

*Giovanni Franzoni*

***Il posto della fede***

1977

## Sommario

Presentazione.....	4
PARTE PRIMA - L'ITINERARIO DI UNA RICERCA.....	6
Storia personale.....	6
La vocazione e il suo contesto .....	6
La conferma del concilio .....	8
Lo spirito di Giovanni .....	9
Riprendiamoci la parola .....	11
Scoperta della comunità .....	11
La parola nella Scrittura e nella storia della chiesa .....	12
La parola si è incarnata .....	14
Il tempio e la comunità .....	16
Il prete separato.....	16
La moltiplicazione dei ministeri .....	17
Chi chiama il prete? .....	19
Fede e storia.....	20
Ciò che è essenziale e ciò che è accidentale alla fede .....	20
Integrismo sentimentale.....	22
La religione di consumo.....	22
Un cristianesimo non religioso .....	24
Chi è oggi il mio prossimo?.....	25
La comunità e i sacramenti .....	28
Il bisogno dell'eucarestia.....	28
Eucarestia e lotta di classe .....	29
Il battesimo dei bambini .....	30
Il catechismo dei bambini .....	32
Il matrimonio.....	33
Famiglia e sessualità .....	34
La donna e i Vangeli .....	37
Vergine e madre: una lettura maschilista dei Vangeli .....	37
Maria prima discepola: una lettura femminista dei Vangeli .....	38
PARTE SECONDA – TRA PROFEZIA E INCARNAZIONE.....	41

Chiesa e storia .....	41
La speranza dell'uomo .....	41
La morale della Resurrezione .....	43
Una persecuzione probabile .....	44
La questione del concordato .....	46
Concordato e libertà .....	46
Il concordato italiano ieri e oggi .....	47
L'ora di religione e il matrimonio concordatario .....	49
Che fare del concordato: revisione, abrogazione o superamento? .....	51
Fede e politica .....	54
Il pluralismo dei cattolici .....	54
DC e movimento cattolico .....	55
Credenti e marxismo .....	56
Problemi pastorali .....	57
La fede e le opere .....	59
È vero ateismo? .....	61
Il posto della fede .....	63
Lettura politica della Bibbia e dei Vangeli .....	63
La logica dell'Incarnazione .....	64
La comunità di Gesù .....	65
Lo «specifico» cristiano è l'amore .....	67
Chi è la Chiesa? .....	68
Credere in Cristo risorto .....	70
Trascendenza e progetto umano .....	71
Dove si ricompone la Chiesa .....	73

## Presentazione

*Una autopresentazione può sembrare strana, ma è utile per questo libro data la sua natura discorsiva. Il testo nasce da alcune registrazioni, e di questa origine conserva visibili tracce che non ho avuto eccessiva preoccupazione di eliminare, perché restasse quello che era, cioè una conversazione senza pretese di sistematicità e di rigore documentario.*

*Sarebbe inutile cercarvi un abbozzo di teologia delle comunità di base, oppure una documentazione accurata del cammino fatto in questi ultimi anni. Alcune cose però il libro le vuole affermare. Innanzi tutto il primato della fede sulla ideologica e sull'osservanza religiosa. In secondo luogo la irriducibilità della fede alla politica. Superato cioè il vecchio dualismo che separava la fede, confinando quest'ultima nella sfera del privato, dalla politica, si va imponendo laboriosamente una dialettica per cui nessuna delle due sfere viene a contaminare l'altra ma l'una rinvia all'altra.*

*Poiché il soggetto che si muove in questa duplice dimensione è il medesimo, spetta a colui che è insieme e credente e politicamente impegnato saper dare testimonianza di questa realtà.*

*Mentre sul discorso di un rimando dialettico della fede alla politica molte cose sono state dette, soprattutto da Girardi, vorrei dire qualche parola sulla inessentialità della ideologia religiosa e dell'osservanza rituale. Certo, elementi di sistemazione concettuale nella esperienza religiosa sono necessari ed è pure importante che si fissino delle norme di comportamento e dei gesti religiosi comuni. Tutto questo però deve essere relativizzato a ciò che solo è necessario: cioè ad una vita in cui la fede sia rilevante ed incidente nelle proprie scelte personali e comunitarie. Un irrigidimento ideologico, rituale e liturgico porta a creare quei soggetti religiosi con i quali Gesù ebbe i suoi scontri più duri, proprio perché negli «ortodossi» e negli «osservanti» si forma con maggiore facilità una indisponibilità di fondo a ciò che è nuovo e vivo e che sollecita una risposta dell'uomo all'agire del Dio vivente.*

*L'essenziale è dunque, per una predicazione di fede, riuscire a rispondere all'uomo là dove, crepandosi la levigata superficie del progetto civile razionale, egli chiede di poter superare l'impossibilità soggettiva in cui si trova, nel vivere la sua tensione fra gli elementi di razionalità che riesce faticosamente a costruire, le contraddizioni in cui si trova e l'utopia. A questa domanda non può rispondere mai una certezza dogmatica, ma solo una possibilità incarnata. Gesù è per il credente questo possibile divenuto «una volta» evento reale. La possibilità che l'evento si rinnovi ha dato origine alla speranza, ma anche al tentativo malandrino e goffo di inventare delle macchine per dare speranza, grazia e prodigio. E questo è stato un insulto a Gesù.*

*Del primato della fede sull'osservanza e sull'ideologia ne può dunque parlare solo chi ha vissuto l'esperienza della comunicazione io-tu, nella quale la possibilità che Gesù non sia un evento del passato, ma sia anche nel futuro, è testimoniata e trasmessa direttamente. Questo lo sa chi ha voluto e potuto parlare di Dio, di Gesù, di Maria a persone lontane dalla chiesa e ormai completamente assorbite da altri interessi. Solo chi si difende dietro una cattedra o dietro un pulpito e non è mai sceso nel corpo a corpo con chi ricerca può dare il primato all'ortodossia. Vorrei sapere quanti dei confratelli che muovono degli appunti alla ortodossia o all'obbedienza della comunità di base, quando si trovano poi a parlare di Dio con un giovane inquieto o con un «lontano» si sono fermati a dimostrare che Pietro era veramente morto e sepolto a Roma, che i vescovi di Roma sono veramente successori di*

*Pietro e che quello che Gesù aveva detto a Pietro per lodare la sua fede era trasformabile nella definizione di un ruolo istituzionale garante della salvezza anche in difetto di fede.*

*D'altronde in Italia lo scrupolo dell'ortodossia è venuto soprattutto in concomitanza con scadenze politiche o elettorali, o quando una prassi di fede più libera e più aperta al «nuovo» ha incrinato il potere centrale. Tutte le volte che un sacerdote sente che un'anima gli si apre, cerca di seminarci dentro il fermento del vangelo e l'invito alla grazia, non certo le rispostine scolasticamente corrette del catechismo. Sono dolorosamente conosciuti i risultati di una catechizzazione per formule fatta «a tappeto» negli ultimi cinquant'anni. Se la fede in Gesù è ancora viva e se egli è ancora una risposta vitale per tanti uomini, questo è perché al di fuori delle preoccupazioni dell'ortodossia, una testimonianza è tuttavia corsa attraverso la chiesa ed è giunta spesso a segno.*

*Allora se non conta l'ortodossia, conta forse l'eterodossia? La teologia la più classica ha sempre insegnato che per fare un eretico non bastava che fosse fuori dalle formule approvate, ma era necessario che avesse l'«animus», cioè l'arroganza di affermare che le sue formule erano migliori, anzi le sole vere. In fondo, che cosa è stata l'eterodossia se non un'altra ortodossia? Con gli stessi limiti, con la stessa incapacità di salvare. Se Gesù avesse pensato che a salvare l'uomo era necessaria una dottrina ortodossa avrebbe forse regalato all'umanità un libro più esplicito e più scolastico rispetto a quei documenti che la comunità cristiana primitiva ci ha lasciato, quali sono i vangeli e le lettere apostoliche.*

*Ecco perché non sarò mai un eretico: non riuscirò mai a dire «sono certo di avere ragione», ma non sarò forse nemmeno un ortodosso perché non accetterò più di rimandare a mani vuote una persona perché non ha voluto accettare tutte le formulazioni dogmatiche.*

G. F.

# PARTE PRIMA - L'ITINERARIO DI UNA RICERCA

## Storia personale

### La vocazione e il suo contesto

La vocazione benedettina ha significato per me, in momenti diversi, forse anche cose diverse, un approccio sempre più ravvicinato alla realtà.

Da giovane seminarista, prevalse un velato romanticismo, la suggestione che veniva dai benedettini, dal loro stile liturgico, dalla loro capacità, insomma, di vivere pacatamente, capacità che contraddiceva molto la mia natura che era allora piuttosto attivista; in questo senso la vocazione benedettina ha rappresentato un modo di salvarmi da un attivismo che rischiava di lasciarmi senza sufficienti radici, senza sufficienti motivazioni.

Più tardi, però, ha significato, per esempio, un ancorarsi a realtà locali; più tardi ancora, ha significato il senso della comunità, e quindi anche un modo di vivere un'esperienza religiosa ancorandosi a uno scambio, a una crescita comune, al contributo di una comunità più che a un'ideologia.

In un ordine religioso moderno – certo questo vale per gli ordini della Controriforma – forse ciò che conta è la regola dell'ordine, le motivazioni dell'ordine, e il modo in cui l'ordine si colloca nella chiesa universale. Per un benedettino questo non è mai stato vero; non è mai esistito un ordine benedettino, è stato molto più vero il fatto di essere una comunità, un gruppo di uomini chiamati al radicalismo evangelico in *questo* luogo, in *questo* tempo, in *questa* chiesa locale.

Questo è stato, direi, il momento più maturo della mia vocazione benedettina, quello che ho vissuto come abate di San Paolo.

D'altra parte, la vocazione benedettina — lo sanno tutti: «ora et labora» — è una vocazione contemplativa e attiva al tempo stesso. Ma occorre dire anzitutto che nella tradizione benedettina — non c'è proprio nella regola — il lavoro è la fonte di sostentamento. Dice san Benedetto che si è veramente monaci quando ci si sostenta con il frutto delle proprie mani, come i nostri padri.

Con questo non dico che non ci siano anche altre forme di lavoro; dico, però, che nella tipologia benedettina il fatto di poter concepire, per esempio, il ministero del parroco come un lavoro è subentrato dopo. Il monaco che lavora significa o che coltiva i campi, o che trascrive i codici, o che studia. L'attività pastorale, la predicazione concepita come lavoro non entra in questo schema socio-culturale. E questo in modo piuttosto inconsapevole, se si vuole. Questa radice, però, di contestazione di un tipo di attività pastorale di tipo pragmatistico, apologetico, c'è senz'altro nei benedettini.

Io penso, per esempio, che tante critiche che si fanno oggi all'attività parrocchiale, a un certo tipo di presenza del prete nelle associazioni, anche con conseguente emarginazione dei laici, si sarebbero potute evitare se la funzione ministeriale fosse stata concepita sempre non in senso attivistico, ma come ministero che comunitariamente è responsabile e testimone di fronte al mondo.

Una comunità che è responsabile di testimoniare il Vangelo in una certa condizione storica e su un certo territorio, non delega poi i preti a fare da Marta e da Maria, ma sa assegnare vari compiti a varie persone, laici e preti: i presbiteri hanno il compito prevalente di presiedere all'eucarestia, alla preghiera, alla remissione dei peccati, all'evangelizzazione, mentre altri hanno anche altri compiti, magari di responsabilità, di organizzazione.

I monaci dovrebbero esprimere questa testimonianza con la comunità di vita e con il legarsi, appunto, alla sequela del Cristo.

Da uno spirito di conquista, da uno spirito integralistico viene invece l'attivismo, infiltratosi nella chiesa cattolica — diciamo — soprattutto nell'epoca della Controriforma.

Io reagivo all'attivismo dell'Azione cattolica del dopoguerra; un'Azione cattolica sana, quella di Firenze, più dedita anche, se vogliamo, a quello che era consentito allora di ricerca biblica, che non all'organizzazione di biliardini e di attività parasportive o di patronato.

Pur tuttavia, penso che la scoperta della dimensione contemplativa, della ricerca, e anche, quindi, della possibilità di dividere il lavoro come necessità della vita dalla testimonianza, che non può essere egemonizzata e non può mai diventare un ruolo, è emersa in me soprattutto con la vocazione benedettina.

Entrato in seminario nel 1947 al Collegio Capranica di Roma, dopo pochi mesi cominciai a frequentare i benedettini di San Paolo. Entrai nell'ordine nel 1950, a San Paolo, e posso dire quindi che San Paolo è anche all'origine della mia esperienza religiosa, non ne è solo lo sbocco.

Da benedettino ho frequentato il Collegio di Sant'Anselmo, dove effettivamente posso dire che mi si sono aperti orizzonti nuovi grazie alla presenza di autorevoli maestri. Basti dire che l'erede della scuola di dom Anselmo Stolz fu dom Cipriano Vagaggini. Egli aprì degli orizzonti nuovi nell'insegnamento della teologia, almeno per quanto riguarda l'Italia, in quanto la sua fondamentale esperienza era quella di un insegnamento teorico, forse dottrinario, ma fondamentalmente biblico. I testi biblici, quindi, il Vangelo e tutto il disegno di salvezza che emerge dalla Sacra Scrittura, non erano assenti o citati soltanto a scopo ornamentale per trarne argomenti apologetici contro questo o quell'altro eretico, contro questa o quell'altra interpretazione, ma erano veramente il punto da cui si partiva.

La riflessione teologica, cioè, era una riflessione basata — se pur con vari strumenti di mediazione, anche filosofici — sempre su questa pietra fondamentale che era la Sacra Scrittura.

Oltre a Vagaggini, ci sono stati, ovviamente, altri maestri. Ho avuto, per un anno solo, padre Jacques Dupont — l'autore della grande opera sulle Beatitudini — tuttora mio grande amico, benedettino dell'Abbazia di Saint-André d'Ottignies. Anche in questo caso, la capacità di una esegesi estremamente rigorosa, sul piano filologico, sul piano degli strumenti di approccio, era pervasa, nello stesso tempo, da un vero afflato umano, dalla capacità di entrare in quello che era il contesto storico e umano per cogliere veramente ciò che la parola di Dio poteva rappresentare in quell'epoca.

## **La conferma del concilio**

Così, se ricollego quegli anni del Sant'Anselmo all'esperienza del concilio vi trovo indubbiamente un rapporto.

Dal concilio, per esempio, io non ho avuto le sorprese che hanno avuto tanti vescovi italiani, i quali si sono trovati senza terreno sotto i piedi. C'erano vescovi — non voglio denigrare, per carità — che conoscevano soltanto autori modestissimi, schematici, scolastici, che avevano studiato soltanto sui loro trattatelli della Gregoriana o del Laterano; questi in concilio si trovarono veramente spiazzati. Furono aiutati, certo, da alcuni — come Lercaro, Guano, Poma — che avevano maggiori strumenti di comprensione, una conoscenza più larga almeno della teologia europea. Ma di per sé i vescovi italiani si trovarono veramente estranei all'atmosfera culturale del concilio.

Ricordo che, nell'ultima udienza a cui partecipai, Paolo VI raccomandò due cose: la prima, di essere un po' più ottimisti — tutti i giorni c'era una processione di vescovi che si volevano dimettere, che venivano a piangere perché non ce la facevano più, perché non capivano più in che mondo si trovassero, non capivano più i loro preti, e così via; e l'altra, di studiare.

Si è detto che per molti vescovi, anche stranieri, l'esperienza del concilio fu un'esperienza di conversione: la chiesa che si raduna nei suoi vescovi è uno stimolo quotidiano di conversione, e molti si resero conto che questa non è soltanto un fatto morale, ma anche un fatto di rivedere le proprie strutture mentali.

A distanza di anni, oggi mi sento di dire che il concilio fu per molti, piuttosto che una conversione psicologica o spiritualistica, un'occasione di conferma collegiale di esperienze ecclesiali locali, maturate in mezzo al popolo, vera sede di conversione, o comunque in sedi di ricerca legate a problemi umani reali.

Dal concilio emergeva chiaramente il fatto che alcune componenti di chiesa vivevano già immerse dentro processi storici: per esempio la chiesa mittel-europea che, come quella olandese o tedesca, aveva rapporti con tutto il movimento protestante ed ecumenico e che sentiva, quindi, il bisogno di riportare nella esperienza teologica cattolica e nella esperienza pastorale, la centralità della Sacra Scrittura, nei confronti del diritto canonico, dell'organizzazione ecclesiastica o del catechismo.

C'erano poi componenti dell'episcopato legate al movimento operaio, attraverso l'esperienza della Joc, attraverso l'esperienza dei preti operai, e che quindi erano ancorate a questi processi storici in modo ormai indissolubile.

Più vaste ancora erano le componenti di chiesa legate ai processi di liberazione dei popoli del terzo mondo, popoli che erano stati vittime della colonizzazione e per i quali il Vangelo era entrato per la porta sbagliata del colonialismo, come intrusione di una cultura e di una civilizzazione che non aveva niente a che vedere con quella di quei popoli, per cui, spesso, era rimasta la religione dei bianchi, degli stranieri, ed era stata rifiutata più o meno consapevolmente. In India e in Cina, certo, era stata rifiutata con dignità dalle classi colte; fra gli indios dell'Amazzonia, forse, solo visceralmente, con ostilità, ma sempre rifiutata.

Ora, c'erano vescovi, ormai in numero crescente, che si rendevano conto che l'unica possibilità di restare in queste terre e in mezzo a questi popoli era quella, di sposare, ormai, il loro processo di liberazione, dissociandosi da quelle potenze, da quelle forze e da quelle

culture che fino a quel momento erano state il loro supporto, il loro entroterra. Questa determinazione era importante ed è, secondo me, irreversibile.

Tutti questi vescovi trovarono nel concilio una possibilità di confronto delle loro esperienze, portandole dalla periferia, dalla base, in uno scambio universale, e trovandone poi la legittimazione.

Così come io nel mio spicchio di esperienza trovo che la mia non era la teologia di questo o quel maestro benedettino ma era la teologia della chiesa, penso che i vescovi messicani, brasiliani e indiani trovassero che certe spinte, certe idee che avevano maturato erano anche di tanti altri.

Se poi si venne, con mitezza, a delle soluzioni di compromesso nei documenti conciliari, lo si fece proprio perché tutto era all'insegna della speranza.

In realtà, finito il concilio, penso che si sia verificato un processo di divaricazione. Quelle componenti di chiesa che — sorprese dal concilio — erano andate lì senza saper bene che cosa dovessero cercare se non la conferma di cose sempre sapute, hanno poi gestito i decreti del concilio in modo riduttivo: cioè come dei documenti in più che si sono aggiunti al fastello dei documenti, dei decreti e delle encicliche che esistevano già in passato. Sotto questo profilo, quindi, la posizione di Lefebvre è veramente un po' ricattatoria, se rifiuta anche i decreti del concilio, perché è possibile, invece, come la maggior parte di questa componente conservatrice, un po' frenante del concilio ha dimostrato, adottare la via di un gradualismo tale da spegnere quello che era l'essenziale, cioè l'aggancio ai tempi della storia, ai tempi dei movimenti di liberazione.

Chi invece era agganciato ai processi storici, anche se in concilio accettò di dire poche cose, pur di poterle dire tutte insieme, non intendeva abbandonare quell'*humus* storico dal quale riceveva tante spinte e nel quale tante esperienze erano maturate.

Quando, perciò, queste componenti si son trovate, per esempio, nelle colonie portoghesi a dover dare una risposta ai movimenti di liberazione, o in Rhodesia, o in America latina, o in Vietnam; oppure, se erano componenti legate al movimento operaio, si son trovate a dover rispondere al '68 o al '69, alle lotte operaie, era sottinteso che sarebbero rimaste ancorate ai processi storici.

È cominciata, quindi, una sorta di processo a forbice tale che più si è andati avanti, più le punte si sono divaricate, con notevole sofferenza e tensione.

## **Lo spirito di Giovanni**

Non so se papa Giovanni, indicando il concilio, aveva intuito tutto questo.

Se per intuito si intende aver previsto quanto si sarebbe sviluppato al concilio, incluse le sofferenze e le tensioni con cui poi tutti quanti avremmo pagato questa che io seguirò a credere una crescita della chiesa, forse no. Però la matrice fondamentale di questo nuovo atteggiamento della chiesa che guarda fuori di sé e si pone a servizio del mondo e dei processi storici, senza guardarli con gelosia ma invece guardandoli con attenzione, è giovannea.

Papa Giovanni, anzitutto proprio per il suo modo di essere cristiano, che è essenzialmente da credente e non ideologico e istituzionale, era aperto alla speranza e alla fiducia verso gli altri. In secondo luogo, questo atteggiamento lo doveva alla sua esperienza di nunzio; egli era stato nunzio in Turchia e in Bulgaria, che sono plaghe in cui i cattolici sono proprio una sparuta minoranza; poi era stato a Parigi, e lui stesso disse che in quell'ambiente cosmopolita era venuto a contatto con tante altre chiese. Da ciò egli ricavava anche un senso di umiltà; non aveva quell'atteggiamento arrogante che c'è in certi cattolici che pensano che la chiesa sia tutto.

Pur essendo, quindi, cattolico fino al midollo, era anche consapevole che la chiesa dovesse guardar fuori...

Diceva: vi sono alcuni che guardano con diffidenza tutto ciò che avviene nella storia; ma ogni cosa ha quattro facce sempre; tre certamente sono oscure o almeno incerte, ma ce n'è sempre una luminosa, e allora noi dobbiamo guardar lì, non soffermarci su quelle oscure, ma guardare con fiducia e con speranza e, seguendo le indicazioni evangeliche, scrutare i segni dei tempi per dare delle risposte ed essere presenti.

Sotto questo profilo, l'atteggiamento di fondo di papa Giovanni, profondamente credente, trovava una risposta anche un po' entusiastica — se mi consentite questa parola — da parte di quei vescovi che ormai erano avvezzi a scrutare i segni dei tempi, a guardare nei processi storici per rispondere positivamente ad essi, e non soltanto per controllarli o frenarli considerandoli come delle spinte diaboliche che vanno imbrigliate perché sono in qualche modo competitive con il messaggio di salvezza del Vangelo.

Questa apertura — è una parola consumata ma significativa — di papa Giovanni fu trasfusa nei documenti del concilio.

La *Gaudium et spes* porta questa caratteristica, tanto è vero che sia questa costituzione, sia anche la *Dichiarazione sulla libertà religiosa* furono fra i documenti più contrastati in concilio.

La *Dichiarazione sulla libertà religiosa* andò avanti e indietro non so quante volte, e richiese una fatica enorme per essere approvata; la *Gaudium et spes* fino alla fine fu avversata e boicottata: si tentò di trasformarla da costituzione in decreto, di declassarla.

Si parlò di fare una specie di lettera al mondo, di darle cioè una forma letteraria che in qualche modo non coinvolgesse il concilio.

Mi ricordo che monsignor Guano, vescovo di Livorno, che era malato, in varie occasioni ai suoi amici scriveva: «resistete, resistete, deve essere una costituzione», perché comprendeva quanto fosse importante che in nulla essa venisse diminuita.

## Riprendiamoci la parola

### Scoperta della comunità

La formazione teologica benedettina e il fatto che, nell'esperienza di preghiera dei benedettini, la Bibbia, i salmi, il Vangelo sono veramente un poco il pane quotidiano, sono stati elementi importanti per me.

Hanno reso viva una esigenza di partecipazione e di verità — come si diceva allora — nella liturgia, cioè che ci fosse una corrispondenza fra i segni che nella liturgia si esprimono e le realtà significate, gli agganci con la vita. Anche san Benedetto, se si vuole, dice che occorre trovare un accordo fra ciò che le parole pronunciano e ciò che la mente pensa durante la preghiera. Si è sempre sentita, quindi, questa esigenza di verità e di non formalismo nella liturgia, di non vuoto ritualismo. Ricordo, quando ero seminarista, la pena che si provava allorché si assisteva a certe liturgie anchilosate: l'abbraccio della pace, che era una specie di salamelecco tra i membri della liturgia, i quali a volte esprimono addirittura una sorta di ribrezzo per il contatto con il fratello. Ricordo che la prima volta che partecipai a una liturgia benedettina, ero ancora un giovane seminarista: era importante vedere che le persone si abbracciavano realmente. Oggi c'è un limite anche in questo, in quanto si può ugualmente rimanere prigionieri del segno e non andare poi molto più in là di un abbraccio, cioè alla condivisione reale della vita e delle cose. Però già questa esigenza di non fare il segno per il segno, ma che il segno in qualche modo ci avvicinasse alla realtà e provocasse la realtà, per me era importante.

Finito il concilio, quindi, trovandomi con una abbazia benedettina dentro un grosso quartiere popolare alla periferia di Roma, privo di sufficienti strumenti di analisi sociologica sulle strutture del quartiere, la prima spinta è stata a una liturgia realmente partecipata. E, in questo senso, ho cercato di fare — soprattutto nella messa di mezzogiorno — un tipo di predicazione che avvicinasse veramente la parola di Dio ai problemi dell'uomo di oggi — problemi psicologici, sociologici, politici —, e ho cercato soprattutto di fare in modo che la gente partecipasse vivamente a quello che si faceva.

Qui è cominciata anche un'esperienza di preparazione, perché l'omelia non fosse soltanto un discorso a senso unico, dal pulpito verso la gente, ma perché in qualche modo si instaurasse un canale per cui una provocazione o degli interrogativi andassero dalla gente al pulpito.

