

RICERCA

Nuova serie di Azione Fucina - fondata nel 1928

CHIESA
DEMOCRAZIA
O SINODALITÀ?

CAMALDOLI **CHIESA, MISTERO** **DI COMUNIONE**

CULTURA
ALEX LANGER

SPIRITUALITÀ
GEREMIA. QUANDO
LA VITA È UN SIMBOLO

UNIVERSITÀ
APRIRE LE PORTE
DELL'UNIVERSITÀ

Mensile della Federazione Universitaria Cattolica Italiana

ANNO XII n. 6
GIUGNO 1996

SPED. IN ABB. POST. - COMMA 27 ART. 2 LEGGE 549/95

SOMMARIO

Editoriale

Verso una politica globale...

di T.B. pag. 2

Attualità

Israele una pace in guerra

a cura di T. Bonaventura pag. 3

Chiesa

Democrazia o sinodalità per la Chiesa ?

di H. Legrand pag. 5

Università

Aprire le porte dell'Università

di V. Santoro pag. 10

Democrazia e rappresentanza

di E. Pasquini pag. 13

Settimana Teologica Camaldoli

Chiesa mistero di
comunione

Le tappe recenti della riflessione
fucina sulla Chiesa

di S. Numico pag. 14

Per una teologia di comunione

di don S. Dianich pag. 16

Koinonia: realtà vivificante della Chiesa

di don E. Franco pag. 22

Cultura

Alex Langer

Il pellegrino dell'Europa

di G. conticelli pag. 26

Spiritualità

Geremia

Quando la vita è un simbolo

di M. Russotto pag. 28

Leggio

pag. 30

Se questa è la via, e se autentica è la volontà di proseguire, non saranno nemmeno gli attentati a opporre nuove battute d'arresto.

(A. Langer)

EDITORIALE

VERSO UNA POLITICA GLOBALE...

Le vicissitudini interne che l'Italia ha attraversato negli ultimi anni, hanno spesso portato gli italiani a porsi di fronte all'attualità con un atteggiamento un po' troppo ripiegato su ciò che riguardava la politica interna del paese a scapito della politica internazionale. La necessità e la volontà di un cambiamento sul piano politico, economico e finanziario del nostro paese ha inibito così in qualche modo non tanto l'interesse per le grandi questioni internazionali quanto il dovere di condividere (nel senso di partecipare con piena e consapevole responsabilità) problemi nel affrontare i quali la voce italiana viene invece relegata a diplomatici o ad associazioni di buona volontà.

Una guerra si è svolta a due passi da noi senza che vi sia stata la consapevolezza della necessità di esprimersi sulla politica e sull'atteggiamento da adottare di fronte a tale olocausto, lasciando alla popolazione solo un giudizio di approvazione o di condanna nei confronti delle parti in conflitto, giudizi ovviamente espressi sui dati che la tv ci proponeva. Adesso è l'ora dei processi di tale guerra, momento nel quale l'informazione può sempre più sbizzarrirsi nel proporci immagini agghiaccianti e nel descrivere situazioni fra le più obbrobriose della storia. Quasi vi si sente un gusto nel paragonarlo al processo di Norimberga. D'altra parte sembra che l'informazione voglia informarci solo di eventi clamorosi e di grande tragicità, forse per farci uscire un po' dall'ordinario, mentre altri fatti come le elezioni in Russia ed in Algeria, la situazione in Cecenia ed in Irlanda etc... sono passati forse troppo velocemente sotto silenzio.

Tutto ciò sta a dimostrarcene come sembra indispensabile un nuovo modo di vivere la cittadinanza, un'appartenenza che non può più fermarsi a dei semplici confini territoriali, ma deve diventare cittadinanza del mondo. E' tempo ormai di capire che anche questi eventi hanno una loro incidenza nella nostra politica interna, che non può certamente prescindere dai rapporti internazionali. Fino a quando ci sazieremo di formule e definizioni stereotipate, mentre dovremmo scoprire qual è la verità dei fatti, il giusto di certe posizioni etc...? Un migliore discernimento permetterebbe di essere molto più vicini alla realtà vera, che non ci è sempre proposta dai mass-media, ma quella che vede paesi, ivi compresa l'Italia, fornire armi nei conflitti internazionali. La globalizzazione a cui ormai tutte le sfere d'interesse tendono, non ci esime dal globalizzarci politicamente, non nel senso di un rifiuto a qualsiasi forma di appartenenza nazionale ma come appartenenza ad un genere comune, quello umano per cui gli attentati all'umanità non possono non riguardarci. Se da una parte infatti sempre più forte si manifesta la necessità di un radicamento nelle realtà e nelle comunità locali, d'altra parte le stesse istanze per non tradursi in pericolose chiusure localistiche, etniche o nazionaliste, necessitano di essere ricomposte in una prospettiva globale.

La FUCI da diverso tempo sta portando avanti iniziative di collaborazione con associazioni giovanili europee ed internazionali. Ora sente anche l'esigenza di diventare maggiormente protagonista nel vivere gli eventi internazionali. Riguardo a ciò proporremo più spesso nella rubrica dell'attualità alcune situazioni internazionali, conosciute o meno, con l'intento di permettere al lettore un maggior discernimento di quella che chiamerei "politica globale", dandogli nella misura del possibile ulteriori strumenti che l'informazione quotidiana non sempre riesce a fornire.

T.B.

ISRAELE UNA PACE IN GUERRA

A colloquio con Fiamma Nirenstein

Il processo di pace, in corso ormai da un po' di tempo, costringe in qualche modo l'occidente ad analizzare più perspicacemente l'immagine e la realtà di Israele che tale processo ha ormai profondamente modificato. L'articolo nasce dalla necessità, più che mai ora impellente, di discernere, alla luce del continuo processo di trasformazione sociale e culturale di questo paese, la nuova forma che la Questione Palestinese ha assunto. In un'intervista, che la corrispondente in Israele de "La Stampa" Fiamma Nirenstein¹, ha gentilmente concesso, cercheremo di delineare questa nuova situazione.

Ricerca - Con quanta distanza la cultura italiana ha vissuto la "questione israeliana"?

Nirenstein - Credo che l'interesse per tutto quello che è collegato agli ebrei e quindi anche allo stato di Israele è sempre stato vissuto con grande distanza. Ad esempio credo che in Italia ci sia una scarsissima consapevolezza di che cosa sia stato l'olocausto e che non si sappia nemmeno che un terzo degli ebrei italiani sia stato deportato o ucciso nei campi di concentramento. Credo che sia ancora in vita la leggenda per cui il fascismo sia stato sostanzialmente pietoso nei confronti degli ebrei o addirittura amichevole, quando invece ha avuto delle leggi razziali identiche a quelle che ha avuto il nazismo. Di conseguenza diciamo che, siccome l'Italia non è mai stata in grado di fare l'analisi di coscienza delle sue colpe, con l'andare del tempo non è stata nemmeno capace di capire l'importanza della nascita di uno stato degli ebrei che sorge innanzitutto a garanzia che l'olocausto non potrà mai più avvenire.

Ricerca - In una prospettiva globale, rispetto all'intervento degli stati europei e dell'America, crede che i loro interventi siano stati di aiuto al nascente stato di Israele?

Nirenstein - Credo che, dopo la seconda guerra mondiale, tutti quanti i paesi dell'occidente han-

no riposto su Israele la loro speranza di salvezza morale e quindi l'hanno aiutato. Però non bisogna dimenticare che subito dopo, per la prima guerra

che gli ebrei nel 1948 hanno subito da parte di tutti i paesi arabi circostanti e in quel caso vinta, gli ebrei già nel trovare le armi per combattere dovettero fare dei salti mortali perché nessuno gliel'aveva fornite e nessuno era disposto ad aiutarli veramente. La salvezza giunse solo da un intervento miracoloso con delle armi provenienti dalla Cecoslovacchia. Possiamo in generale dire che il rapporto del mondo con Israele è stato abbastanza positivo fino a che l'Unione Sovietica non ha deciso, dopo un primo momento di amicizia nei confronti di Israele, di abbracciare com-

pletamente la causa arabo-palestinese, non perché avesse una reale simpatia nei confronti dei palestinesi e nemmeno dei siriani e degli egiziani, ma perché con la divisione del mondo in due blocchi bisognava fare sì che Israele diventasse un pezzetto dell'Occidente. Per i paesi socialisti invece il mondo arabo era la pedina su cui puntare per avere la loro testa di ponte in Medio Oriente. Quindi da allora le politiche di corrente di sinistra, cioè tutto quanto il mondo comunista e socialista, si sono trovati ad avere un aggressivo atteggiamento di antipatia nei confronti di Israele che poi è venuto a cadere con la caduta dei blocchi.

Ricerca - Con la vittoria della destra in Israele i paesi occidentali pensano che ormai il processo di pace abbia subito un arresto che difficilmente potrà riprendere. Cosa ne pensa?

Nirenstein - Diciamo che qualche pericolo ci può essere per il fatto che Netenyhau pone l'accento con più forza sulla sicurezza piuttosto che sulla pace o che afferma che la pace possa avvenire solo se c'è un arresto del terrorismo prima di continuare il processo di pace. Ma è anche abbastanza logico che sia molto difficile portare avanti un processo di pace in una situazione in cui si

Lo svolgimento del processo di pace in Israele ha subito negli ultimi tempi una svolta decisiva. La vittoria della destra nelle ultime elezioni ha suscitato non poche preoccupazioni nel mondo occidentale. Il paese ormai da tempo è in continua trasformazione sociale e culturale e tende a una pace che di giorno in giorno sta diventando un bene sempre più necessario. Ne discutiamo con Fiamma Nirenstein, corrispondente in Israele de "La Stampa".

RICERCA

susseguono assalti terroristici, come si è visto con le stragi nelle strade, di civili sugli autobus, con i bambini che non possono andare più a scuola. C'è stata, durante il processo di pace, e c'è tuttora



una situazione di guerra, quindi spero che il processo di pace possa avvenire realmente in una situazione di pace e non in una situazione di aggressione da parte degli integralisti del mondo islamico e di tutti quei paesi come l'Iran che finanziano il terrorismo e la Siria che sono contro la pace. Ora le condizioni essenziali perché il processo di pace continui sono ancora tutte lì, ovvero sono caduti i due blocchi di interesse contrapposti e quindi i paesi arabi non hanno più una spinta esterna per portare guerra ad Israele e Arafat ha tutto l'interesse di perseguire nella strada della costruzione dello stato palestinese. Non credo che voglia lasciare monco il lavoro intrapreso, avendo ricevuto buona parte dei territori che erano stati occupati nel 1967 ed avendo la prospettiva di riceverne ancora. Quindi ha interesse a proseguire sulla strada della pace. D'altra parte è fuori dubbio che Israele, che è un paese che ha sempre vissuto in una situazione di anormalità, in cui le circostanze lo

portavano a fare pesare la sua forza contro un popolo coabitante, cosa assolutamente contraria alla democrazia che è invece la base della fondazione dello stato di Israele, abbia tutto l'interesse a smettere. Inoltre dobbiamo dire che non è mai un uomo che fa la pace o la guerra, sono le condizioni che la determinano.

Ora tutto quanto il Medio Oriente nel suo insieme, vale a dire sia Israele che i paesi arabi, ha capito benissimo che se c'è la pace, c'è benessere, c'è la comunicazione, ci sono i movimenti dei capitali, c'è la possibilità dello sviluppo etc... ma c'è chi non vuole tutte queste cose. La Siria ad esempio non ha nessun interesse all'apertura perché il suo dittatore Assad ha paura di qualunque apertura, potrebbe venirne schiacciato; il Sudan e soprattutto l'Iran, i paesi più dittatoriali dove l'integralismo islamico è più forte, anche loro non hanno interesse, ma tutti gli altri, gli egiziani, re Hussein di Giordania, Arafat in primis, tutti i paesi del Golfo hanno dimostrato di avere tutti quanti interesse alla pace e Israele più di ogni altro ha questo interesse.

Ricordiamo che Israele è un paese circondato per tre quarti da paesi nemici, soltanto da un lato aveva il mare e non aveva proprio modo di muoversi, i suoi cittadini erano bloccati in una striscia di terra grande come il Lazio e il paese aveva un'economia moribonda e la vita era completamente dominata dal servizio militare. Ora invece col processo di pace l'economia è molto migliorata e adesso i giovani vogliono tutt'altro.

Ricerca - Nel corso della presentazione del suo saggio l'hanno definita l'Hemingway israeliana cosa ne pensa?

Nirenstein - Mi sento sovrastata da questa descrizione. Cercherò quindi di farmi crescere la barba.

Ricerca - Quale messaggio vorrebbe lanciare agli universitari italiani come futuri protagonisti del Paese?

Nirenstein - Vorrei dire loro di non fermarsi mai alle formule e alle definizioni stereotipate. Cercate sempre la verità come io sono convinta che siate capaci di fare.

(a cura di Thierry Bonaventura)

1. Fiamma Nirenstein è autrice di un saggio intitolato *Israele, una pace in guerra*, Il Mulino Contemporanea, pp. 144, £. 16.000.

RICERCA

DEMOCRAZIA O SINODALITÀ PER LA CHIESA?

Convergenze reali e divergenze profonde

Secondo il nostro intento, che è di mettere in luce il fatto che una Chiesa in sinodo propugna valori comunemente accettati come democratici, basterà enumerare una serie di tratti di comportamento 'democratici' valorizzati nei sinodi e verificare come questi siano tradizionali nel cristianesimo.

Convergenze tra i valori democratici e i valori vissuti da una Chiesa in sinodo

1. Convergenze

1.1. L'informazione del più gran numero e la presa di parola

La libertà dell'informazione sta alla base della democrazia. Allo stesso modo un sinodo mira all'informazione del più gran numero di fedeli sullo stato della Chiesa diocesana, sulle sfide che deve rilevare, sulle risorse - umane, ma anche finanziarie - di cui dispone e su quelle che dovrà procurarsi per far fronte a tali sfide. Il sinodo è una tale risorsa di informazioni per i partecipanti che si tratta per la maggior parte di essi di una vera e propria scoperta della diocesi, delle sue ricche diversità come dei suoi problemi. La libera discussione da parte dei cittadini degli affari che li riguardano è uno dei principi basilari della democrazia. Il Codice di diritto canonico prevede la medesima cosa per i membri di un sinodo al canone 465: "Tutte le questioni proposte saranno sottoposte alla libera discussione dei membri della sessione del sinodo". Questo canone riprende d'altronde una tradizione del diritto canonico medievale: "Ciò che riguarda tutti deve essere discusso ed approvato da tutti"¹. Si tratta di una traduzione istituzionale non solo della fraternità di tutti nella Chiesa, ma anche della libertà che il Vangelo conferisce loro.

1.2. La negoziazione, il rispetto della minoranza e la partecipazione all'elaborazione delle norme

Dopo aver introdotto nel numero precedente il problema della democrazia all'interno della Chiesa, Hervé Legrand mette qui in luce come una Chiesa in sinodo propugna valori comunemente accettati come democratici. Egli enuclea così i punti di convergenza e di divergenza tra vita sinodale e democrazia, per concludere che i cristiani del mondo occidentali debbono imparare a dibattere nella società e nella chiesa.

La democrazia instaura la negoziazione come principio di risoluzione delle divergenze di interessi o di opinione, escludendo che tali divergenze

possano essere ridotte attraverso la forza o la costrizione da parte delle legittime autorità. Allo stesso tempo la democrazia esclude la dittatura della maggioranza, promuovendo al contrario l'espressione delle minoranze ed il rispetto delle loro convinzioni. Si tratta effettivamente di ciò che avviene in un sinodo attraverso gli emendamenti ai testi che integrano il più possibile i diversi punti di vista. Evangelicamente lontano dall'obbedire a un gruppo di pressione, ci si comporta così nella convinzione che l'insieme dei doni dello Spirito Santo non si trova che nell'insieme della

Chiesa. Si tratta di ottenere ragione *insieme* al proprio fratello, piuttosto che contro di lui, ricorrendo solo alla persuasione rispettosa del dibattito. La Chiesa in sinodo, come la democrazia, è una società in dibattito.

Una tale partecipazione rappresenta parimenti un dato fondamentale nelle società democratiche. E' bene sottolineare che i sinodi sono giustamente degli organismi deliberativi. Si tratta di comprendere bene il canone 466: "in un sinodo diocesano, il vescovo è l'unico legislatore"; tale enunciato significa che il vescovo è l'unico a promulgare dei decreti, che acquisiscono così forza di legge; ma significa anche che non può promulgare altro che i soli decreti elaborati dal sinodo, decreti che si trasformerebbero in semplici disposizioni se li correggesse, e cesserebbero, con tale atto, di essere decreti sinodali. Si tratta dunque per i cristiani in sinodo di partecipare all'elaborazione delle leggi che li reggono, proprio come in democrazia.

1.3. La vita sinodale e la vita democratica sono costose

Dopo aver notato queste convergenze è bene tuttavia precisare che sarà costoso intraprendere

Hervé Legrand

RICERCA

tale cammino. Ad esempio la democrazia richiede burocrazia: non si può diffondere l'informazione senza moltiplicare riunioni e scartoffie, e decidere insieme implica che si stabiliscano delle leggi elettorali e delle procedure di voto. Così pure, intraprendere questo cammino, comporta dei rischi: le decisioni saranno prese molto più lentamente di quanto si farebbe da parte del vescovo con il suo consiglio - ma sicuramente saranno più prossime alla realtà e meglio messe in opera; gli orientamenti saranno meno dettagliati - ma, d'altra parte, saranno suscettibili di raccogliere un consenso più largo.

