500

Questo numero è stato chiuso in tipografia il 27 aprile 1986

Direttore: Stefano Ceccanti, Responsabile: Alberto Bobbio. Condirettore: Marco Rizzi, Redaz.: Giorgio Armillei, Chiara Cavallaro, Giuseppe Croce, Tanino Crociata, Chiara Giorio, Giovanni Guzzetta, Peppe Lumia, Pier Paolo Pignocchino, Maria Rita Rendeu, Salvatore Scicolone, Salvatore Vassallo, Fulvia Zinno. Direz. e Amm. Via della Conciliazione, 1 - 00193 Roma, tel. 65.61.948, c.c.p. n. 35038009 intestato a: "Ricer-

ca» Fuci, Spediz. abbon. postale Gr. III 70%. Litotipografia "Nova AGE Patavium" s.r.l. Via Giustiniani, 15 - 00186 Roma. La rivista viene inviata normalmente agli iscritti dalla Fuci. Condizioni di abbonamento esterne: annuo Lire 25.000. Registrazione del Tribunale di Roma n. 361 del 10 luglio 1985. La collaborazione è aperta a tutti gli universitari; agli articoli non pubblicati non si restituiscono.