Per realizzare questo, abbiamo promosso una riunione il sabato sera — si cominciò con pochi giovani, con poche persone di buona volontà, poi è diventata una cosa grossa che è durata per tanti anni e dura tuttora, anche oggi che siamo emarginati dalla Basilica e siamo la comunità di San Paolo —, in cui, leggendo le Scritture, si cominciavano a portare le prime riflessioni: ciascuno poneva i suoi interrogativi e diceva anche come in altre occasioni aveva vissuto quella pagina del Vangelo o quel profeta, in modo che poi l'omelia non aleggiasse sopra alle teste, o non fosse una esercitazione soggettiva di uno che cerca, da solo, di porre in rapporto la parola di Dio con l'oggi storico, ma veramente esistesse una circolazione di idee; la parola di Dio calata dentro una comunità di persone con varie esperienze, varie sensibilità e vari interrogativi acquistava in spessore, in concretezza.

Oggi chiamiamo questo processo «processo di riappropriazione». Il Vangelo, cioè, non è un libro dei preti, ma è un libro della chiesa. Questo non significa che la comunità rifiuti il ministero del prete, ma vuole che il ministero del prete sia all'interno della comunità, non sopra la comunità. Il prete non è un rubinetto che sta fra la parola di Dio e la comunità e dosa il quanto e il come, e interpreta. Questa è una visione riduttiva e autoritaria del ministero.

Non dico che ci debba essere una lettura «selvaggia» della parola di Dio, e tanto meno individualistica, o intimistica o moralistica. La lettura deve essere ecclesiale: c'è posto, quindi, per i ministeri, sia per il ministero presbiterale, sia per il ministero episcopale; però sempre come servizio, in una dimensione conviviale, in una dimensione di uguaglianza (e non a modo di piramide, dove chi sta più sopra può impedire la circolazione di ciò che viene dal basso), perché l'interlocutore della parola di Dio è ogni uomo e tutti gli uomini.

Gesù parlò con tutti. Qualcuno potrebbe obiettare che Gesù spiegava poi soltanto ad alcuni certe parabole dicendo che non tutti potevano conoscere i misteri del regno dei cieli.

Bisogna, a questo proposito, stare molto attenti a non cadere in quella che fu la prima eresia — la gnosi — che riteneva che questo privilegio fosse dei sapienti, dei colti. Quando Gesù dice che non a tutti è dato, se un'esclusione c'è è proprio quella degli addottrinati, mentre agli ultimi, ai piccoli di cui parla Gesù — che sono i discepoli, che sono le donne, che sono i fanciulli — è data di prima mano la parola di Dio, perché questi hanno una sapienza, che non è la sapienza della carne, la maestria della parola, del sofisma, ma è la sapienza della semplicità, la capacità di guardare dentro la parola di Dio e di sentirsene giudicati. Questa era la sapienza delle prostitute, dell'adultera, del pescatore, del pastore, delle persone che avvicinavano il Signore. In questo senso a loro è dato conoscere i misteri del regno dei cieli, che a qualcuno non è dato.

Quel «processo di riappropriazione» di cui ho parlato è, quindi, uno strappare la parola di Dio agli scribi che ne hanno avuto la chiave — come dice Gesù in un brano evangelico —, ma non sono entrati né hanno fatto entrare gli altri.

Ciò significa che la rivelazione parte, piuttosto, dai più semplici, dai più chiari, dai più disposti ad autodeterminarsi sulla via della salvezza, e poi è aperta a tutti, ma a condizione che tendano a spezzare il pane in modo conviviale con gli ultimi.

Spesso nelle mie omelie ho usato un'immagine di questo genere a proposito della parola: bisogna mettere il sale nella minestra e il lievito nella pasta. Questa immagine mi pare corrisponda alla circolarità dell'ascolto e dell'esperienza della parola all'interno della comunità ecclesiale.

Certo, c'è il rischio che la parola di Dio sia oggetto di studio, di riflessione, di ricerca, ma che poi non sia veramente una parola provocatrice.

Diventa parola di cui sai tutte le possibili interpretazioni, ma da cui poi, in definitiva, non ti lasci mai provocare a cambiare la vita.

### **La parola nella Scrittura e nella storia della chiesa**

Che cosa sia la parola nella Sacra Scrittura è chiaro: dalla parola creatrice di Dio, come appare nelle prime pagine del Genesi, alla parola di Ezechiele nella visione delle ossa aride,

nella visione di scheletri sui quali la parola di Dio viene pronunciata e alitato il soffio dello spirito, la parola di Dio è una parola di resurrezione, una parola che, là dove qualsiasi progetto umano non poteva che vedere sconfitta e aridità, fa intravedere la vita al di là di ogni speranza. È questa la parola che resuscita.

Questa esperienza della parola che entra nella comunità recupera anche la tradizione. Nel senso teologico del termine, per tradizione si intende quella apostolica, e quindi l'Evangelo come manifestazione della potenza di Dio in Gesù che passa in mezzo al suo popolo e aggrega i poveri, gli umili, gli sfruttati, gli impuri, i disprezzati, e con questi fonda una «ecclesia», una comunità che si contrappone al tempio come luogo, invece, piramidale, di accesso mediato e, quindi, di purificazione.

Questa manifestazione della potenza di Dio nel Vangelo è all'origine di tutto. Ma l'Evangelo è stato trasmesso dalla chiesa stessa, che si è servita sia dei documenti scritti, che sono i quattro Vangeli o le lettere degli apostoli, sia delle tradizioni orali di cui sono testimoni altri documenti antichi: è questo che noi chiamiamo tradizione.

Se poi intendiamo la parola tradizione in senso più vasto, dobbiamo comprendervi tutto quello che è il pensiero e la riflessione cristiana di tanti secoli, con le sue luci e le sue ombre, con una serie di esperienze, quella dei padri o quella della gente; c'è proprio un luogo teologico, spesso dimenticato, il «*sensus fidelium*», che invece è fonte di tradizione. In molti casi, per esempio, i fedeli resistettero a certe elucubrazioni teologiche proprio con la loro percezione immediata e vitale della parola di Dio e del messaggio evangelico.

C'è poi un senso — che diventa peggiore — della parola «tradizione» intesa come conservatorismo, come piattezza, come viscosità, mancanza di fantasia, di inventiva, di rispetto per il pluralismo. Questo tradizionalismo è recente, ed è quello, se vogliamo, del buon Lefebvre il quale, in nome di tradizioni recenti, calpesta addirittura la tradizione più antica. Ma questo può derivare soltanto da un atteggiamento sostanzialmente incolto. Io credo che la tradizione è una realtà in fondo poco vissuta dal popolo di Dio.

Il popolo cristiano è stato messo sulla strada del devozionismo, di una scarsa conoscenza della Sacra Scrittura e quindi, in fondo, anch'esso non è capace di fondare una tradizione, oppure fonda, come talvolta ha fondato, tradizioni piuttosto povere. Ha avuto, però, un correttivo, nel senso che la gente è sempre stata legata alla vita, alla concretezza, e quindi, certamente, non ha mai completamente perso la percezione di quello che la parola di Dio poteva essere nella vita concreta. Certo, quando si sono aperti gli spazi delle comunità di base, quando si è ridata questa dignità, questa libertà, dopo i primi momenti di intervento un po' confusi, il popolo cristiano ha effettivamente preso con passione questo suo compito di rapportarsi alla parola di Dio e allo sviluppo dell'esperienza cristiana, non come consumatore di una prassi decisa altrove, decisa soltanto dall'autorità, ma rendendosi conto della possibilità che la sua esperienza fosse fondante.

In questo senso, ha cercato di rivivere, per esempio, il battesimo dei bambini, la proposta di fede ai fanciulli, la prassi matrimoniale, la prassi della remissione dei peccati, e ha cercato di vivere riappropriandosi anche di questo. Molte coppie cristiane si sono poste l'interrogativo di che cosa significhi il matrimonio come sacramento; e così, per quanto riguarda il battesimo dei bambini, molte coppie oggi, di fronte alla realtà di un cattolicesimo sostanzialmente anagrafico, si pongono il problema se celebrare questi segni sacramentali o se creare intorno a questi una nuova tradizione, una prassi sacramentale alternativa che,

da un lato, non pretenda di essere l'unica possibile, né di imporsi e di giudicare o di disprezzare, ma dall'altro, superando certe carenze, certe superficialità, crei una riflessione nuova.

Questo, oggi, è il terreno specifico delle comunità di base. In Italia vi sono centinaia di comunità o di piccoli gruppi nei quali non c'è soltanto un nuovo modo di rapportarsi alla vita politica — di cui spesso si parla perché è la cosa più eclatante, che ha portato delle modifiche anche nel quadro politico italiano —, ma esiste proprio una prassi diversa, un modo diverso di vivere la fede che non è contestativo, ma è proprio creativo: si esplorano nuove possibilità di vivere la vita sacramentale e il rapporto con il prete, possibilità di cui un giorno la chiesa, a tutti i livelli, non potrà non tener conto.

### **La parola si è incarnata**

Non dobbiamo dimenticare che, quando parliamo di parola, intendiamo sempre anche quella parola incarnata che fu Gesù. In questo senso, non ci riferiamo a una parola verbale o verbalizzata, ma ci riferiamo a una parola incarnata, cioè a un avvenimento storico salvifico che è Gesù nel suo popolo, Gesù testimone del Padre, della sua volontà, Gesù portatore di fraternità, Gesù rifiutato dalle classi dominanti della sua epoca, Gesù crocifisso, Gesù risorto. Questo è l'avvenimento che è parola.

Certo, se si fa una questione di ortodossia, cioè una questione di interpretazione della parola in termini esegetici, allora, naturalmente, ci si pone il problema di quale sia giusta e quale non sia giusta: alcuni diranno che la tal parola greca significa questo, altri diranno che significa anche quest'altro, e, di conseguenza, a dirimere queste questioni occorrerà un magistero il quale stabilisca una interpretazione «ortodossa» della parola.

Ma esiste anche un altro tipo di ortodossia, e cioè la fedeltà alla parola. Quando si è parlato di *fedeltà*, soprattutto nell'Antico Testamento (ma ci sono pagine bellissime anche nel Nuovo), si è sempre fatto l'esempio dell'amore fra l'uomo e la donna. Se però una persona che sappia tutta la dottrina sulla fedeltà nella coppia, poi non vive, non testimonia questa fedeltà, questa crescita, questo dialogo, questa capacità di superare le difficoltà, questa capacità anche di perdonarsi, non sette volte ma settanta volte sette, sarebbe ben poca cosa la sua ineccepibilità sul piano dottrinale e ideologico.

Il tipo di fedeltà che è richiesta è quella che poggia sulla testimonianza.

Sotto questo profilo, io non comprendo come da una medesima provocazione, e cioè dal Gesù dei Vangeli, possano nascere atteggiamenti contraddittori nella medesima situazione storica. Se siamo in un luogo dove si lavora insieme, e ci si chiede chi paga in questo momento i costi della crisi economica, allora sappiamo bene chi ha i privilegi, chi non li ha, chi non li molla, chi li trasforma e così via. E come sarebbe mai possibile dedurre cose diverse in questa situazione concreta?

Certo, se dovessimo discutere dei modi per uscire dalla crisi economica non potremmo pretendere di trovare una soluzione che scaturisca dalla parola di Dio, perché questo è un problema tipicamente umano che non rientra nella rivelazione. Ma se noi discutiamo sui privilegi delle persone e sul modo in cui il discepolo di Cristo deve testimoniare concretamente il suo distacco dai privilegi personali o di categoria o corporativi per aiutare a sbloccare le situazioni e consentire anche al legislatore di procedere in modo spedito, su

questo non credo assolutamente che ci sia bisogno di un magistero per dare un'interpretazione ortodossa e univoca.

Ora, qui il magistero ci vuol lo stesso, ma ha un altro significato: il vescovo, in questo caso, è un proto-testimone, è il primo, cioè, che dichiara la sua disponibilità a deporre i privilegi. Questo è un altro paio di maniche.

A questo proposito, è vero che noi abbiamo bisogno di una buona testimonianza e di chi spanda il buon odore di Cristo, ma non è che abbiamo un bisogno continuo di esegeti che ci dicano se nel tal testo è o non è contenuto il tal significato. Abbiamo bisogno, piuttosto, di testimoni che guidino la chiesa nella coerenza.

## Il tempio e la comunità

### Il prete separato

Amo dire spesso: «Siamo sempre più vecchi di Dio». È sorprendente come nel Vangelo ci siano una freschezza e una immediatezza tali per cui tutte le volte che abbiamo provato ad avvicinarci alla parola di Dio siamo rimasti in parte sorpresi dalla sua inattesa novità.

Nella chiesa gerarchica c'è un certo torpore e una certa resistenza a lasciarsi sorprendere.

Nel momento in cui si è visto che nei fedeli e nelle comunità di base c'era sete della parola di Dio, un'aspirazione ad avvicinarsi ad essa, c'è stata in non pochi una sorta di gelosia, una volontà di rimanere gli interpreti unici del Vangelo.

Nelle comunità, quindi, accanto al problema della «riappropriazione» della parola, accanto al problema della «riappropriazione» dei gesti sacramentali, si è posto anche il problema della «riappropriazione» dei ministeri.

Dalla tradizione cattolica — anche da quella più autentica, a parte gli sconfinamenti e le esagerazioni — emerge che nella chiesa ci sono dei servizi stabiliti, riconoscibili e riconosciuti, ma che questi servizi devono essere nella chiesa e non sopra la chiesa come una specie di casta sacerdotale che fa da mediatrice fra l'uomo e Dio o — come dicevo prima — che condiziona, che dosa quanto e come e dove la parola di Dio debba arrivare all'uomo.

Questo ministero, questo servizio all'interno della chiesa deve essere vissuto come tale. Si sono avuti molti preti e anche molti vescovi disponibili a questo discorso. Bisogna eliminare il gioco della separazione, per cui il vescovo si fa fare un rapporto su quello che succede, e si instaura questa mediazione — che venne criticata da don Milani —, come una specie di filtro tra la chiesa e il vescovo, per cui tutto gli arriva in qualche modo già deformato.

Questa esigenza di riappropriarsi il proprio prete, di riappropriarsi il proprio parroco, di riappropriarsi il proprio pastore, di riappropriarsi il proprio vescovo, e di ricondurlo dentro la comunità perché faccia il suo servizio non in modo separato, ma lo faccia aiutando la comunità a crescere, è una esigenza che sí è molto sentita ultimamente, e che in molti casi ha raggiunto dei risultati.

A un certo punto, però, è scattato il meccanismo della repressione. Quando un prete o più preti in una parrocchia sono entrati in questo tipo di servizio, si sono sentiti nello stesso animo e nella stessa direzione del popolo e sono stati, quindi, dal popolo riconosciuti, non più come portatori dell'ideologia di classi sociali privilegiate, ma come uomini liberi nella lettura e nella testimonianza del Vangelo, è successo che un certo potere gerarchico non ha più riconosciuto questi preti, dicendo: se voi non siete più i funzionari, i rappresentanti di un certo tipo di teologia che dev'essere uguale dappertutto, che deve funzionare ovunque nello stesso modo, se non accettate più questa funzione di nostri delegati, di nostri rappresentanti, allora noi vi togliamo da questa parrocchia.

E il discorso, a questo punto, non è più stato soltanto quello di una prassi di riconoscimento e di ricerca comune, ma c'è stata una lotta vera e propria. In certe parrocchie si è detto: no, questo prete è nostro; una volta che finalmente abbiamo un prete che non è un

rappresentante di un'autorità che noi sentiamo come estranea, voi ce lo volete togliere e dite che non è più prete.

Tempo fa sono stato nella parrocchia di Favara, presso Agrigento, e ricordo l'intervento di un bracciante agricolo che, in assemblea, difendeva il suo parroco che aveva ricevuto la minaccia di essere trasferito perché, appunto, aveva fatto scelte politiche per i partiti di classe, e ricordo le parole di questo operaio che parlava in siciliano: «i parrini sono sempre stati con li patruna».

I parrini sono i preti, i padri. Egli diceva quindi: i preti sono stati sempre dalla parte dei padroni, anche se sono nostri figli; «io oggi sono veramente contento di vedere don Antonio Monreale — perché suo padre, che ora è morto, travaia cu mia nei campi —, e anche suo padre sarebbe contento di vedere oggi suo figlio che ci aiuta a trovare dignità, ci aiuta nelle nostre lotte».

Mi pareva proprio che si verificasse una specie di riconoscimento da parte della classe operaia verso un figlio di un contadino che, divenuto prete, non era uno che aveva scalato un gradino della scala sociale e che dava dignità alla sua famiglia perché questa aveva il figlio prete, ma dava un altro tipo di dignità: non solo alla sua famiglia, ma a tutte le classi lavoratrici nel momento in cui il suo essere prete lo metteva a disposizione non della sua sola famiglia ma di tutte le classi lavoratrici, perché faceva il doposcuola, perché realizzava certi momenti di aggregazione sociale sul territorio e nel quartiere...

Da qui, dunque, questa gioia, questo riconoscimento delle classi lavoratrici verso i propri figli divenuti preti, non più soltanto gloria e lustro della famiglia, ma veramente uomini che mettevano a disposizione anche il loro ministero sacerdotale per dare dignità a tutti quanti.

### **La moltiplicazione dei ministeri**

Io penso che la riscoperta della propria identità sia non soltanto possibile, ma anche relativamente agevole, nella misura in cui si è disposti a lasciare non solo un ruolo sociale ma anche un ruolo «spirituale» separato, e si accetti veramente di riscoprire la fisionomia, l'identità e del prete e del vescovo all'interno della comunità.

Nella mia esperienza non ho avuto alcuna crisi di identità perché «il lavoro è cresciuto nelle mani», la richiesta di un servizio continuo nei confronti della comunità è venuta da sé: più il prete si è incarnato nella comunità, più la gente ha avuto bisogno del testimonia, della persona che era con maggior disponibilità a servizio della parola di Dio.

E questo non lo dico solo ora che è stato messo in crisi il mio ministero presbiterale. Anche quando ero abate a San Paolo mi parve di riscoprire questo ruolo, e di poter dare anche delle indicazioni ai monaci su come potevano vivere il loro rapporto con la base; e questo mi venne proprio dal tipo di rapporto che andavo scoprendo in comunità.

Nel momento in cui uno sta in mezzo agli altri, deve alzar la mano per chiedere la parola, non esercita delle supplenze ma adotta quello che si chiama il principio di sussidiarietà — e cioè consente che tutto ciò che possono fare gli altri lo facciano —, cambia automaticamente il suo rapporto con la base: se tante cose le possono fare i laici o persone con altri compiti nella comunità, perché se le deve arrogare il prete?

Nella comunità primitiva i ministeri erano molto più ricchi: non c'era soltanto il vescovo, il prete, ma c'era il ministero del governo, il ministero della dottrina, il ministero delle guarigioni, il ministero delle mense, il ministero della presidenza della preghiera, tutta una varietà di ministeri che non venivano assommati nel ministero del clero, del sacerdote. C'era sì questo ministero del tutto singolare che era degli apostoli, dei dodici, ma, in definitiva, la comunità primitiva fu molto creativa in fatto di ministeri. Un ministero della presidenza dell'eucarestia non emerge molto chiaramente, come si potrebbe pensare ora, nelle pagine degli *Atti degli apostoli*; e, soprattutto, non è affatto detto che il ministero della presidenza dell'eucarestia debba essere cumulado con il ministero del governo. E questo fa parte della tradizione ecclesiastica conosciuta: ci sono stati degli abati, e ci sono state anche delle abatesse, che senza avere il sacerdozio avevano tuttavia il governo.

Se oggi non si vuole andare a urtare subito contro la questione se solo il prete debba presiedere l'eucarestia o se possano celebrare l'eucarestia anche dei laici — questione che creerebbe indubbiamente un grosso trauma e, forse, sarebbe del tutto inaccettabile per la chiesa istituzionale —, credo che la via da imboccare sia quella della moltiplicazione dei ministeri nella comunità.

Se, quindi, una persona ha gli strumenti per aiutare nella comprensione della parola di Dio, mentre un altro ha il ministero della organizzazione, della direzione e del governo, ciascuno assuma il suo ministero.

Credo che la comunità oggi si debba esprimere con la varietà dei ministeri, piuttosto che andare a intaccare quella che è in questo momento la prassi normale, secondo la quale chi presiede l'eucarestia è soltanto il prete.

Facciamo un altro esempio, quello della remissione dei peccati. Nella remissione dei peccati noi tutti sappiamo che, oggi, il problema fondamentale è quello di raggiungere la coscienza delle proprie contraddizioni e quindi individuare quand'è che si sbaglia, e come ci si aiuta a uscire dal peccato. La prassi degli ultimi secoli, per cui chi ritiene di aver sbagliato perché ha compiuto degli atti difformi dalla norma va in confessionale e il prete gli dà qualche consiglio che deduce da certi suoi manuali o dalla sua pratica, e poi lo assolve e gli dà la penitenza, risulta oggi sostanzialmente superata.

Tutti sappiamo che fra marito e moglie o con i figli è molto più facile individuare quand'è che si comincia a sbagliare, quand'è che ci si urta, quand'è che si lede l'amicizia, l'amore reciproco, quand'è che si estingue il dialogo, quand'è che si smorzano le possibilità degli altri. Si entra, cioè, veramente nel concreto.

Nel momento in cui questo lavoro di ricerca avviene nell'ambito della stessa famiglia, tra genitori e figli, tra figli e genitori, tra marito e moglie e questi sono dei battezzati, sono dei credenti, e lo fanno anche con spirito di fede, non esercitano un ministero di remissione dei peccati, non esercitano un ministero di grazia, non esercitano quindi anche una capacità di produrre il cambiamento di atteggiamento e di mentalità l'uno nell'altro, non si somministrano una grazia? Raggiunta la coscienza della propria condizione di peccato nell'esercizio del sacerdozio comune dei battezzati, resta solo di portare questa al segno sacramentale che è posto dal ministro ordinato e riconosciuto dalla Chiesa universale.

Io non capisco, dunque, perché, attraverso il sacramento del matrimonio, non ci sia anche una sorta di rapporto ministeriale reciproco, di servizio reciproco, in una dimensione

conviviale della chiesa, come in una tavola, dove non ci sono servi in piedi e serviti seduti, e ci si porge vicendevolmente il cibo, l'acqua, il sale.

Con questo non voglio, naturalmente, dire che tutti fanno tutto quanto.

C'è una tradizione veramente imponente e primitiva, che risale alle origini della chiesa, per cui i ministri devono essere riconosciuti — perciò esisteva l'imposizione delle mani —, in modo che la comunità sapesse chi era indicato per il tale o il talaltro ministero, e questo era conosciuto anche fuori della comunità.

### **Chi chiama il prete?**

Ciò che ha contribuito e contribuisce ancor più oggi a fare del sacerdote, nel senso del ministero gerarchico, qualcosa di staccato dalla comunità, qualcosa di privilegiato, e, comunque, a determinargli uno stato clericale è il fatto di vivere con i proventi del ministero stesso. Se, invece, il prete lavorasse come gli altri, o insegnando, o in fabbrica, o nei campi, o nell'assistenza sociale, egli si misurerebbe con i problemi di tutti quanti e non avrebbe una vita separata.

La causa fondamentale, tuttavia, penso sia l'educazione ricevuta in seminario. Un individuo viene avulso fin da piccolo dalla sua classe sociale — spesso si è trattato, in passato, di figli di contadini —, subisce un trattamento apposito e viene sottoposto a vari filtri — la camerata, il padre spirituale, il rettore del seminario, il professore di teologia, fino all'ultimo filtro dell'esame canonico del vescovo —, e viene poi restituito al popolo, ma ormai è stato reso totalmente irriconoscibile, con una problematica diversa, con una cultura diversa, con un linguaggio diverso, perfino con le mani diverse: non son più le mani callose di prima. Questo schema ha naturalmente le sue debite e positive eccezioni, ma io penso che se non esistono delle comunità ecclesiali, non si possono esprimere neanche delle vocazioni. È la comunità che dice: tu sei il nostro prete. E quando dico comunità intendo la comunità in una dimensione di fede... la comunità che è chiesa. Non è sempre stata la chiesa a chiamare il sacerdote? La chiamata della chiesa, che è insieme comunità e istituzione, popolo e ministero episcopale, è la chiamata di Cristo.

Altrimenti, uno deve sentire una vocina dentro?

## Fede e storia

### **Ciò che è essenziale e ciò che è accidentale alla fede**

Molti cristiani delle comunità di base sono accusati, come me, di rompere la comunione ecclesiale.

Tutto cominciò ai tempi del referendum abrogativo sul divorzio. Fino allora si era parlato, piuttosto, di disturbo, di confusione nella chiesa, di turbativa della pace del chiostro; ma al momento in cui, sotto il referendum, la notificazione dei vescovi dava un giudizio abbastanza chiaro in merito alla legge Fortuna-Baslini, e non si accontentava, quindi, di ribadire il principio della prassi cattolica dell'indissolubilità del sacramento, ma interferiva anche sulla legislazione italiana, spingendo i cattolici a determinare il proprio voto in una certa direzione, nacque la crisi che tutti conosciamo.

A questo punto, molti di noi si dichiararono non tanto per il «NO», quanto proprio per la libertà dei cattolici a determinare il proprio voto, non in base a criteri confessionali o a criteri ideologici, e nemmeno in base alla propria fede e alla propria prassi matrimoniale, ma in base a criteri sociali e politici.