1.6. I valori messi in opera sono positivi e sviluppano una teologia di comunione

Quando le Chiese locali possono prendere la parola come Chiesa di Dio in un luogo e possono partecipare all'elaborazione delle leggi che le reggono - divenendo così Chiese soggetto di diritto e di iniziativa in seno alla Chiesa intera - queste adottano e rinforzano valori che sono generalmente riconosciuti come democratici. Le Chiese locali allora non si concepiscono e non vengono più percepite come succursali di una Chiesa universale guidata e amministrata a partire da un centro in cui risiederebbe tutto il potere.

Per i cristiani di una Chiesa locale tenere un sinodo significa imparare a dire "noi" insieme



nella comunione dello Spirito Santo e in una comune responsabilità nei confronti del Vangelo. Allora i laici non si sentono più solo l'oggetto delle sollecitudini dei preti, ma vivono le celebrazioni come spettatori. Per la Chiesa locale in relazione con la Chiesa

intera, come per i cristiani del luogo che imparano a dire "noi" insieme, ci sono seri benefici spirituali: la Chiesa si rimette a vivere in comunione in modo esplicito, e allo stesso tempo risulta più inculturata nella nostra società.

2. La vita sinodale permette di accogliere valori democratici in seno alla Chiesa nella fedeltà alla Tradizione

Vedendo i Sinodi riprendere vita nella Chiesa contemporanea, alcuni non mancheranno di ve-

dervi - troppo velocemente, secondo noi - un adattamento puro e semplice di questa Chiesa ai costumi democratici che regnano in Occidente e di deplorare quello che essi considerano l'insipidimento del cristianesimo. E' esatto che i sinodi, così come sono regolamentati dal codice di diritto canonico del 1983, comportano reali innovazioni che sono un adattamento alla cultura contemporanea, ma più profondamente essi continuano ad esprimere la tradizione più antica della Chiesa.

2.1. Due innovazioni che sono un adattamento ai valori delle società democratiche

Una prima innovazione è relativa: si sa che a partire dal XII secolo si era disegnata una tendenza a restringere i sinodi ai soli membri del clero e addirittura a non essere altro che la camera di ratifica delle decisioni del vescovo. Al contrario oggi i sinodi possono essere in maggioranza composti da laici, in quanto sarebbe incomprensibile fosse altrimenti. L'innovazione contemporanea è considerevole in confronto al medioevo e ai tempi moderni, ma non lo è affatto in confronto ai sinodi della Chiesa primitiva - che si svolgevano in presenza del popolo - o a quelli dell'epoca carolingia, che facevano collaborare le autorità civili e religiose.

Una seconda innovazione rappresenta una novità assoluta: l'attuale partecipazione con diritto di voto delle cristiane alle assemblee contrasta in modo palese con l'ingiunzione di S. Paolo ai Corinzi: "Come in tutte le comunità dei fedeli, le donne nelle assemblee tacciano perché non è loro permesso parlare; stiano invece sottomesse, come dice anche la legge" (1 Cor 14, 34, si veda pure 1 Tim 2, 11-15). In questo caso ci si trova in presenza di una vera inculturazione: questa rottura con diciannove secoli di abitudine è parsa così naturale che non si sono neanche registrate lamentele o polemiche da parte dei tradizionalisti su questo punto.

2.2. La vita sinodale: una fedeltà alla tradizione più antica della Chiesa

La vita sinodale appartiene alla natura stessa della Chiesa². D'altronde, etimologicamente *ekklesia* significa assemblea. Nella scrittura la partecipazione attiva dei cristiani alle assemblee della Chiesa è data per scontata. Basti ricordare tre episodi degli Atti degli Apostoli: At. 1, 15-26 (sostituzione di Giuda), At. 6, 1-7 (creazione del gruppo dei Sette e scelta delle persone) e At. 15, 4 (sinodo di Gerusalemme).

Oltre alle Scritture, siamo ben informati sulla pratica sinodale propriamente detta nella Chiesa

antica; per esempio, per ciò che riguarda la Chiesa di Cartagine alla metà del III secolo, il vescovo stesso San Cipriano scrive ai preti e ai diaconi della sua Chiesa che il suo dovere è di "studiare con essi ciò che richiede il governo della Chiesa e dopo averlo esaminato tutti insieme, di deciderne (...) essendomi dato la regola dall'inizio del mio episcopato di nulla decidere secondo la mia opinione personale, senza il consiglio di voi preti e senza il suffragio di tutto il popolo" (lettera 14).

Non si tratta semplicemente di un comportamento personale di questo vescovo, ma di un diritto di consuetudine, non solo della Chiesa di Africa, ma pure in Spagna e, con altri equilibri, nella Gallia merovingia e carolingia.

La stessa ecclesiologia si verifica universalmente nelle assemblee plenarie delle Chiese locali per l'elezione del loro vescovo. Gli stessi vescovi di Roma si preoccupano, alla metà del V secolo, della salvaguardia di questa regola tradizionale: San Celestino prescrive "che non si imponga un vescovo al popolo senza la volontà di questo" (lettera 4) e più tardi San Leone: "colui che deve presiedere su tutti deve essere eletto da tutti" (lettera 10).

In breve, i sinodi rappresentano più un timido ritorno alla tradizione patristica che un'innovazione imposta dal clima democratico delle nostre società.

2.3. La tradizione che fa partecipare l'assemblea dei cristiani alla responsabilità si basa sulla relazione della Chiesa alla Trinità

San Cipriano spiega bene il fondamento di questa responsabilità di tutti, quando vede nella vita dei cristiani una partecipazione alla vita del Dio trinitario. Il Vaticano II riproduce al n. 4 della Costituzione dogmatica sulla Chiesa la sua celebre frase: «Così la Chiesa universale si presenta come "un popolo adunato nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo"».

La partecipazione - o ciò che si chiama anche corresponsabilità - ha dunque un fondamento trinitario. Infatti, dire che la Chiesa è il popolo di Dio Padre non deve essere degradato in percezione spiritualista, in quanto tale affermazione dà fondamento alla richiesta di una espressione sia istituzionale che spirituale di una realtà di popolo, in grado di dire "noi" insieme nella fede e nei differenti aspetti della sua responsabilità; non si potrà così decretare che una porzione di questo popolo non sa essere altro che passiva: la vera struttura di un popolo è quella che sa articolare la responsabilità di tutti e quella di alcuni.

Così pure, confessare la Chiesa come Corpo di

Cristo significa confessare che questo corpo non ha che una sola testa, Cristo stesso, e che dunque tutti sono fratelli, realtà espressa anche dalla celebrazione dell'Eucarestia, a cui tutti partecipano nello stesso modo.

Infine, confessare la Chiesa come Tempio dello Spirito Santo significa riconoscere che l'insieme dei doni dello Spirito Santo si trovano nell'insieme della Chiesa, implicando così un regime di ascolto reciproco tra cristiani e tra Chiese, senza che qualcuno o qualche Chiesa particolare possa pretendere il monopolio dello Spirito.

Naturalmente il Battesimo è il fondamento primo di questa partecipazione di tutti alla vita trinitaria; non siamo forse battezzati "nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo"? Non siamo forse unti da un'unzione che ci fa partecipi del triplice ministero di Cristo, sacerdote, profeta e re? E se ci si riferisce al sacerdozio battesimale, è questo che si trova a fondamento del "noi" di tutte le azioni liturgiche.

Si vede così che la vita sinodale non pone affatto i suoi fondamenti nel diritto di associazione - per una sorta di mimetismo in rapporto alla società secolare - bensì si fonda sul diritto della comunione, fondato sulla confessione di fede e sui sacramenti.

Ciononostante, questo "noi" dei cristiani unanimi nella liturgia non è un "noi" unanimista in tutti gli ambiti della vita cristiana. Dal fatto che tutti i cristiani hanno un'uguale dignità, non si può concludere che l'egualitarismo regna tra di loro, in quanto "abbiamo pertanto doni diversi secondo la grazia data a ciascuno di noi" (Rm 12, 6) e "a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune" (1 Cor 12, 7). Ecco come si introduce la legittimità del dibattito, in quanto le differenze di cultura, di posizione sociale e di formazione sono prima di tutto una ricchezza umana e pertanto pure cristiana, e i sinodi sono precisamente uno dei mezzi di trarne beneficio per il bene comune.

Divergenze tra vita sinodale e democrazia

Se esistono dunque delle grandi convergenze tra vita sinodale e democrazia e dei valori loro comuni, si devono anche rilevare le divergenze e le incompatibilità.

1. Divergenze che invitano a non sopravvalutare la democratizzazione della Chiesa

Se la democrazia è il regime grazie al quale i membri di una società, partendo da ideologie e interessi differenti, arrivano ad elaborare un

RICERCA

consenso accettabile per la loro vita in comune, un tale regime non può essere quello della Chiesa.

La perfezione della vita cristiana o la sua profondità non si scoprono affatto con l'elaborazione di compromessi empirici, non più di quanto la verità evangelica scaturisca dal consenso tra spiriti buoni.

Le differenze tra vita ecclesiale e democrazia sono dunque molto nette: non si possono infatti confondere le ispirazioni dello spirito del tempo, seppur molto condivise, con le ispirazioni dello Spirito Santo, in quanto la vita ecclesiale è comunione nella verità, cosa a cui non

pretende di arrivare la democrazia.

2. Incompatibilità fondamentale tra Chiesa e democrazia

2.1. La fede è oggetto di tradizione e di ricezione, e non si formula nella maniera del consenso democratico

La fede, nel suo contenuto come nelle sue espressioni autorizzate, è oggetto di tradizione e di ricezione. San Paolo fa emergere questo punto: trattando del kerigma della Risurrezione (1 Cor 15, 3) e della celebrazione della cena del Signore (1 Cor 11, 23) sottolinea espressamente "Io, infatti, ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso". E' chiaro che la verità della risurrezione di Cristo non sarà mai stabilita al termine di una discussione democratica, come è chiaro che questa verità è indipendente dal numero, grande o piccolo, di quelli che vi aderiscono.

Non appena una Chiesa locale si stimasse in diritto di modificare il messaggio cristiano gli diventerebbe infedele. Una tale percezione è talmente ben ancorata tra i cattolici che il pericolo di una 'democratizzazione' del contenuto della fede è abbastanza remoto.

2.2. Una Chiesa locale non è cattolica se non nella comunione con le altre Chiese locali, con tutta la Chiesa

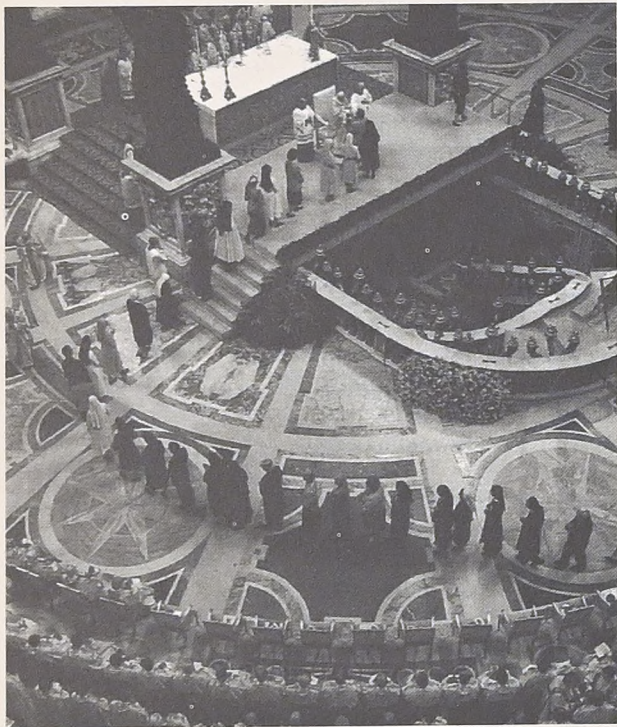
La dottrina cattolica sul rapporto tra una Chiesa locale, le altre Chiese locali e la Chiesa intera è stata rinnovata con grande chiarezza dal Vaticano II, quando enuncia che "in esse e da esse (le Chiese locali) è costituita l'una e l'unica Chiesa cattolica" (Lumen gentium 23). Le Chiese locali e la Chiesa tutta sono dunque in una mutua relazione inclusiva: l'essenza della Chiesa locale implica la comunione con le altre Chiese.

La Chiesa cattolica è concretamente una comunione di Chiese attraverso lo spazio come attraverso il tempo, nella fedeltà alla Chiesa degli Apostoli, in quanto la tradizione apostolica è il criterio su cui ognuna e tutte insieme devono regolarsi. Non esiste autonomia della Chiesa locale in materia di fede e di costumi: la comunione tra Chiese presuppone la ricezione (al minimo il non-rifiuto) della fede e della legittimità dei costumi degli uni e degli altri.

Del resto la storia dimostra che né le opinioni della base né quelle della maggioranza sono una garanzia di giustizia. Un paio di esempi presi in contesti lontani dal nostro possono facilmente illustrarlo:

- negli Stati Uniti proprio le Chiese che dipendevano maggiormente dalla sensibilità della loro base hanno praticato la discriminazione razziale, perfino nella celebrazione del culto. Al contrario, negli USA come in Sudafrica, le Chiese le cui costituzioni permettevano di resistere meglio alla loro base sono quelle che meglio hanno mantenuto i costumi cristiani, inseparabili su questo punto da una giusta comprensione del Vangelo;
- le strutture ecclesiastiche più democratiche possono essere molto vulnerabili alle infiltrazioni delle ideologie secolari, anche quando queste sono manifestamente anticristiane.

Un esempio ne è la storia della presa del potere dei nazisti in seno alle Chiese luterane di Germania nel 1933: al termine di elezioni ecclesiastiche a suffragio universale condotte democraticamente queste Chiese accettarono non solo il principio di un Führer per il governo della Chiesa, ma anche l'esclusione dei non ariani da ogni ministero, rinnegando così il battesimo: un tale eccesso provocò la nascita della Chiesa confessante al Sinodo di Barmen.



CONCLUSIONE

Una esigenza per i cristiani del mondo occidentale: imparare a dibattere nella società e nella Chiesa

La rapida esplorazione della vita sinodale inscritta nella tradizione propria della Chiesa cattolica ha dimostrato che questa non è né monarchica né democratica, e soprattutto che ha in se stessa le risorse necessarie per permetterle di accogliere nel suo seno un gran numero di valori democratici. Nulla glielo vieta; anzi, tutto glielo raccomanda, soprattutto per assicurare credibilità all'annuncio del Vangelo nelle società occidentali. Infatti, in queste società una Chiesa che presentasse il messaggio di Gesù in modo autoritario non ha alcuna possibilità di essere ascoltata, salvo che da una piccola minoranza.

La Chiesa non può non prendere atto che esiste un dibattito pubblico di cui non ha più il controllo assoluto. Questo è un dato di fatto in tutte le società democratiche. Si può disertare tale dibattito, accusando i media di ostilità sistematica, o addirittura di complotto. Ma si tratterebbe proprio di 'diserzione', in quanto la Parola di Dio è destinata al popolo: non può limitarsi a scambi ovattati tra credenti. Si sa bene quanto questo tipo di parola susciti il rigetto nel dibattito pubblico: questo è allergico alle posizioni autoritarie e totalizzanti che pretendano il monopolio della legittimità. D'altra parte, nelle nostre società c'è una grande sete di profeti di senso, proprio perché il senso manca, ma il senso non si impone: si propone.

Ma non basterà situarsi nel dibattito pubblico, bisognerà allo stesso modo imparare a dibattere in seno alla Chiesa. E' chiaro e già verificato che ogni dibattito soffocato in seno alla Chiesa sarà ripreso nello spazio pubblico, senza nessuna delle garanzie che avrebbe potuto avere tra cristiani. Se i cristiani non vogliono che i loro dibattiti vengano snaturati, devono farsene carico essi stessi³. Un tale passo non potrà che essere ben accolto nello spazio pubblico: una Chiesa in sinodo è, infatti, una Chiesa in cui ci si ascolta reciprocamente, dove si impara gli uni dagli altri e si fa strada insieme. Per arrivare a diffondere tale atteggiamento, bisogna necessariamente invocare lo spettro della democratizzazione? Una Chiesa che ascolta, che impara e in cui si cammina insieme non è affatto una Chiesa che vuole ignorare che la fede è ricevuta per essere trasmessa fedelmente, ma è semplicemente una Chiesa docile allo Spirito Santo.

Infatti, nella Chiesa non ci sono sempre una

persona o un gruppo che dispongono in anticipo di tutte le risposte richieste da ogni situazione. La storia, per definizione, non si ferma: si creano sempre nuove condizioni per cui le risposte vecchie non bastano più. Un esempio tra i tanti: mai come ora nella storia - e in nessun altro posto se non nelle società occidentali - gli uomini e le donne, i cristiani e le cristiane hanno la possibilità di diventare collaboratori e compartecipi nell'insieme della loro esistenza e l'androcentrismo è colpito a morte. Se per duemila anni la vita cristiana si è costruita e riflessa su modelli androcentrici, ne risulta che ogni sorta di problema nuovo si ripercuote nella vita quotidiana della Chiesa - come pure della società - con le incertezze e le tensioni che ne derivano. Bisogna procedere dunque insieme mediante aggiustamenti pratici e teorici, in maniera progressiva ma inevitabile. Così pure si potrebbe parlare delle questioni intorno alla nascita e alla morte: non si tratta solo di bioetica, ma di problemi quotidiani di ogni cittadino e di ogni cristiano.

Le questioni sono troppo nuove perché possano essere già disponibili risposte pronte. Ma, conoscendo le nostre società, chi può immaginare che la parola cristiana possa essere ascoltata nello spazio sociale senza elaborazione precedente da parte dei credenti, dibattendo tra di loro?

La 'modernità' non è una questione che interPELLA solo la Chiesa, ma raggiunge la vita di ogni cristiano. Contenuto fondativo e forma sono qui legati: l'inculturazione della vita cristiana non passa evidentemente attraverso la democratizzazione della Chiesa, ma è probabilmente legata al deciso sviluppo della vita sinodale nelle Chiese d'Occidente. La verità della fede sarà difficilmente trasmissibile nelle nostre società indipendentemente dalla comunione che deve saper instaurare. Quale cristiano potrebbe lamentarsene?

**di Hervé Legrand op
docente all'Institut Catholique de
Paris**

Note

1. Y. Congar, *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*, in "Revue historique de droit français et étranger" 36 (1958), pp. 210-259.

2. Y. Congar, *Remarques sur le concile comme assemblée et sur la conciliarité foncière de l'Eglise*, in *Le concile au jour le jour (deuxième session)*, Paris, Le Cerf 1964, pp. 9-39.

3. Questa è una delle grandi lezioni dell'affaire Gaillot; si veda H. Legrand, *L'affaire Gaillot, un analyseur ecclésial ?*, in "Revue de droit canonique" 45/1 (1995), pp. 151-162.

RICERCA

APRIRE LE PORTE DELL' UNIVERSITÀ

Come rilanciare il diritto allo studio

Pubblichiamo una parte dell'intervento dell'UDU presentato il 4 luglio al Convegno "Università e formazione. Riforme e prospettive" alla presenza del ministro per l'Università Luigi Berlinguer

E' indubbio che questo tema rappresenta un punto dolentissimo della trasformazione in corso, coinvolgendo aspetti insieme pratici e simbolici.

Non possiamo nascondercelo: fino ad ora, dall'avvio del processo di autonomia delle università, gli studenti ne hanno avvertito solo gli effetti nefasti dal punto di vista dell'aumento di tasse e contributi. Infatti, dai primi anni 90 ad oggi, la percentuale di partecipazione da parte degli studenti alla spesa complessiva per il sistema universitario è passata da poco più che niente alla percentuale del 20%. In pochi anni, mentre la spesa dello Stato rimaneva

costante (a fronte dell'aumento del numero degli iscritti), la contribuzione studentesca è arrivata alla ragguardevole cifra di 1200 miliardi. Tranne che in pochi casi, importanti, ma circoscritti, questo forte aumento della contribuzione non ha portato a sensibili miglioramenti delle condizioni complessive di studio. Anzi, come testimoniano tutte le indagini recenti, le prestazioni del nostro sistema universitario sono peggiorate: diminuiscono le immatricolazioni, i tassi di passaggio dalla scuola superiore, la durata reale dei corsi di studio, la percentuale di laureati rispetto agli immatricolati. E all'equità del sistema non ha certo giovato l'approssimazione e la superficialità con

cui sono stati approntati i bandi per le tasse, su cui la fantasia degli atenei ha dispiegato tutte le sue potenzialità.

Come affrontare tale questione? Il problema va diviso in due livelli. Un primo riguarda la strettissima attualità e un secondo è da affrontare con più calma per l'anno accademico prossimo.

L'emergenza, lo sappiamo tutti, è la questione della reiterazione del decreto sullo sfondamento del tetto massimo stabilito dalla 537/93 e modificazioni successive. Il Ministro sembra orientato a reiterare il decreto così com'è con l'impegno sottoscritto dalla Conferenza dei Rettori a non aumentare per l'anno prossimo il gettito complessivo di tasse e contributi in attesa della Grande Riforma che tutti aspettiamo. Ma abbiamo già notizie che quest'impegno preso dalla Conferenza sia interpretato molto autonomamente da alcune università. Non ci bastano le buone intenzioni, ci vogliono i fatti.

Il sistema a regime

A regime la riforma della contribuzione studentesca deve rispondere ai seguenti requisiti:

a) spezzare in qualche modo il circolo vizioso, diminuzione dei finanziamenti pubblici - aumento della contribuzione studentesca, che ha caratterizzato questi ultimi anni;

Presentiamo una sintesi redazionale degli obiettivi di legislatura presentati dal ministro dell'Università Luigi Berlinguer in audizione alla Camera dei Deputati.

Gli obiettivi dell'Università

* Una azione di riforma, nel seno della deburocratizzazione, del completamento del processo di autonomia in modo da favorire competitività e innovazione; una politica tesa a migliorare la qualità dello studio e la condizione studentesca

* Dinamizzare e diversificare il sistema di istruzione superiore, incentivare innovazione e qualità dell'insegnamento e della ricerca, sviluppare l'autonomia, attuare un programma incisivo per il dsu.

Il ruolo del Ministero

* Abbandonare i residui ruoli di gestione e assumere nel quadro autonomistico le corrette funzioni di indirizzo e di coinvolgimento attivo delle Università, incentivando le politiche assunte localmente per il miglioramento della condizione studentesca, stimolando il completamento dell'autonomia didattica delle università, sviluppando sistemi di comunicazione che facilitino il trasferimento di informazioni nel sistema e verso i suoi interlocutori.

b) graduare tasse e contributi in maniera fortemente progressiva rispetto alle condizioni economiche dello studente, in modo tale da avere un aumento cospicuo del numero degli esonerati totali. A regime il sistema dovrebbe funzionare nel senso di gravare pochissimo sugli studenti in condizioni disagiate e sempre più man mano che si va verso categorie agiate.

Questi due obiettivi a nostro parere si possono raggiungere in maniera semplice imponendo che il gettito complessivo derivante dalla contribuzione studentesca non possa superare una percentuale del finanziamento pubblico.

Attuando tale principio, il punto a) verrebbe soddisfatto, perché se diminuisse il finanziamento pubblico dovrebbe diminuire anche il valore medio della contribuzione studentesca. Ed anche il punto b) in quanto non essendoci più un tetto massimo individuale, ma complessivo, la contribuzione studentesca potrebbe essere graduata in relazione alle condizioni economiche con più facilità.

Un nuovo sistema di diritto allo studio

Cosa fare per rilanciare il diritto allo studio? Proviamo a delineare alcune tipologie di intervento:

A) La prima questione è quella dell'aumento dei finanziamenti dello Stato fino ai livelli europei. Ciò potrebbe permettere l'attivazione da subito di un fondo nazionale per borse di studio e prestiti d'onore.

B) Sicuramente bisogna ridefinire lo strumento dei prestiti d'onore trasformandolo da prestito con abbattimento degli interessi a un prestito la cui restituzione avviene con una particolare tassa sul reddito dello studente una volta inserito nel mondo del lavoro. L'introduzione di questo intervento è di fondamentale importanza, perché consentirebbe, a parità di investimenti, di aumentare considerevolmente il numero degli aiuti erogati.

C) Occorre poi definire una politica di intervento sul problema casa per gli studenti fuori-sede, prevedendo l'attivazione di sportelli di consulenza ed assistenza legale e di informazione immobiliare, che permettano di uscire dallo stato di profonda illegalità in cui versa il mercato della casa nelle città universitarie. Inoltre andrebbero predisposti, nell'ambito della disciplina del mercato immobiliare, appositi stru-

menti contrattuali per le case affittate a studenti su cui far convergere domanda e offerta. Naturalmente ciò deve affiancarsi ad un aumento degli



investimenti in edilizia residenziale per studenti.

D) Nella direzione dell'abbattimento dei costi di mantenimento agli studi degli studenti vanno definite ipotesi di intervento sul costo dei libri, sia attraverso il potenziamento dei servizi editoriali universitari sia con opportune iniziative di calmieramento.

Il completamento dell'autonomia

Aprire nuovi spazi di autonomia didattica e organizzativa, nel quadro del processo già avviato:

** Assunzione da parte del CUN del ruolo di accreditatore scientifico culturale dei corsi istituiti autonomamente dagli Atenei. Il CUN si limita a stabilire indirizzi specifici di ordine settoriale disciplinare nel quadro di scelte di ordine generale definite dal Governo. La titolarità del momento della definizione dei curricula viene dunque attribuita alle università, abolendo le tabelle nazionali.*

** Assunzione da parte degli Atenei di nuove funzioni riguardo al reclutamento e alla gestione dei loro insegnanti (sul piano della didattica e degli obblighi). Incentivare un maggior impegno dei docenti che colleghi maggior lavoro a maggior retribuzione in un regime regolato in parte con contratti con l'Ateneo nel quale prestano servizio.*

** Istituire un sistema nazionale di valutazione per far emergere la differenza qualitativa fra le strutture in settori omogenei e per produrre effetti in termini di autostimolo e di competizione.*

** Interrompere la prassi dei piani di sviluppo comprendenti elenchi di nuovi insediamenti, limitarli ad una indicazione delle risorse disponibili e degli indirizzi per la gestione dei fondi centrali.*

** Realizzare la divisione dei Mega-atenei con la costituzione di sistemi universitari metropolitani sulla base delle risorse delle preesistenti università di massa.*

Le politiche verso gli studenti

** Concentrare gli sforzi nella lotta all'abbandono e alla dispersione, incentivando le azioni di accoglienza mirate a recuperare gli scoraggiati, ma dotati di talento. Puntare alla vivibilità della condizione studentesca con investi-*

UNIVERSITÀ

E) Dobbiamo andare verso una riforma democratica del rapporto tra il cittadino (studente) e le amministrazioni pubbliche erogatrici di servizi. Gli studenti devono poter contare nel processo di definizione delle tipologie e degli standard di qualità dei servizi erogati ed essere parte fondamentale nel processo di valutazione dell'efficacia e dell'efficienza delle amministrazioni su cui attivare sistemi di incentivi di qualità. L'occasione potrebbe essere la dotazione per gli atenei di carte dei servizi.

F) Infine la normativa va integrata con gli interventi rivolti agli studenti stranieri provenienti da paesi in via di

sviluppo. Occorre garantire regole chiare e non persecutorie, la revisione dei rapporti di reciprocità, l'erogazione tempestiva delle borse di studio e l'accesso a condizione di favore ai servizi erogati

Un sistema a tre livelli: Università, Regioni, stato

La normativa dovrebbe articolarsi in modo diverso su tre livelli fortemente interagenti:

Un primo ruolo spetta sicuramente alle Università. Oltre, ovviamente a tutte le competenze in materia di didattica le università dovrebbero impegnar-

si con risorse proprie sul part-time e sull'erogazione di interventi monetari aggiuntivi. Inoltre spetterebbe loro la funzione di stimolo e coordinamento e di compartecipazione rispetto agli interventi delle ex opere universitarie.

Alle Regioni spetterebbe il grosso degli interventi: l'erogazione delle borse di studio; la gestione diretta o indiretta della ristorazione; gli interventi sugli alloggi ecc.

Inoltre a livello regionale dovrebbero essere attivati nuclei di accertamento della veridicità delle dichiarazioni degli studenti che accedono ai benefici.

Il livello nazionale è attualmente il più assente: lo stato non finanzia il dsu, ma nessuno si preoccupa neppure di monitorare, raccogliere informazioni. L'aumento di autonomia determina inoltre la necessità di interventi di equilibrio statale che possano evitare forme striscianti di discriminazione fra aree diverse del paese. D'altra parte anche in paesi a federalismo spinto esistono forme importanti di intervento in tal senso.

Solo in questo modo si può arrivare ad ottenere congiuntamente i due obiettivi di maggiore autonomia alle regioni e alle università e di realizzazione di un reale diritto allo studio universale.

Vincenzo Santoro
Unione degli Universitari



menti anche in strutture fisse e in servizi e favorire quelle forme di vita comunitaria che possano contrastare la crescente spersonalizzazione.

** Vivibilità, indirizzo, lotta alla dispersione, all'assenteismo, all'inutilità dei curricula; orientamento, comunicazione e informazioni accessibili e certe; più servizi e più investimenti concentrati in dsu.*

Affrontare la condizione studentesca attraverso due azioni principali:

** Rilanciare i cicli brevi come parte essenziale di un sistema di istruzione superiore articolato e diversificato, come nel resto d'Europa, nell'ambito degli indirizzi indicati per l'autonomia didattica.*

** Attuare in modo effettivo e mirato la legge 390 (con eventuali modifiche se necessarie nel medio periodo) per migliorare il livello del sostegno statale al diritto allo studio e contrastare la squilibrata composizione sociale dei laureati attraverso un graduale aumento dell'investi-*

mento pubblico nel settore di sostegno diretto; la revisione dei criteri di accesso ai servizi; l'incentivazione del lavoro part-time per studenti; l'effettiva costituzione della Consulta per il DSU; il confronto con le Regioni per il coordinamento e il superamento degli squilibri, la realizzazione di un piano nazionale per l'edilizia residenziale.

Gli obiettivi per la ricerca e l'innovazione

** Intervento legislativo programmatico che ordini la ricerca in un sistema articolato, pluridecisionale, rispettoso dell'autonomia della scienza e in stretta relazione alle nuove domande della realtà e dello sviluppo.*

** Ridefinizione delle regole e snellimento delle procedure sburocratizzando ed attivando processi spontanei di autoriforma.*

** Valorizzazione delle risorse già disponibili, soprattutto rispetto al capitale umano del settore.*

DEMOCRAZIA

E RAPPRESENTANZA

Verso il consiglio nazionale degli studenti: stralci da una proposta presentata al ministro dell'Università Luigi Berlinguer durante il Convegno "Università e formazione".

Si pone l'urgenza di mettere in discussione l'attuale assetto per una sua ridefinizione alla luce di quelle che potremo definire come le idee cardine della rappresentanza: partecipazione; responsabilità, controllo e contrattazione¹. (...) Ci pare si possano individuare già alcune piste di riflessione per una revisione dei vari livelli della rappresentanza.

Il livello nazionale

La complessità e la frammentazione della rappresentanza creano inefficacia e scollamento delle componenti studentesche che si trovano ad essere isolate ed ininfluenti nei due organismi rappresentativi (Consiglio Universitario Nazionale e l'ancora auspicata Consulta per il diritto allo Studio). Manca un luogo di interlocuzione fra le rappresentanze studentesche e fra le stesse e gli organi istituzionali non elettivi (dal Ministero alla Conferenza dei rettori). Una soluzione possibile ci pare si possa identificare nell'istituzione di un Consiglio Nazionale degli Studenti quale luogo di una possibile coerenza e sintesi delle rappresentanze. Si tratta di costituire gli studenti come parte in un sistema più articolato, si tratta di ricostruire la rappresentanza studentesca a fianco degli organismi rappresentativi e della Conferenza dei rettori, riunendo in un unico organismo dei soli studenti la componente studentesca del CUN e della Consulta per il Diritto allo studio (più una quota integrativa che sia espressione di una rappresentanza verticale e locale eletta direttamente e contestualmente alle altre). L'obiettivo

è quello di identificare un luogo dove gli studenti possano ricomporre le loro istanze, possano ricomporsi come parte autonoma in dialettica e confronto con le istituzioni, i Rettori, e organicamente delineare le posizioni. In questa logica si prevede l'esclusione dal CUN della componente studentesca in quanto essa stessa ricomposta in un organo che ne diverrebbe interlocutore paritario.

Questo può avvenire solo nel momento in cui il Consiglio degli studenti è riconosciuto come organo consultivo con parere obbligatorio e compiuto sulle questioni inerenti la condizione studentesca, ma anche su altre fondanti questioni quali i piani triennali di sviluppo o la redistribuzione delle risorse.

Il Consiglio degli Studenti inoltre può assumere incarichi ad hoc di tipo propositivo o di monitoraggio. Nello specifico si potrebbe pensare al Consiglio degli studenti come luogo ove ripensare criteri di omogeneizzazione dei diritti e poteri delle rappresentanze studentesche nei vari Atenei.

Il livello locale

Alla luce di quanto sopra si pone infatti l'esigenza di armonizzare e riorganizzare anche i livelli locali. Gli statuti approvati hanno risposto in maniera diversa e a volte contrastante alle esigenze di partecipazione degli studenti.

La creazione del

Consiglio Nazionale degli studenti ha come logica interna una centralizzazione anche nelle dinamiche di Ateneo dei Consigli o Senati degli Studenti.

Si tratta sostanzialmente di avviare un ripensamento della stessa cultura della partecipazione in cui gli studenti da minoranza marginale e marginalizzata si trasformino in parte ed interlocutore privilegiato delle politiche degli Atenei. Non solo apparente cittadinanza ma anche capacità di controllo e di concorrenza paritaria in alcune decisioni che direttamente li coinvolgono (un esempio su tutti la determinazione delle tasse).

Si tratta infine di individuare anche alcune forme di sostegno alla formazione di un tessuto democratico che nei nostri Atenei stenta a decollare (a questo proposito si potrebbe pensare di devolvere, secondo il modello già sperimentato dell'8x1000 nella certificazione fiscale, una parte della contribuzione alle associazioni che rappresentano le istanze degli studenti in modo "democratico" e "liberamente scelto dagli studenti stessi") e di valorizzare istituti di controllo e di garanzia proposti da alcuni statuti, come il difensore civico degli studenti, ma che rischiano di rimanere casi isolati.

Emanuele Pasquini

1. Per l'impostazione generale del problema si veda l'articolo pubblicato sul n.5/96 di Ricerca: "Un sindacato per gli studenti?"



CHIESA MISTERO DI COMUNIONE

Le tappe recenti della riflessione fucina sulla Chiesa...

Vogliamo tornare ad approfondire il significato del mistero di comunione della Chiesa, perché solo a partire da una solida coscienza di sé è possibile pensare insieme e con sapienza il rinnovamento.