Ci fu, quindi, questo intervento dei vescovi e chi si pronunciò per la libertà dei cattolici nel voto fu accusato di rompere la comunione ecclesiale.

A me sembra piuttosto indicativo il tipo di dibattito che poi è intercorso intorno alla figura di frater Carlo Carretto, che intervenendo sul problema, ha detto le cose più chiare, più semplici e più lineari in proposito.

Fratel Carlo Carretto è uomo di fede, uomo chiaramente non sospetto di essere preda di facili strumentalizzazioni. Egli uscì in proposito, anche senza avere una necessità di farlo — perché la sua vita era la vita di un monaco contemplativo —, ma proprio per un dovere di coscienza di fronte a questo tipo di ansietà che si era creata nel mondo cattolico, e uscì pronunciandosi in favore del «NO», e, anzi, in modo più esplicito del nostro. Noi, più politicizzati, eravamo più che altro preoccupati di rivendicare la libertà dei cattolici, mentre frater Carlo Carretto si pronunciò proprio chiaramente, e non solo come punto di vista personale, ma perché pensava proprio che la fede spingesse a votare «NO».

Quando più tardi si sviluppò la polemica fra don Maggiolini, uomo di fiducia della curia milanese, e frater Carlo Carretto, essa ebbe inizio dal fatto che frater Carlo Carretto una volta, durante l'eucarestia del giovedì santo del 1975, chiese perdono ai vescovi per il dolore che aveva dato loro con il suo rifiuto di allinearsi sulla loro posizione, e don Maggiolini interpretò questo gesto come un ripensamento, come una sconfessione, una ritrattazione di quanto fatto. Ci fu, allora, una lettera aperta di frater Carlo Carretto, che secondo me è molto importante.

Egli afferma, in questa lettera, di essere stato frainteso. Certamente, gli dispiaceva — dal momento che era nella chiesa e soffriva per questa situazione — di aver dato dolore ai vescovi. Non intendeva però con questo ritrattare quella che era stata la sua posizione, perché l'avrebbe rinnovata anche in quel momento.

Ed ecco l'affermazione importante di frater Carlo Carretto: «Non può un vescovo o una congregazione romana chiedere ad un prete la comunione su una scelta politica o sul modo

di vedere una legge civile. Non può un sacerdote dimostrare di non essere in comunione perfetta con un suo fedele che vota socialista o cose del genere. Facendo così è lui che rompe la comunione, non il suo suddito. Fratel Carlo Carretto - Spello 15-8-1975».

Questo discorso è, secondo me, molto importante e ci stimola a una riflessione sulla fede.

Nei confronti della fede si può peccare per difetto, nel senso che si può non accogliere qualche cosa di essenziale che ha per oggetto, secondo la teologia, il Cristo risorto, il Cristo dei Vangeli; ma nei confronti della fede si può peccare anche per eccesso, nel senso di porre come essenziale qualche cosa di inessenziale.

Anche nella comunità primitiva, nel I secolo, si sviluppò questa polemica. Ci furono alcuni che volevano che le tradizioni e le osservanze giudaiche fossero trasferite nel cristianesimo come essenziali per la salvezza: la circoncisione, l'astensione da certi cibi impuri, le abluzioni, le osservanze delle feste, e così via.

San Paolo, che fu il campione della lotta per la libertà dalle osservanze giudaiche — proprio per il suo tipo di rapporto organico con i cristiani provenienti da altre culture —, fu disponibile ad accettare delle mediazioni a condizione che queste osservanze, questi fatti di religiosità o di cultura e di costume venissero posti come tali, e cioè non necessari per la salvezza, e questo al fine di non creare inutilmente delle fratture, e di non suscitare meraviglia e scalpore. Qualora, invece, queste osservanze fossero state chieste come necessarie per la salvezza, allora egli sarebbe stato disposto anche ad andare a uno scontro con le autorità ecclesiastiche del tempo, perché, in questo modo, si sarebbe svuotata di significato quella salvezza e quella libertà che Cristo ci aveva dato ponendo l'essenziale nel nuovo comandamento: l'amore di Dio e del prossimo.

Io penso che la questione delle osservanze giudaiche fu una questione culturale e politica che ebbe lo stesso rilievo, e forse rilievo maggiore, nella chiesa primitiva, di quanto ne abbiano le polemiche che ci sono oggi all'interno della comunità ecclesiale.

Anche allora ci furono degli uomini — anche di grande influenza come Giacomo, vescovo della comunità di Gerusalemme, una chiesa tradizionalista — che videro quasi il crollo di tutta la religione, di tutte le tradizioni dei padri nell'atteggiamento innovatore dei cristiani di provenienza ellenista.

Questo conflitto, quindi, cominciò proprio nella stessa chiesa di Gerusalemme, nel momento in cui ci furono dei tumulti degli ellenisti e si dovette procedere all'ordinazione di sette ministri che fiancheggiassero i dodici. E anche nel numero si ha, in un certo senso, una indicazione: i dodici apostoli rappresentavano un po' l'eredità delle dodici tribù di Israele; i sette ministri che furono incaricati di questo compito — che probabilmente sono sette vescovi, nel senso nostro della parola, più che sette diaconi — rappresentavano i sette popoli che gli ebrei trovarono in Palestina quando arrivarono al termine del loro esodo dall'Egitto. Si esprimeva, quindi, con il numero stesso, una aspirazione alla universalità, a indirizzarsi a tutti i popoli e a tutte le culture.

Per tutto il primo secolo di vita questa pesantissima diatriba persiste all'interno della chiesa e, pur tuttavia, non è fonte di alcuna spaccatura. Paolo, mettendosi nella posizione che ho detto, non fu censurato o respinto dagli altri apostoli, ma rimase loro fratello.

Per lo meno, fu censurato in un primo tempo, ma poi la comunione fu ritrovata nell'accoglimento della sua tesi nell'incontro di Gerusalemme, o concilio che si chiami.

## **Integrismo sentimentale**

Dunque il criterio del far soffrire il papa o i vescovi è insufficiente ai fini di stabilire se è stata o no spezzata la comunione ecclesiale; è un criterio assurdo, perché tutti soffrono e la sofferenza psicologica non può essere un motivo di condotta.

Certo, chi vuole rimanere all'interno di questa esperienza storica che è la chiesa cattolica non può fare a meno di riferirsi ai vescovi e al papa, ma non alle loro sofferenze, perché può darsi che queste sofferenze siano ingiustificate.

Questo avviene anche nelle famiglie. I figli, se vogliono rimanere all'interno della famiglia, dovranno riferirsi alla presenza che i genitori rappresentano, ma non devono certo farsi ricattare dalla sofferenza dei genitori o inghiottire per questo ingiustizie o cose false, che poi tornano a danno anche dei genitori stessi. Questo oggi non lo chiediamo più ai figli, e nessun genitore ricatta con le lacrime o con le sofferenze il proprio figlio per impedirgli di fare cose che può e che deve fare e che rappresentano le sue scelte.

Così, in una comunità ecclesiale cresciuta penso che tutti i credenti debbano avere la possibilità di esprimersi con serenità e di confrontarsi sulle opinioni e sulle posizioni, senza vedersi agitare le lacrime della madonna o le sofferenze del papa, perché questo è un modo strumentale di operare.

Se vogliamo, è una forma di integrismo sentimentale.

Io stesso ho fatto l'esempio della famiglia, ma non lo forzerei, non insisterei sul fatto che la chiesa è una famiglia sul piano sentimentale.

Noi non viviamo a tempo pieno nella chiesa: quando siamo, per esempio, in un consiglio di fabbrica, quando siamo in un consiglio di quartiere o in un consiglio d'istituto, o in una sezione di partito, ci sono altre persone che soffrono, altre persone che lottano, altre persone che hanno aspirazioni legittime.

Se la sofferenza delle persone, se il fatto che persone che mi sono amiche o vicine assumono delle posizioni diverse dalle mie dovesse avere un rilievo politico, l'uomo sarebbe continuamente dilaniato dalle tensioni.

Ognuno deve, invece, fare le scelte che deve fare nelle sedi pertinenti. E, nel momento in cui una persona che si ama fa delle scelte politiche differenti dalle nostre, ciascuno si tiene le proprie sofferenze soggettive.

## **La religione di consumo**

A questo punto si potrebbe passare a un tema che oggi mi pare molto diffuso e molto sentito, ma sul quale probabilmente le idee non sono chiare, e cioè la distinzione fra religione e fede. È questa una distinzione che è stata avanzata nel nostro secolo soprattutto nell'ambito della grande teologia protestante — Barth, Bonhoeffer — e direi che si tratta di un tema molto importante per l'Italia, dove, anche se parliamo di una società scristianizzata, di una società atea, abbiamo di fronte, in realtà, una situazione di sacramentalizzazione massiccia: si battezzano quasi tutti gli italiani, a livelli del 98-99%, la grandissima maggioranza degli italiani si sposa in chiesa, i funerali si fanno in chiesa, eccetera.

La stessa Conferenza episcopale italiana, però, si è domandata se a questo altissimo livello di sacramentalizzazione corrisponda una realtà di fede vissuta.

Non vorrei tanto collocarmi su un piano teologico, quanto testimoniare quella che è stata l'esperienza di ricerca della comunità di base a cui appartengo, la comunità di San Paolo, che è poi anche l'esperienza di tante altre comunità sia in Italia che fuori.

Noi abbiamo una religione — diciamo — consumistica, che si riconosce in certi momenti sacramentali, nella accettazione di una dottrina che in un qualche modo spiega tutto il messaggio di salvezza chiudendolo in una serie di enunciati, chiedendo poi dei comportamenti coerenti con questi enunciati, e che pone dei riti sacramentali che scandiscono le varie epoche della vita.

Questo, anche se da alcuni è stato vissuto con passione e con fedeltà e talvolta anche con creatività, sulla gran massa dei credenti ha creato un tipo di religiosità dipendente che ha offerto una serie di assicurazioni, di piccole consolazioni, di esorcismi su vari momenti della vita, di sacralizzazioni dell'ordine sociale vigente, e ha veramente costituito la religione come mediazione del rapporto fra uomo e Dio, mediazione nella quale tutte le componenti di insicurezza psicologica, di ansietà, di senso di colpa venivano in qualche modo risolte.

Dalla nascita, accompagnata in modo piuttosto automatico dal battesimo, fino alla morte tutti i momenti fondamentali della vita sono accompagnati da un sacramento, per cui anche se uno non aveva la certezza psicologica di vivere realmente in un rapporto autentico di fede con Dio e con il suo prossimo, aveva però il supporto del rito, del gesto, della presenza del ministro che faceva quello che uno non riusciva a fare.

Mi sembra che una delle piaghe più scoperte nel comportamento sacramentale di tipo tradizionale fosse la teoria del dolore perfetto e del dolore imperfetto nel sacramento della confessione. Certamente, la dottrina della chiesa era essenziale e sana: di fronte al peccato, alla trasgressione, alla defezione dai propri compiti, al tradimento, all'insulto alla vita del fratello, l'unica cosa che veramente guarisse in profondità l'uomo era la conversione, il pentimento per ciò che si era fatto, e questo pentimento era tutt'uno, evidentemente, con un modo positivo di rapportarsi alla vita, che supponeva la determinazione a non commettere più delle trasgressioni di quel tipo. Questa è dottrina cattolica, ed è dottrina essenzialmente sana sulla quale si può discutere.

Qui subentravano, però, altri elementi. Prima di tutto, si vedeva il peccato in tante singole cose, in tante singole trasgressioni: non andare a messa la domenica, mangiare la carne in certi giorni e, in tutto l'immenso campo dell'etica sessuale, un pensiero, uno sguardo, questo o quell'altro, e così via. Subentrava qui un profondo senso di insicurezza, e nessuno dei cattolici era mai sufficientemente sicuro se le proprie determinazioni erano veramente positive, se effettivamente c'era stata questa «metanoia», cioè questo cambiamento di mentalità, questo ribaltamento della propria posizione nei confronti del peccato.

E allora c'era una stampella: in assenza di quello che si chiama il dolore perfetto o contrizione, era sufficiente anche un dolore imperfetto, che consisteva nel timore di avere offeso Dio, o anche nella paura dell'inferno, o addirittura nella vergogna per l'atto commesso. Questo dolore imperfetto, poiché non era sufficiente a redimere dalla condizione di peccato, doveva essere accompagnato dalla confessione sacramentale per avere la remissione dei peccati.

Questo impasto di vergogne, di paure e di rito sacramentale non è assolutamente quella liberazione dal peccato che ci ha portato Cristo, quel Cristo che è testimoniato dai Vangeli.

Il Signore volle proprio che fosse la sua parola di amore e di fraternità a provocare le persone a un ripensamento sui loro modi di collocarsi nei confronti di altri, e nel momento in cui si ha questo cambiamento in profondità del proprio atteggiamento si ha anche il perdono, la remissione dei peccati, e poi, a seconda delle prassi che ci sono nella chiesa, uno può esprimere anche il voto di assoggettarsi a una determinata prassi disciplinare. Anche con il dolore perfetto, del resto, la chiesa chiedeva che si avesse il voto di accedere al sacramento della confessione. A questo riguardo, la disciplina ecclesiastica ha cambiato attraverso i secoli e potrebbe cambiare ancora. Questo tipo di paradigma, però, ha un suo valore.

È la parola di Dio che ci giudica. L'individuo è chiamato a un'autocritica profonda e ad esprimere un cambiamento; nel momento in cui riesce a esprimere questo e a intravedere veramente con realismo la possibilità di cambiare vita si ha la remissione dei peccati; e poi si trova il modo di enunciare questo anche alla comunità e di rapportarsi alla comunità come chiesa visibile.

L'esercizio della remissione dei peccati da parte della chiesa è un tipo di rapporto veramente sano quando collega il momento sacramentale e il momento della conversione e quindi il momento della grazia.

Quando, invece, è soltanto un momento quasi esorcistico e magico-strumentale, allora si ha la religione nel senso scadente della parola, che non suscita fede, ma anzi distrugge la fede, perché chi non si rapporta in modo vivo al Vangelo ripete tante volte le stesse confessioni, ripete gli stessi atti, non essendo sicuro di aver recitato bene un Padre Nostro lo dice cento volte, non essendo sicuro di avere ben partecipato all'eucarestia si sente tante messe. La religione diventa ripetitiva e, in questo senso, è veramente una religione alienante, che non libera ma deresponsabilizza l'uomo e rende sempre più gretta la coscienza.

## **Un cristianesimo non religioso**

Oggi bisogna promuovere veramente un cristianesimo non religioso.

Certo, il modello è sempre Gesù; per cui bisogna chiedersi: quale fu il comportamento di Gesù verso il suo tempo? Egli si presentò come parola di Dio, come proposta di prosecuzione dell'alleanza antica con questo Dio, sempre presente nel popolo e nel suo cammino verso la liberazione.

Quando Gesù si presenta come compimento di quella speranza e di quelle aspirazioni del popolo, come momento di liberazione assoluta, deve confrontarsi, naturalmente, con le istituzioni del tempo.

Gesù sa di fare una proposta di amore, ma all'interno di un popolo diviso, di un popolo gerarchicamente scaglionato su una piramide sociale e in cui i meccanismi della separazione non sono casuali: ci sono caste privilegiate, come la setta dei Sadducei, come i sacerdoti, e grosse famiglie proprietarie; ci sono i gruppi culturalmente o eticamente egemoni, come i Farisei e gli Scribi, e più giù le classi medie e poi quelle disprezzate, i pubblicani, il sottoproletariato, le prostitute, e poi ancora i lebbrosi e gli handicappati,

considerati quasi una decadenza della carne umana, dei paria esclusi dalla società perché persone maledette da Dio anche nella carne e nel corpo a causa dei loro peccati.

Gesù, a questo momento, doveva scegliere dove porre l'asse di riaggregazione del popolo: doveva porlo nel tempio, nella casta sacerdotale, fra i puri, o, invece, fra gli ultimi della società, fra i maledetti, fra questi che erano considerati tutti dei puniti da Dio?

Non si trattava di inventare una teologia. Esistevano due teologie: una teologia maggioritaria, tardo-giudaica, che era quella delle classi dominanti, secondo la quale la salvezza passava attraverso il tempio, la religione, l'osservanza del sabato, il rispetto delle leggi in tutti i più piccoli e minuti dettagli, il rispetto dei sacerdoti, e così via; e, dall'altra parte, c'era anche una teologia profetica che cominciava a farsi largo, secondo cui questi poveri della terra, questi sofferenti, questi che portavano delle piaghe o dei segni sulla carne non erano dei maledetti da Dio, ma erano interlocutori di Dio.

Quando Gesù sul monte dice «beati i poveri, beati coloro che piangono, beati coloro che hanno fame e sete di giustizia», non dice: ah, come si sta bene quando si è poveri e — quindi — fate più poveri, così c'è più gente che sta bene, ma egli vuol dire: non è vero che questi che voi considerate dei peccatori, degli impuri sono dei maledetti da Dio; essi sono invece i benedetti da Dio, sono gli interlocutori del Vangelo, perché la loro condizione, che è maledetta, che è separata, che è di impurità sociale oggettiva, è prodotta non da loro stessi o da una punizione di Dio, ma dai ricchi; per cui nel Vangelo di Luca, in parallelo alle beatitudini, c'è tutta una serie di maledizioni: guai a voi ricchi, guai a voi che siete sazi, guai a voi che ridete, eccetera.

Gesù, quindi, fa una scelta ed è una scelta antistituzionale. Egli non dice: andiamo con i poveri, con gli impuri a distruggere il tempio; dice semplicemente che Dio ci attende accanto a questi uomini e che è con questi che si forma l'ecclesia. Il tempio invece, con i suoi scalini, con i suoi atri, scaglionava il popolo quale emblema di questa piramide sociale e clericale. Il tempio, infatti, è gestito da una casta sacerdotale separata e ti offre una salvezza solo se passi attraverso le tappe di purificazioni successive.

L'essenza della religione è proprio questo fatto del tempio come momento di separazione dalla vita. Nella vita si contrae sporcizia, si fanno peccati, si hanno contraddizioni, ansietà; si passa attraverso il tempio, dove ci si riaccosta a Dio, ci si purifica, ci si conforta, per poi tornare inesorabilmente alla vita come fonte di peccato.

In questa separazione tra vita e tempio credo che ci sia tutta l'essenza dell'alienazione religiosa.

Gesù, invece, nel momento in cui pone il luogo dell'appuntamento nella ecclesia, nella convocazione intorno agli ultimi, toglie questa separazione fra Dio e gli uomini, esprime veramente la presenza salvifica di Dio in mezzo al popolo e, in questo senso, nella chiesa vede un'antagonista del tempio e propone la fede come liberazione e non la religione come purificazione e consolazione.

### **Chi è oggi il mio prossimo?**

Qualche teologo, oggi, parla di sacramento del fratello. Se con questa espressione si intende dire semplicemente che esiste una equivalenza con l'ordine sacramentale dal

momento in cui ciascuno riscopre il rapporto con gli altri uomini, e quindi modifica sostanzialmente i suoi atteggiamenti prevaricatori, creando un rapporto aggregato, non ideologico, di comunicazione, allora sono perfettamente d'accordo.

Non vorrei, però, anche se non penso assolutamente che si voglia dire una cosa simile, che questo sacramento del fratello diventasse una specie di strumentalizzazione del fratello, nel senso che, invece di utilizzare i soliti sacramenti per sentirmi assicurato, faccio delle opere di carità, di amore e di fraternità per salvarmi in questo modo.

Questa è ancora l'utilizzazione del vecchio canale della beneficenza per cui uno, per sentirsi buono, faceva delle buone azioni verso gli altri.

Da questo punto di vista, penso che sia molto indicativa e rivoluzionaria quella parabola che Gesù racconta e che è detta del «buon Samaritano». Lì veniva posto a Gesù un interrogativo di fondo: che cosa debbo fare per la salvezza, qual è la legge fondamentale per salvarsi? Gesù risponde allo scriba che lo interroga di dirlo lui stesso, ed emerge che nella tradizione, in fondo, già era contenuta la legge fondamentale di amare Dio con tutte le proprie forze e il prossimo come se stessi. E lo scriba, per giustificare perché aveva fatto la domanda, chiede ancora: ma chi è il prossimo?

E, in effetti, questo discorso di chi è il mio prossimo, la persona con cui mi salvo, la persona che mi salva, diventa il discorso fondamentale che io assimilerei a quello che oggi si chiama il discorso dello specifico cristiano, e che è un poco il discorso che dilania oggi la comunità ecclesiale, perché alcuni vorrebbero che il prossimo fosse quello che è nello stesso recinto ideologico, culturale o religioso, altri, invece, dicono che il prossimo può essere chiunque.

Qual era il dibattito di quel tempo sul prossimo? Esistevano varie scuole rabbiniche, alcune delle quali pensavano che il prossimo fosse il congiunto, la persona dello stesso clan, dello stesso villaggio, altre pensavano che fosse qualsiasi israelita, qualsiasi ebreo, per altre ancora poteva essere prossimo anche il viandante, lo straniero che passava per quel territorio.

Nessuna di queste scuole, però, metteva in dubbio il fatto che l'iniziativa di bontà e di servizio partisse dal pio israelita: sono io, cioè, che mi salvo o che salvo; sono io che, o sono fedele all'iniziativa di Dio e salvo il prossimo, oppure sono neghittoso e trascurato e colpevole e non lo salvo. Il «prossimo» sta sempre lì ad aspettare di essere salvato o non salvato da coloro che sono nella strada della pietà e della giustizia di Dio.

In questo senso, mi sembra che Gesù faccia veramente una rivoluzione che, per farmi capire, vorrei chiamare copernicana. Gesù, infatti, non vede tanto un allargamento dell'orizzonte della «prossimità». Potremmo immaginare un Gesù molto liberale che, a un certo punto, dice: guardate, avete sbagliato, perché il prossimo sono tutti quanti; avrebbe fatto così un'affermazione di allargamento della prossimità.

Il suo discorso è molto più pertinente e rivoluzionario. Nella parabola del Samaritano, di per sé l'iniziativa di instaurare un rapporto di salvezza avrebbe dovuto e potuto venire da un sacerdote, da un levita, da una persona — diciamo — «addetta ai lavori»; in realtà, in modo sorprendente, l'iniziativa dell'instaurazione di un rapporto di prossimità parte da uno che è fuori della chiesa, da un eretico, da uno scismatico, da uno dal quale qualsiasi pio israelita avrebbe dovuto legittimamente tenersi lontano.

Questo è dunque il significato della parabola che chiamiamo del «buon Samaritano». Anche a questo proposito mi permetterei di fare un'osservazione: non capisco perché «buono»; nel Vangelo non c'è scritto che questo Samaritano fosse buono; è un Samaritano. Ed è qui lo scandalo.

Non c'è alcun moralismo. Si tratta di una provocazione ben precisa: di fronte a un uomo derubato, calpestato, abbandonato sul ciglio della strada, passa un sacerdote e non si sofferma, passa un levita e non si sofferma, e, finalmente, passa questo Samaritano, che io non so se fosse buono o cattivo, ma che, certamente, in quel momento è totalmente coinvolto — dice Gesù — in questa situazione di estremo bisogno in cui ne va della vita.

Nella nostra società d'oggi chi potrebbe essere il Samaritano?

Si potrebbe raccontare la parabola in questo modo: passa il sacerdote, passa uno dell'Azione cattolica e non si fermano, passa il comunista e si ferma. In quel momento — dice il Signore — si attua la salvezza. Chi è che salva? È il disgraziato che dà occasione all'altro di salvarsi facendo da sacramento di salvezza?

Non importa chi è che salva. Quello che è importante è che si crea la situazione di salvezza perché gli uomini si scoprono, si riconoscono, si aiutano, ed escono insieme dalla fossa in cui uno dei due era caduto e in cui l'altro è sceso con la decisione di uscirne insieme.

A me sembra che questa indicazione di Gesù scavalchi ogni tempo, ogni cultura; e questo messaggio di salvezza in bocca a Gesù fu respinto dalle classi dominanti proprio perché toccava a fondo il nodo ideologico, di potere, con cui avevano legato la gente. Questa indicazione, questo messaggio di salvezza penso che i cristiani potranno annunciarlo e proporlo in qualsiasi tipo di società e di cultura.

## La comunità e i sacramenti

### Il bisogno dell'eucarestia

Nel libro di Sandro Vesce, *Cristianesimo non religioso*, c'è una certa critica anche alle comunità di base che in qualche modo restano ancorate all'espressione sacramentale e rituale, che si pongono in continuità con il rinnovamento che avviene in tutto il mondo cattolico, sia pure volendone essere una forza traente.

Senza voler fare della polemica, mi schiero tuttavia dalla parte delle comunità di base. Io non penso, infatti, che si possa evitare di ispirarsi, a questo riguardo, a quel Gesù che scaturisce dalle pagine del Vangelo, e, quindi, al Gesù che è fondatore della chiesa, che affida il suo messaggio al gruppo dei discepoli, che affida alla comunità anche dei gesti sacramentali quando dice, per esempio, spezzando il pane, «fate questo in memoria di me».

Ritengo che sia legittimo che nelle comunità di base si prosegua questa ricerca di fede che si esprime anche con segni sacramentali.

Il primo segno sacramentale che è stato rivissuto e ripensato è la frazione del pane, l'eucarestia, che era veramente vissuta in molti casi — prima del concilio — come un momento di «confezione» del sacramento; e, infatti, in latino si diceva: «conficere sacramentum». Il sacerdote, cioè, durante la messa, pronunciando le parole dell'istituzione «questo è il mio corpo, questo è il mio sangue», trasformava il pane e il vino nel corpo e nel sangue del Signore, e poi i fedeli ricevevano la comunione, o nel corso della messa stessa, o addirittura fuori della messa. C'erano, infatti, delle anime devote che, per non essere disturbate in questo loro incontro oggettivo e personale con il Cristo, non facevano la comunione durante la messa, ma alla fine, per potersi godere questo momento veramente consolatorio e intimistico con il Signore.

Senza volere esprimere condanna o disprezzo per questo, direi, però, che questo atteggiamento era proprio di persone che erano vittime di una certa prassi ecclesiastica, prassi che ha sempre molto insistito sulla comunione come un momento privilegiato di incontro fra l'uomo e Dio.

Non è questo, invece, il senso della comunione. Quando Gesù spezza il pane e promette la sua presenza ai suoi discepoli nel momento in cui spezzano il pane e bevono tutti quanti allo stesso calice, Gesù fa un gesto consueto. Egli per vari anni, in realtà, ha condiviso con i suoi discepoli le stesse ansietà, gli stessi momenti di successo o di sconfitta, ha spezzato con loro il pane di tutti i giorni, il cibo, il modo di alloggiare o di proseguire su certe strade; egli ha condiviso con loro la vita.

Perciò, quando si esprime con un gesto rituale, egli riassume un qualche cosa che è realtà, e propone agli apostoli un rapporto che noi chiamiamo — con linguaggio moderno — dialettico tra il momento rituale e la realtà.

Una comunità che, in modo insistito, ripetitivo e nevrotico, si limitasse a fare il gesto rituale, senza mai interrogarsi sulla realtà della condivisione fra gli uomini di ogni tipo di pane — anche quello del potere, della cultura, eccetera — sarebbe una comunità chiusa dentro il ritualismo.

Anche nella comunità primitiva, quando san Paolo polemizza con la comunità di Corinto perché in essa si compiva, sì, il gesto rituale della cena del Signore, ma poi, allorché si andava a mangiare, ciascuno si mangiava la sua cena, senza dividerla con gli altri, egli polemizza esattamente con questa separazione fra il momento rituale e il momento effettivo. In questo caso, naturalmente, la questione è posta in termini molto semplici e ridotti; per noi, oggi, è assai più complessa. In qualunque comunità, se si facesse una cena comune, tutti quanti metterebbero quello che hanno portato a disposizione di tutti, perché ormai questo è negli usi di tutti. Ma non si tratta semplicemente di trovarsi insieme in un picnic e di consumare fraternamente i cibi portati.

Oggi si tratta di portare questo principio, questa provocazione dello spezzare il pane — che per Cristo esprime il fatto che egli aveva dato tutta la sua vita per gli altri, condividendola fino in fondo con loro — nella condivisione della condizione dei poveri, nella condivisione delle loro lotte e quindi anche delle loro aggregazioni, nella capacità di porsi veramente dentro, nel mezzo della condizione umana.

Così oggi è vissuta l'eucarestia; non più, quindi, in un modo quasi interclassista, per creare un momento di fraternità dopo il quale ciascuno va a fare le sue faccende, va a usufruire dei suoi privilegi, dimenticandosi di quella esperienza che si esaurisce così nella gioia di essersi sentiti per un momento tutti fratelli.

Questo modo di celebrare l'eucarestia sarebbe blasfemo. Gesù compie il gesto di spezzare il pane, ma a conclusione di una vita di condivisione. Penso, quindi, che se noi non siamo in una situazione di condivisione umana, non siamo neanche autorizzati a celebrare questo rito.

Con ciò non chiedo una chiesa perfetta per celebrare l'eucarestia; chiedo una chiesa che sia sulla strada della condivisione perché il gesto non sia soltanto formale.

### **Eucarestia e lotta di classe**

Mi viene in mente una battuta di Dario Fo, comico e politico dei nostri giorni: «Tutti insieme, tutti uniti; ma quello non è il padrone?».

Ecco: il «padrone» dovrebbe essere escluso dall'eucarestia?

In termini schematici è estremamente difficile rispondere. La comunità non è un luogo di lotta. I padroni si vincono in fabbrica, si vincono nella società, si vincono sui campi, nel senso che si ottengono contratti diversi, si erode il loro potere e si tende a una società diversa. Battere il padrone nell'eucarestia, quindi, non ha senso.

Però, se una comunità, senza scomunicare nessuno, attua un confronto fra il Vangelo e la realtà sociale che viviamo oggi, e se non vuol avere un giudizio qualunque e asettico, essa riconoscerà il conflitto di classe che c'è oggi e si schiererà da una parte invece che da quell'altra.

Nella comunità di San Paolo, per esempio, ci sono varie persone che danno il loro voto a diverse forze politiche; non ci sono perciò soltanto persone di sinistra, ma anche una notevole percentuale di persone che votano per la Democrazia cristiana. Siamo tutti d'accordo, però, che la teologia della comunità, il suo approccio al Vangelo, senza

pretendere di essere l'unico possibile, è un approccio di classe. Noi leggiamo il Vangelo dalla parte dei poveri, degli sfruttati e degli oppressi.

Siamo consapevoli, quindi, di essere un po' parziali, ma riteniamo che l'unica possibilità di salvare un padrone sia quella di predicargli il Vangelo in questo modo qui.

Possono venire, e anzi vengono, anche dei ricchi nella nostra comunità, persone di varie estrazioni sociali — è chiaro che in comunità non domandiamo la dichiarazione dei redditi! — ma non per questo la comunità è interclassista.

Nella nostra comunità l'eucarestia non è interclassista perché l'approccio al Vangelo e il tipo di discorso che si fa sono basati su una scelta di fondo e su delle lotte comuni realmente e duramente condotte.

## **Il battesimo dei bambini**

Come nelle comunità di base ci si è riappropriati del momento eucaristico, del gesto dello spezzare il pane, e si vive la presenza del Signore come provocazione ad andare a condividere la condizione degli altri uomini, così ci si è anche riappropriati di alcuni momenti sacramentali.

Vorrei citare a questo proposito il battesimo dei bambini, che nelle comunità di base è oggetto di una lunga e appassionata discussione.

C'è stata, all'inizio, una certa tendenza a sospendere o, addirittura, a negare il battesimo dei bambini, affermando che toccava ai giovani, una volta cresciuti, di fare le loro scelte e che noi non potevamo fare delle scelte in loro vece.

La pratica tradizionale derivava, in fondo, da un concetto di battesimo come momento di aggregazione confessionale, perché lo si legava all'anagrafe, al fatto cioè che contemporaneamente si veniva iscritti nel libro dei battesimi. In realtà, poi, molto presto ci si sarebbe dimenticati dell'avvenimento sacramentale, dell'avvenimento di grazia e ci si sarebbe ricordati solo che si era iscritti nel libro dell'anagrafe e si poteva produrre un certificato di battesimo.

Dopo circa un anno e mezzo di sospensione dei battesimi, alla comunità di San Paolo si tornò di nuovo a celebrare questo sacramento, ma non tanto per fare del bambino un cattolico, quanto per significare che tutta la comunità prendeva coscienza di questo avvenimento di grazia, di questo dono che Dio faceva ancora alla comunità e, naturalmente, associava il bambino alla propria esperienza di fede e di liberazione.

Ricordo che in modo piuttosto simpatico si parlò del fatto che i bambini dovettero partecipare all'esodo quando il popolo ebraico uscì dall'Egitto, perché per i cristiani il battesimo è assimilato un po' al passaggio attraverso le acque del Mar Rosso, a un voltare le spalle alla schiavitù dell'Egitto e a un camminare verso la liberazione. Ci sarebbe sembrato veramente un po' buffo che gli ebrei che abbandonavano la schiavitù si fossero posti questo interrogativo: chissà se i bambini vorranno venire? noi non possiamo decidere sulle loro teste.

Un popolo che si libera si libera anche con i suoi figli. Così come il popolo ebraico si portò via i bambini dall'Egitto per andare verso la terra promessa, penso che il popolo vietnamita

abbia lottato con i propri bambini, con i propri figli contro l'imperialismo francese, prima, e americano, poi; allora anche una comunità che sta facendo una esperienza di fede, un percorso di lotta e di liberazione, lo fa con i propri figli.

Il problema, quindi, non è tanto quello di fare o non fare una proposta ai bambini, problema è quello di essere comunità. La comunità tradisce i bambini nel momento in cui cessa di essere essa stessa un popolo in cammino.

In un popolo sedentario, integrato, i bambini che crescono diventano un pericolo alla stabilità, e, quindi, i giovani sono delle bombe che vanno disinnescate, controllate perché si inseriscano bene nella società e possano dare consolazione ai genitori, e così via. Questo è il classico concetto di educazione inteso come disinnescamento delle potenzialità innovative ed eversive dei giovani.

Ma questo succede quando la comunità ha già tradito se stessa e, naturalmente, dopo aver tradito se stessa tradisce anche i propri figli.

In una comunità, invece, che cammina, che ricerca, che è sempre serenamente inquieta, che è sempre in tensione verso il futuro, quando vengono i bambini anche noi dobbiamo pensare di assumere le nostre responsabilità, ridichiarare le nostre carte, ridichiarare la nostra alleanza con il Signore, e, quindi, riproporci la nostra volontà di lotta perché questi bambini crescano in una società migliore.

In questo senso, con letizia, abbiamo fatto passare il Mar Rosso anche ai bambini e li abbiamo battezzati.

Non si è tanto trattato di lavarli perché erano sporchi, perché sono nati con il peccato originale. Il bambino nasce in una condizione di peccato, questo è vero. E poi basta guardarsi intorno e vedere in che società nasce, e in che chiesa, anche. Non nasce, però, senza speranza, perché Gesù è risorto ed è nel passato e nel futuro del nostro popolo; non nasce nella disperazione. Nasce in una direzione storica, in un processo di liberazione.

L'idea che «quando sarà grande sceglierà» l'abbiamo deposta come una velleità di tipo un po' illuministico. Questa idea che la persona quando ha diciotto o vent'anni sia libera è veramente spaventosamente ingenua.

Si può dire invece — come si sono espressi tanti genitori — che noi il bambino lo associamo. Se vado alla manifestazione del Cile, se partecipo a uno sciopero, a meno che il bambino non si senta male — per cui non ci vado neanche io —, il bambino me lo porto in spalla, me lo porto per mano, impara gli slogan delle manifestazioni e poi domanda, cresce: la proposta educativa è questa.

Allo stesso modo, me lo porto per mano in comunità e sono contento che il bambino senta cantare «la mia casa sarà chiusa per il ricco e per il forte» e gli altri canti che si cantano in comunità, e che per lui la fede e il rapporto con la religione sia vissuto in modo sofferto, se vogliamo, travagliato, ma vivo. La cosa che noi rifiutiamo è la schizofrenia per cui, ad esempio, in comunità si fanno dei discorsi incandescenti, critici, e poi i bambini si mandano al catechismo a sentire delle altre cose, perché i discorsi che facciamo noi potrebbero scandalizzarli.

## **Il catechismo dei bambini**

I bambini non manifestano — abbiamo notato — alcuna ansietà al momento in cui il discorso lo sentono critico e sofferto. Il bambino ha bisogno di stabilità nei rapporti affettivi, ma non ha affatto bisogno, per questo, delle rispostine dogmatiche del catechismo.

Tutto ciò pone allora il problema del rinnovamento della catechesi.

Le esperienze sono varie, e, fra l'altro, la comunità di San Paolo è una delle comunità che è più indietro in proposito, anche perché sul fare o non fare dei momenti di proposta di fede ai fanciulli c'è stata una lunga discussione che è ancora tutt'altro che sopita. Penso che presto, però, si arriverà a fare una proposta più concreta, perché ormai questa esigenza è sentita da tutti, anche dalle persone che erano più dubbiose.

Prendiamo, comunque, come punto di riferimento la comunità dell'Isolotto che, nella storia delle comunità di base, rappresenta un po' una pietra miliare, dato che è stata la prima.

Noi tutti ricordiamo, quando la comunità dell'Isolotto è venuta a trovare la comunità di San Paolo per celebrare l'eucarestia insieme, con quale ricchezza e vivacità i loro bambini portassero i risultati delle loro inchieste, portassero il loro contributo all'interno dell'eucarestia.

Ci sono anche altre comunità, per esempio la comunità di Vispa — che si trova in una zona operaia al confine con la Liguria e il Piemonte e che ho visitato alcune volte — e la comunità del Pozzo, di Modena, nelle quali per i bambini si fa una catechesi che cerca di seguire nella maniera più viva possibile le vicende della comunità.

Partecipando a degli incontri con i bambini delle comunità, ho potuto avere la percezione di come, pur avendo quella comunità deciso di non celebrare per un anno la cresima dei bambini proprio perché era necessario porre un punto interrogativo, i bambini della comunità sapevano tutto su quegli argomenti, anzi forse sapevano molto di più di quello che ricordo delle catechesi nelle parrocchie. Però, sapevano tutto tramite la ricerca.

Non è vero che non sapessero cos'era il vescovo, bensì sapevano cose un po' più difficili per gli altri bambini: che, per esempio, nelle chiese orientali sono i preti che amministrano la cresima, ma nella chiesa nostra la cresima è stata presa in possesso solo dai vescovi. Si possono sentire dei bambini di dieci, undici, dodici anni fare dei discorsi assennati e tutt'altro che aspri, che guardano, però, dentro alle situazioni.

Io ricordo, per esempio, il tema di un bambino della nostra comunità di base sull'eucarestia durante i giorni in cui in Spagna erano stati fucilati cinque patrioti baschi. Egli si stava preparando alla prima comunione in comunità. Aveva sentito alla messa che uno dei nostri sacerdoti aveva detto che Franco faceva la comunione tutti i giorni e poi prendeva quelle decisioni. E in questo tema diceva: «ho sentito che Franco Boia [perché lui era stato alla manifestazione e aveva capito che Franco era il nome e boia il cognome] fa la comunione tutti i giorni, ma io non divido il pane con lui, bensì lo divido con quelli che sono caduti».

Considerazioni così elementari e semplici nascono nel momento in cui i bambini non sono più separati dall'esperienza dei loro genitori. E questo mi sembra molto pulito. L'espressione «Franco boia» addirittura la possono leggere sui muri, e quindi è inutile che noi cerchiamo di farne dei puri, e li mandiamo in giro con le alucce. I bambini vedono questo e cercano di

avere una lettura di fede, e noi li possiamo guidare, volta per volta, aiutandoli ad avere sempre una comprensione più larga, più di speranza, più di fede.

## **Il matrimonio**

Senza voler parlare di tutti i sacramenti, credo però che un riferimento al matrimonio sia necessario. Le nostre comunità hanno riflettuto su questo sacramento da cui nasce la famiglia cristiana.

I primi passi della ricerca sono stati motivati dalla situazione tutta italiana per cui il matrimonio sacramento, il matrimonio religioso ha anche validità in foro civile, e questa validità gli viene conferita da un concordato.

La contestazione, quindi, da parte delle giovani coppie al matrimonio concordatario è spiegabile e direi che oggi si va diffondendo un po' in tutta Italia; come primo atto, per lo meno, si chiede la separazione dei due riti.

Prima, e ancora adesso, secondo la legislazione canonica, chi contraeva matrimonio civile senza il matrimonio religioso era scomunicato, per cui, per celebrare poi il matrimonio religioso, doveva chiedere perdono.

Però, per una prassi che si è instaurata e che trova spesso nelle parrocchie i parroci e talvolta anche i vescovi abbastanza indulgenti - perché ci si rende conto che c'è una contraddizione nella prassi concordataria -, si celebra il matrimonio in municipio e poi, dopo qualche tempo, senza nessuna richiesta di perdono, ma proprio come momento originale di fede, si celebra il matrimonio sacramento.

Questa prassi è cominciata nella comunità di San Paolo quando ancora eravamo nella basilica, e poi è proseguita dopo con la separazione dei due riti. E questa è stata un'occasione di ricerca, perché, finché c'era un matrimonio solo con effetti civili, quello era il matrimonio; mentre, nel momento in cui le persone che vengono alla comunità di fede per celebrare il sacramento del matrimonio sono già sposate civilmente — e si ritengono sposate, e si ritengono quindi una coppia legittima —, ci si deve chiedere che cos'è che effettivamente si celebra nel sacramento del matrimonio.

Cade, quindi, la visione del matrimonio religioso come legittimazione ad avere rapporti sessuali, o come sacralizzazione del vincolo familiare, o come rafforzamento del vincolo che già esiste perché è stato contratto di fronte alla società civile. Traspare, però, un contenuto totalmente nuovo, che è assai più ricco.

In realtà, seguendo una teologia che è profetica, secondo la quale l'amore fra l'uomo e la donna è una manifestazione, il veicolo per capire che cos'è l'amore fra l'uomo e Dio, le due persone che annunciano in comunità il loro amore, il loro progetto di vita comune, le loro aspirazioni, le loro lotte comuni per la crescita complessiva della società annunciano, in pratica, questo amore di Dio nella comunità.

Faccio un brevissimo accenno alla teologia dei profeti, particolarmente a quella del profeta Osea. Egli prende lo spunto da un amore travagliato che pare avesse avuto con la sua compagna, la quale non di rado lo aveva abbandonato. Da quest'amore travagliato e non felice, per le defezioni che vi erano state, Osea ricava una immagine del rapporto travagliato che c'era stato nell'alleanza tra Dio e il suo popolo, con tante defezioni. E, pur tuttavia, ricava

una volontà di fede che scavalca anche il tradimento, per cui talvolta aveva la capacità di vincere anche il tradimento e l'infedeltà per arrivare a costruire un rapporto di amore che fosse veramente creativo.

L'immagine di un amore terreno che introduce alla comprensione dell'alleanza fra Dio e il suo popolo passa anche nella tradizione cristiana. Quando Gesù parla di una capacità di perdonare non sette volte ma settanta volte sette, e quando nega la validità presso i discepoli della prassi del ripudio e del divorzio, egli si pone in questa prospettiva profetica di un amore fondante, che scavalca anche i difetti delle persone, che non è mai punitivo ma è capace di essere creativo sempre.

Quando in comunità molte coppie già sposate civilmente, sono venute ad annunciare l'avvenimento, il significato dell'annuncio è stato quello di porsi come traccia in una ricerca del rapporto con Dio. Il Dio possibile diventa, nella storia degli uomini, un Dio attuale nel momento in cui degli uomini e delle donne si amano e pongono questo loro amore anche come traccia nella ricerca di Dio.

Questa ricerca è stata per noi molto ricca. Direi che non ci sono stati due matrimoni uguali nella nostra comunità, anche se tutti erano caratterizzati da certi aspetti e da certi temi di fondo. Ogni coppia che è venuta ha scelto le sue letture bibliche, ha detto le sue motivazioni, ha annunciato le proprie speranze, le cose in cui credevano insieme e le cose in cui ancora non erano riusciti ad arrivare a una identità di vedute e di progetto.

Abbiamo anche recuperato — per così dire — il matrimonio fra un credente e un non credente, perché, nonostante non dessero entrambi la stessa importanza all'esperienza ecclesiale o non avessero lo stesso riferimento al Cristo dei Vangeli, pur tuttavia molte cose che appartengono all'esperienza cristiana le credevano insieme, anche se uno le motivava in modo secolare, e l'altro le mutuava dalla propria esperienza cristiana. Questa ricchezza di testimonianza è stata per noi l'espressione, la manifestazione del come si vive il sacramento del matrimonio in comunità.

## **Famiglia e sessualità**

La comunità è il luogo dell'annuncio, e ha un compito, in fondo, sostanzialmente modesto e umile, in quanto non riesce ad assolvere altro compito se non quello di essere un momento di provocazione, di responsabilizzazione, di riferimento al Cristo.

Sarei tentato di dire che, poi, la comunità nel quotidiano, con i contatti che si hanno anche infrasettimanalmente, potrebbe essere un luogo dove si instaura un rapporto dialettico tra la piccola comunità che è la famiglia e la comunità più grande.

La comunità offre un appoggio, una zona di espansione alla famiglia e, nello stesso tempo, la famiglia è il luogo dove anche la comunità sovente si riunisce; è una famiglia aperta, dove i figli crescono assieme a quelli degli altri.

Bisogna stare un po' attenti, però, a non ricadere in una sorta di integrismo per cui le comunità cattoliche divengono il luogo dove le famiglie cattoliche si incontrano e vivono la dimensione della famiglia aperta. Così si ricreerebbe una sorta di ghetto.

In realtà, la nostra aspirazione è che la provocazione a vivere la propria vita familiare in modo aperto sia realizzata e vissuta nelle realtà di quartiere, dove si abita insieme.

Anche se, quindi, è inevitabile che certe volte ci incontriamo insieme in modo conviviale, di scambio e di aiuto anche su problemi umani, l'aspirazione è sempre quella che poi questa comunione, realizzata in modo utopico di fronte al corpo di Cristo spezzato e dato nell'eucarestia, vada ad essere vissuta e condivisa anche con altre persone, con non credenti, o con credenti che non appartengono alla comunità ma alle parrocchie tradizionali, altrimenti noi sostituiamo ai ghetti delle parrocchie tradizionali i ghetti delle comunità di base, e continuiamo sempre a rinviarci, a rimandarci, a rimasticarci i discorsi tra di noi.

Che la famiglia aperta sia aperta anche a quelli del pianerottolo accanto, a quelli della casa di sotto, alla gente del quartiere, questa, secondo me, è la nostra istanza fondamentale.

Per riferirmi proprio al momento sacramentale, direi che la comunità non solo prega, ma benedice la coppia.

Potrei descrivere dei momenti particolari: per esempio, quando la coppia va al microfono per dare l'annuncio, che in genere è previsto — per cui si è già organizzata un po' di festa, senza però quel consumismo che si verifica nei matrimoni purtroppo oggi usuali —, c'è logicamente tutta una reazione della comunità: la gente va al microfono e esprime il proprio augurio, altre persone dicono a che punto sono loro con il proprio matrimonio, le coppie portano la loro testimonianza dicendo quali siano le incertezze, i dubbi superati, le battaglie vinte o le sconfitte avute.

Il tutto cade in un tessuto in genere vivo. Non vorrei dare una visione troppo ottimistica della comunità come se essa fosse sempre reattiva e creativa; ci sono, alcune volte, dei momenti di stanchezza.

Ma, in generale, quando in comunità si celebra un fatto sacramentale, quando cioè una coppia annuncia qualche cosa di nuovo che è avvenuto dentro di essa, o un bambino viene associato all'esperienza della comunità, in quel momento si suscita una reazione vitale, si dimostra che c'è un cammino comune nel quale i passi degli altri non sono mai estranei.

Questo impegno preso davanti a una comunità che ti aiuta e ti sostiene con la sua preghiera e con la sua esperienza, costituisce in fondo qualcosa che rafforza la volontà e la capacità stessa dei nuovi sposi nell'affrontare il loro cammino.

A questo proposito, però, credo che ci sia ampio campo di ricerca.

Il momento sponsale, e quindi anche il suo annuncio, instaura chiaramente un discorso di fedeltà e un discorso di progetto di vita comune, e quindi anche di progetto di apertura verso la vita, verso i figli, verso la società, ma non è necessariamente visto da molte persone della comunità come una concessione esclusiva sul corpo, sull'esercizio della sessualità.

Io penso che oggi nella maggioranza delle coppie giovani ci sia un rapporto mite di conoscenza reciproca, e quindi un rapporto dialogico, di comunicazione. Molti vivono oggi la sessualità come un momento di comunicazione che si instaura nella storia delle persone, e non come un bene contrattato con il contratto matrimoniale.

L'annuncio del progetto di vita comune non è, dunque, l'annuncio che da quel momento si instaura il livello di comunicazione che è la vita sessuale. In questo senso, non hanno più alcuna ragione e cadono tutti i sorrisi che si fanno o si facevano nei matrimoni convenzionali con i quali si sanzionava l'accesso e il diritto sul corpo dell'altro. Cade tutto questo perché

si suppone che i livelli di comunicazione siano instaurati tutti già prima, e non ci sia una specie di semaforo verde per un settore più intimo.

## La donna e i Vangeli

### **Vergine e madre: una lettura maschilista dei Vangeli**

Oggi si parla molto in tutti i campi di emancipazione e di liberazione della donna. È certo che la situazione e la condizione della donna nella società sta subendo una grossa trasformazione. Papa Giovanni, del resto, la metteva tra i segni dei tempi più emergenti, più significativi.

Noi delle comunità di base non pensiamo cose molto diverse da quelle che si pensano generalmente oggi nell'ambiente giovanile il quale è caratterizzato da un profondo rispetto verso le esigenze della donna e da un senso quasi di riparazione per le violenze, le malversazioni e le strumentalizzazioni che la donna come persona ha subito con l'assegnazione di ruoli sovente subalterni e sfruttati, anche se magari sacralizzati — la mamma, la sposa, la vestale, l'angelo del focolare domestico —, ruoli in cui le donne hanno sofferto e hanno dovuto sopportare enormi pesi.

In generale, non penso che nelle comunità ci sia una particolare spinta al femminismo. Naturalmente esiste un contributo che viene a questi temi da sedi insospettate, e cioè dai Vangeli.