Dal momento che abbiamo scelto di vivere all'interno di una federazione ecclesiale, il nostro essere espressione particolare di Chiesa richiede che continuamente maturi e si rinnovi in noi la consapevolezza della nostra identità: dare fondamento al nostro impegno per poter rendere ragione a chi ci chiede il motivo della nostra speranza.

Inoltre, proprio perché inseriti nella realtà terrena e mistica che è la Chiesa, ne siamo corresponsabili: siamo quindi chiamati a prendercene cura e a collaborare alla sua crescita secondo lo specifico di studenti universitari.

La Fuci è tornata ripetutamente a riflettere sul tema della comunione, pur partendo da prospettive diverse. ¹ In particolare, il tema di questa settimana è nato dall'esigenza di riprendere in mano i documenti del Concilio Vaticano II, il momento in cui la Chiesa si è fermata a ripensare la propria identità e vocazione, e in cui ha avuto dallo Spirito la luce ed il coraggio per progettare profonde trasformazioni e porsi nuove mete. L'oggi della Chiesa, quindi per essere compreso deve partire dalla conoscenza di quell'evento.

Per altro verso, il nostro studio va condotto a partire dal contesto storico in cui ci troviamo, cioè dai "conflitti della complessità" che caratterizzano il panorama culturale di questi anni, dalla presa d'atto del trionfo del frammento, a volte preziosa tessera di un mosaico, altre volte brandello o briciola rimasta dalla disgregazione di una realtà un tempo unita.

Riflettere sulla comunione all'interno della Chiesa non è solo risposta ad un bisogno conoscitivo ma nasce dall'urgenza di ricomprendere una complessità che coinvolge anche la vita ecclesiale oggi, e che se non è riconosciuta, rischia di generare in noi disorientamento e confusione. Il bisogno di unità e di comunità che è iscritto nel cuore dell'uomo chiede di essere accolto anche in questa nuova fase del cammino dell'umanità.

Cristo centro della storia, centro della Chiesa

Pressoché all'inizio della sua vita pubblica, Gesù chiamò attorno a sé dodici uomini, diversi per formazione culturale, provenienza, stato sociale; uomini ben lontani dalla perfezione, forse addirittura inconsapevoli dell'identità di Colui che li aveva chiamati. Vivendo insieme con loro egli ha percorso le strade della Galilea e della Palestina operando miracoli, parlando di Dio alle folle e cercando contemporaneamente di curare questo gruppetto di persone che si era scelto, ma che allo stesso tempo era stato attratto da questo uomo, capace di creare comunità attorno a sé. In mezzo ai dodici Cristo ha consumato l'ultima

cena: «Evento supremo del cammino del Nazareno, la Cena sta sulla soglia dell'opera del Gesù storico e quella del Cristo, attualizzata dallo Spirito nel tempo, luogo di incontro con la riconciliazione e la vita nuova offerta dal Cristo». In questo modo egli ha legato esplicitamente l'istituzione dell'Eucarestia al banchetto di fraternità. Perciò «la Chiesa che nasce dalla cena è comunione fraterna». ²

La comunità degli apostoli non è nata il giorno in cui Cristo ha chiamato i dodici, ma è andata formandosi a poco a poco, attraverso momenti di incomprensione, di lotta e di stanchezza. Alla fine da quella comunità Gesù è stato abbandonato, la convivenza si è sciolta. Colpisce la solitudine di Cristo nel momento della passione, di fronte ad una sofferenza accolta perché nata dal desiderio di salvare proprio coloro che invece sembravano non aver compreso quell'amore, e di cui, anzi, avevano vergogna. Ai piedi della croce di Gesù c'erano solo le donne e Giovanni, il discepolo che Gesù amava. Proprio a questo gruppo di uomini Gesù



ha affidato il compito di diffondere il lieto messaggio della sua morte e risurrezione.

Guardando i dodici possiamo vedere in loro l'anticipazione delle fragilità, dell'incapacità a comprendere i segni di un Dio vivo tra noi, le domande sciocche, le paure del confronto col mondo, il desiderio di gloria e di potenza, i tradimenti, come pure, d'altra parte, gli slanci di entusiasmo, i momenti di profonda intuizione e fede. Forse ci potrà aiutare tornare a rileggere la storia dei dodici e ad interrogare comunitariamente la Parola di Dio: dal confronto con le tappe del loro cammino potremo ricevere luce per i cammini delle nostre comunità.

La Chiesa primo frutto della Risurrezione di Cristo

Se Gesù, durante la sua vita terrena ha cercato di formare i dodici e di guidarli nella edificazione di una comunità, è solo con l'evento della sua morte e risurrezione che quella comunità umana è stata radicalmente trasformata nella sua essenza. Ed è grazie al dono dello Spirito Santo, effuso dopo la Risurrezione, che la comunità degli apostoli è diventata comunione, è diventata "ecclesia". Compagni di Cristo durante la sua vita terrena, salvati dall'amore del Padre, rafforzati ed inviati con il dono dello Spirito, gli undici si sono subito confusi tra la gente di Gerusalemme. Mentre prima erano incapaci di capire e di parlare, ricevuto il dono dello Spirito sono stati riempiti di coraggio e resi capaci di incontrare i diversi, di comunicare. Due quindi i principali frutti della Pentecoste: da un lato la trasfigurazione della comunità umana in mistero di comunione; con l'evento della Pentecoste «lo Spirito dimora nella Chiesa e nel cuore dei fedeli come in un tempio e in essi prega e rende testimonianza della loro condizione di figli di Dio. Egli introduce la Chiesa nella pienezza della verità, la unifica nella comunione e nel mistero, la provvede e dirige con diversi doni gerarchici e carismatici, la abbellisce dei suoi frutti» (LG 4). Dall'altra l'invito e il dono dell'apertura, della missionarietà affinché la Chiesa «annunzi ed instauri in tutte le genti il Regno di Cristo e di Dio e di questo Regno costituisca in terra il germe e l'inizio» (LG 5) Con il dono dello Spirito di Cristo alla Chiesa, inoltre, la Chiesa in quanto corpo mistico di Cristo stesso, è entrata a vivere del mistero della Trinità, nello stesso mistero di comunione che riconosce ed unisce in un perfetto rapporto d'amore il Padre Onnipotente Creatore, il Figlio Salvatore del mondo, lo Spirito datore di vita.

La Chiesa, quindi, nasce una nello Spirito, resa santa dalla Sua presenza vivificante e trasfigu-

rante, universalmente abitata dall'unità del Padre del Figlio e dello Spirito e resa essa stessa abitante della comunione d'amore della Trinità.

Prospettive ...

A partire dalla duplice realtà della Chiesa - Chiesa misterica e Chiesa terrena - derivano due fondamentali conseguenze.

1. Se è vero che «La fraternità cristiana non è un ideale, ma una realtà divina; è una realtà pneumatica, non della psiche»³ allora possiamo solo essere aperti all' "in-comprensibilità" del dono (intesa come impossibilità di capirlo fino in fondo, ma anche come impossibilità di racchiuderlo, di gestirlo). «Ci resta solo l'umiltà di capire che l'area della salvezza è più vasta di quello che noi vorremmo delimitare, e che la Chiesa, se da un lato è percepibile, dall'altro è misteriosa, poiché si aggancia al mistero di Dio venuto non per condannare ma per salvare».⁴

2. Il riconoscimento di questa dimensione incomprensibile non ci deve in alcun modo esimare dall'assunzione di responsabilità nei confronti della Chiesa terrena, ricca della presenza di ogni battezzato che in essa è chiamato a vivere ed a impegnarsi. Molti sono i livelli nei quali la Chiesa è chiamata ad essere fedele alla sua vocazione di comunione, molte le dimensioni che la compongono e che vanno armonizzate.

Alcune priorità su cui è necessario continuare a lavorare...

Occorre continuare a stimolare la formazione di coscienze laicali mature, adulte e responsabili: solo così l'auspicato dialogo tra laici e pastori acquisterà valore ed efficacia. «Prima che dal dialogo e dalla fraternità occorre tornare a consolidare la minacciata ricchezza dell'io. I valori del dialogo non devono essere presupposti, ma guadagnati. Diversamente tutto è costruito sulla sabbia perché un io smarrito non ne incontra altri»⁵. I laici sono necessari non in una semplice e impoverente divisione di compiti nel lavoro (il rischio è che i laici vengano invitati alla collaborazione solo per sostituire i preti e senza essere consapevoli portatori di carismi e sensibilità specifiche): se a partire dal Concilio si è molto insistito sul ruolo dei laici nella Chiesa, ancora debole è la nostra presenza consapevole.

2. E' necessario dare vita a veri cammini di comunione. Non basta che si dia spazio ai laici perché riflettano e si organizzino in autonomia: è indispensabile che laici e presbiteri si educino a collaborare. Così pure non basta riconoscere

RICERCA

dignità alla donna, ma occorre che i pastori e gli uomini si pongano effettivamente in dialogo con lei, contando sull'aiuto che da lei può venire nel rivelarsi reciproco delle proprie identità. Solo nella misura in cui sapremo crescere nella consapevolezza del bisogno l'uno dell'altro potranno assumere altra rilevanza ed altro peso le dimensioni intraecclesiali quali sinodi e consigli pastorali. Tali occasioni di incontro e di cammino condiviso avranno valore nella misura in cui saranno alimentate da una chiara volontà di ascolto che si fa cambiamento e sa andare oltre l'esplicitamente detto, per riconoscere ed accogliere lo Spirito che parla nei modi più diversi, attraverso le voci più semplici e più povere. Non è per l'assunzione di potere in ambito decisionale che è opportuno che queste realtà ecclesiali siano aperte: «prima della sinodalità e più della sinodalità importa la comunione»⁶; le potenzialità di dimensioni quali la «sinodalità» e la «conciliarità» della Chiesa, radicate nella ricchezza derivante dalla comunione dei battezzati, avranno modo di manifestarsi nella misura in cui esse saranno vissute da tutta la Chiesa e saranno poste a servizio della Chiesa stessa.

3. Un'altra urgenza è quella del rinvigorismento della dimensione della diocesanità, nucleo ecclesiale che rispecchia la dimensione di «Chiesa particolare»: è attorno alla figura dei vescovi, successori degli Apostoli e custodi della Tradizione, che si raccolgono le comunità dei battezzati. E' a partire dal livello diocesano che più concretamente possiamo impegnarci per far crescere il dialogo e la collaborazione tra le diverse associazioni ecclesiali. E' sempre più evidente il fatto che la parrocchia ha perso la sua esclusività nell'essere polo aggregativo nelle città, e che sono andati moltiplicandosi sul territorio i luoghi di incontro: è urgente che la Chiesa ripensi la sua organizzazione territoriale e il servizio che essa è chiamata a prestare nella città.

Emerge con evidenza un richiamo forte alla Fuci: la decisione di radicare i gruppi nelle realtà della Chiesa particolare nasceva da una precisa scelta di ecclesialità, al fine di «rimanere costantemente in un rapporto vivo e dialogico con i pastori, in uno stile di concordia e corresponsabilità con la Chiesa locale». A Salerno ci fu rivolto l'invito ad essere giovani in mezzo ai giovani, autori di un «magistero» che sappia parlare ai nostri coetanei ponendo la nostra esperienza di fede a contatto con gli altri. L'appartenenza ecclesiale non può essere vissuta e spesa all'interno delle parrocchie o dei gruppi, pena il rischio di fuga dal mondo, di ripiegamenti e di sempre maggiore incomunicabilità. «Una comunità che è preoccupata più di se stessa, di apparire perfetta stabile e sicura, che delle persone, della loro

crescita e della loro libertà interiore, è come qualcuno che dà una conferenza e che è più preoccupato della bellezza e della coerenza del suo discorso che di sapere se il pubblico lo capisce. È come una bella liturgia che nessuno può seguire e durante la quale si fatica a pregare. La comunità non può mai avere il primato sulle persone».

La Chiesa, consapevole che la sua origine e il suo fine sono in un «oltre», è nata con il preciso compito di andare tra le genti ed annunziare il Cristo morto e risorto, per ridare all'uomo la speranza della pace. «Non si salva il mondo dal di fuori: occorre, come il Verbo di Dio che si è fatto uomo, immedesimarsi e condividere il costume comune se si vuole essere ascoltati e compresi. Bisogna, ancora prima di parlare, ascoltare la voce, anzi il cuore dell'uomo; comprenderlo e per quanto possibile assecondarlo. Bisogna farsi fratelli degli uomini nell'atto stesso che vogliamo essere loro pastori padri e maestri. Il clima del dialogo è l'amicizia. Anzi il servizio». La capacità della Chiesa di essere «estroversa» inoltre diventa anche cartina di tornasole della vitalità interna della Chiesa. Neppure la complessità e la frammentazione ci possono esimere dal tentativo di comprendere ed interpretare, e soprattutto dal dovere di assumere ed entrare in dialogo con le diverse culture valorizzando la cultura della mediazione. Perché maturi questo stile di apertura -però- dobbiamo credere veramente che anche i «lontani» hanno molto da insegnarci.

Esortava Paolo VI: «La Chiesa, da amare, da servire, da sopportare, da edificare, con tutto il talento, con tutta la dedizione, con inesauribile pazienza ed umiltà, ecco ciò che resta sempre da fare, cominciando, ricominciando, affinché tutto sia consumato, tutto ottenuto (sarà mai?), finché Egli ritorni». «C'è infatti una virtualità segreta in ogni comunità cristiana ed un dinamismo sottile e nascosto dentro la comunione cattolica: da un momento all'altro può apparire in mezzo Gesù risorto e lo Spirito vi può suscitare il coraggio e le lingue per il sorprendente annuncio»⁷.

Sarah Numico

Note

¹Cfr. la settimana teologica su «Trinità e il mistero di comunione» e la riflessione sulla Sinodalità.

²B. Forte, *La Chiesa della Trinità*, San Paolo 1995, p.130-131.

³D. Bonhoeffer, *Vita comune*, Queriniana.

⁴don A. Bonivento, *La conoscenza di Dio per via d'Amore*, p.51.

⁵Don G. Colombo in *Ricerca*, n°5-6/1994 pp.20-28.

⁶Don G. Colombo, *cit.*

⁷S. Dianich, *Chiesa mistero di comunione*, Marietti 1987.

PER UNA TEOLOGIA DI COMUNIONE

Comunione, comunicazione e comunità

La parola "comunione" ha subito dopo il Concilio un processo di mitizzazione che l'ha caricata di significati e potenzialità riformatrici più forti di quelle che essa è in grado di sopportare, rischiando di diventare un vessillo che ha coperto con le parole un conservatorismo di fatto.

Essa è venuta a segnare la riscoperta dei rapporti interpersonali nella Chiesa, rispetto ad una ecclesiologia sviluppata dal Medioevo nella quale la interpretazione della Chiesa avveniva entro una linea giuridica molto forte: Gesù, ambasciatore di Dio, istituisce la Chiesa che, in quanto società, è dotata di organismi di potere che agiscono in forza della potestas divina.

La retorica della comunione

A partire da dati di natura puramente lessicale emerge come il Vaticano II abbia riscoperto una categoria teologica rimasta ai margini della riflessione ecclesiologica. Di questo fatto è consapevole l'estensore della Nota Praevia della Lumen Gentium, nella quale parla di "comunione" come se si trattasse di un termine di uso raro.¹

L'ecclesiologia contemporanea ha giocato molto sull'idea di comunione e comunità per uscire dalle strettoie del sociologismo e del "giuridismo" dell'ecclesiologia post-tridentina.

Di fronte alla tendenza a fare di questo termine una sorta di sinonimo del termine "chiesa", oggi si ritiene necessaria un'operazione di *deipostizzazione* dei concetti che sono predicabili dalla chiesa, cercando di cogliere con chiarezza il soggetto, cioè chi è la chiesa: né la comunione, né l'istituzione sono la chiesa, che è fondata su di una comunione, ed ha la forma di un'istituzione. L'unico vero predicato che può essere detto del soggetto-chiesa e può prenderne il posto in una proposizione è l'espressione "popolo di Dio".²

Distinzioni fra i principali usi correnti

Concetti, immagini, parole molto evocative si sovrappongono lungo la tradizione. La riflessione di questi ultimi decenni attorno alla comunione necessita di un'opera di risemantizzazione. La comunione, dono di grazia è il fondamento che rende possibile la comunicazione della fede ed è, in forza dell'Incarnazione di Cristo, produce nella storia la comunità cristiana.

C'è una indubbia difficoltà nell'uso rigoroso della terminologia comunione. A volte è intesa come un complesso di condizioni giuridiche, più spesso il termine è usato in senso moralistico; altre volte indica il dono soprannaturale per il quale, grazie all'azione dello Spirito, siamo uniti con Cristo e fra di noi. Questo è il significato radicale, fondamento degli altri due.

Questo dono soprannaturale può essere pensato sia al livello della consapevolezza del dono che si ha nella comune professione di fede, per cui è presente anche nella esplicita coscienza dei soggetti; sia al livello della in-

consapevolezza dell'azione misteriosa della grazia.³

Non è detto che dove c'è comunione ci debba essere una comunità: il dono della comunione è il presupposto. Da questa comunione deriva la chiesa, la comunità: dall'indicazione, che è anche una forza soprannaturale, un principio dinamico ed una situazione esistenziale, si procede a un suo effetto, l'insorgenza di un nuovo soggetto storico collettivo nel panorama della vicenda umana.

Comunione è un termine che non può essere cosificato, giuridicizzato o eticizzato, perché è fondativo dell'esistenza cristiana⁴: comunione dice grazia, per la quale siamo chiamati ad uno stato relazionale nuovo con Dio e con gli uomini.

La comunione non è la chiesa. Soggetto-Chiesa restano le persone nelle loro relazioni reciproche e con Dio, con i loro impegni morali e giuridici, nei confronti di quel soggetto collettivo che è la comunità ecclesiale e che ha il suo fondamento nella comunione.

Perciò la comunione non sta al di là della storia, in forza dell'incarnazione, né isola dalla storia il credente in una specie di solipsistica elevazione alla partecipazione della natura divina.

don Severino
Dianich

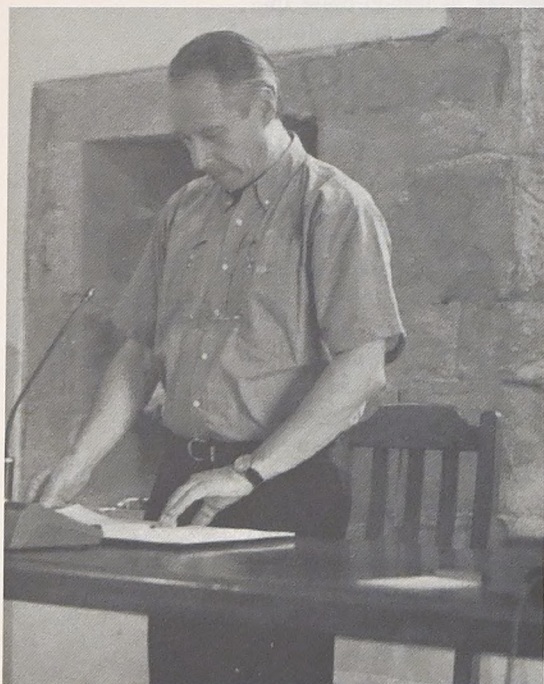
RICERCA

LA COMUNICAZIONE

Nel passaggio dalla comunione alla comunità, elemento chiave è la comunicazione. In ogni uomo che vive sulla terra si svolge il mistero di Dio che si autorivela e si autodona, poiché Egli vuole che tutti si salvino e arrivino alla conoscenza della verità (cfr. 1Tim.2,4). Esistono solo segni, indizi dell'evento dell'amore operoso che si svolge nell'intimità della coscienza. L'unico discorso possibile è nel punto di congiungimento fra il dono ineffabile della comunione e la storia degli uomini, in quanto la storia è fatta di segni, di parole, di processi di simbolizzazione. Per il N.T. la comunione è dono sublime della Trinità, ma di essa non si può parlare se non in quanto ci giunge nella tradizione del Kérigma, nella quale noi stiamo e per la quale riusciamo a realizzare delle identità di significato, così che possiamo parlare di comunione.

Teorie della comunicazione ed ecclesiologia

La riscoperta del linguaggio come strumento di azione, e non solo di rappresentazione e di pura comunicazione conoscitiva, è un dato che caratterizza il pensiero contemporaneo ed influenza anche la riflessione ecclesiologica⁵.



L'espressione della Genesi: "Disse e fu fatto" e la descrizione evangelica di quel "parlare con autorità" di Gesù sono manifestazioni del potere creatore della parola. Il parlare può allora essere sentito come la forma fondamentale ed universale, la più alta e profonda dell'agire. H.J.Hohn sostiene che la fede cristiana si legittima come un particolare compimento della natura dialogica dell'uomo, perché porta all'uomo i segni ultimi della realizzazione di sé

e della ragione, cioè la liberalizzazione dalla paura della propria libertà e la riconciliazione

con la libertà degli altri, quindi il superamento della finitezza. Tutto ciò nella consapevolezza che è Gesù che ci fa dono della comunione con Dio, la quale diventa la nostra comunione con Lui e fra di noi. Questo ricevere e trasmettere la fede non è puro fatto linguistico e culturale, in quanto i protagonisti, che vi sono essenzialmente implicati, fanno l'esperienza della loro nuova creazione in Cristo, dalla quale deriva la loro partecipazione a quell'essere per gli altri di Gesù.

Comunione e comunicazione

E' in forza del dono della comunione che si rende possibile la comunicazione della fede e non viceversa. L'atto comunicativo della fede si moltiplica, disponendosi a diversi livelli: (a) la parola interiore dello Spirito incontra e dialoga con lo spirito umano; (b) la parola interiore dello Spirito insegna le cose che Gesù stesso ci aveva detto e che la tradizione ci trasmette; (c) l'atto comunicativo primordiale di tutta questa rete di comunicazione è il dialogo trinitario. Tutta la vitale potenza di questa suprema comunicazione sfocia nella creazione della Chiesa come soggetto storico perché in grado di produrre la comunione non solo nell'intimo dell'individuo, ma anche sotto forme empiricamente verificabili, prodotte massimamente nel momento in cui un uomo comunica ad un altro la sua fede.

Nel fenomeno della comunicazione empirica, le persone in forza del dono dello Spirito diventano protagoniste di un evento storico; in questo la parola con cui la fede è comunicata ed accolta è creativa di una realtà nuova, che si pone nella storia, come un processo dinamico aperto al futuro, destinato all'*éschaton*, dentro il quale esse vivono ed agiscono. Il nuovo soggetto storico che così è nato continua a vivere essenzialmente del suo agire comunicativo. La fondamentale continuità fra la grazia nascosta ed i processi comunicativi della fede ha un suo segno ed è sottoponibile ad una verifica di autenticità nel rapporto che lega questi ultimi alla tradizione, fino al primo annuncio di Pentecoste. Questo ricongiungimento contiene un ulteriore rimando alla predicazione di Gesù di Nazaret: ogni volta che accade il fatto della comunicazione della fede, riaccade in una nuova situazione storica l'evento che è del principio e che sarà della fine, cioè del Padre che, per l'azione dello Spirito, ci chiama alla comunione del suo Figlio Gesù Cristo, sì da condividere con lui la sua risurrezione. Questa meta-comunicazione si rivela nelle sue forme fondamentali e soprattutto nel sacramento come forme d'incontro con il Risorto. Battesimo ed Eucarestia sono i punti focali di questa trama

simbolica, perché nell'atto comunicativo che li costituisce, fatto di gesti, che presuppongono la notizia e sono pura rappresentazione, i gesti attendono di ricevere forza e senso dall'azione e dall'opera incondizionata dello Spirito.

Il soggetto nella comunicazione

L'oggetto della comunicazione della fede non è un dato che si impone all'assenso in forza della sua evidenza. Vi è un dato narrato dai testimoni, comunicato solo in quanto è creduto, perché sia creduto. Si propone all'intelligenza in quanto contiene un *verum* che è il massimo *bonum* dell'uomo. L'atto di fede implica la soggettività degli interlocutori nella loro massima profondità, diventando la massima espressione dell'autodeterminazione del soggetto. Ciò che si comunica è una proposta, che si indirizza in prima istanza esclusivamente all'interiorità. Quanto la parola della fede ha di esteriore, dati di una memoria storica, ha sempre un carattere sacramentale, in quanto segni e strumenti di un evento di comunicazione, che nella sua più profonda verità accade nell'interiorità (Gv 6, 45). Nella comunicazione della fede, lo spazio dell'identità dei significati è creato solo dal senso della grazia, per la mediazione dello Spirito Santo: solo conoscendo il Cristo secondo lo Spirito, lo si può credere risorto e proclamare Signore. Non c'è annuncio senza invocazione e comunicazione senza dossologia e testimonianza. Se la risposta alla comunicazione della fede è il consenso, si realizza fra gli interlocutori un'identità di significati e una vitale identità di senso; se la proposta non raccoglie un consenso, l'annuncio resta dossologia ma la comunicazione crea pur sempre quella base della identità dei significati, costituita dalla narrazione storica sulla quale il dialogo potrà continuare.

L'oggetto della comunicazione

La comunicazione della fede sarebbe priva di senso se non avesse il suo "oggettivo" referente nella persona e nella storia di Gesù di Nazaret. Il fatto che, al livello della datità storica, l'autocomunicazione di Dio ci chiami ad un rapporto empirico con la vicenda di Gesù, non può farci dimenticare la trascendenza totale di quell'altra interlocuzione divina che avviene nello Spirito, che non si è incarnato e parla quando, come e dove vuole, al cuore dell'uomo. C'è quindi una comunicazione divina che non si configura in soggetti storicamente individuabili: gli interlocutori restano nascosti alla storia degli uomini. E' una datità nascosta che coincide con quell'assoluta

anteriorità di Dio, e che può avere un indizio nella trascendenza della coscienza. Se non fondassimo la comunicazione della fede sulla ulteriore anteriorità, la determinatezza dell'oggetto potrebbe compromettere la libertà e la capacità liberante della comunicazione stessa. L'intolleranza deriva dalla dimenticanza dell'ulteriorità.

Di questa comunicazione la tradizione è un costitutivo ineliminabile; solo la *paradosis*, infatti, permette di comunicare con Gesù. La polemica della prima lettera di Giovanni, diretta contro coloro che negavano l'importanza del riferimento alla vicenda umana del Cristo, sembra proprio diretta contro una pretesa di comunicazione e di comunione che non si riferisca all'oggetto determinato, la venuta di Cristo in carne, così come i testimoni che l'hanno visto. Solo il Cristo venuto in carne costituisce il luogo di uno scambio fra Dio e l'uomo che implica anche gli altri uomini e ne determina la storia. Infinite forme di comunicazione mistica dell'uomo con Dio sono pensabili, altre rivelazioni sono possibili. La comunione che viene da Dio e attraverso la comunicazione della fede si fa rapporto interpersonale e principio di aggregazione sociale, chiede di essere la comunione di coloro che hanno visto con i loro occhi e toccato con le loro mani il verbo della vita.

LA COMUNITA'

Nonostante le dimensioni incommensurabili del dono della comunione, sono profondamente legati fra loro coloro che hanno ricevuto la memoria di Cristo attraverso la *paradosis*, la trama comunicativa cristiana, che si concretizza nelle persone con le quali c'è l'agire comunicativo della fede. Mentre non è possibile mettere in comune per mezzo di parole, gesti e scelte di vita, il dono interiore della comunione con coloro che non sono parte della *paradosis*, ciò è possibile ed avviene con quanti hanno ricevuto la stessa comunicazione di fede. L'essere o non essere nella trama simbolica della *paradosis* si compie in gradi diversi. Dal punto di vista della comprensione delle cose dobbiamo distinguere una *communio salutis et gratiae* oltre ogni confine designabile; oppure una *communitas mediorum salutis*, una comunità nella quale gli strumenti comunicativi della fede sono adeguati perché sono parte della trama simbolica di comunicazione della tradizione cristiana.

Prospettiva neotestamentaria

"Comunità" è un termine assente nel N.T. Le

RICERCA

prime comunità cristiane hanno detto la loro autoconsapevolezza chiamandosi *ekklesia* sia singolarmente che collettivamente, adottando il termine che designava l'assemblea radunata del popolo di Israele. Il termine rendeva il carattere pubblico dell'aggregazione dei cristiani, in opposizione a quello segreto delle comunità misteriche. Chiamando 'chiesa' la loro comunità, essi volevano dire che, nel realismo della loro presenza nella storia, erano il corpo di Cristo. "Chiesa", quindi, diceva loro continuità e novità rispetto all'esperienza della fede di Israele, nella concretezza del loro convivere intorno al Vangelo, nell'Eucarestia e nell'impegno della condivisione e della carità e, allo stesso tempo l'altezza e la profondità del disegno del Padre che, in Cristo, grazie allo Spirito, li aveva convocati in vista della salvezza del mondo.

Se "chiesa" sembrerà termine da interpretare ulteriormente, come sta avvenendo, è perché l'una o l'altra delle sue componenti di volta in volta prevarica sulle altre. "Comunità" non dice molto di più del fatto che la comunione emerge e si fa storia nell'aggregazione dei credenti, che si rende presente come un soggetto collettivo, riconoscibile nella vicenda degli uomini per certi suoi determinati valori. La questione della forma, o delle diverse forme che la comunità cristiana,

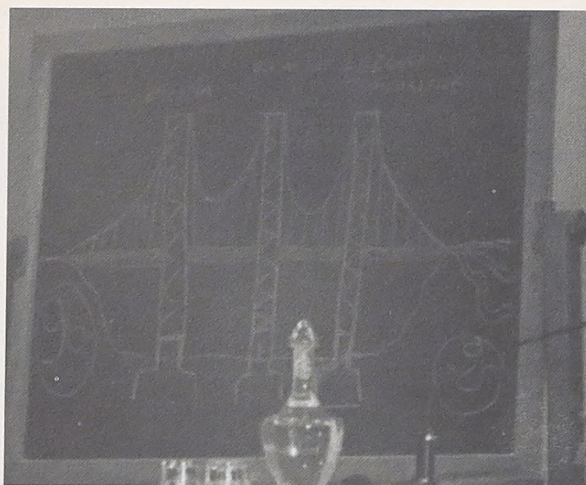
Per comunità invece intendiamo un aggregarsi di credenti che si riconoscono in quanto tali e in quanto tali si fanno riconoscere. Parliamo di comunità, però, solo quando questo reciproco riconoscimento non è un fatto rapsodico, ma si concretizza in una rete di rapporti di carattere stabile, che costituisce un soggetto storico collettivo, riconoscibile in quanto tale da un osservatore esterno.

Comunicazione e comunità

Fra la comunione e la comunità sta il fenomeno della comunicazione. Se il dono della comunione non si fosse manifestato nella vicenda storica di Gesù di Nazaret il suo effetto si sarebbe consumato esclusivamente nell'interiorità degli individui, oppure si sarebbe manifestato solo nell'espansione della carità. La comunione, in ogni modo sarebbe rimasta senza nome, non sarebbe stata simbolizzabile in una comunicazione, capace di rapportarne i protagonisti in una rete di relazioni bastantemente definita, sì da rendere storicamente individuabile un certo soggetto collettivo che di questa comunione sarebbe stato l'effetto e il veicolo. Essa avrebbe rappresentato per gli uomini un principio di comunione, ma non avrebbe dato origine necessariamente ad una Chiesa.

Tradizione e comunità

Non di rado, la riflessione sull'origine della comunità cristiana si attesta sul culto, quasi che fosse stata la ritualizzazione della fede l'origine dell'istituzione ecclesiastica. Osservazioni di questo genere non tengono conto della svolta subita dal significato del culto nella predicazione di Gesù e nella coscienza apostolica. Alla base della comunità credente sta sempre la predicazione del Vangelo, la comunicazione della fede; non corrisponde al vero ritenere che la comunità cristiana sia nata e sia stabilmente strutturata per le esigenze del culto. Al contrario, la struttura culturale si è articolata sulle esigenze della trasmissione dell'unico Vangelo. Lo dimostra il fatto che il battesimo, l'atto culturale che introduce nella chiesa, è preceduto dalla professione della fede. La comunità cristiana può sopravvivere al peccato, ma non sopravviverebbe alla rottura della fede, perché è la trasmissione della fede che la fonda. Quindi la comunione, attraverso la comunicazione della fede, produce nella storia la comunità cristiana come frutto ed allo stesso tempo, come soggetto adeguato della tradizione della fede. La comunità può assumere forme diverse; vi è tuttavia una distinzione di fondo tra



deve o può assumere resta ancora del tutto aperta.

Prospettiva teologica

Per non caricare il termine "comunità" di significati eccessivamente impegnativi, non precludiamo all'idea di comunità di assumere qualsiasi forma. Ciò che interessa è il rapporto con la comunione, che viene da una chiamata del Padre, che risuona all'interno dello spirito umano.

RICERCA

comunità iniziatica e comunità di popolo.

Se la Chiesa si riducesse a comunità iniziatica, non avrebbero possibilità di attuazione il Vangelo comunicato a tutte le genti e la comunicazione universale. Iniziazione è comunicazione di segreti, di realtà, di valori di elementi interni al gruppo dei quali si può diventare partecipi a certe condizioni. I sacramenti di per sé, come in genere il linguaggio rituale, sono segni di comunicazione solo nell'ambito della struttura linguistica della fede, nella quale solo hanno senso e capacità comunicativa. L'annuncio, una volta che la comunità si è compiuta, non ha più la stessa forma di comunicazione che aveva all'inizio. Una comunità di questo tipo è comunità iniziatica e si ritaglia un suo spazio determinato all'interno della comunità umana e comunica in quanto tale con l'esterno, solo nella ripetizione di quell'annuncio dal quale essa stessa è nata, con il quale essa perennemente si riproduce e attraverso il quale essa si accresce.

Comunità di popolo

All'idea della comunità iniziatica si contrappone quella di popolo: per appartenere ad un popolo non occorre alcuna iniziazione. Il frutto dell'uscita da Babilonia (Ap. 18, 4) è la formazione di un "popolo" (Rm 9, 24-26). Una umanità dispersa, consacrata agli idoli è chiamata a diventare un popolo fondato non sulla stirpe ma sulla fede. La divisione è superata perché tutti siamo uno in Gesù Cristo. Il distacco del cristianesimo dall'ebraismo non avviene con la nascita di una formazione settaria, nonostante che la comunità cristiana per il suo carattere escatologico, l'intonazione apocalittica del suo messaggio, il suo radicalismo etico contenesse le premesse per assumere la forma della setta. La crisi col giudaismo avviene proprio perché la comunità si allarga e Israele può comprendere tutti coloro che credono.

Caratteristica costante nella storia del cristianesimo è la nascita di comunità particolari: il monachesimo, i movimenti pauperisti, gli ordini mendicanti, le confraternite, le associazioni laicali di vario tipo sono tutte esperienze nate dall'esigenza di vivere il radicalismo evangelico, in reazione ad un cristianesimo di massa.

Se esistono potenzialmente infinite forme di vita comunitaria, che si presentano in forma contingente, la comunità di popolo è la forma fondamentale di cui la chiesa non può fare a meno; essa aderisce programmaticamente ad una popolazione determinata e le corrisponde senza

alcun elemento selettivo ulteriore rispetto alla professione della fede cattolica.