I Vangeli sono stati letti sempre in chiave piuttosto maschilista: la figura di Maria, per esempio, che l'iconografia classica ha presentato o in ginocchio davanti all'Angelo, o con il bambino in braccio o ai piedi della croce.

Questo tipo di sacralizzazione di Maria come vergine e come madre ha naturalmente imposto alle donne la convinzione che, se Maria aveva vissuto questa condizione per singolare privilegio — potendo essere contemporaneamente vergine e madre — le donne erano chiamate a viverla in due tempi successivi: vergini fino al matrimonio, madri dal matrimonio in poi. Persona forse mai, se non chi si è aperto il varco. Ma allora, quando una donna riusciva veramente ad aprirsi il varco, ad avere una personalità, a comunicare, a esprimersi, a scrivere, a far politica, allora si diceva: quant'è brava, sembra proprio un uomo. Anche in quel momento, cioè, finiva con l'essere estraniata dalla sua femminilità.

E questo è un po' il pericolo che si corre anche oggi.

Si arriva al colmo che se una non bestemmia come il maschio e non dice le stesse parolacce che dicono i ragazzi, allora vuol dire che non è abbastanza emancipata.

Devo dire, però, che assistendo a tante manifestazioni delle femministe ho avuto la gioia profonda di vedere la capacità di inventare cose nuove, di portare un timbro, una caratteristica, anche un'inventività che talvolta mancava magari anche nelle manifestazioni normali di uomini e donne.

Una rilettura del Vangelo dalla parte delle donne fa scoprire cose inusitate. Per esempio, la condizione di Maria Vergine come condizione di privilegio non risulta nella Sacra Scrittura. Anzi, la condizione di verginità nella Sacra Scrittura è una condizione di frustrazione, di subalternità sociale, al pari di tutte le altre condizioni in cui non ci sono figli: la vergine, la sterile, la prostituta son tutte persone che vivono in una condizione di emarginazione sociale, in Israele. Una ragazza che muore vergine chiama le sorelle, chiama le altre donne

a piangere intorno a lei per la sua verginità. La visione di privilegio per la verginità, dunque, non c'è.

Direi piuttosto che nella nascita prodigiosa del Messia dalla vergine c'è uno dei temi biblici più consueti: che i momenti di grazia e di presenza di Dio nascono sempre da situazioni socialmente emarginate, sconfitte; i profeti o i giudici nascono da una prostituta, in molti casi nascono come Isacco da una donna anziana o da una donna sterile. Giovanni Battista nasce da Elisabetta sterile, contemporaneamente Gesù nasce da Maria che, se dovesse essere inclusa in una categoria sociale, è una ragazza madre, una ragazza che ha questo bambino e che potrebbe essere rifiutata o infamata o accusata dal proprio contesto sociale.

Però il promesso sposo è un uomo di fede e crede in Dio, crede in lei, crede in questa promessa, e tutta la chiesa ci crede.

Eppure non deve prevalere — ripeto — l'ideologia della verginità come condizione di superiorità, ma deve passare un altro discorso che è fondamentale nel messaggio biblico, e cioè che Dio sta accanto agli ultimi, sta accanto a coloro che potrebbero essere oggetto del disprezzo di tutti perché la sua potenza si esprime non perché si somma alla potenza, all'alterigia, all'arroganza degli uomini, ma perché va a fecondare e a resuscitare la vitalità, i ventri sterili e non fecondati.

### **Maria prima discepola: una lettura femminista dei Vangeli**

Per quanto riguarda, poi, la questione della maternità, io vorrei sapere dove mai si fonda l'immagine di una maternità ansiosa, protettiva. Nel Vangelo emerge che Cristo rifiuta questo tipo di rapporto con Maria.

Gesù ha con sua madre, nei momenti decisivi, sia alle nozze di Cana sia sotto la croce, un rapporto per cui la chiama «donna», la vuole interlocutrice, cioè, del disegno di salvezza: se gli propongono un rapporto protettivo e ansioso, egli lo rifiuta.

Quando, per esempio, sta parlando con i suoi discepoli, e gli dicono: «Fuori c'è tua madre, i tuoi fratelli e le tue sorelle che ti cercano» — ed egli sa, fra l'altro, che lo cercano perché pensano che sia impazzito, che stia facendo dei discorsi strani, che trascinerà la famiglia in un giudizio sfavorevole da parte del resto del villaggio — Gesù risponde: «Ma chi sono mia madre e i miei fratelli? Per me madre, fratelli e sorelle sono quelli che fanno la volontà del Padre». Gesù, quindi, pone nella dimensione del discepolato il vero suo rapporto.

Maria per lui è importante in quanto è discepola, è sulla stessa strada nella ricerca della verità, nel portare a compimento il disegno di salvezza per il popolo, e non perché è la madre.

Ugualmente, quando una donna esclamerà: «Beato il ventre che ti ha portato e le mammelle che hai succhiato», Gesù rifiuterà il rapporto ventre e mammelle e risponderà: «Beati piuttosto coloro che ascoltano la parola di Dio e la mettono in pratica». Anche qui egli non rifiuta la lode di Maria, ma colloca questa lode nel fatto che è donna che ha ascoltato la parola, è donna delle beatitudini, è donna del disegno di salvezza, e non perché è ventre e mammelle.

Giustamente, quindi, i padri della chiesa chiamarono Maria «Eva», cioè videro in lei una compagna, una partner nel disegno di salvezza piuttosto che la mamma. Ed è logico che,

dopo la Resurrezione, la ritroviamo nel Cenacolo in mezzo ai discepoli al momento della discesa dello Spirito Santo, il giorno della Pentecoste, così come l'avevamo trovata sotto la croce ad assumere un ruolo di rapporto con la chiesa e con i discepoli, piuttosto che un ruolo viscerale.

Mi è parsa, quindi, molto giusta la teologia conciliare che si rifiutò di dare a Maria tutti gli appellativi o di definire nuovi dogmi intorno a lei, per considerarla prevalentemente discepolo del Signore.

Fra i tanti discepoli del Signore emerge Maria, donna. E questo apre una nuova visione, rompe un fronte socioculturale per cui le donne non potevano esser discepole, ma stavano fuori della tenda o in piedi a servire gli uomini che discutevano di religione o di morale o della legge.

Un altro esempio è l'episodio di Marta e Maria. Gesù parla, ci sono dei discepoli che stanno ad ascoltare l'annuncio del Regno, e tra essi c'è anche una donna di casa; si fa la richiesta che si ristabilisca l'assetto sociale normale, e cioè che le donne vadano in cucina mentre gli uomini parlano di religione e di politica, e Gesù difende Maria, che ha scelto la parte migliore, la parte del discepolato. Questo non significa che Gesù consacrò dei ruoli per cui per accoglierlo ci vogliono sempre due donne, una in cucina e l'altra a fare la contemplativa, ma dice che anche Marta può ascoltare, e dice che tutti insieme si può pensare alle cose umane. Egli contesta, anzi, questa divisione dei ruoli, questa divisione del lavoro, e soprattutto contesta che su di essa passi la differenza tra uomo e donna.

Certo, Gesù non fu portatore di un progetto socio-politico rivoluzionario che contestasse immediatamente e direttamente le divisioni strutturali che c'erano; la sua rivoluzione è diversa. Egli pone tutti quanti nelle stesse condizioni di rapporto con la verità e questo trasforma anche la società. Non è vero, quindi, che Gesù abolisce la schiavitù, però si è tutti quanti discepoli del Signore, e in termini reali, non in termini formali.

Uguualmente, quando deve dare un minimo di struttura e organizza il gruppo di dodici apostoli che avranno una funzione quasi istituzionale perché si dovranno presentare come gli eredi delle dodici tribù di Israele, Gesù accampa lì una chiara pretesa che in lui e nella sua chiesa confluisca tutta la storia del popolo di Israele. E perciò gli apostoli fanno una cosa che poi non faranno più in seguito, cioè fanno il «plenum» prima di presentarsi in pubblico: sono rimasti in undici perché Giuda ha tradito, e allora bisogna fare il dodicesimo perché, altrimenti, sarebbe frustrata questa appropriazione della storia e della discendenza dai dodici patriarchi.

In quel momento obbedisce però alle leggi socio-culturali del tempo e questi dodici sono maschi. Ma questo è soltanto un momento. Secondo me, l'importanza che i dodici sono maschi è della stessa lega del fatto che siano dodici. Fa parte cioè della storia e del costume del tempo. La cosa più importante, invece, è che le donne non siano inibite del diritto di essere discepole del Signore a pieno titolo. Anzi, in questo senso, se c'è una persona che è più discepolo di tutti questi è Maria.

E non a caso i Vangeli ci dicono che le prime testimoni della resurrezione sono state le donne.

Nel Vangelo di Giovanni questo è molto importante, anche perché egli ha molto presente il tema del rapporto del discepolo con la verità, con Gesù verità e luce. Lì la gerarchia è

un'altra: chi ha gli occhi per vedere e chi ha gli occhi coperti da un velo, chi ha le orecchie per ascoltare, e chi ha le orecchie otturate. Questa è, per Giovanni, la dimensione fondamentale del rapporto con Cristo, luce che ha squarciato le tenebre. E lì non importa chi è, se è la Samaritana, se è l'adultera, se è Maddalena, o come son distribuiti i ministeri: conta solo chi ha occhi per vedere e orecchie per sentire.

## PARTE SECONDA – TRA PROFEZIA E INCARNAZIONE

### Chiesa e storia

#### La speranza dell'uomo

Nella prima lettera di Pietro c'è l'esortazione ad essere pronti a rispondere a chi domanda ragione della speranza che è in noi credenti. Quali segni di speranza potrebbe e dovrebbe offrire oggi la chiesa agli uomini che vivono i drammi, le speranze e le disperazioni di questo momento storico?

Io credo che per segno di speranza si debba intendere la capacità di scommettere sulla vita e sulla crescita dell'uomo, di esprimersi con fiducia sul suo futuro. E questo non tanto con una scommessa verbale, ma con la volontà di compromettere privilegi e spazi di potere acquisiti, per contare, invece, essenzialmente sull'uomo, sulla sua capacità di aggregarsi, di liberarsi, di crescere: e non soltanto sull'uomo concepito in modo polverizzato, ma proprio sulle collettività umane, e anche sulle forze sociali e politiche che sono state espresse dall'umanità in questo ultimo secolo.

Questa volontà della chiesa di giocare i propri posti di privilegio e di potere, e di investire, se così si può dire, ciò che ha avuto fino ad oggi nella fiducia nell'uomo, rappresenterebbe un rapporto decisamente nuovo. Rovescerebbe il manicheismo con cui finora essa ha considerato l'umanità come qualcosa di ostile, nemico, quasi posseduto dal diavolo.

Purtroppo in questo momento ancora non si vedono, almeno nella chiesa che conosciamo in Italia, questi segni di apertura, di fiducia ad oltranza nell'uomo, nella sua crescita, nel suo modo di organizzarsi e di progettare il futuro.

Il momento felice di papa Giovanni e del concilio segnò un tempo di grande attenzione e di speranza da parte dei non credenti verso la chiesa, proprio perché era contrassegnato da questo atteggiamento di fiducia. È difficile dire perché poi prevalse nella chiesa istituzione la difesa del suo potere *sugli* uomini, piuttosto che questa fiducia negli uomini che camminano per conto loro sulle loro gambe. Una causa è certamente l'impasto dei meccanismi con cui è organizzata la chiesa, soprattutto nella curia romana, con il suo modo di rapportarsi alla realtà italiana pieno di cautele, di diffidenze verso l'uomo.

Nella storia della chiesa italiana c'è tutto un rapporto polemico, una tradizione difensiva nei confronti del cambiamento prodotto dall'ideologia liberale, dalle rivoluzioni borghesi, anche nel modo in fondo abbastanza «blando» con cui sono arrivate in Italia e sono diventate fatto italiano.

Del resto in tutti i paesi europei, soprattutto in quelli latini, la chiesa cattolica ha sempre avuto questo atteggiamento di difesa verso il nuovo, anche se con sfumature diverse. Per esempio, nei confronti della Riforma, è emersa in concilio una differenza tra l'atteggiamento dell'episcopato tedesco e quello italiano. La chiesa italiana si è sempre opposta tradizionalmente a tutto il movimento che veniva chiamato dei «novatores», movimento che si agganciava proprio alla Riforma. L'inizio della rottura dell'unità socio-culturale del mondo occidentale, infatti, secondo le analisi fatte da Gregorio XVI, da Pio IX, da Leone XIII, da

Benedetto XV nei loro documenti sulla questione sociale e sull'equilibrio politico in Europa, viene sempre fatto risalire alla Riforma. In Germania, invece, soprattutto negli ultimi tempi, il rapporto con la Riforma è stato vissuto con molta più apertura, e anche in concilio i vescovi tedeschi non ebbero questa mentalità veramente integrista.

Questo naturalmente in termini un po' generali, perché oggi forse la «saldatura» avviene a un altro livello, quello della difesa comune nei confronti del socialismo; anche qui comunque l'atteggiamento di difesa è più marcato nei paesi latini.

Nei paesi in via di sviluppo, invece, come i paesi africani, asiatici o latino-americani, via via che la chiesa ha saputo scrollarsi di dosso lo spirito colonialistico e ha vissuto il processo di crescita e di liberazione dei popoli come un fatto autonomo e ha scelto di assecondarlo, il *nuovo* ovviamente è stato quasi identificato col fermento stesso del Vangelo.

Il più tipico degli esempi in questi ultimi anni, oltre a quello dell'episcopato latino-americano, è quello dei vescovi africani, che oggi con estrema chiarezza si pongono dalla parte dei movimenti di liberazione, voltando completamente le spalle al potere colonialista che in fondo li ha portati lì.

In Italia invece ha ancora un peso l'eredità lasciata dallo stato pontificio. Certo, si dichiara apertamente che la fine del potere temporale è stata provvidenziale. Il problema è che anche quando si accettano certi processi storici, si cerca di farne perdere i connotati, di dimenticare i nomi, di restare nel vago. Questa incapacità di confessare l'errore storico, che è un fatto piuttosto caratteristico nella chiesa cattolica, per me è sempre stato motivo di un certo rossore.

Mentre, in fin dei conti Kruščëv al XX congresso del partito, denunciando l'epoca staliniana, ha parlato di crimini ben precisi, attribuendoli a persone ben determinate, quando noi parliamo di errori storici o di fatti provvidenziali, non mi sembra che diamo i connotati precisi, riconoscibili alla gente, ammettendo francamente che il tizio tal dei tali aveva smaccatamente torto e che, invece, altre voci del mondo cattolico avevano chiaramente ragione.

Nella fattispecie, Pio IX aveva ragione nel voler difendere la libertà della chiesa, ma aveva torto quando pensava che questa libertà fosse condizionata all'esistenza di uno stato pontificio e di un potere temporale.

Tutto sommato, credo che questa incapacità di ammettere le sconfitte e gli errori sul piano storico dipende dal volersi conservare sempre dei margini. È un riflesso di potere, che certe volte si manifesta in una preoccupazione parossistica di continuità e di unità, intesa come uniformità: il magistero che non smentisce mai se stesso.

Si cita spesso una sentenza o un'opinione di un papa di tre secoli fa, sempre con questa pretesa continuità, mentre, in realtà, certe cose, nel senso con cui furono dette cinquant'anni fa o un secolo fa, sono state smentite, sconfitte, e ad esse si è dovuto completamente rinunciare.

Che dietro a certe resistenze della chiesa al nuovo ci fossero delle preoccupazioni in parte anche sane, questo va sempre dato per scontato perché nessuno pensa che ci siano state delle intenzioni diaboliche; erano, però, delle preoccupazioni ottuse.

Prima di tutto c'è questa preoccupazione di continuità col passato per cui, pur sapendo bene che certe idee della chiesa sono sostanzialmente cambiate nel corso dei secoli, si cerca, tuttavia, di far dimenticare questo cambiamento, in modo che non appaia mai come un vero e proprio mutamento di opinione. E questo perché il concetto stesso di verità come fatto dottrinario – come fatto, cioè, che dovrebbe essere eterno, al di sopra di tutti i secoli e non storicizzabile – impedisce alla chiesa di avere un rapporto con la storia per cui la verità, invece, la si ha proprio nella sincerità e nell'autenticità del modo in cui ci si coinvolge nella situazione storica che si sta vivendo.

La verità è affidata alla fedeltà a una dottrina astratta. Ed è chiaro che c'è allora questa preoccupazione di essere coerenti con «la dottrina di sempre, la dottrina eterna», e ci si affida a sottilissime distinzioni oppure al fatto che è cambiata la materia di cui si tratta, per cui il mutamento è nella situazione sociale, non è nella verità eterna, e così via.

Se c'è un'immagine immobilistica della natura, come cosa essenziale uscita dall'intelligenza divina, e di una verità divina affidata alla chiesa, è chiaro che tutto il processo storico diventa un processo accidentale, superficiale, una semplice serie di varianti.

Mi sembra che oggi questo metodo vada in crisi quando, per esempio, al convegno su «Evangelizzazione e promozione umana» si dice con molta forza che bisogna rendersi conto che i cambiamenti in corso sono cambiamenti normali, generazionali, ma sono cambiamenti talmente profondi che sconvolgono veramente tutta una serie di valori. C'è una richiesta esplicita di collocarsi di fronte al processo di cambiamento che è in corso in un modo totalmente nuovo. E qui nasce il problema della continuità.

### **La morale della Resurrezione**

Per il futuro la chiesa cosa deve assicurare veramente? La capacità di essere sempre identica a se stessa, sulla base di una piattaforma dottrina? Vi è qui, secondo me, un assicurarsi un margine eccessivo, che praticamente blocca la chiesa dentro se stessa.

La chiesa, in questo senso, si lega a quella che io chiamerei la logica dell'immortalità: per assicurare la sua continuità nel futuro si difende e acquisisce una serie di strumenti di privilegio, da cui nasce la necessità dei concordati, la necessità di avere degli strumenti di potere, di avere dei bracci secolari, di avere dei partiti politici che la rappresentano nel politico o delle organizzazioni che la rappresentano nel sociale, o nel campo della cultura.

La logica del Vangelo è, invece, una logica diversa, non è una logica di immortalità. Spesso si sente dire che, poiché la chiesa è portatrice di un messaggio così delicato e trascendente, ha diritto ad avere questa sicurezza o quest'altro privilegio, per garantire il futuro del suo messaggio. Ma questa è una contraddizione con lo stesso Vangelo: proprio nella misura in cui questo messaggio è trascendente non ha bisogno di certi privilegi, di certi strumenti di assicurazione.

La logica cristiana, quindi, dovrebbe essere piuttosto una logica della Resurrezione, non una logica dell'immortalità. La chiesa non ha necessità di «assicurarsi» una sua presenza nel futuro: deve sapere che anche qualora spendesse oggi tutto il proprio potere, tutti i propri spazi al servizio dell'uomo, e in questo si dissanguasse, sempre risorgerebbe, perché il Signore ha assicurato la Resurrezione. È qui che fonda la sua speranza specifica: se nella storia si muore, nella storia si risorge.

Non è, quindi, garantendosi il futuro con una serie di trasformismi, con una capacità di mediare anche con i poteri nuovi che sorgono, che la chiesa è veramente fedele, ma con la capacità di darsi totalmente e di perdere ogni immagine di sicurezza sul piano istituzionale, in modo da essere al pieno servizio dell'umanità.

Quando la chiesa accarezza il progetto di acquisire poteri e strumenti umani per poter far penetrare meglio il suo messaggio, diventa infedele a Cristo, nel senso che non lo imita più; cede alla tentazione di Satana, alla tentazione del potere. Gesù non è venuto per essere servito, ma è venuto a servire; e non soltanto perché è venuto a dare la propria vita per gli altri, ma anche nel senso che li ha lasciati liberi, poi, di seguirlo su questa strada, non minacciando coloro che non sarebbero diventati suoi discepoli.

Anche se io ho sempre accettato, come credente, il fatto che non esiste altro disegno storico se non la predicazione del Vangelo conosciuto, questo non significa che non esista altra via di salvezza: molti uomini si salvano anche fuori della chiesa. Quello che penso si voglia dire quando si predica la salvezza della chiesa, è che la chiesa è una; non penso che Dio, a un certo momento, volga le spalle alla sua chiesa, la distrugga per farne un'altra. Sarebbe contrario al tema biblico della fedeltà di Dio al suo popolo. Per quanto cioè la chiesa possa essere piena di contraddizioni (e qui intendo chiesa nel senso molto largo della parola), essa è il disegno storico che Dio persegue, e io non penso che possa essere interrotto.

Quando però la chiesa si è posta come necessità e non come grazia, dichiarando che tutti coloro che erano fuori di essa non producevano salvezza, non producevano speranza, non producevano vita, non producevano valori, ha violentato in parte il messaggio cristiano e violentato anche un po' la storia, perché ha richiesto tutta una serie di garanzie, privilegi, sicurezze per poter continuare ad esserci sempre, quasi fosse la spina dorsale della storia.

### **Una persecuzione probabile**

Non cercare sicurezze non vuol dire però che la chiesa sia fedele al messaggio evangelico solo quando è perseguitata. Personalmente sono convinto che Gesù non ha mai cercato la persecuzione e il martirio come fine in sé: ha voluto essere fedele alla volontà di Dio, una volontà di solidarietà, di amore fra gli uomini, che passa attraverso un messaggio di liberazione dei poveri e degli oppressi (l'unico modo in cui si possono salvare gli oppressori qualora vogliono uscire dalla loro condizione di prevaricazione).

Questa offerta di una buona volontà di Dio per una convivialità fra gli uomini, a un certo momento, quando Gesù la fa presente con la sua vita, viene chiaramente respinta. Non respinta dai poveri, dagli umili (spesso anch'essi vivono nell'egoismo, nel consumismo, nella mercificazione, ma tutto sommato si dimostrano disponibili), bensì respinta sistematicamente dalle classi dominanti nel momento in cui si accorgono che il progetto messianico, che è la proposta di Gesù, non passa attraverso la conferma delle strutture istituzionali, della religione, della casta sacerdotale, del tempio e della legge, ma passa attraverso un'aggregazione di solidarietà che è nuova ed è talmente nuova da rendere inutili il tempio e la religione conosciuti.

E allora, ecco la persecuzione, come conseguenza della pertinacia e della forza della proposta di cui Gesù è portatore. Se Gesù, infatti, avesse fatto una proposta di salvezza molto remissiva, del tipo: «se volete, cercate di essere un po' fratelli e di riunirvi intorno ai

poveri», non sarebbe certo finito in croce. Poiché invece questa proposta di fraternità e di amore è portata con una forza e con una pertinacia estrema, essa provoca anche una reazione violenta che è quella della persecuzione.

Credo, però, che la comunità cristiana non debba pensare di trovarsi sempre di fronte un potere diabolico per cui la risposta sarà sempre e soltanto quella della persecuzione. Finché ci si trova di fronte quel potere mondano che Gesù dice «tutto posto nel maligno» e, di conseguenza, quel modo di organizzare il potere che non è partecipazione dal basso, non è partecipazione di tutti gli uomini, non è uguaglianza reale, certo c'è da aspettarsi soltanto la persecuzione.

Invece, fra una società che si organizza in modo partecipato e una chiesa che offre il suo stimolo, la sua provocazione continua a rimanere fedeli a questa partecipazione non ci potrebbe essere scontro: quel giorno, il dualismo, il conflitto cadrebbero oppure si assesterebbero su frontiere meno aspre, meno dure. Il giorno in cui non ci fosse più un conflitto di classe, il giorno in cui fossimo in una società più familiare, più conviviale, con molte meno discriminazioni e dislivelli, o anche quando questi fossero soltanto in corso di attenuazione, un messaggio della chiesa, dei discepoli di Cristo che richiamasse l'attenzione su un'ulteriore fascia di emarginati dimenticata, su un problema che è sorto nel frattempo, perché dovrebbe essere accolto come un'insidia per il potere? Verrebbe accolto come un contributo ulteriore al cammino che già l'umanità sta facendo.

## La questione del concordato

### Concordato e libertà

Se in una società essenzialmente gerarchica, piramidale e di classe c'è da aspettarsi la persecuzione di chi porta un messaggio d'amore e di solidarietà umana, sorge allora il problema del rapporto tra la comunità dei credenti, la chiesa, e la società organizzata in stati. In termini storici attuali è il problema dei concordati.

Si può affermare che la chiesa deve cercare sempre di evitare il concordato, come forma di rapporto che non può non essere di potere, oppure anche qui bisogna relativizzare il discorso, nel senso che ci sono situazioni e situazioni?

Vi sono infatti situazioni in cui c'è la persecuzione, situazioni in cui la chiesa si trova sotto una forma di oppressione, nel senso che esiste un potere o comunque esistono gruppi sociali che la opprimono, dove anche un accordo di potere potrebbe sembrare positivo.

In generale, mi sembra che laddove c'è un'assenza di spazi di libertà, non c'è evidentemente solo per la chiesa, ma c'è anche per altre organizzazioni culturali, politiche, religiose.

Bisognerebbe allora vedere se il fatto di avere, come chiesa, un certo potere può essere utilizzato non soltanto per se stessi ma anche per dare voce, spazio e forza ad altri gruppi oppressi e senza spazi di libertà. E questo bisogna verificarlo nelle differenti situazioni, perché nella storia non esiste mai una risposta giusta per tutte le occasioni. Potrebbe essere vero per esempio, in certi regimi polizieschi, in certi paesi razzisti e, al limite, anche in certi paesi dell'Europa orientale, in cui il socialismo si è concretizzato in regimi piuttosto centralizzati e burocratici nei quali mancano spazi di libertà non soltanto per la chiesa, ma anche per altri.