Struttura tipica della comunità di popolo è la comunità di territorio: garantisce il diritto del cristiano di appartenere ad una comunità in forza della sola fede, essendo il territorio un elemento qualitativamente irrilevante. Per questo è la comunità del battesimo dei bambini ed è la comunità che inerisce ad una popolazione (che il singolo non si è scelta ma in cui è posto a vivere) in maniera totale (dai bambini ai dementi), con responsabilità missionaria nei suoi confronti, con esperienza di inculturazione effettiva, senza forma di aristocrazia spirituale, poiché nulla per appartenere è richiesto di più della sola fede. Le comunità particolari hanno funzione di servizio e di stimolo, nella preservazione dei valori più alti del vangelo e della proposta cristiana alle comunità di popolo, ma hanno bisogno per non ridursi ad una forma di gnosi settaria, hanno bisogno di vivere in continuo vitale rapporto con la comunità di popolo.

(testo non rivisto dall'autore)

Severino Dianich

Prof. di Ecclesiologia

Studio Teologico Fiorentino

Note

¹«Comunione è un concetto tenuto, in grande onore nell'antica chiesa e anche oggi, specialmente in Oriente.» *Enchiridion Vaticanum* 1/451, Dehoniane, Bologna 1979, 261

²Cfr. G. Colombo, in *Teologia* 10, 1985, 93-167.

³«Quando diciamo "comunione", pensiamo a quel dono dello Spirito per il quale l'uomo non è più solo né lontano da Dio, ma è chiamato a essere parte della stessa comunione che lega fra loro il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, e gode trovare dovunque, soprattutto nei credenti in Cristo, dei fratelli con i quali condivide il mistero profondo del suo rapporto con Dio Quando parliamo di "comunità ecclesiale", pensiamo a una forma concreta di aggregazione che nasce dalla comunione» CEI, *Comunione e comunità I. Introduzione al piano pastorale* (1.10.1981).

⁴F. Hauck *koinon*, in *Grande Lessico del N.T.* V Paideia, '69, 703-706; E. Franco, *Comunione e partecipazione*, Morcelliana, '86. A. Dalbesio, *Quello che abbiamo udito e veduto*, Dehoniane, '90.

⁵J. Austin, *How to Do Things with words*, Oxford University press, London 1962 (trad. it. A. Pieretti, Marietti, Genova 1974); J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt 1981 (trad. it. di P. Rinaudo, Mulino Bologna (1986), N. Luhmann, *Sistemi Sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Mulino, Bologna 1990 (ed. orig. 1984); ATI, *L'ecclesiologia contemporanea*, Ed. Messaggero, Padova 1995.

RICERCA

KOINONIA: REALTÀ VIVIFICANTE DELLA CHIESA

Linee di teologia biblica

Comunione (*koinônia* in greco) non è un termine astratto, ma una realtà vivificante. Implica un rapporto interpersona-

le che fa essere ciascuno quello che deve essere in forza di un qualcosa che si condivide come dono e in forza di qualcosa cui si partecipa insieme come compito. Teologia è, prima di tutto, vivere questo rapporto profondo che trasfigura l'esistenza e insieme cercare di capire. La prima conversione che dobbiamo chiedere è quella di riscoprire la ricchezza della rivelazione fatta al popolo che Dio si è scelto e dal quale è nato Gesù, riconosciuto Messia e Signore da quegli ebrei che per primi hanno creduto in lui.

don Ettore Franco

Il segno della comunione impresso dal Padre nella creazione del mondo è stato da Cristo definitivamente rinnovato, attraverso il dono della sua vita. Costruzione, piantagione e corpo sono le tre immagini usate da Paolo per esprimere la profondità del mistero della Chiesa.

infedeltà prima nel clan di Abramo, Isacco, Giacobbe e poi nel popolo costituito con l'uscita dall'Egitto, l'alleanza al Sinai e l'ingresso nella terra. Quando c'è rapporto autentico di fedeltà con Dio, la promessa si realizza; quando il rapporto è inautentico, c'è perdita del rapporto, della terra: l'impossibilità di coabitare sulla stessa terra. I rapporti orizzontali vengono falsati perché si perde la fedeltà a Dio. La terra diventata deserto è la conseguenza della lotta tra fratelli e manifesta nell'ingiustizia il non rapporto con Dio. Ma a questa terra il profeta annuncia: "tu sarai chiamata mio compiacimento, terra sposata" (Is 62,4). Nella distruzione e nella perdita di tutto, come può il deserto

Un filo rosso attraverso l'Antico Testamento

Nella prima pagina della Scrittura si ascolta lo stupore del Creatore di fronte a ciascuna creatura e a tutta l'opera delle sue mani (Gen 1,4-25). Ogni creatura nella sua specifica diversità partecipa nell'armonia del tutto. La diversità è ricchezza della creazione. All'inizio di questa storia c'è però una frattura, quella tra maschio e femmina e poi quella tra fratelli, e da questa frattura la violenza dilaga in un mare di dispersione e divisione fino al massimo tentativo di ricostruire l'unità in una città con una torre-simbolo alta fino al cielo (Gen 11,4). L'aspirazione positiva, insita nel progetto umano falsato dall'iniziale frattura, incontra il progetto rivelato da Dio al suo popolo per tutti i popoli: la creazione anela alla redenzione attraverso la comunione. Come e quando Dio attua questo progetto? Ecco la storia del suo popolo. Dio sceglie una terra, un popolo, una persona: Abramo, padre di una moltitudine (Gen 17,4s). La storia va avanti attraverso una promessa duplice che riguarda un figlio ed una terra (Gen 12,7). Nel rapporto figlio - figli - fratelli - terra si snoda tutta questa storia di fedeltà e di

ridiventare giardino? "Guardate alla roccia da cui siete stati tagliati, alla cava da cui siete stati estratti. Guardate ad Abramo, vostro padre, a Sara che vi ha partorito". Non solo "il Signore si commuove per Sion visceralmente, ha pietà di tutte le sue rovine", ma "rende il deserto come l'Eden, la steppa come il giardino del Signore" (Is 51,1-3). La terra rifiorisce come giardino, perché i rapporti sono di nuovo costituiti per iniziativa di Dio, che ancora una volta sceglie, il più piccolo, l'insignificante, lui che fece giustizia e disse verità, riportando all'unità, il gregge disperso (cfr Is 52,13-53,12). Nel rapporto Dio - popolo - terra, attraverso la scelta del particolare per la salvezza-redenzione universale, si può riscoprire in tutte le scritture ebraiche il filo rosso della *koinônia*-comunione.

Gesù tra la sua gente

Nei vangeli non troviamo la terminologia specifica della comunione-*koinônia* (eccetto in Lc 5,10 per Giacomo e Giovanni "soci" della cooperativa di pesca di Simone e Mt 23,30 contro i farisei che non si sarebbero resi "complici" dei padri nel versare il sangue dei profeti), ma bisogna cercare nel rapporto di Gesù con i suoi le origini e l'inizio

RICERCA

della comunione cristiana.

Le relazioni interpersonali, che nella sua umanità Gesù ha vissuto con i vari gruppi e le singole persone, trovano la loro espressione e realizzazione massima nel segno dato profeticamente "la notte in cui veniva tradito-consegnato" (cfr 1Cor 11,23): l'ultima cena con i suoi. Tutta la vita di Gesù è orientata a questo momento in cui si ricostituisce la famiglia di Dio attraverso la comunione tra l'Origine, che da sempre e per sempre lo genera come Figlio unico, la famiglia cioè il clan davidico da cui Gesù è nato, e i dodici che egli ha scelto all'interno del suo popolo. Il segno di questa comunione definitivamente rinnovata attraverso il dono della sua vita espresso nel gesto/parola profetico del pane e del vino è la trasformazione delle persone, manifestata poi, a partire dall'evento della morte e risurrezione e dal dono dello Spirito, nell'apertura universale. Questa trasformazione avviene in quella cena che è unica come segno profetico, ma che è reiterabile e partecipabile attraverso il rito, per mezzo del quale tutti e ciascuno possiamo esser resi presenti al calvario e alla tomba vuota e ritrovarci come figli e figlie di Dio.

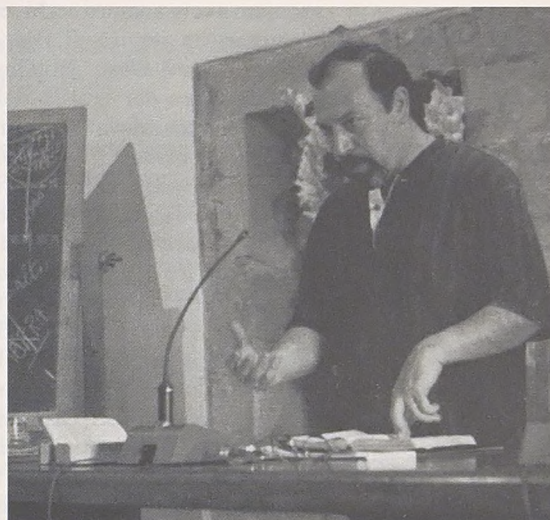
Questo il fondamento della koinônia come emerge dai vangeli. Importante è riscoprirlo sempre di nuovo nella esperienza storica di Gesù, Messia e Figlio, nei rapporti concreti, fino al dono supremo e unico della sua vita sulla croce.

Paolo e la chiesa-comunione: il fondamento cristologico

Paolo è il primo che, nelle sue lettere, usa i termini di comunione e in modo originale, perché cerca di esprimere la novità che ha trasformato la vita sua e quella delle comunità da lui fondate, esplicitando il filo rosso che attraversava la storia del suo popolo e valorizzando le aspirazioni del mondo greco al quale si rivolge. Nella lettera ai Filippesi i termini di comunione compaiono ripetutamente in quell'atmosfera di gioia che pervade lo scritto. Filippi e Tessalonica sono le prime comunità di origine pagana in territorio greco. Per Paolo è "l'inizio del vangelo" (Fil 4,15; cfr At 16,9s), perché il segno della nuova relazione ricevuta in Gesù morto e risorto, è l'apertura ai diversi, ai pagani. In questa relazione i Filippesi sono "compartecipi della grazia fatta a Paolo" (1,7), cioè dell'essere stato reso apostolo, nella difesa e consolidamento del vangelo. Nelle esortazioni (Fil 2,1-5) che introducono l'inno cristologico (2,6-11) troviamo "la comunione dello Spirito" (Fil 2,1; cfr 2Cor 13,13). Grandezza d'animo e comunione sono espressione dello Spirito di Gesù in noi. Comunione è il dono che ci rende partecipi

dello Spirito, ma anche il compito per cui, a nostra volta, possiamo rendere altri partecipi dello stesso Spirito. Il primo segno della fede nell'Uno è l'unità: chista con l'Uno si ritrova uno. L'esortazione mira a radicare la comunità nella struttura d'essere di Gesù, insistendo su due termini "umiltà" e "obbedienza". Lo svuotamento/annientamento di Gesù non è solo il farsi uomo, ma è scendere agli inferi, cioè il punto più basso e lontano da Dio. Questo vuol dire che Gesù ha affrontato la morte da solo. Per questo nella morte e risurrezione di Gesù, ciascuno di noi rinasce nella koinônia, cioè nella relazione filiale con il Padre. L'essere resi partecipi della passione di Gesù Messia cresce attraverso la nostra partecipazione attiva, manifestata nell'affrontare ostacoli, dolore, sofferenza e morte che questa vita comporta e nel farsi carico delle sofferenze altrui completando storicamente la presenza vivificante e liberante di Cristo nell'attesa della partecipazione piena e definitiva alla sua risurrezione. Questa la prospettiva che orienta la vita di Paolo (Fil 3,13s) e dei cristiani (Fil 3,20s).

Lakoinônia quindi è prima di tutto dono dall'alto, ma ha uno sviluppo storico - è l'incontro con l'altro che mi rende consapevole e mi impegna a partire dal dono ricevuto - ed è orientata a Dio nel suo pieno compimento. C'è un dono di grazia, che è Gesù stesso, e in lui ciascuno diventa regalo di Dio per l'altro. Questa la speranza di cui dobbiamo rendere ragione e che spinge questa storia verso la fine, che è il fine positivo e il suo compimento. La comunione è realtà teandrica: è dono di Dio, si realizza e cresce in un luogo e tempo preciso e tende alla sua realizzazione piena nel "Dio tutto in tutti".



Immagini e realtà della chiesa-comunione

Parlando di sé e degli annunciatori del vangelo come "collaboratori" all'unica opera di Dio, Paolo utilizza l'immagine del "piantare/edificare": "voi siete il campo di Dio, l'edificio di Dio" (1Cor 3,9).

RICERCA

L'immagine vegetale riempie tante pagine delle Scritture e ci riporta al rapporto con la terra, giardino di Dio nella fedeltà o deserto dell'uomo nell'infedeltà. Se siamo piantagione di Dio dovremmo avere sempre occhi, cuore e mente aperti a cogliere la novità di Dio, quel germoglio di giustizia che è Gesù. Nell'immagine del campo sentiamo l'eco del cantico dell'amato per la sua vigna: "Che cosa dovevo fare ancora alla mia vigna che io non abbia fatto?" (Is 5,4). Quante volte, nella storia della Chiesa, abbiamo reso questa piantagione da giardino un deserto? Sulle nostre spalle è questa responsabilità. Bonhoeffer diceva che farci carico di questa responsabilità è già dare testimonianza all'altro del nuovo che Dio sta creando. L'immagine di edificio/casa/tempio richiama la compattezza della costruzione. La compattezza sta nei rapporti che ci rendono "familiari", persone di casa, unificati l'un l'altro e ciascuno interiormente. Attraverso le immagini "piantare/costruire" (campo e tempio/casa di Dio), Paolo ci fa intravedere la chiesa-comunione, cioè le relazioni vitali e la conseguente responsabilità operativa di tutti coloro che sono impegnati nel lavoro di fondazione e di edificazione, di piantagione e di crescita delle comunità.

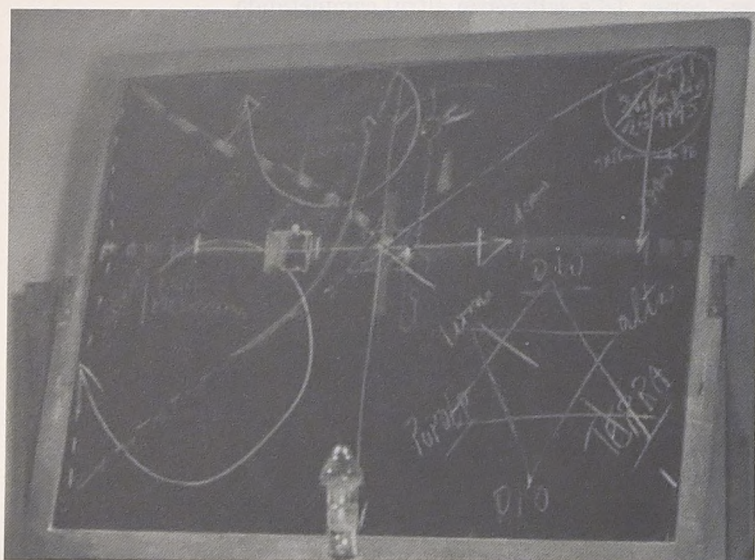
Un'altra immagine che Paolo utilizza è quella sponsale. "La Gerusalemme dall'alto è libera, lei che è nostra madre" (Gal 4,26). La Gerusalemme dall'alto è già attuale e sta in rapporto con la

ha fatto sulla croce fonda l'esistenza stessa della chiesa come sposa di Cristo in una relazione di comunione che, richiamando la struttura dell'alleanza, si esprime in un interscambio sponsale. La Chiesa è già sposa ma deve mantenersi e crescere in questa fedeltà fino alla coabitazione.

Chiesa, corpo di Cristo

In 1Cor 6,12-20 Paolo, anche se non parla esplicitamente della chiesa come corpo di Cristo, usa 8 volte il termine "corpo" per definire la persona del credente a partire dalla nuova relazione unica ed esclusiva con il Signore risorto, che simultaneamente si esprime, attraverso la corporeità, in nuove relazioni significative con gli altri all'interno e all'esterno della comunità. La speranza della nostra risurrezione è fondata sulla relazione di reciprocità tra il corpo e il Signore: il "corpo" appare come la concretezza relazionale della totalità unificata della persona, salvata da Cristo e già ora in intima comunione con Lui attraverso la partecipazione vitale alla sua risurrezione. Interpellando i lettori, infatti, si ricorda loro ciò che sono e che dovrebbe trasparire dalla loro autentica esistenza cristiana. I cristiani non appartengono più a se stessi né ad alcun altro e non possono più lasciarsi soggiogare/dominare dal potere di qualcosa/qualcuno (6,12b) perché sono, nella loro corporeità, membra di un altro: il Cristo.