Vorrei dire però, molto onestamente, che anche se la forza della chiesa può essere vista come una boccata di ossigeno dal singolo povero prete emarginato in una montagna o dal singolo vescovo emarginato in una plaga della Lituania o della Polonia o al limite anche dal dissidente laico e socialista, non credo che il Vaticano abbia le carte in regola per essere questa forza, questo punto di riferimento, questo stimolo che possa provocare una serie di crescite di spazi di libertà per i cattolici e anche per gli altri, come le minoranze battiste o le altre minoranze religiose.

C'è infatti il rischio che, per il tipo di alleanze o di tolleranze che ha a livello internazionale, la chiesa venga considerata in questi paesi come l'asse aggregante di un processo controrivoluzionario. Non si chiede certo una chiesa che abbia fatto la scelta del socialismo, ma perlomeno una scelta chiara sui grandi temi delle lotte dei lavoratori, e che quindi abbia voltato completamente le spalle a qualsiasi tipo di colonialismo, di razzismo, di fascismo, a tutti i livelli. Una chiesa che avesse fatto scelte di questo tipo potrebbe anche avere le carte in regola per dire con influenza la sua e spendere la propria forza per esprimere delle critiche e delle spinte anche in paesi socialisti, anche se è ovvio che spenderebbe questo suo potere essenzialmente nei paesi dittatoriali, nei paesi governati da giunte o da sistemi fascisti.

Ma in questo momento stiamo parlando piuttosto di un ente di ragione, di una cosa che non esiste per come è strutturato oggi il potere del Vaticano: sotto un aspetto di facciata liberale e democratico, il suo comportamento storico in realtà è ancora piuttosto incerto e ambiguo,

per cui, in sostanza, sceglie la democrazia quando questa consente di conservare un certo potere, ma, nel momento in cui c'è un «pericolo» reale di socialismo, torna indietro. Si è visto in Cile, di fronte al golpe, il tentennamento di alcune componenti della chiesa locale, e poi la sicurezza del Vaticano, che nel giro di pochi giorni riconobbe la giunta militare.

In fondo, può essere assimilata a questo tipo di atteggiamento anche una posizione come quella di alcuni vescovi cecoslovacchi, che appoggiando il governo contro gli uomini del dissenso (si sono pronunciati chiaramente contro la «Charta '77») manifestano un'anima inguaribilmente concordataria e corriva al potere.

Io credo che la chiesa non debba mai cercare di combattere la battaglia della libertà mediando, trattando paci separate e garantendo intanto una libertà per se stessa e poi vedendo se spendere questa libertà anche per gli altri.

### **Il concordato italiano ieri e oggi**

Ma questo rimarrebbe un discorso generico se non fosse calato nella nostra situazione italiana, dove il concordato è oggi uno dei nodi politici più rilevanti. Dopo che la Camera ha discusso la bozza di revisione presentata dal governo Andreotti, sono ricominciati i negoziati tra lo stato italiano e la Santa Sede. Un cattolico romano che fosse anche politicamente responsabile e in qualche modo impegnato in questo negoziato, quale atteggiamento dovrebbe tenere, quali tensioni di fondo dovrebbe mantenere in se stesso? Io penso che esista la possibilità di difendere contemporaneamente gli interessi profondi e dello stato e della chiesa cercando di distinguere i punti di vista.

La posizione come credente non può che essere molto radicale, ed è quella espressa già da molti anni dalle comunità di base che, proprio mettendosi dalla parte della chiesa, chiedono che essa rinunci spontaneamente a qualsiasi tipo di privilegio pattuito nel concordato.

I Patti lateranensi del 1929, e quindi questo concordato, segnavano in fondo una ricomposizione del blocco dominante e si dava per sottinteso che la chiesa tornava ad essere mediatrice di consenso nei confronti dell'ordine costituito. Aveva così termine una fase di conflittualità permanente tra chiesa e stato liberale, cominciata con la rivoluzione francese e con la presa del potere da parte della borghesia.

Mi sembra molto importante come punto di partenza di questa lentissima ricomposizione, che comincia dopo la morte di Pio IX con il pontificato di Leone XIII, il momento in cui, con la lettera enciclica *Quod apostolici muneris*, sul socialismo, il pontefice si rivolge ai principi richiamando la loro attenzione sul fatto che il socialismo è sorto proprio come contraccolpo al fatto che essi incautamente hanno tolto potere alla chiesa e le hanno sottratto la capacità di esercitare un'opera benefica sui popoli, sulle plebi. Là dove non arrivavano le leggi, dice Leone XIII, là dove non arrivavano i costringimenti dei magistrati, là dove non arrivava la forza dei soldati, lì arrivava la chiesa con la sua capacità di persuasione. Restituiscano, quindi, potere alla chiesa.

Questo documento mi sembra molto importante perché è l'inizio di una politica intelligente di Leone XIII, che comprende che non può continuare a restare sul sentiero di guerra con i sovrani, secondo la posizione dei cattolici della destra intransigente, e che è necessario ricomporre questa opposizione.

Si arriva lentamente a un primo indebolimento del *Non expedit* (su singoli problemi viene consentito ai cattolici di partecipare alle elezioni), poi al cosiddetto patto Gentiloni del 1913, durante il pontificato di Pio X; e poi, finalmente, con i Patti lateranensi del 1929, con la rinuncia ad avere una sua presenza politica, un suo partito e sue organizzazioni, e la scelta di puntare tutto sull'Azione cattolica, come associazione esclusivamente educativa e religiosa, la chiesa veramente ritrova il suo ruolo nella società italiana.

Secondo me, quindi — ho trovato talvolta conferma in analisi autorevoli — il concordato del 1929 non è un patto fra due poteri sostanzialmente ostili tra di loro, per cui alcuni cedono su alcune cose e altri cedono su altre; ancora per qualche tempo rimane una situazione conflittuale, che si manifesta quasi subito, nel 1931, con la crisi fra l'Azione cattolica e il regime fascista, ma ciò che si ottiene sostanzialmente è la riscoperta dei ruoli specifici.

Quando, per esempio, nella scuola la religione cattolica viene riconosciuta come coronamento e fondamento di tutta la cultura che viene impartita, effettivamente viene riconosciuto alla chiesa questo ruolo nella società. Non è tanto che le venga fatta una concessione all'interno di una situazione conflittuale quanto che, sanato e ricomposto il blocco dominante, si riconosca qual è il ruolo specifico che essa può avere.

Quando le si riconosce il carattere di ente di assistenza e di beneficenza qualsiasi cosa faccia (anche una basilica o una cattedrale sul piano fiscale sono considerate sempre come enti di beneficenza), le si riconosce evidentemente un ruolo di emolliente, di mitigatrice della condizione di quelle componenti popolari che sono più nella sofferenza. Lo stesso quando si demandano alla chiesa, nella sfera dell'assistenza e beneficenza, le opere ricoverative.

Così, quando si riconosce al matrimonio religioso la validità in foro civile, si affida alla chiesa una sua particolare competenza a riprodurre all'interno della famiglia quei ruoli sociali che lo stato, invece, garantisce nell'intera società.

Il concordato rappresenta perciò proprio la sanzione della fine di una conflittualità interna al blocco dominante, e costituisce il riconoscimento di ruoli specifici all'ordinamento sociale e politico da una parte, e all'istituzione ecclesiastica dall'altra.

A questo punto, però, la missione profetica della chiesa va a farsi benedire. Ecco perché il credente che invece è dall'altra parte — non è dalla parte del blocco dominante, non è dalla parte della piramide sociale, ma dovrebbe essere fra le plebi irrequiete, urlanti e stanche della loro condizione, che mettono in discussione l'ordine costituito — non ci si può ritrovare in questa funzione di mediazione di consenso, in questa funzione di tranquillante sociale.

Ed è per questo che il credente non può non chiedere che la chiesa rinunci ad assolvere questo ruolo, che cessi di essere elemento stabilizzatore di questa società, cemento dell'ordine costituito in cambio delle garanzie di poter esistere, di avere un suo spazio e anche benefici finanziari: deve chiedere l'abrogazione e la caduta di qualsiasi tipo di accordo.

«Come» arrivare alla fine di questo regime concordatario diventa però un problema politico, e su di esso anche fra i gruppi di «cristiani per il socialismo» è chiaro che ci dividiamo a seconda della forza politica a cui apparteniamo, a seconda della strategia che individuiamo per giungere alla caduta di questo sistema di potere. Il bersaglio, allora, in questo senso è il nodo di potere, è il ruolo della chiesa nel blocco dominante, non è il concordato: al limite

la chiesa potrebbe assolvere ugualmente la propria funzione di mediatrice di consenso anche senza il concordato.

D'altra parte la maggioranza delle forze politiche in Italia tende oggi a una revisione o, comunque, a un nuovo tipo di accordo concordatario, anche perché l'articolo 7 della costituzione stabilisce un «quadro» di rapporti difficilmente modificabile a breve termine. L'orientamento è quello di mantenere il quadro bilaterale concordatario delle relazioni tra stato e chiesa, tenendo conto ovviamente del fatto che lo stato non è più quello fascista del '29 ma una repubblica nata dalla Resistenza. E quindi, concretamente, anche chi individua nel regime concordatario una perfetta convergenza di interessi tra chiesa e stato borghese deve muoversi in quest'ottica.

### **L'ora di religione e il matrimonio concordatario**

Si può ipotizzare, allora, in questo contesto storico, un accordo che non significhi la saldatura di due poteri a scapito delle dinamiche sociali ed ecclesiali più autentiche, più profonde, in fondo a scapito dello stato democratico e della chiesa? Per fare esempi concreti: si può mantenere un insegnamento di religione nelle scuole che non sia privilegio della chiesa cattolica e non sia, da parte dello stato, abdicazione della sua sovranità su quel tipo di insegnamento?

Oggi come oggi, quest'ora di religione è segnata, secondo me, da un equivoco di fondo: c'è nella scuola una presenza di rappresentanti della chiesa che per poter insegnare devono avere il «nulla osta» della curia vescovile, anche se poi la nomina viene formalmente dal preside. L'insegnante di religione è quindi un professore speciale, diverso da tutti gli altri. Tutti gli altri accedono per laurea o concorso, lui no. E ammesso che si arrivasse a determinare una laurea o un concorso anche per lui, dovrebbe avere sempre un qualcosa di extra: il *placet* della curia vescovile.

Si tratta, perciò, di un uomo segnato di per sé dal principio dell'ortodossia.

E questo è assolutamente estraneo a ciò che si vuole costruire nella scuola: oggi nessun professore sta lì a rappresentare una linea ortodossa, ma ogni professore, ha il compito di guidare i suoi allievi nella ricerca. È chiaro che l'insegnante mette a disposizione dei giovani gli strumenti che egli stesso ha acquisito nella sua ricerca e nel suo studio, ma non c'è il rappresentante dell'ortodossia crociana, di quella marxista, di quella esistenzialista, di quella calvinista, eccetera. Nessun professore è lì a rappresentare un'ortodossia, e nessun professore quindi deve avere un timbro, un avallo, un placet di alcun organismo o istituzione esterni alla scuola stessa.

Se domani a un professore che è marxista e che, quindi, porta la sua testimonianza di marxista nel suo insegnamento di economia o di storia e filosofia, si richiedesse, per insegnare, il *placet* del Partito comunista o di qualche altro partito, è chiaro che mi ribellerei; come mi ribello in questo momento al concetto che un insegnante sia lì a guidare la ricerca in materia religiosa con il *placet* della curia vescovile.

Questo è secondo me il punto fondamentale del problema. In quanto a conservare quest'ora e questo spazio nella scuola, soprattutto se opzionali, io sarei favorevole. L'esperienza religiosa è per me un'esperienza che appartiene alla nostra storia, e anche i giovani sentono l'esigenza di discuterne.

C'è una recente inchiesta fatta dalle Acli a Pistoia da cui risulta che, anche se la stragrande maggioranza dei giovani non sono contenti dell'ora di religione così com'è (oltre l'ottanta per cento sono per l'abrogazione o il cambiamento), il sessanta per cento di essi, però, chiede la presenza nella scuola del testimone della fede, del sacerdote, purché in forma autentica. E sono convinto che ai giovani non interesserebbe il sacerdote che sta in rapporti formali di ortodossia con la chiesa, ma chiederebbero in realtà la presenza di chi ha condotto questa ricerca religiosa nella sua vita ed è disposto a discuterne con gli studenti portando il suo contributo.

Penso, quindi, che questo spazio vada occupato affinché non prevalgano soltanto gli aspetti tecnici e scientifici nella ricerca dei giovani, ma si affrontino anche questi problemi che sono tuttora vivi e presenti. Ma non dev'essere, ripeto, uno spazio all'insegna dell'ortodossia «garantita» dall'istituzione. Anche perché sappiamo quanto spesso sono fallaci queste garanzie. Molti insegnanti di religione sono, oggi, assai qualunquisti, non fanno scuola o fanno far chiasso ai ragazzi, però il *placet* non cade, perché non dicono nulla di critico nei confronti dell'istituzione; il nulla osta cade invece immediatamente quando un professore di religione pone problemi veri e critici, affrontando per esempio il rapporto tra fede e politica, tra cristianesimo e marxismo.

Oltre a quello della presenza della chiesa nella scuola, un altro tema controverso e tenacemente contestato da molti cattolici è quello del matrimonio concordatario. Il concordato del 1929 riconosce gli effetti civili al sacramento del matrimonio. La bozza di revisione Casaroli-Gonella, presentata alla Camera dall'onorevole Andreotti, migliora solo verbalmente le cose in quanto non parla più di «sacramento» del matrimonio ma solamente del matrimonio come rito, regolato secondo le norme del diritto canonico. Resta il fatto che — nell'ipotetico nuovo concordato come nel vecchio — in un unico rito sacro la coppia contrae un duplice ordine di obbligazioni: quelle derivanti dalla legge civile italiana, che sono soggette a certe evoluzioni storiche come ha dimostrato il mutamento profondo del diritto di famiglia o l'introduzione del divorzio; e quelle derivanti dal radicalismo evangelico.

Confondere questi due ordini è correre il rischio di sacralizzare un'istituzione umana che si è organizzata in un certo modo subendo condizionamenti storici conservativi o spinte progressiste. Come è necessario che una legge — per essere al servizio degli uomini, del loro modo di socializzarsi, di aggregarsi e di vivere — venga modificata continuamente, all'interno di un cambiamento sociale complessivo; così è necessario rispettare i riferimenti che «in assoluto» il credente ha con Cristo Signore, evento fondamentale di salvezza per la sua vita. È però la testimonianza personale e non la sacralizzazione della legge che conferisce significato alla fede e la rende pubblica.

Ho parlato già degli aspetti di fede del sacramento del matrimonio. Qui è importante ribadire che la pratica concordataria, modificando il rito, modifica i contorni di questi due piani che debbono rimanere distinti anche se non separati, perché la vita di una persona è poi una. Ecco perché molti giovani contestano oggi il matrimonio concordatario e preferiscono sposarsi prima in municipio per poi testimoniare la presenza del Cristo e della sua grazia nel sacramento, davanti alla comunità ecclesiale.

## **Che fare del concordato: revisione, abrogazione o superamento?**

Queste testimonianze che vengono da giovani coppie di credenti pongono il problema più complessivo, oggi dibattuto, di come inserirsi nell'attuale lotta anticoncordataria, con prospettive che vanno dall'abrogazione tramite referendum a revisioni più o meno radicali.

L'azione dei cattolici non può assumere il carattere di strategia politica nel senso stretto della parola perché questa appartiene piuttosto ai partiti che hanno, anche nella sinistra, metodi di approccio e visioni complessive assai diverse nei confronti del mondo cattolico. Quello che resta compito specifico dei credenti nelle comunità di base (e, più in generale, in tutte le comunità ecclesiali), è di creare nuovi modi di vivere la fede che prescindano dal concordato e dai suoi privilegi. È anche compito delle comunità di base coscientizzare i fratelli nella fede a far sì che — per quanto sta in lei — la chiesa cattolica romana rinunci al concordato. Definitivamente, lealmente, serenamente.

I politici debbono fare politica. D'accordo. Tuttavia, a mio parere, i legislatori che attendono oggi alla revisione del concordato e tutti coloro che si interessano a questa materia in senso ampio, dovrebbero tenere assolutamente conto di ciò che avviene nell'esperienza delle comunità di base e dei singoli credenti.

Stupisce, talvolta, negli articoli di quotidiani e riviste sul concordato, diventati quasi rituali nelle ricorrenze storiche dell'11 febbraio o del 20 settembre, il fatto che ci si riferisce alle opinioni di illustri giuristi o di competenti sull'argomento o alle posizioni ufficiali dei partiti, e che si ignorano sistematicamente quella sofferenza, quelle speranze, quelle aspettative di novità che invece emergono dalla vita dei credenti, e che sono la spinta con la quale bisogna misurarsi. Una spinta non spontaneistica, frutto di contestazione individuale e selvaggia, ma richiesta generale che viene da una crescita reale del popolo italiano in fatto di costume, di pratica sociale e politica, di coscienza religiosa.

Ripeto, qualsiasi cosa dicano illustri personaggi come Jemolo, o D'Avack, o padre De Rosa su *La Civiltà Cattolica*, o Gonella, o il Partito comunista, non ci si può non misurare con ciò che da molti anni sta avvenendo nella vita dei credenti, i quali hanno cominciato per primi, per esempio, a porsi dei problemi intorno alla registrazione del battesimo, alla scuola di religione, al matrimonio concordatario...

Venendo invece alle metodologie politiche, bisogna analizzare il concetto classico di revisione che, naturalmente, è un concetto piuttosto elastico, in quanto a estensione e ambiti.

Ci può essere una revisione soltanto formale, per togliere alcuni articoli che sono palesemente anticostituzionali, come quello che toglie al prete che ha lasciato il suo ministero la possibilità di avere un ufficio pubblico e certi privilegi (articoli che sono caduti in disuso da soli e non vengono neanche più rivendicati). Oltre a questa revisione formale, si devono affrontare però anche argomenti specifici, come la convenzione finanziaria, il problema dell'insegnamento della religione nella scuola, del matrimonio concordatario e, soprattutto, del trattamento degli enti di assistenza e beneficenza, che sono oggi una zona di potere che non consente, molte volte, di attuare in modo chiaro e libero la riforma sanitaria e il servizio sociale sul territorio.

Su questo tema della revisione, quindi, la gamma delle revisioni possibili è quasi immensa.

A questo sistema della revisione si contrappone quello dell'abrogazione. Dal momento che il concordato in blocco non si può abrogare, perché è entrato, con l'articolo 7, nell'ordinamento costituzionale, anche i fautori dell'abrogazione limitano questa all'abrogazione delle leggi applicative, in modo tale da svuotare di efficacia il concordato.

In questa direzione si battono i radicali con la loro proposta di otto referendum. Ma, anche a questo proposito, ci sono molti dubbi sul fatto che, in fondo, sulle singole leggi da abrogare ci sia effettivamente la maggioranza, o che si vada, piuttosto, ad una lacerazione inutile del popolo italiano, sottintendendo e dando troppo facilmente per acquisito che la maggioranza degli italiani su ognuno dei singoli temi in materia concordataria sia sempre abrogazionista.

Con la conseguenza che, fra l'altro, se nel referendum — o perché mal posto il problema, o perché non recepito dalla maggioranza — fosse sconfitta la tesi abrogazionista, uno dovrebbe tenersi questo concordato per altri trent'anni; o col rischio di accelerare il processo di revisione così come già è in atto.

Fra queste due tesi, fra una revisione blanda e l'abrogazione, c'è di mezzo quello che viene chiamato il «superamento», che, in sostanza, ha molti punti di contatto con la revisione radicale, nel senso che la trattativa per una revisione radicale è il terreno su cui matura la possibilità di creare nuovi strumenti di intervento: viceversa, nel momento in cui si affrontano i problemi concreti, reali, per tagliare certi nodi di potere, si possono trovare anche o la possibilità della revisione radicale all'interno dello strumento concordatario, o la possibilità di un altro tipo di assetto, magari a livello regionale o locale.

Nel concetto di superamento esiste una connotazione specifica molto importante: ciò che supera il concordato, cioè, non è un'invenzione dei legulei, ma è la realtà trattata dal concordato stesso, autogestita però dai cittadini.

In materia di insegnamento religioso, per esempio, è la crescita della scuola, il diverso rapporto fra insegnanti e studenti, fra cultura e studenti, fra territorio (abitanti, forze sociali, sindacali e politiche) e scuola, che a un certo punto supera il vecchio schema dell'ora di religione come coronamento di un tipo di cultura trasmessa: perché è il concetto stesso di «trasmissione» della cultura che è superato.

Oggi sono gli stessi giovani che, nella scuola, vogliono contribuire a produrre cultura, vogliono partecipare al progetto di una società diversa ed entrare in questa società sapendo quello che essa è, perché non intendono più la scuola come luogo separato.

È chiaro, quindi, che in questa scuola diversa non è assolutamente accettabile la vecchia ora di religione col professore ortodosso che ha il placet della curia vescovile, perché sarà accettato a guidare una ricerca sulla tematica religiosa, sull'esperienza di fede di questi ultimi anni solo chi, stando nel territorio o chiamato dagli studenti stessi, effettivamente risponde alle esigenze dei giovani e li aiuta a capire che cos'è la chiesa, che cos'è la fede, che cosa significa oggi la trascendenza, che cos'è la speranza, che differenza passa fra speranza e progetto politico, e così via.

E questo vale anche per i problemi dell'assistenza e beneficenza. Nel momento in cui il rapporto tra servizio sociale, assistito (per usare ancora questa brutta parola) e territorio con tutto il suo contesto umano, cresce e matura, per cui l'assistito non è più l'uomo che viene congelato, ricoverato e consegnato a un'istituzione, e di cui la società in qualche modo si libera proprio «curandolo» (e magari mentre lo cura di una cosa, lo ammalia di tutto il resto,

perché lo separa artificialmente dalla società); nel momento in cui si supera il concetto ricoverativo e con esso il discorso così specialistico del servizio sociale tradizionale, sono automaticamente superate le vecchie istituzioni assistenziali di beneficenza che sono oggetto di concordato. I luoghi del servizio, le unità di servizio sociale previste, le unità di servizio sanitario, o i consultori diventano luoghi di mediazione e di incontro non fra il singolo individuo e la scienza, ma fra l'individuo e il resto della società che arbitrariamente lo ha escluso; diventano, cioè, dei momenti forti di riaggregazione del tessuto sociale, momenti a cui non partecipano degli esperti — il prete, lo psicologo, il medico — bensì le forze sociali più vive che sono lì intorno, e gli esperti in esse; a questo punto, secondo me, l'istituto privato che gestisce un certo tipo di assistenza è finito.

In quel giorno, per esempio, in quell'istituto, dentro quelle mura, il direttore non sarà più il padreterno dal quale bisogna implorare il permesso per poter andare in parlatorio a incontrare il proprio congiunto, ma diventa un servitore, che deve rispondere all'assemblea in cui ci sono, appunto, le persone assistite, i congiunti, le forze sindacali e politiche del territorio, quei cittadini che liberamente vogliono partecipare a questo tipo di servizio sociale; in quel momento la materia è cambiata, è svuotata completamente. Ecco quello che io penso possa essere domani un superamento del concordato.

Uguualmente, nel momento in cui ci sarà una crescita dei rapporti di coppia, uno sviluppo del «personale», una maturazione della sessualità, anche il vecchio schema del matrimonio religioso come sacralizzazione di un contratto fatto da due parti, con tutta la sua normativa, secondo me cadrà.

Ritengo, quindi, che il superamento derivi da una crescita reale, e che perciò il nemico da battere in questo caso, più che il concordato che sta lì come una lettera oggi, praticamente, abbastanza morta, tranne che nella parte finanziaria, sia la stasi che c'è effettivamente nella riforma sanitaria, nell'attuazione delle unità di servizio sociale, nella crescita della scuola.

Fino a pochi anni fa io stesso ho detto molte volte che, se non si è fatta la riforma sanitaria o la riforma della scuola, è colpa del concordato. Oggi non me la sentirei tanto di vedere tutte queste colpe nel concordato. Direi, piuttosto, che il momento in cui il concordato può essere superato completamente è quello in cui la scuola pubblica riesce veramente ad attuarsi come luogo di crescita dei giovani con l'aiuto degli adulti, quello in cui la riforma sanitaria si attua effettivamente, eccetera. Nel momento in cui si attuassero queste realtà, credo che si smonterebbe in gran parte anche il meccanismo del concordato.

## Fede e politica

### Il pluralismo dei cattolici

È chiaro che il concetto di superamento del concordato comporta un nuovo modo di essere della chiesa e dei credenti nella società. Una volta che non si è più protetti da un regime speciale si pone il problema dell'essere ugualmente presenti sia pure sotto forma di «diaspora», cioè di dispersione.

Qui le opzioni sono diverse perché alcuni ipotizzano una polverizzazione ed un anonimato assoluto dei cattolici che dovrebbero militare nelle varie organizzazioni sociali e politiche senza innalzare alcuna bandiera o mostrare alcuna etichetta, altri sarebbero per il permanere di alcune aggregazioni o associazioni di cattolici nel sociale.

Anche al convegno della Cei su «Evangelizzazione e promozione umana» è emerso che si considera un po' anomala la «diaspora» dei cattolici che militano qua e là, e che si privilegia il senso dell'aggregazione con l'insegna cattolica. Qui mi pare che venga al nocciolo il problema del rapporto tra la fede e le culture, tra la fede e le ideologie.

Intanto, prenderei in parola quello che ha detto padre Sorge, direttore de *La Civiltà Cattolica* e grande animatore del convegno della Cei: che bisogna cioè essere veramente consapevoli della profondità del cambiamento che è in corso.

Quando si dice questo, si vuol dire che non possiamo produrre solo dei meschini adattamenti, ma dobbiamo avere la capacità di sfidare effettivamente il *nuovo*, credendo nella resurrezione: con la fiducia cioè che si possa proprio morire, oggi, come cultura, come istituzioni separate, perché il messaggio cristiano risorge nella storia e può risorgere in qualsiasi cultura, in quanto non è legato a nessuna cultura.

Se si va al concreto di quello che è il corso del mutamento sociale in questi anni, ci possono essere versioni diverse della diaspora. Nelle comunità di base ci sono alcuni che parlano addirittura di «diaspora selvaggia». Non soltanto sono contrari a rilanci e a nuove forme di aggregazione, ma sono anche per la rapida dissoluzione di tutti quegli organismi (Acli, Azione cattolica, organizzazione scoutistica) ancora in piedi, per responsabilizzare il cristiano ad andare a meditare, così, nella notte della condizione umana.

Questa opinione non è condivisa da tutti quanti. Personalmente, penso che la richiesta, che viene anche dalle organizzazioni di ispirazione marxista e dalle forze politiche, sia quella di poter usufruire, proprio attraverso la permanenza di certe organizzazioni cattoliche, da una parte del frutto di esperienze storiche e dall'altra di sedi di partecipazione e di riappropriamento sociale e culturale. E quindi di non svendere o polverizzare quella che è stata l'esperienza dell'associazionismo cattolico, consegnandola a singole persone, che approderebbero (ammesso che lo facessero tutte quante) alle forme associative e organizzative laiche.

In questo senso, dato che ci troviamo in un periodo di transizione del quale non conosciamo la lunghezza, vorrei che si cessasse di parlare di cultura cattolica, o di civiltà cristiana, o di partito cattolico, ma non vorrei che troppo rapidamente si dimenticasse che la chiesa ha prodotto cultura, che in parte veniva anche da certi fermenti del messaggio evangelico, ma in parte era anche in molti casi cultura medio-borghese.

Nell'esperienza dello scoutismo italiano, per fare un esempio che conosco bene perché è da lì che provengo, c'è una ricchezza di contenuti che non deve andare perduta ma va portata invece nella scuola, se domani vi sarà una scuola a tempo pieno, oppure in forme nuove di associazionismo più chiaramente secolarizzate.

Lo stesso vale per quello che è stata l'Azione cattolica. Non dimentichiamo che l'Azione cattolica di questi ultimi anni ha dimostrato di non essere più quella delle crociate, tant'è vero che si sono avuti anche episodi di indisponibilità dell'Azione cattolica a farsi esplicita fiancheggiatrice di istanze integralistiche e reazionarie, come ai tempi del referendum sul divorzio.

Ciò vuoi dire che nell'Azione cattolica c'è della vita. Io non la seguo più da molti anni, ma da certi dati mi sembra che nell'Azione cattolica, nella Fuci, nei laureati cattolici ci siano dei fatti nuovi e un nuovo modo di rapportarsi alla società secolarizzata. Se questo vale per l'Azione cattolica, molto di più vale per le Acli, che rappresentano proprio una delle sedi in cui la spinta al cambiamento dal 1968 ai nostri giorni si è formata ed è esplosa.

Sotto questo profilo, dunque, sarei per una conservazione di questi spazi e non per la «diaspora selvaggia» dei cattolici. Quello a cui rimango invece, ormai in modo tetragono, ostile e contrario è il concetto di partito cattolico.

Mi sembra che nelle ultime elezioni sia stato molto chiaro che la Democrazia cristiana è sempre di più un partito che è rispettabile nella misura in cui è un partito di ceti medi che richiedono una gestione corporativa e interclassista dei propri interessi, accettando anche una certa subalternità agli interessi del grande capitale e dei gruppi finanziari, in contrapposizione alle organizzazioni della sinistra, dove si ha un'egemonia della classe operaia anche nei confronti dei ceti medi e degli intellettuali.

La Democrazia cristiana ha quindi tutto il suo spazio se rappresenta questo tipo di cittadini italiani, mentre non ha più nessun titolo per essere cristiana, perché i cristiani, ormai, sono anche altrove. Anzi, comincio a pensare che siano prevalentemente altrove, per cui secondo me sarebbe bene che cambiasse nome.

## **DC e movimento cattolico**

Cosa pensare, allora, dell'ipotesi, perseguita con tanta passione e con tanto calore da molti cattolici italiani rispettabilissimi, della rifondazione della Democrazia cristiana nel senso di una maggiore intensità di rapporto con l'ispirazione cristiana?

Se ispirazione cristiana significa ispirarsi a una dottrina sociale cristiana, a una ideologia cristiana la quale, poi, a sua volta sarebbe animata dalla fede, allora con nuove parole si continua a contrabbandare il vecchio concetto integralista di un progetto cristiano, sostenuto e animato da un'ideologia, la quale si riaggancia alla fede. Ed è chiaro che se nei confronti della fede c'è la responsabilità del ministero apostolico, anche questo sbocco in politica deve essere controllato in qualche modo dalla gerarchia, per cui si ha la duplice dipendenza dei cattolici: e la dipendenza ideologico-dottrinarie, e la dipendenza dall'interpretazione autentica di questa ideologia, e cioè dalla gerarchia.

Se ispirazione cristiana significa l'aggancio con quello che è stato conosciuto come movimento cattolico in questi ultimi cinquant'anni, allora questo potrebbe essere un poco

quello che dicevo prima. Significherebbe, cioè, conoscere la complessità del movimento cattolico, e sapere che c'è dentro anche Romolo Murri, oltre che Toniolo, che c'è dentro Miglioli insieme a Grandi, che c'è dentro don Mazzolari, ma anche don Milani...

Di questa componente di movimento cattolico è espressione coerente anche la Lega dei cattolici democratici. Sono convinto che questi non vogliono avere una gestione egemonica dell'area cattolica, e anzi possono esserne espressione di servizio in quanto, per la qualità delle persone e il loro tipo — come Pietro Scoppola, che è uno storico del movimento cattolico — possono fornire gli strumenti di collegamento e di riconoscibilità di antiche pagliuzze, che spesso sono filoni anche d'oro del «mondo cattolico», anzi, del movimento cattolico nel suo processo storico.

Oggi c'è la necessità di vedere le propaggini, gli eventuali sbocchi, le possibilità di arricchimento, sia che si vada verso la diaspora completa nelle organizzazioni della sinistra e basta; sia che si vada verso le zone intermedie di cui parlavo prima (Cisl, Acli, scouts, Fuci o comunità tipo Sant'Egidio a Roma); sia che si vada a sbocchi per ora più moderati e più rigidamente etichettati, come l'Azione cattolica o ancora la Dc... Che ci sia, cioè, un osservatorio che aiuti a riconoscere che è movimento cattolico sia quello che, con Miglioli, finisce con lo sboccare nel movimento operaio e nel Fronte popolare del 1948; sia quello di De Gasperi o di Mazzolari; sia quello di La Valle e degli altri indipendenti nelle liste del Pci o di Labor nel Psi.

Mi sembra quindi un poco riduttiva quella delimitazione così statica di «gente che è scontenta della Dc», nel senso che ci sta male, oppure non ci sta più ma «ancora non sa dove andare» che nella Lega democratica talvolta si danno. Io penso, invece, che essa avrebbe una sua dignità politica nel momento in cui riuscisse ad assolvere a questa funzione: non si ponesse come punto di aggregazione, ma come «osservatorio», nel senso che facesse un servizio di riconoscibilità.

### **Credenti e marxismo**

Nel nostro tempo, in questo tempo di grandi cambiamenti, di grandi trasformazioni, l'elemento culturale dominante è il marxismo. E il problema del rapporto tra il credente e questa cultura è uno dei più dibattuti e più drammatici per la comunità ecclesiale.

A questo punto, invece di teorizzare, preferirei dire quali sono stati i primi passi che io ho fatto in questa direzione, e che ho visto fare intorno a me da altri delle comunità di base.

Non direi che il nostro primo approccio sia stato con l'ideologia o con i testi fondamentali del marxismo. E questo va un po' confessato, perché in fondo rimane una certa carenza di quei cattolici che si sono dati uno sbocco, una collocazione di sinistra.

I primi passi li ho mossi su un piano pastorale, in un rapporto di servizio ai giovani, dentro l'associazionismo cattolico degli scouts, oppure dentro le nuove forme che sorgevano dopo il concilio (come Mani tese, le organizzazioni di volontariato per il terzo mondo, eccetera); e poi, più tardi, nello sforzo di analisi, di conoscenza, di critica e di lotta contro l'istituzione psichiatrica.

Il primo contatto, quindi, è stato a questo livello; l'approccio a testi di cultura marxista, caso mai, è venuto dal di dentro della condivisione di questo discorso. Direi che il salto — e non

so fino a che punto sia un salto ideologico o piuttosto un confronto con una cultura diversa — è stato fatto proprio nella prassi, nel momento in cui la coscienza cristiana si è resa conto della fragilità dell'intervento di tipo assistenziale o vagamente solidaristico. È stato fatto, cioè, proprio per carenza di strumenti, per constatazione che si restava a un livello insufficiente, anche se aveva i suoi aspetti di generosità personale.

Certo che se il rapporto che si creava nell'intervento solidaristico non avesse avuto degli aspetti anche seducenti non sarebbe durato a lungo; e, secondo me, ha anche degli aspetti positivi, e non vorrei mai che cadesse il rapporto di solidarietà fra persone soltanto per inseguire e lavorare a un progetto razionale, a un progetto di riforme strutturali.

Pur vedendo, quindi, aspetti positivi in questa esperienza, pur avendo vissuto per tanto tempo dentro l'assistenzialismo cattolico, nei vari tipi di servizio, la constatazione della fragilità e dell'ambiguità di questo e la necessità di prendere estremamente sul serio il discorso della conoscenza dei meccanismi che producono la condizione di emarginazione, di sfruttamento e di subalternità di alcune classi sociali; la constatazione che non si tratta di fatti casuali, ma di prodotti dell'assetto di questa società (e quindi il riconoscimento di esserne anche corresponsabili, sia pure ignari); il fatto che nella constatazione di ciò fossimo aiutati da persone di cultura marxista, tutto questo è stato uno stimolo alla condivisione della prassi di lotta, delle forme di intervento politico e quindi anche all'approccio della cultura marxista.

È stato, quindi, un percorso iniziato nella militanza cattolica sui problemi sociali, sulle piaghe umane, e non è stata invece una contaminazione dottrinale; e questo, secondo me, è l'aspetto più convincente, perché è sull'uomo, con l'uomo e nella operatività umana che si è consumato un certo tipo di strumenti, si è cominciato ad adottarne altri, e si è visto che li dietro c'era un'altra cultura. O, meglio, dietro non c'era tanto un'altra cultura da consumare, quanto un altro spazio di cultura da produrre.

Io penso, infatti, che volendo collaborare, per esempio, nel campo psichiatrico alla lotta contro le istituzioni classiste, per creare nuove forme di rapporto con la persona mentalmente disturbata, ci sia ampio spazio per un contributo da parte dei credenti. Prendiamo il cattolico che si trovava fino a ieri a lavorare con una mentalità essenzialmente solidaristica: nel momento in cui dall'interno di questa esperienza egli vede la necessità di cambiamenti di struttura, di uscire fuori e di lottare, e questo lo fa insieme col marxista, insieme cerca anche di produrre nuove ipotesi, nuove analisi e così via.

Per questo, quando si parte dalle situazioni concrete, io non vedo questa opposizione frontale fra due culture, fra due ideologie, cioè fra una ipotetica visione globale del mondo cristiana e una marxista.

### **Problemi pastorali**

Qualcuno mi accusa di avere svenduto non solo la visione cristiana del mondo, ma forse anche la fede, per inseguire i giovani nella loro ricerca di novità e nella loro simpatia per il marxismo. A volte vorrei ritorcere l'accusa, perché vedendo certi gruppi giovanili viene da pensare che nei collegi e nelle scuole cattoliche si asseconi molto una mentalità consumistica, una certa mondanità, una grande leggerezza nei giovani stessi.

Non si tratta, infatti, di rincorrerli dietro al facile; ma proprio quando essi abbandonano il generico, il qualunquistico e invocano vie difficili e ardue, bisogna seguirli in modo da non prendere le distanze e non creare schizofrenia fra il discorso di fede e l'impegno politico. Schizofrenia che poi approderebbe per forza all'abbandono del discorso di fede, o, comunque, a una situazione pastoralmente negativa.

Il parroco che tace e lascia senz'altro che i giovani militino nei partiti marxisti o che li segue con rinnovato amore e rinnovato consenso ha, in ultima analisi, maggior peso, nel mantenere aperta la possibilità di fede di quei giovani, dell'altro parroco che dice: «no, là non devi andare perché contraddici la fede».

Io penso che l'uomo, nella misura in cui è sano, si apre alla fede, si apre alla fiducia. La fede, poi, può avere i più vari interlocutori: c'è chi si apre all'amicizia umana, c'è chi si apre all'amore, c'è chi si apre a Gesù come avvenimento di speranza. Credo, cioè, che la fede sia un atteggiamento spontaneo. E credo che ci sia una forzatura quando si dice che è «un dono di Dio», come fosse qualcosa di esterno. Con questa espressione credo piuttosto che si debba intendere un'altra cosa: cioè che la fede è un fatto gratuito. E la fede è un fatto gratuito nel senso che è nella sfera della ricchezza, nella sfera della possibilità, e non appartiene alla necessità della condizione umana. In questo senso, va salvata come gratuità, come grazia, come dono.

Per questo credo che essa abbia bisogno non tanto di difesa, quanto di crescita e di dialogo. Se la fede è apertura e poi fedeltà a un partner, a un interlocutore, è chiaro che via via che questo colloquio, questo dialogo, questa apertura cresce, si irrobustisce, si arricchisce ed è se stessa. Non penso, quindi, che la fede sia un recinto da difendere, da tutelare, ma piuttosto un'esperienza da lasciar crescere in modo gratuito e come espressione di ricchezza della persona.

La fede, tuttavia, può essere uccisa, se si dà scandalo. Il parroco che, nel momento in cui i suoi giovani non sono più nell'area politica conosciuta, che in fondo è omogenea anche agli interessi di una certa chiesa, dice: «per questo non scommetto più un soldo sulla vostra fede, per questo non vi consento più di riunirvi nei locali della parrocchia» scandalizza i giovani, uccide la loro fede.

Quasi tutti i giorni, nei dibattiti a cui partecipo, nelle zone periferiche di Roma o di altre città dove sono invitato, mi trovo di fronte a giovani, a gente, qualche volta anche a persone anziane, che hanno dentro di sé aspirazioni, esigenze, ricordi — quasi — di un'esperienza di fede abortita, troncata a metà perché, nel momento in cui la loro ricerca di fede li conduceva a uno sbocco politico diverso — ed era proprio per fede, per dare un prolungamento alla fede, per trasformare il potenziale della fede in strumento di servizio agli uomini — hanno detto loro: « tu hai perso la fede ». In quel momento c'è stata effettivamente una lesione, un'interruzione violenta. Me ne accorgo, perché le loro prime parole nei miei confronti (spesso sono il primo prete che incontrano dopo tanto tempo) sono parole aggressive, derisorie nei confronti della fede; ma poi, proseguendo il discorso, magari andando a bere un bicchiere insieme dopo i dibattiti, mi rendo conto che invece c'è un'aspirazione, una domanda, una richiesta di far rinascere, di far crescere questa fede abortita, di superare la scissione tra la prima aspirazione alla fede della loro giovinezza e gli sbocchi politici a cui poi sono approdati.

Ormai ho diverse esperienze di dibattiti in sezioni di Partito comunista o comunque in ambienti marxisti. Molte volte, per la grande maggioranza dei presenti, si tratta del riascolto di una parola di fede dopo anni e anni. In altri casi si tratta di credenti che ritrovano con gioia una sorta di connessione stretta tra la loro militanza politica e la fede, e nell'uno e nell'altro caso penso che si tratti di una testimonianza importante.

### **La fede e le opere**

Un episodio che mi viene in mente è quello che ho vissuto dopo un dibattito in una città della pianura padana, quando mi trovai a discutere a lungo con un gruppo di giovani sulla possibilità di vivere la fede in modo non alienante, non come rinvio delle proprie responsabilità o delle proprie speranze, ma come responsabilizzazione nella condizione umana fino in fondo. A questo riguardo, naturalmente, mi vennero mosse delle obiezioni. I giovani erano molto aggressivi, avevano ricordi di una catechesi piuttosto reazionaria, impartita all'insegna di scrupoli, di minacce, di deleghe, di richiesta di sudditanza. E mi venivano addosso con citazioni del Vangelo; e io, volta per volta, cercavo di spiegare come il Vangelo può essere letto in modo diverso, e come tutto assume una luce particolare se si considera il fatto che Gesù, per quelle cose che loro dicevano essere reazionarie, in realtà poi si era scontrato con le classi dominanti, con i sacerdoti, ed era stato messo a morte. La chiave interpretativa, sostenevo, va ricercata nel fatto che Gesù è stato escluso dai potenti del suo tempo. E così, via via, cercavo di guidarli ad una lettura diversa di singoli episodi, di singole parabole, di singole sentenze.

Alla fine si era creato una specie di momento ecclesiale, quasi di predicazione — cito un caso, ma questa, ripeto, è un'esperienza di quasi tutte le sere — e ricordo che, a un certo punto, un giovane mi disse: «ma allora, padre, è facile credere!». Io, che non avevo colto bene il significato di questa frase, allargai il discorso, dicendo che non è poi tanto facile e che, forse, mi ero spiegato male, perché tutta la difficoltà del credere sta nella coerenza, nel fatto che non ci si può fermare alle parole, che la qualità esistenziale del credere sta nello spendersi. E lui allora mi disse: «Ma questo già lo faccio! lo faccio tutti i giorni. Ma io volevo credere, e oggi vedo anche la possibilità di credere nella speranza, nel Vangelo. Non è quella la mia difficoltà specifica». Ho usato naturalmente parole mie, ma è assolutamente questo il significato della sua risposta.

E questo giovane mi ha ripetuto quello che moltissimi altri mi hanno detto in tante altre occasioni, sia pure con tono diverso, e cioè che l'ostacolo fondamentale al credere — l'«obice», secondo il linguaggio scolastico antico — viene proprio da una contraddizione di fondo. La fede in Gesù porta, infatti, ad esprimersi con forme concrete di solidarietà e di lotta che sono degli oppressi e degli sfruttati, ma, in quel momento, c'è l'intervento ideologico di persone che autoritativamente dicono: questo un cristiano non può farlo. Allora uno si trova al bivio fra ciò che è fede espressa, fede confessata nel credo e quello che lui vive come fede, fede che è pericolo, fede che è rischio, fede che è prezzi da pagare, che è militanza. E fra le due, nella maggioranza dei casi, sceglie non la fede come garanzia di salvezza per il paradiso, gestita dall'autorità, ma la fede come omogeneità e solidarietà con gli emarginati e con i poveri. È costretto, così, a scindere fede da fede e a privarsi del Vangelo.

Io, a dire la verità, non mi sento affatto amputato di una testimonianza di tipo sacerdotale. In fondo, anche se oggi l'essenza del ministero sacerdotale è legata soprattutto alla presidenza della messa, o alla confessione e alla remissione dei peccati, o a un certo rapporto con la chiesa, sta di fatto che uno è considerato, o si sente prete soprattutto per il rapporto di iniziativa che ha nei confronti dell'annuncio della parola di Dio, nei confronti della proposta di rapporto col Signore. In questo senso, quindi, devo dire che non mi sento diminuito, perché ho un certo spazio.

Avverto, tuttavia, una ferita, in quanto non mi è consentito di esprimere il gesto della solidarietà, e di esprimerlo in comune con la chiesa; per esprimerlo, dovrei porre il segno della comunione come segno di sfida e di contestazione ai vescovi, e questo io non l'ho mai voluto fare e non lo faccio.

C'è, quindi, una ferita, ma questa assomiglia molto a quella che portano tutte le persone di cui parlavo ora: è la ferita che si inserisce fra la fede riconosciuta dall'esperienza storica della chiesa e la fede vissuta nel reale, nella comunione con la gente, nella comunione soprattutto con i lavoratori e con gli emarginati.

Quella di cui parlo è un'area complessa, non solo comunista: molti ovviamente sono di sinistra, di varie organizzazioni; molti sono anche semplicemente uomini di cultura laica, che si sono allontanati dalla chiesa nel momento in cui gli è stato reso impossibile portare avanti un'esperienza di vita, sul piano del personale o sul piano sessuale. È stato detto loro che il sesso era una cosa sporca, loro non sono riusciti a vederla sporca e quindi si sono ribellati di fronte a questo tipo di autoritarismo.

Ci sono invece altri in cui il rapporto conflittuale è rimasto un fatto interiore: la compresenza di fatti eterogenei, di valori diversi o vissuti in modo diverso costituisce per loro un perenne trauma psicologico.

Nei movimenti femministi, per esempio, sono proprio le ex «figlie di Maria» le donne provenienti dall'Azione cattolica che spesso rovesciano fuori certi elementi di educazione cattolica, da loro subito nella forma più pesante, più crudele e tagliente. Esse non sono riuscite né a smaltire questi elementi, nel senso di dimenticarli completamente, né a confrontarsi dialetticamente, per cui se li ritrovano dentro come corpi estranei. Da situazioni di questo tipo derivano poi, secondo me, fenomeni come l'invasione del duomo di Milano, l'oltraggio, la bestemmia, l'insulto.

Il cardinale Colombo in quella occasione parlò di «un'invasione della chiesa», ma bisogna fare attenzione perché, piuttosto che un'invasione delle donne nella chiesa, c'è da sempre un'invasione della chiesa nelle donne, dovuta a tutta la serie di dubbi e di paure e di vergogne che vengono loro inculcate fin da quando sono piccole. A volte non si tratta neanche di angosce, ma soltanto di immagini.

A questo proposito mi viene in mente un altro fatto accaduto a Loreto. Un giovane operaio mi raccontò, in modo piuttosto aggressivo (anche qui ero il primo prete che capitava a tiro dopo tanti anni!), di ricordare che, alla prima benedizione pasquale che seguì la scomunica del '49, il sacerdote prese per la cotta il chierichetto che stava per entrare a casa sua col secchiello dell'acqua santa, lo tirò via e disse: «In questa casa non si entra, sono comunisti».

Egli ricordava il dramma di quella sera a casa, il litigio fra suo padre e sua madre, il rimprovero della madre che diceva: «Vedi, siamo scomunicati, è colpa tua, delle tue idee».

In questo caso, direi, non si tratta tanto di uno scrupolo o di una fobia o di un incubo o di un ricatto, come si può verificare in materia sessuale, ma soltanto di un'immagine: è come avere inghiottito una lametta da barba intera, che ti è rimasta dentro lo stomaco e sta là, tagliente, indigeribile, ineliminabile, che non va né su né giù, è un taglio nel tessuto nell'epoca della fanciullezza, con le prevedibili conseguenze anche aggressive.

### **È vero ateismo?**

In questa aggressività, però, non è possibile riconoscere i tratti dell'ateismo, della negazione di Dio, della radicale opposizione alla fede.

Anzi, sia quelli che hanno esperienze traumatiche di carattere psicologico, sia quelli che ormai hanno la lametta da barba piantata nel tessuto della loro vita non riescono a essere veramente e sanamente atei; il loro è piuttosto un rapporto religioso di tipo conflittuale, nel quale, al limite, cercheranno di dire: Dio è con me e non con i preti e con la chiesa. La lesione che hanno subito queste persone è anche di questo tipo: sono stati castrati della possibilità di essere atei.

Chi ha avuto un insano rapporto con la proposta di fede non solo ha delle difficoltà ad essere credente, ma ha anche difficoltà ad essere ateo, perché gli resta dentro una specie di nodo psicologico di difficile risoluzione.

Una matrice ideologica di tipo ateistico può esserci soprattutto fra gli intellettuali, e talvolta anche nella base socialista, o radicale, fra i repubblicani, per esempio. Questa matrice ideologica, però, non è fonte di una metodologia di ateismo sistematico, perché in Italia ciò che prevale è soprattutto l'anticlericalismo, la critica ai modi di agire e di rapportarsi alla storia del clero e dei vescovi.

Credo, anzi, che un contributo importante dei credenti che oggi approdano alle organizzazioni culturali, sindacali o politiche di classe possa essere quello di una liberazione in questo senso e di un aiuto a impostare il problema di Dio e il problema dell'ateismo in termini più corretti. Distinguendo, per esempio, tra fede e religione e, quindi, contribuendo a una sana critica della religione, sia dei suoi aspetti positivi come forma prepolitica di ribellione e di protesta verso le ingiustizie di questo mondo, sia complessivamente della religione come mediazione consolatoria o purificatoria del rapporto dell'uomo con se stesso e con gli altri uomini, come una speranza congelata nell'al di là, o nel passaggio attraverso il tempio, nella mediazione della classe sacerdotale.