Si tratta di un "essere di" e di un "essere per" che esclude l'identificazione e la confusione delle persone e che invece fa essere ciascuno quello che deve essere di fronte a Dio e di fronte agli altri attraverso la nuova relazione vitale col Signore risorto. E' un rapporto di intimità e reciprocità analogo a quello che si stabilisce tra marito e moglie. Ogni rapporto che non comporta seguito di relazione e impegno di vita è di per sé negativo: questo è il peccato contro il proprio corpo. Il rapporto ambiguo non è il rapporto in se stesso, ma il fatto che la differenza essenziale per l'unità non viene rispettata. Impudicizia è rendere l'altro oggetto, è non vedere nell'altro il volto dell'Unico. Ogni relazione ambigua, inautentica è *porneia*, cioè impudicizia, perché nega quel rapporto interpersonale che mi fa essere uno con Cristo. Radice di tutti i comandamenti verso il prossimo è il quarto: "onora - cioè riconosci la gloria, la pesantezza di - tuo padre e tua madre" (Es 20,12; Dt 5,16), riconosci in loro l'inizio che rimanda all'Origine della tua vita, l'Unico, il Padre. L'inabitazione dello Spirito sottolinea la gratuità del dono: la relazione con Gesù è esattamente questo Spirito che è la



risurrezione di Cristo, è la nuova costruzione (cfr Gal 1,4). Essa perciò è libera, non legata a uno spazio ristretto, a un popolo particolare; non distrugge nessun particolarismo, ma non ne adotta nessuno perché è e deve rimanere aperta a tutti. La trepidazione di Paolo è che la sposa non diventi infedele finché arrivi il giorno della coabitazione con lo sposo. La "consegna" di sé che Gesù

RICERCA

koinônia, ciò che mi lega vitalmente, ciò che mi fa essere. Non viene da noi stessi, ma da Dio.

Il prezzo è la discesa al punto più basso, lo svuotamento fino a farsi ultimo. In questo modo ha liberato noi dalla morte e ci ha reso già partecipi della risurrezione corporea con Lui. "Glorificate dunque Dio nella totalità della vostra vita corporea" (6,20). Che cos'è che ci fa essere "corpo di Cristo"? Ciascuno di noi per essere cristiano non può più appartenere a se stesso, ma al Signore. Noi infatti siamo "quelli di Cristo Gesù" (Gal 4,24), quelli cioè che vivono un'esistenza trasfigurata dall'incontro col Signore Gesù, Messia e Salvatore del mondo.

Chiesa, corpo eucaristico

L'originale definizione paolina della chiesa "corpo di Cristo" nasce nel contesto eucaristico: "La coppa di benedizione che noi benediciamo non è comunione col sangue di Cristo? Il pane che noi spezziamo non è comunione col corpo di Cristo?" (1Cor 10,16). Partendo dalla tradizione, proclamata ogni volta nel contesto cultuale della cena eucaristica, il parallelismo con "il sangue di Cristo", cioè la vita del Signore crocifisso e risorto offerta per noi e al posto nostro, non lascia dubbi che "il corpo di Cristo" sia qui il suo corpo personale, cioè la persona del Gesù terreno che è la stessa del Signore glorioso, il quale si è donato per noi e al posto nostro nell'evento della croce, profeticamente presignificato nella parola e nel gesto dell'ultima cena.

L'intima relazione tra la persona del Cristo e le persone dei credenti è espressa nel testo dal termine comunione/partecipazione (koinônia), che implica simultaneamente uno stretto riferimento - senza soluzione di continuità tra le reiterazioni rituali nell'assemblea liturgica e la prefigurazione profetica nell'ultima cena - all'evento unico della morte-risurrezione attraverso lo stesso gesto/segno (pane spezzato/calice benedetto) e la stessa parola ("Questo è il mio corpo/sangue...") fatto/detta una volta da Gesù "nella notte in cui fu tradito" (1Cor 11,23) e rifatto/ridetta nell'assemblea liturgica "ogni volta che mangiamo questo pane e beviamo questo calice" (1Cor 11,26). Se il corpo personale del Signore offerto sulla croce è il luogo della riconciliazione (cfr Rm 3,25), attraverso il sacramento, la comunità, memore del comando del suo Signore, ripetendone il gesto e la parola con cui profeticamente aveva espresso e compiuto il dono della sua vita, è vitalmente partecipe e mistericamente presente all'evento unico della croce. Da questa comunione-partecipazione nasce e si edifica l'unico corpo ecclesiale: "poiché uno solo è il pane, noi i molti

siamo un solo corpo: tutti e ciascuno infatti partecipiamo all'unico pane" (1Cor 10,17). E' come dire che l'eucaristia fa la chiesa e la chiesa è tale a partire dall'eucaristia.

Dalla comunità locale alla Chiesa universale

Le lettere della prigionia precisano ulteriormente l'immagine della chiesa "corpo di Cristo", allargandone l'applicazione da una comunità locale alla chiesa universale, insistendo sulla crescita e l'edificazione e, soprattutto, introducendo un'articolazione nuova e particolare con l'immagine di "testa/capo" (Col 1,18; 2,19; Ef 1,22; 4,15; 5,23) e col concetto di "pienezza" (Ef 1,23). In continuità con le grandi lettere, emerge la mistericità della chiesa come comunione-partecipazione (koinônia) al mistero di Cristo, non solo per l'intima relazione ricevuta che la fa esistere con lui e in lui già ora come "un solo uomo nuovo" (Ef 2,15), ma anche per l'intima relazione partecipata mediante la quale Cristo, attraverso la chiesa suo corpo, abbraccia il mondo intero e lo conduce all'unità, finché si compia definitivamente l'intestazione o la sottomissione a lui di tutte le cose e Dio sia tutto in tutti (cfr Ef 1,10 con 1Cor 15,28).

Nel nuovo ordine cosmico e redentivo iniziato dalla risurrezione, dimensione temporale (già e non ancora) e dimensione spaziale (qui e lassù) accomunano dunque e integrano insieme le diverse immagini della chiesa, ma aiutano anche a comprendere la realtà della "pienezza/compiimento" come intima immanenza di Cristo nella chiesa, già ora pienamente riempita da lui (Ef 1,23), ma non ancora giunta alla misura matura della pienezza di Cristo (Ef 4,13), come la donna già sposata ma ancora in attesa della coabitazione col marito (cfr 2Cor 11,2; Ef 5,25-27) o come la costruzione/tempio già edificata da Dio, ma che ancora deve crescere attraverso l'edificazione reciproca per diventare definitivamente la casa/famiglia di Dio.

Ci conceda il Signore di ritrovarci ciascuno al suo posto, vivendo sempre più nella chiesa-comunione questa relazione vitale che ci ha fatti e ci fa nuovi, per camminare insieme verso l'incontro definitivo in cui finalmente vedremo il compiersi del mistero, quando tutto sarà intestato a Cristo ed egli consegnerà tutto al Padre e noi ci ritroveremo nella sua casa "concittadini dei santi e familiari di Dio" (Ef 2,19).

(testo non rivisto dall'autore)
don Ettore Franco
Fac. Teologica Italia Meridionale

RICERCA

ALEX LANGER

Il pellegrino dell'Europa

Il parlamentare europeo Alexander Langer è drammaticamente scomparso a Firenze il 3 luglio 1995: oltre che dal vincolo coniugale Langer era unito a Firenze da profondi legami che si intrecciavano con la sua formazione intellettuale e cristiana.

Alla metà degli anni '60 aveva scelto la Facoltà giuridica fiorentina, di cui fu allievo brillantissimo, per acquisire quegli strumenti di garanzia di libertà e di promozione della giustizia sociale, che non solo utilizzerà ma affinerà nella ricca esperienza di membro delle assemblee democratiche della provincia di Bolzano e poi del Parlamento Europeo.

In quegli anni, nelle più originali letture della Costituzione conciliare "Dei Verbum", partecipò nel gruppo degli universitari cattolici alla severa scuola biblica di don Valerio

Mannucci, allora assistente della Fuci fiorentina, rinnovando nel proprio cristianesimo la radice ebraica della famiglia paterna: le esperienze condotte con i gruppi marginali del carcere minorile e dei doposcuola nella periferia fiorentina si unirono alla riscoperta dei profeti biblici ed al dialogo ecumenico che il gruppo fucino conduceva ed il cardinale Ermenegildo Florit, lo nominò Presidente diocesano della FUCI di Firenze.

La sua fedeltà ai valori della coscienza di libertà e di giustizia, condusse al suo allontanamento dall'insegnamento nella scuola di Stato, per il rifiuto di ottemperare ad una norma ingiusta di imposizione di scelta linguistica nel sud Tirolo, considerata causa di ulteriori divisioni: condusse una battaglia, pagando di persona, con tutti i mezzi giudiziari, e maturò la consapevolezza che il nodo centrale era la questione politica.

Alex Langer è appartenuto a quel gruppo di intellettuali consapevoli della eredità drammatica lasciata dalla II Guerra Mondiale, in questo scorcio di fine secolo: nato in un territorio di confine, era consapevole della fragilità dei confini territoriali ma insieme si era collocato in una lucida ricerca del significato di quell'amore per la "patria", che non si lega a ceppi linguistici o a costumanze folkloristiche ed alla deformazione dei nazionalismi, ma è passione fedele alle istituzioni democratiche dei diritti di libertà e di garanzia di giustizia sociale.

La consapevolezza per le grandi questioni ecologiche, a cui si univa la propria militanza, critica e creativa, con l'area politica dei verdi europei, non era scissa da questo radicamento per la problematica istituzionale, nel nuovo contesto delle tante lingue, delle diverse religioni e dei dislivelli di sviluppo delle aree europee: il dramma dell'ex-Jugoslavia di questi anni è una ferita aperta nella coscienza umana e cristiana, di cui Alex Langer portava una piaga profonda e quotidiana.

Il Vescovo di Bolzano Wilhelm Egger, il 7 luglio 1995, celebrando a Bolzano le esequie di Alex Langer, nell'omelia ha richiamato l'ispirazione francescana del giovane eurodeputato nel suo impegno per la pace e ha poi voluto ricordare che: "il Vangelo ci riporta una frase di Gesù, una frase citata da Alexander Langer, nel suo ultimo messaggio: «Venite a

me, vuoi tutti che siete affaticati e oppressi» (Mt 11, 28). Langer ha imparato questa frase da giovane. Questa frase di Gesù ha accompagnato Alexander Langer fino all'ultimo momento. Aveva l'intuizione che quella era una frase risolutiva". La sua drammatica fine ci fa pensare ad una parete rocciosa delle pareti dolomitiche, che amava profondamente, e a una caduta in una difficile ascensione, per tracciare una nuova via, superando le cime e i crinali che dividono gli uomini, per farli incontrare.

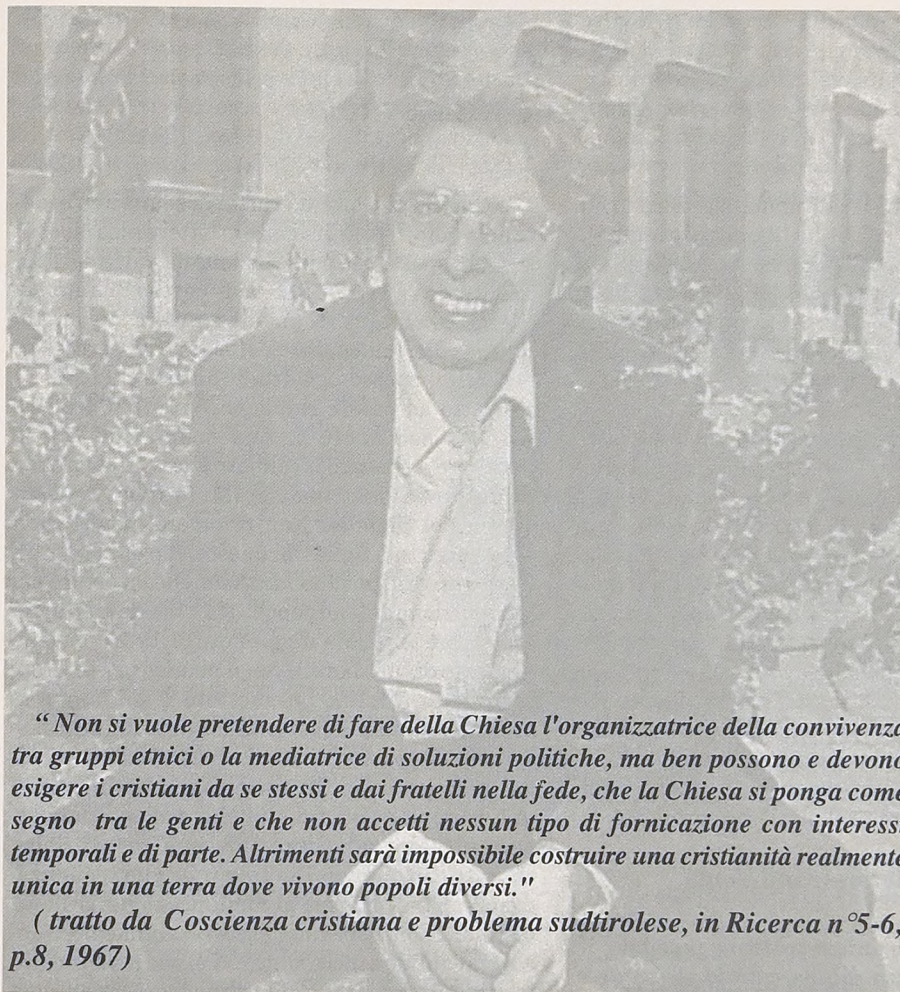
Alex Langer si è ucciso nella campagna fiorentina ai primi di luglio del 1995. Era uno dei personaggi più noti dell'ambito dell'ecopacifismo, quel movimento che ricerca la pace mondiale come il risultato di un mutato modo di intendere il rapporto tra le persone e di queste con il loro ambiente vitale, cioè la Creazione.

Nato a Vipiteno Sterzing nel 1949, aveva studiato a Firenze. Presidente diocesano della FUCI, entrò in contatto con realtà culturali diverse, acquisendo una grande capacità di dialogo e, soprattutto, la convinzione che ciò fosse irrinunciabile e maturando la speranza che fosse possibile.

Ad un anno di distanza dalla sua prematura scomparsa, la Fuci vuole ricordarlo attraverso la testimonianza di Giulio Conticelli, ex fucino di Firenze, già presidente del Meic.

RICERCA

Giulio Conticelli



"Non si vuole pretendere di fare della Chiesa l'organizzatrice della convivenza tra gruppi etnici o la mediatrice di soluzioni politiche, ma ben possono e devono esigere i cristiani da se stessi e dai fratelli nella fede, che la Chiesa si ponga come segno tra le genti e che non accetti nessun tipo di fornicazione con interessi temporali e di parte. Altrimenti sarà impossibile costruire una cristianità realmente unica in una terra dove vivono popoli diversi."

(tratto da Coscienza cristiana e problema sudtirolese, in Ricerca n°5-6, p.8, 1967)

Riportiamo di seguito alcuni passi tratti da articoli che Alex Langer scrisse su Ricerca durante la sua esperienza fucina.

...."La nostra stessa serietà nello studio, che ci prepara alla futura professione a servizio della comunità umana, è impegno di carità e va rivalutato e ripensato in questa luce. Infine l'attività caritativa ci permetterà di integrare pure questo aspetto di una completa ed autentica vita cristiana nel contenuto di spiritualità ed esperienze che la nostra comunità ci offre. Ci darà quindi modo di realizzare in tutti i componenti a vivere una profonda vocazione di cristiani, che sarà più vera e più totale se non si fermerà al solo aspetto scientifico o culturale e teologico, ma saprà anche comprendere l'attuazione concreta della vocazione del cristiano al servizio dei fratelli." (tratto da Attività Caritative, in Ricerca n° 7-8, p.14, 1966)

"La FUCI nel suo ripensamento postconciliare sente un'esigenza e una particolare responsabilità di evangelizzazione e santificazione; e di impegno dei suoi membri per un'opera di autentica animazione cristiana delle realtà temporali. Tale azione apostolica si attua con una testimonianza di vita ed un fondamentale atteggiamento di dialogo, e richiede perciò da parte del cristiano una vita e impegnata presenza nell'ambiente concreto in cui è inserito.[...]

La comunità d'ambiente costituirà un mezzo di impulso per chi vi aderisce, in ordine alla testimonianza e al dialogo e nello stesso tempo offre un'esperienza ed una verifica di vita veramente ecclesiale che si articola in vari momenti. Il suo fondamento è la carità che lega i suoi membri, e nello stesso tempo orientata ad inserire anche gli altri in quell'intima unità che Cristo ha indicato come segno della presenza divina in mezzo a noi.

Resta inteso che la comunità cristiana di ambiente vuole restare strettamente a ciò che essenzialmente la contraddistingue, riferendosi in ogni altra attività civile alla struttura laica e riportando ogni più vasta esperienza ecclesiale alla comunità diocesana. Con ciò evita di erigere delle «contro-realtà» cattoliche da una parte e di confinare dall'altra la persona entro i limiti ristretti di ambienti e di classe, specialmente all'interno stesso della Chiesa.

La comunità universitaria d'ambiente risulta il punto di convergenza di tutti i cattolici inseriti nell'Università e si esprime attraverso momenti caratteristici: di cui i fondamentali sono quello liturgico e formativo."

(tratto da L'apostolato dei laici e i compiti della Fuci, in Ricerca n° 5-6, p.12, 1967)

GEREMIA

Quando la vita è un simbolo

Geremia, il cui nome significa "Dio esalti" o "Dio ha liberato il grembo", nasce verso il 650 a. C. ad Anatôt a pochi chilometri da Gerusalemme. Giovane timido e impacciato, emotivo e sensibile, idealista e romantico, Geremia rivela un animo introverso e amante di gioie semplici e domestiche.

Ma a vent'anni riceve la vocazione profetica e, suo malgrado, si trova immerso nel turbolento mondo della politica e della vita sociale. I suoi ideali crollano uno dopo l'altro ed è "costretto" ad agire e a parlare contro tutto ciò che ama: la famiglia, la patria, il tempio. La sua vita è una sequenza di contraddizioni fra ciò che desidera fare e dire e ciò che invece la sua missione gli impone. La sua parola è scomoda, persino bruciante. Colpisce gli inerti, i soddisfatti e gli illusi, nel tentativo di liberarli dai loro sogni e dai loro miti. Ma resta la coscienza inascoltata e calpestata del suo popolo nei 40 lunghi anni durante i quali esercita il ministero profetico.

Mario Russotto

Segno di contraddizione

Nonostante il suo animo poetico e sensibile, il ministero lo attrezza di una *parola sferzante e piena di franchezza* e i suoi compatrioti gli appioppiano un appellativo che lo turba: «Magor missabib - terrore dappertutto» (6,25). Geremia ci ha lasciato un *diario dei tormenti del suo animo* nei capitoli 10-20 del suo libro: è la testimonianza di una personalità sensibilissima che coniuga in modo lacerante gioia e dolore, slanci e disperazione, lodi e imprecazioni. La vita del profeta è il *dramma di un intellettuale* affezionato al suo paese, alla sua religione, alla famiglia e all'amore, costretto ad essere la Cassandra della nazione.

Pur essendo di famiglia sacerdotale, subisce lo scandalo della *scomunica* e viene condannato a morte perché aveva osato pronunciare parole dure contro il tempio e contro Gerusalemme: «Devi morire! Perché hai predetto nel nome del Signore: Questo tempio diventerà come Silo e questa città sarà devastata, disabitata» (26,8-9). Ma la parola del profeta non può tacere e Geremia da quel giorno manderà al tempio il suo segretario Baruc con il compito di leggere le sue lettere indirizzate al popolo, sperando nella conversione (36,5-7).

Le parole di Geremia tuttavia sembrano cadere nel vuoto: il re fa bruciare le lettere e la risposta ai suoi appelli; è la persecuzione da parte dei suoi concittadini (11,18-12,6). Desideroso di autentici e semplici rapporti umani, è invece circondato solo da odio, maledetto e perseguitato, percosso e torturato; spesso oggetto di attentati (18,18) è costretto ad essere randagio. Vorrebbe trovare conforto nell'amore di una donna, ma Dio lo costringe a sposare il celibato e la solitudine e a rinunciare al matrimonio: «Mi fu rivolta questa parola del Signore: Non prendere moglie, non avere figli né figlie in questo luogo» (16,1-4). Geremia è un giovane *idealista* che ha orrore per la corruzione del suo popolo (9,1), ma ne annuncia con dolore la rovina imminente (4,19-21) e viene accusato di collaborare con il nemico per interesse privato (17,16). La sua vita è un *segno di contraddizione*, «oggetto di litigio e di contrasto per tutto il paese» (15,10). La fedeltà alla vocazione profetica è per lui estremamente difficile, è una conquista quotidiana che conosce dubbi e crisi e talora gli pesa come una maledizione, soprattutto quando Dio tace o sceglie il silenzio come sua unica forma di comunicazione. E allora Geremia non risparmia accuse nemmeno a questo Dio "infido e incostante": «Perché il mio dolore è senza fine e la mia piaga incurabile non vuol guarire? Tu sei diventato per me un torrente infido, dalle acque incostanti» (15,18).

Per Geremia la vita è un'impresa estremamente faticosa, sofferta e drammatica, ma nonostante tutto non si ripiega nella disperazione: anche nella forma di protesta tiene alta la fede in Colui che, suo malgrado, lo ha voluto profeta e continua a sperare nell'impossibile possibilità di Dio.

Dalla parola ai simboli

Il vero dramma di Geremia è la solitudine, l'essere continuamente circondato da un muro di ostilità che soffoca ogni suo tentativo di dialogo. Dio non gli risparmia alcuna sofferenza, anzi, sembra trovare godimento nell'inferire contro il suo portavoce.

Il tormento del profeta sta nell'intuire la tragica fine del suo popolo e nel constatare come questi invece si illude di vivere una stagione storica esaltante, proprio in quei dieci anni che precedono il crollo di Gerusalemme (587 a.C.). Già nel

RICERCA

597, infatti, era cominciata quella tragica teoria di amarezza che si ripeterà altre volte nella storia di Israele: deportazione e campi di concentramento. Il re Nabucodonosor aveva deportato in Babilonia la classe dirigente di Israele: alti funzionari dello Stato, sacerdoti, intellettuali. La nazione è prostrata, ma nonostante ciò vive nella folle convinzione di potersi riorganizzare e schiacciare da sola la grande Babilonia: comincia l'avventura del nazionalismo alimentato da un'orgia di illusioni. L'unico ad avere il coraggio di criticare questo complesso di sogni è la *coscienza critica* di Geremia che rimane sempre più solo, ironizzato e umiliato. E quando la parola non basta, il profeta ricorre a dei gesti simbolici, per cercare di scuotere la coscienza dei suoi concittadini.

La *cintura*: Geremia ne compra una nuova e si fa vedere dai suoi concittadini, poi la nasconde tra le pietre sulla riva del fiume. Dopo molto tempo va a riprenderla: la cintura è completamente marcita: «Allora mi fu rivolta questa parola del Signore: ... In questo modo ridurrò in marciume la grande gloria di Giuda e di Gerusalemme. Questo popolo malvagio che rifiuta di ascoltare le mie parole ... diventerà come questa cintura, che non è più buona a nulla ...» (13,1-11).

La *brocca*: Geremia ne acquista una di terracotta, raduna gli anziani del popolo e i sacerdoti e rivolge loro un discorso chiaro e duro sul tragico futuro del popolo, poi spezza la brocca perché «così dice il Signore degli eserciti: spezzerò questo popolo e questa città, così come si spezza un vaso di terracotta, che non si può accomodare» (19,1-13).

Il *giogo*: il profeta è costretto a procurarsi dei capestri e un giogo da schiavo che si pone sul collo. Agli ambasciatori delle nazioni vicine, al re e ai notabili di Israele Geremia dice che quella sarà la loro fine se non si arrenderanno al dominio di Babilonia e li invita a non dare ascolto ai profeti di menzogne che vendono illusioni (27-28).

La speranza possibile

Nonostante viva a Gerusalemme in uno stato di insicurezza e di paura e senta addosso il respiro dei suoi calunniatori e persecutori, Geremia non desiste dall'annunciare l'imminente giudizio di Dio il quale, tuttavia, non si rassegna a perdere il suo popolo dal cuore ostinato. Il profeta così pone all'orizzonte della sua predica non la disperazione ma la speranza: dalle

macerie nascerà una nuova città e un nuovo popolo, perché Dio è l'eterno innamorato: «Mi ricordo di te, dell'affetto della tua giovinezza, dell'amore al tempo del tuo fidanzamento quando mi seguivi nel deserto» (2,2). Ma Israele è una cammella in calore, che aspira l'aria per sentire l'odore del maschio e correre dietro ai



suoi amanti. Tuttavia, Dio non si rassegna. Egli ha nostalgia del suo popolo e cerca la sposa infedele ricorrendo anche alla frusta per farla ritornare in sé.

E così, quando l'esercito babilonese cinge d'assedio Gerusalemme, Dio ordina a Geremia - che il re aveva fatto rinchiudere in prigione - di comprare un terreno ad Anatôt. Nel carcere il profeta firma il contratto di acquisto tra l'ilarità degli altri prigionieri e dei suoi concittadini: a che serve acquistare un campo quando è più logico vendere dal momento che presto tutto cadrà in mano dei nemici? Anche Geremia si pone l'interrogativo e Dio gli risponde chiarendo il senso di questo gesto simbolico: «Come ho mandato su questo popolo tutto questo grande male, così io manderò su di loro tutto il bene che ho promesso. E compreranno campi in questo paese ... In questo luogo, di cui voi dite: Esso è desolato ... si udranno ancora grida di gioia e grida di allegria, la voce dello sposo e quella della sposa e il canto di coloro che dicono: Lodate il Signore degli eserciti, perché è buono, perché la sua grazia dura sempre ...» (32,42-33,11).

Di Geremia si può dire quello che Bonhoeffer scrisse nel Natale del 1944: «Non capisco le tue vie, ma tu sei l'unico che sa quale è la mia strada».

don Mario Russotto

RICERCA

**Antonio Staglianò, *La Teologia «che serve»*, SEI, Torino 1996,
pag. 17, £.22.000.**

"La teologia che «ci serve» oggi, cioè quella di cui abbiamo bisogno, dovrebbe essere identica alla teologia «che serve» la Chiesa contemporanea nel suo impegno di nuova evangelizzazione.", così Dionigi Tettamanzi, arcivescovo di Genova, introduce il saggio. Il libro vuole evidenziare come il lavoro teologico, più che mai oggi, richiede una maggiore attenzione alle istanze culturali "affinché la fede generi cultura nuova, trasformando la storia degli uomini, liberandola dalle pesantezze delle sue schiavitù, redimendola dal di dentro".

La prima parte dell'opera affronta il rapporto che intercorre tra la teologia e la nuova evangelizzazione tanto sollecitata dal Papa. Attraverso un'analisi precisa e puntuale, l'autore delinea il rapporto di reciproco supporto tra pastorale e teologia, soffermandosi sulla vocazione ministeriale di quest'ultima teologia e focalizzando con una straordinaria lucidità qual è il cuore della nuova evangelizzazione.

Nella seconda parte del libro invece si sofferma maggiormente sul come deve essere fatta la teologia oggi centrando quali sono le attenzioni e le necessità che le odierne istanze culturale pongono. Perciò l'autore incomincia col delineare la figura del teologo che lo vede sintesi della tradizione e dello spirito di ricerca conviventi nella Chiesa. Esprime poi la sua volontà di "reinventare" una dialettica tra filosofia e teologia, visto come rimedio al nichilismo e al pensiero debole che colpisce la società odierna, per giungere al definire il carattere fortemente apologetico del lavoro teologico.

Una lettura sciolta ed impegnativa allo stesso tempo da consigliare a chi volesse intraprendere un cammino teologico, presbitero o laico che sia.

(T.B.)

**Felice Froio, *Le mani sull'Università*,
Editori Riuniti, 1996, pag. 222, £. 16.000**

Un nuovo pamphlet sul mondo universitario in crisi. Un ennesimo tentativo di riportare all'attenzione dell'opinione pubblica un tema che pare interessare solo in occasione di scandali e inchieste per poi ritornare nell'ordinario oblio che i mezzi di comunicazione gli riservano.

Nel raccontare episodi, fatti e problemi del malcostume quotidiano dei nostri atenei, Felice Froio giornalista di Stampa, Repubblica e Corriere, riesce a costruire una denuncia consapevole dei mali strutturali del sistema affiancata, in pieno stile giornalistico, dall'individuazione di fenomeni ed episodi concreti, con tanto di nome e cognome dei responsabili.

Un viaggio attraverso i privilegi del corpo docente fra irresponsabilità e nepotismi, tra i contrastanti e contraddittori tentativi di riforma tra prima e seconda repubblica, tra il clientelismo e la finta selezione dei concorsi, l'ordinaria disattenzione e il disinteresse del sistema nei confronti degli studenti, l'ambiguo "governo" della ricerca.

Indicare con puntualità i mali e le mancanze per contribuire alla ricerca delle possibili soluzioni, questo è l'obiettivo dichiarato dell'autore. Alla fine della lettura per non farsi vincere dallo sconforto vi consigliamo le parole di Raffaele Simone che nella prefazione suggerisce quest'approccio: "considerarla non come l'università corrotta di un sistema avanzato; ma come l'università ancora in formazione, di un paese arretrato".

Dopo Simone, anche Froio lancia l'ennesima denuncia. A quando i primi tentativi di soluzione?

(E.P.)

**Vademecum per il lettore della Bibbia (a cura di Biblia),
Morcelliana, Brescia 1996, pag. 326, £. 35.000**

Questo libro non è da leggere dalla prima all'ultima pagina, non avrebbe senso. Non è l'ennesimo libro di esegesi biblica o di spiritualità ma è uno strumento di consultazione da tenere di fianco mentre si legge la Bibbia. La finalità a cui i curatori vogliono rispondere è quella di dare a lettori non accademici una serie di risposte alle domande più frequenti. Per fare questo non hanno predisposto aprioristicamente uno schema o un percorso di educazione alla lettura biblica, ma hanno raccolto l'esperienza di 68 incontri organizzati da Biblia tra il 1985 e il 1995. Uno strumento, quindi, che nasce da esigenze emerse da lettori esperti ma anche da lettori dilettanti, esigenze che solo raramente seguono un ordine sistematico, più spesso nascono direttamente dalla lettura del testo.

La struttura del libro rispecchia allora questa impostazione di sussidio, di compagno di viaggio non chiuso in schematismi scientifici o confessionali, ma aperto all'esigenze del lettore. Nell'omogeneità di fondo che caratterizza il percorso del vademecum, vi è comunque grande eterogeneità di approcci, da quella documentale a quello esegetico (sia ebraico che cristiano), dalla storia di Israele alla proposta per una lettura continuata della Bibbia secondo l'ordine cronologico degli avvenimenti. I curatori delle singole parti sono di sicura competenza: da Antonio Bonora a Paolo De Benedetti, da Armido Rizzi a J. Alerto Soggin a Piero Stefani, ognuno ha compilato una sezione del testo secondo le specifiche competenze. Un ultimo accenno all'emblema politico del XVII secolo posto in apertura, in cui viene raffigurata la torre di Babele con la scritta "Nil animis discordibus actum est": non si porta a termine nulla con la discordia.

Insomma un ottimo strumento per la lettura biblica di coloro, sia credenti che non, che vogliono conoscere e ascoltare la voce della Sacra Scrittura.

(F.V.)

**Gioia di Cristofaro Longo, Identità e cultura, Ed. Studium
Roma, 1996, pp. 354, £. 37.000.**

Le trasformazioni sociali, politiche e culturali non camminano separatamente. Anche all'interno delle relazioni tra le persone sta avvenendo un cambiamento radicale di prospettive, contenuti, rapporti. Trasformazioni culturali cui corrisponde una mutazione antropologica epocale che ridefinisce in termini nuovi sia l'identità che le appartenenze, le relazioni, la reciprocità.

Il saggio di Gioia di Cristofaro Longo, docente di antropologia culturale alla Sapienza di Roma e studiosa dagli anni settanta delle tematiche femminili e delle differenze, cerca di ripercorrere le trasformazioni in atto ripartendo da un ampio esame teorico del concetto di identità rapportato ai concetti di cultura e consenso controllo sociale. Ma dopo una densa introduzione teorica passa alla verifica empirica entrando nelle specifiche ridefinizioni culturali ed antropologiche delle relazioni, con una specifica attenzione al rapporto uomo donna.

Una nuova prospettiva di reciprocità, fondata su una riformulazione culturale dei termini dell'identità che si inserisce in una dialettica tra locale e globale, fra il radicamento culturale di una identità legata alla tradizione, al territorio, al sociale ed una nuova forma di identità planetaria legata all'uomo planetario, nuovo riferimento della società complessa.

Il taglio antropologico e l'iniziale approccio teorico possono far apparire il testo assai ostico, ma è solo una prima impressione.....

(E.P.)



Nella ricorrenza del Centenario, la presidenza nazionale della FUCI ha promosso la costituzione della «fondazione fuci per la formazione della gioventù universitaria».

La fondazione "si propone di essere strumento privilegiato per la realizzazione delle finalità culturali, formative ed apostoliche della FUCI fra gli studenti universitari" (art. 2 dello Statuto).

Per il raggiungimento dello scopo, la fondazione si propone di svolgere ad esempio le seguenti attività:

- sostenere le attività formative della FUCI, promuovendo ed organizzando a livello locale, nazionale ed internazionale, eventi culturali quali conferenze, seminari, convegni di studio, ...;
- erogare assegni di premio, borse di studio e di ricerca per l'Italia e per l'estero a studenti universitari, laureandi e laureati che mostrino di volersi perfezionare negli studi e nella ricerca scientifica, eventualmente per intraprendere la carriera universitaria;
- istituire e gestire residenze e collegi universitari nei quali garantire la dimensione formativa negli studi accademici;
- curare la conservazione e l'incremento dell'Archivio Storico della FUCI e promuovere attività di studio e ricerca ad esso legate.

La FUCI fa appello a tutti i fucini e a tutti gli amici della Federazione affinché vogliano sostenere, anche economicamente, questa iniziativa.

Da essa infatti dipenderà la possibilità di far conoscere meglio la proposta formativa della FUCI nel mondo universitario e di intraprendere e sostenere nuove iniziative di studio e di ricerca.

∫

fondazione fuci
...
per la formazione della
gioventù universitaria

Per informazioni sulle finalità
e sulle attività della fondazione:
via della Conciliazione 1 00193 Roma
telefono e telefax 06 - 68.30.70.12

I contributi economici potranno essere versati
a mezzo dei conti correnti
intestati alla "fondazione fuci":

c/c postale n. 14 820 005

c/c bancario Q 03512 03200 16 35143
aperto presso il Credito Artigiano.

Direttore Responsabile: Angelo Bertani *Direzione:* Via della Conciliazione, 1 - 00193 Roma. Tel. 6861948. ccp n. 35038009 - *Stampa:* So.Gra.Ro. V. Ignazio Pettinengo 39 - 00159, Roma Registrazione del Tribunale di Roma n. 361 del 10 luglio 1985 - Sped. in abb. post. - Roma 50%. *Abbonamenti:* Annuo L.50.000; sostenitore L.100.000. Un Fascicolo L.5.000; doppio L.10.000 Chiuso in tipografia nel Luglio 1996 - tiratura: 5000 copie. *Redazione:* Thierry Bonaventura (Condirettore), Liliana Ciccarelli, Francesca Marangoni, Simone Milioli, Sarah Numico (Direttore), Emanuele Pasquini, Diego Toma. *Impaginazione:* Thierry Bonaventura.