Il cristianesimo non religioso non è un tema nuovo, ma diciamo che è rimasto finora confinato nel campo della riflessione teologica. Portare questo tipo di tematica fra i comunisti potrebbe servire proprio come una correzione di tiro. Ho l'impressione, in effetti, che nell'area marxista, sebbene a livello di alcuni quadri si abbia una certa intransigenza ateistica, quando ci si rivolge alle masse si verifica un'assenza di discorso e, se c'è un'attenzione e una disponibilità, questa non è tanto per la fede liberante, che non è neanche immaginata, quanto proprio per la religione popolare, magari nelle sue forme più magiche e superstiziose; il che può prolungare anche troppo a lungo i problemi.

Può darsi, per esempio, che domani, in una questione di politica del territorio, ci sia da lottare contro gli interessi di un santuario e che lì, a questo punto, si confonda il rispetto della fede dei credenti con il rispetto di certi interessi. Nel passato ci sono stati episodi significativi.

Ricordo ancora che in Sabina mi si diceva che certe terre che erano state della Madonna non venivano acquistate perché si pensava ci fosse sopra una specie di maledizione.

Può anche darsi, cioè, che certi «contorni» del fatto religioso siano domani oggetto di un rispetto indebito. Allora proprio quei credenti che possono portare un contributo sull'essenza dell'esperienza di fede devono aiutare gli altri a liberarsi dalla paura di toccare le terre della Madonna o il pane degli orfanelli, e a sostenere con vigore le riforme strutturali che vanno fatte, perché lo spazio della fede è ben altrove ed è tutt'altro che insidiato dalla riforma sanitaria o da un nuovo assetto del territorio.

## Il posto della fede

### Lettura politica della Bibbia e dei Vangeli

La Bibbia per il credente è parola di Dio, ma non è una parola disincarnata e trasmessa attraverso gli angeli, bensì una parola che emerge dalla storia della salvezza vissuta dal popolo di Dio, dalle voci dei profeti — che emergono sempre dal popolo e dalle sue dinamiche, dalle sue angosce, dai suoi tradimenti e dalle sue speranze — e, nel caso dei Vangeli, del Nuovo Testamento e delle lettere degli apostoli, dalla testimonianza della comunità primitiva.

Una lettura di questi documenti, dunque, non può mai essere una lettura neutrale, asettica. Le ultime correnti critiche — come la scuola di Bultmann — erano arrivate a richiedere una lettura che tenesse conto del contesto socio-culturale, che cercasse quello che con una espressione tedesca si dice il *Sitz im Leben* del messaggio biblico, quale fosse, cioè, la vita sociale e il costume in cui era maturato.

Il passo ulteriore che oggi si compie con una rilettura, diciamo politica, del Vangelo non è quello di scoprire un messaggio politico o un progetto politico rivelato e quindi sacralizzato nella Bibbia, ma quello di cogliere il contesto politico del messaggio di salvezza.

Se questo messaggio è un messaggio incarnato, non è solo incarnato nei costumi o nella lingua o nella cultura o nell'ethos del popolo, ma è incarnato anche in una situazione conflittuale, in una situazione di classe, per esprimersi con linguaggio moderno. Allora non si poteva parlare di classi sociali, ma esistevano certo dei raggruppamenti di varia natura: caste, gruppi privilegiati, gruppi produttivi intermedi o gruppi subalterni o emarginati.

Secondo me, è doverosa una lettura politica della Bibbia, a partire dalla storia dell'esodo, che è la storia di un popolo sulla strada della liberazione dalla schiavitù, alla ricerca di un proprio territorio, e quindi anche di un proprio modo di aggregarsi e di costruire una sua libertà.

Così pure è necessaria una lettura politica dei Vangeli. Si parla infatti di un Gesù portatore di un messaggio di comunione, di quella che, in linguaggio biblico, chiamiamo la buona volontà di Dio, una volontà che in modo pertinace e costante vuole costruire nel popolo una familiarità, una uguaglianza in termini reali, e vuole quindi eliminare tutto ciò che strutturalmente insidia la possibilità di chiamarsi fratelli.

E Gesù, annunciatore di questa buona volontà di Dio fra gli uomini, non la sciorina in modo qualunquistico, chiedendo genericamente agli uomini di volersi bene: questo sarebbe stato mistificante, in quanto avrebbe lasciato ciascuno nella sua condizione di oppresso o di oppressore, di emarginato o di emarginatore, e non avrebbe sciolto i nodi strutturali che legavano, dividevano e scaglionavano in una piramide sociale il popolo.

Se Gesù non fa un discorso qualunquistico, tanto meno fa un discorso verticistico: conoscendo cioè la piramide sociale in cui è strutturato Israele, non parte nel suo annuncio evangelico dal tempio, dalla casta sacerdotale, dal sinedrio, cercando la legittimazione della sua opera e del suo messaggio nelle autorità ecclesiastiche e politiche del tempo prima di andare in mezzo al popolo.

Al contrario, non può essere considerato casuale il percorso scelto da Gesù, cioè quello di partire direttamente da un rapporto con quelli che allora si chiamavano i poveri, i curvi, gli umili, i senza voce, coloro che ripongono ogni speranza esclusivamente nel Signore, perché secondo la struttura sociale di quel momento sono degli emarginati. Gesù si rapporta direttamente a loro e con modi che sono antagonisti a quelli che le classi dominanti hanno esercitato e che sono la causa della divisione del popolo.

## La logica dell'Incarnazione

Qual è il modo di rapportarsi a Dio gestito dalla religione ufficiale e dal tempio? È una religiosità concepita essenzialmente come consolazione, come purificazione dell'uomo, che ha come tema centrale la divisione fra religione e vita, fra tempio e città. Nella città, nel consorzio degli uomini, nel lavoro, inevitabilmente ci si «macula», si contraggono insicurezze, angosce e peccati, concepiti come macchie, come impurità; nel tempio si passa per recuperare l'amicizia con Dio, attraverso i sacrifici delle vittime (il capretto, la focaccia offerta); ci si rassicura per ritornare poi *nella* vita. In questa divisione fra vita e religione c'è essenzialmente una matrice dell'alienazione. L'uomo, infatti, otterrà la sua rappacificazione con Dio e con se stesso, ma la otterrà fuori della vita e non nella vita; non quindi sanando le contraddizioni del suo comportamento e le contraddizioni della società, ma ricorrendo a un luogo separato per ottenere la rassicurazione psicologica (da cui trarrà il motivo per continuare a comportarsi nello stesso modo).

Questo meccanismo sarebbe alienante — credo — in qualsiasi società e in qualsiasi popolo, ma diventa naturalmente un meccanismo oppressivo in una società in cui la legge è fatta ed è interpretata dai detentori del potere, per cui è vero che tutti nella vita contraggono impurità e insicurezza, ma non tutti nella stessa misura.

A seconda del lavoro che si fa, per esempio, è diversa l'esposizione all'impurità. Se la radice dell'impurità è nel toccare i cadaveri, nel toccare il sangue, gli escrementi, è logico che chi fa il pastore e macella le bestie, chi fa il contadino e ha a che fare con il letame degli animali ha maggiore occasione di contrarre impurità di chi fa lo scriba o di chi fa l'artigiano o un altro tipo di lavoro nella città.

Chi ha maggiori occasioni di impurità avrebbe, quindi, maggiore esigenza di religione, e dovrebbe passare più spesso dal tempio; in realtà, però, sono proprio i contadini, i pastori, gli emarginati che hanno minore disponibilità, maggiore difficoltà ad accedere al tempio e contraggono quindi anche una maggiore carica di insicurezza psicologica e, di conseguenza, introiettano l'idea stessa di essere veramente impuri per il tipo di attività sporca o marginale che fanno, ma anche e proprio perché l'ideologia corrente li definisce tali. Finiscono perciò con l'accettare questa dipendenza.

Nella strategia delle classi dominanti, quindi, il fatto che parte del popolo introietti un senso di colpa e trasformi la condizione di dipendenza, di sfruttamento e di oppressione anche in un senso di sporcizia e di colpevolezza ha per effetto la rassegnazione. Per cui le persone che fanno un mestiere «impuro» dicono: «si sa che noi siamo fatti in questo modo, siamo sporchi».

Essi, in fin dei conti, restituiscono l'immagine che viene loro assegnata, ed effettivamente hanno talvolta dei comportamenti disturbati, che vengono considerati non integrabili nel tessuto, nella dignità sociale generale.

All'interno di questo discorso occupa un posto speciale il problema della donna. Se, infatti, toccare il sangue era in generale un segno infausto, un segno di morte, la donna era colpita mensilmente da un processo naturale vissuto allora come qualcosa di infausto, che bisognava esorcizzare in qualche modo. E poiché, in effetti, il flusso mestruale nella donna è segno di una fecondazione mancata, al carattere infausto del sangue si sovrapponeva il fatto che in quel tipo di civilizzazione la nascita dei bambini era vista sempre come un fatto positivo, una proiezione verso il futuro.

La donna, quindi, era considerata impura per se stessa, e inoltre fonte di impurità per gli altri per otto giorni. Anche l'uomo che aveva un flusso del seme era considerato impuro, e conseguentemente emarginato perché malato; ma la differenza è proprio questa, che per l'uomo si tratta effettivamente di una malattia, quindi sempre di qualcosa di eccezionale, mentre per la donna è salute, ed è quindi coesistente alla sua condizione naturale.

## **La comunità di Gesù**

Come si comporta Gesù di fronte a questo dividersi del popolo caricato di pesi, di sensi di colpa e così via?

Gesù contesta questo tipo di rapporto tra l'uomo e Dio. Contesta, anzitutto, proprio l'idea che il peccato sia una macchia che si lava e dalla quale ci si purifichi. Gesù in questo eredita la teologia profetica, per cui il peccato non è tanto una macchia che si possa lavare, quanto un debito che si contrae nei confronti della vita e della vita dell'altro. È peccato, quindi, sottrarre vita, non soltanto con l'aggressione, con la violenza e con l'uccisione, ma anche trattenendo la mercede del lavoratore, facendo lavorare il servo oltre il tramonto del sole, perché significa trattenere qualche cosa che per lui è per la vita; è peccato esigere la restituzione di un oggetto prestato che è in sovrappiù mentre per l'altro è indispensabile; è peccato chiedere la restituzione di una coperta che serve per avvolgersi durante la notte.

Questi esempi ci possono sembrare piccoli, ma nella loro estrema concretezza esprimono una concezione del peccato totalmente diversa.

Infatti, se il peccato è inteso come macchia, ci si lava e ci si purifica con i riti, gli esorcismi, e la mediazione dei sacerdoti; ma se il peccato è un debito, il debito non si lava: il debito si paga. In questo caso la via della liberazione dal peccato, quindi, non è la via del tempio, come luogo separato dalla vita, non è la via dell'abluzione e del sacrificio, ma è la via del ristabilire un tessuto di solidarietà, la via del tenere la porta aperta e del costringere, quasi, il viandante a venire alla tua mensa, è la via dello spezzare il pane, è la via del vestire l'ignudo, è la via del visitare l'infermo, è la via del ristabilire il consorzio con il lebbroso, è la via, quindi, di una convivialità.

È vero, quindi, che Gesù porta il discorso della fraternità, ma non lo porta dicendo «vogliamo bene», lo porta cominciando ad instaurare un rapporto di convivialità con gli «impuri».

Ecco perché tutte le volte che Gesù sta a tavola con i pubblicani, con le prostitute e ne accetta il discorso, tutte le volte che egli avvicina i lebbrosi, la donna che ha il flusso di sangue, l'emorroissa che lo tocca (e quindi di per sé lo dovrebbe contagiare), instaura un rapporto di liberazione dal peccato, che non è tanto liberazione dal peccato soggettivo, ma è liberazione dai sensi di colpa che sono legati alla condizione sociale.

Gesù, quindi, opera questa liberazione proprio favorendo la riagggregazione del tessuto sociale e vivendoci dentro.

Quando Gesù proclama: «beati i poveri, beati coloro che piangono, beati coloro che sono perseguitati, coloro che sono infamati e dei quali dicono male per il mio nome», eccetera, egli non benedice certo la condizione della povertà, dell'umiliazione, dell'handicap fisico e dell'handicap mentale, bensì sta dicendo: non è vero che questa gente è maledetta da Dio e che, siccome è cattiva, perciò è povera, perciò è mendicante, perciò è nella prostituzione o nella decadenza della pelle (la lebbra era considerata veramente la massima manifestazione di impurità, quasi che l'impurità interna potesse arrivare a livelli tali da manifestarsi anche sulla pelle). Egli non ha mai detto: «beata la povertà», ma beati i poveri perché costoro sono gli interlocutori del Vangelo, i destinatari del messaggio. La riagggregazione del popolo, il messaggio di fraternità può solo partire da loro. E i ricchi sono maledetti: guai a loro perché sono loro che hanno creato questa situazione. Questo però non significa che anche per loro non sia possibile una speranza, soltanto che la speranza non passa attraverso la riagggregazione nell'ovile del tempio, ma attraverso una riagggregazione nella ecclesia, cioè nell'assemblea dei poveri, alla quale sono invitati anche gli altri.

Ma quando Gesù fa questo discorso, nella casa di Levi, il pubblicano convertito che poi sarà Matteo, o nella casa di Zaccheo, o quando spezza il pane o accetta la dimestichezza con le donne, gli scribi e i farisei si pongono in modo antagonistico di fronte alla ecclesia dei poveri che si aggrega intorno a Gesù e dicono: costui non può essere il figlio di Dio perché mangia e beve con i peccatori, perché guasta il sabato, perché i suoi discepoli non fanno le abluzioni dovute, e così via.

Il fatto di non accettare Gesù come figlio di Dio e come messia non deriva, quindi, da questioni dottrinali, ma deriva dal fatto che Gesù pone l'aggregazione dell'ecclesia, del nuovo popolo, fuori del tempio, fuori della religione, e quindi lontano dalla gestione degli scribi, dei farisei e dei sacerdoti: la pone intorno agli uomini che sono stati denudati e colpiti.

Ritengo che questa linea di interpretazione possa essere una lettura politica del Vangelo, che non ne riduce il messaggio. È chiaro che il messaggio di pace, di comunione, di fraternità è un messaggio che trascende le singole forme politiche; in questo senso non sarebbe possibile dire che Gesù rivelò una strategia politica, per cui noi oggi saremmo obbligati a fare quel tipo di analisi o quel tipo di prassi. Oggi chi ha fatto una scelta di classe non ritiene che il punto fondamentale di aggregazione sia in uno strano coacervo di pubblicani (collaborazionisti dell'impero romano ma inclusi fra gli interlocutori di Gesù perché impuri), di prostitute, malati mentali, indemoniati, contadini e pescatori. Oggi non siamo affatto tenuti, per essere discepoli di Cristo, ad accettare questo.

Siamo obbligati, però, a sapere che un messaggio di fraternità non può essere un messaggio qualunquistico, generico e sentimentale, ma deve affrontare necessariamente i nodi strutturali di divisione. Siamo tenuti perciò a riconoscere quali sono oggi i poveri, gli

emarginati, gli oppressi e gli sfruttati, e ad utilizzare le dinamiche che si sviluppano al loro interno per politicizzare oggi il discorso della fraternità come Gesù lo politicizzò a suo tempo.

### **Lo «specifico» cristiano è l'amore**

Mi pare che questo ci porti in maniera diretta al grosso problema dello «specifico» cristiano, cioè alla ricerca delle cose essenziali che caratterizzerebbero il messaggio cristiano rispetto a un messaggio esclusivamente politico o storico.

Gesù è interrogato a più riprese su quello che dev'essere l'essenziale, su cosa è necessario per salvarsi. Gesù dice: «non uno iota, non un apice della legge passerà finché tutto sia compiuto». Non prende quindi la legge degli antichi per dire: questo lo tolgo, questo lo abolisco, questo lo accetto, questo lo relativizzo, questo lo assolutizzo. Gesù considera tutta la tradizione socioculturale del suo popolo come tradizione religiosa e ci si assoggetta quanto può.

C'è la necessità, però, di individuare nella storia del popolo qual è veramente il punto su cui si fa la discriminante e si è giudicati. Gesù considera come punto fondamentale l'amore di Dio, correlato con l'amore del prossimo. Questo è per lui l'essenziale. L'amore di Dio è tradito invece quando viene correlato con l'osservanza religiosa: chi si trova all'altare ad offrire il suo sacrificio a Dio si autoinganna se è consapevole di avere una frattura col proprio fratello. Non si può servire Dio se non si crea solidarietà, fraternità e rapporto pacifico con gli altri uomini. In quel momento si tratta proprio di lasciare il dono sull'altare e di andare a riappacificarsi con il proprio fratello.

L'opposizione che spesso si fa tra verticalismo ed orizzontalismo, da un punto di vista evangelico, è quindi sbagliata. Non può esistere un rapporto verticale con Dio, per Gesù, che non passi attraverso un rapporto di solidarietà e di aggregazione con gli altri uomini.

L'opposizione è tra un amore di Dio che si verifica nel tempio, nella religione, nei sacerdoti, nella preghiera, negli inni e nei canti, e un amore di Dio che si verifica nel riconoscere la sua immagine nell'ignudo, nell'affamato, nell'assetato, nel carcerato, nell'infermo.

Questa è la dialettica reale. E Gesù, a questo riguardo, non ammette sfumature.

Quando nel capitolo 25 del Vangelo di Matteo si parla del giudizio universale, Gesù non dice: «venite a me, benedetti dal Padre mio, perché ebbi fame e mi deste da mangiare, era sabato e vi asteneste dalle opere». Non fa una mediazione di questo genere. In modo drastico e radicale dice che il giudizio sarà esclusivamente su un punto, quello della condivisione: ha riconosciuto Dio non chi lo ha riconosciuto nel tempio, ma soltanto chi lo ha riconosciuto nel proprio fratello.

Questo non vuol dire: non andate mai più nel tempio e non pregate più; Gesù stesso poi insegnerà a rivolgersi al Padre con una preghiera. Vuol dire però che non ha senso rivolgersi a Dio se non lo si riconosce tra gli altri uomini. Ed è questo lo «specifico». Ma ci si può domandare: questo «specifico» differenzia il cristiano da altri che vestono l'ignudo, danno da bere all'assetato, da mangiare all'affamato? In altri termini, pur nella medesima disponibilità verso il prossimo, pur nel medesimo atteggiamento di condivisione, c'è una distinzione tra il credente e il non credente?

Questo è un problema assolutamente moderno. Al tempo di Gesù, infatti, l'empio, l'ateo, colui che non crede in Dio si configura anche come il prevaricatore, l'arrogante, colui che dice: io posso calpestare il povero perché tanto Dio non c'è. L'immagine che si ha di Dio è quella di un Dio assertore dei diritti dei poveri e che punisce colui che prevarica; l'idea, quindi, della persona disponibile rispetto agli altri uomini nel Vangelo non c'è perché non si riscontra questa figura nella società di quel tempo.

Gesù sembra suggerire a volte l'idea che se uno spezza il pane, anche senza riferirsi esplicitamente a Dio, lo serve ugualmente senza saperlo. Quando, per esempio, nel Vangelo di Matteo, quelli che sono chiamati i benedetti da Dio perché gli hanno dato da mangiare, chiedono a Gesù: «ma quando, Signore, abbiamo fatto questo?», non pongono una domanda retorica perché uno può aver spezzato il proprio pane con l'altro e può non averlo fatto esplicitamente per onorare Dio, e pur tuttavia averlo implicitamente onorato.

La rivoluzione copernicana che Gesù pone nell'atteggiamento di servizio al prossimo — e qui mi rifaccio di nuovo alla parabola del buon samaritano, che per me è essenziale — consiste, quindi, nel fatto che l'iniziativa di salvezza può partire da fuori dell'area religiosa ortodossa.

Per essere discepoli di Cristo, quindi, non è necessario essere cristiani di denominazione. Gesù ha voluto che ci fosse un gruppo di discepoli che si riferivano esplicitamente a lui (quelli che camminano con lui), ma non penso assolutamente che egli abbia escluso dalla dimensione della salvezza coloro che, pur non camminando con lui e non avendo un riferimento esplicito a lui, erano nella condizione di salvezza perché sapevano condividere il pane e la condizione umana con gli altri.

Una volta dei discepoli tornano e dicono: «ci sono alcuni che cacciano i demoni in tuo nome e non sono dei nostri; glielo impediamo?». E Gesù risponde: «non sapete di che spirito siete, perché nessuno può fare del bene nel mio nome e essere dall'altra parte; chi non è contro di noi è con noi». Questo testo è poco conosciuto. Molto più conosciuto ed utilizzato è l'altro testo in cui Gesù una volta, per esprimere il radicalismo delle scelte, disse: «chi non è con noi, è contro di noi». In questo caso il contesto è diverso: Gesù non vuoi parlare di esclusivismo; chiede chiarezza di scelte ai suoi discepoli, ma, nello stesso tempo, chiede loro di saper accettare il bene ovunque esso sia guarigione dell'uomo e delle piaghe sociali.

Si può, tuttavia, essere discepoli di Cristo anche in modo esplicito, con una riconoscibilità storica e dar vita a quella che noi chiamiamo la «chiesa visibile», che ha la sua importanza.

### **Chi è la Chiesa?**

Io non dico che si è chiesa quando si è nella sezione del partito, perché questo significherebbe usare le parole in un modo qualsiasi. La sezione di partito — se è un partito espresso dai lavoratori, che si pone degli obiettivi di giustizia e di uguaglianza fra gli uomini — può effettivamente servire per esercitare la propria vocazione a cercare la giustizia e, quindi, per vivere il Vangelo, se questo è un riferimento che uno soggettivamente ha. Il partito, però, ha suoi obiettivi, sue strategie, ha un certo modo di aggregare le persone, e non intende denominarsi e non è giusto appiccicargli l'etichetta di «cristiano» sia pure «inconsapevole».

Invece, quando si è convocati dal Vangelo e dallo Spirito Santo e ci si considera esplicitamente chiesa, non ci si pone evidentemente dentro una dimensione necessaria, razionale, inserita in un progetto, ma ci si pone dentro una dimensione gratuita: chiesa si può essere, società umana si *deve* essere.

Si può essere chiesa nel senso di avere una qualità di rapporto fra l'uomo e l'avvenimento Cristo che può essere estremamente prezioso per la persona o per la singola comunità, ma si tratta sempre di una dimensione gratuita e *possibile* della vita.

In questo senso, all'interno della chiesa che è uno spazio gratuito e possibile, esistono una quantità di segni gratuiti, di segni di grazia, quali per esempio il battesimo come segno di aggregazione di un nuovo membro al cammino del popolo di Dio, lo spezzare il pane come segno profetico di una condivisione reale, di una comunione con l'avvenimento Cristo e con i propri fratelli (che però poi dovrà essere vissuta nella realtà sociale e politica con strumenti razionali, fuori della chiesa), il segno dell'imposizione delle mani, per dare un determinato mandato all'interno della comunità, e così via.

Questi sono tuttavia una serie di segni gratuiti, e mi permetterei di dire che spesso si è sbagliato nell'attribuire ad essi una sorta di necessità, come si è detto soprattutto per il sacramento del battesimo, con l'affermazione che chi non è battezzato è dannato.

Questo carattere di necessità, secondo me, non soltanto non esiste nel Vangelo, ma è anche lontanamente venato di eresia, perché nessun sacramento di per sé può essere necessario. Quando Gesù dice: «fate questo», non esprime una necessità giuridica o metafisica. Qualcuno potrebbe obiettare che egli dice: «andate, battezzate le genti in nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo; chi crederà e sarà battezzato sarà salvo, chi non crederà e non sarà battezzato sarà dannato». A questo proposito, a parte il fatto che questo testo è di carattere ecclesiastico (è un'aggiunta, una chiusa canonica di alcuni Vangeli sinottici che deriva dall'esperienza della chiesa), bisogna tener presente, in ogni caso, che nel linguaggio semitico, che è il linguaggio della cultura in cui i Vangeli sono nati, non c'è mai questa necessità in termini metafisici, assoluti; c'è semplicemente l'affermazione perentoria e forte della comunità cristiana sulla necessità di predicare il Vangelo sentita come un'urgenza. San Paolo dirà: guai a me se non evangelizzo. Ma non è che essi intendano assolutizzare questo in termini metafisici.

Più tardi si è fatta della filosofia su questo e si è arrivati a conclusioni allucinanti (per esempio che Dio avrebbe mandato in un luogo di dannazione i bambini morti senza il battesimo). Proprio perché si è fatta una specie di deduzione logica da affermazioni che sono più nel campo dell'immaginazione e della pratica del quotidiano che non in un ordinamento totalizzante, ne è risultata quasi una visione metafisica con risvolti anche giuridici, per cui, ad esempio, il battesimo deve avere certi connotati, deve essere fatto con l'acqua, eccetera. Si è arrivati ad una forma di materialismo che è la conseguenza di questa isterizzazione della necessità del battesimo.

In realtà, Gesù parla di un'altra necessità: la necessità di convertirsi per essere salvi, essere disposti a lasciarsi sconvolgere e convertire da un rapporto con l'uomo che interseca la tua vita e che ti chiede una risposta.

Ritornerei, quindi, di nuovo alla parabola del buon samaritano per dire che, certo, segni gratuiti di condivisione, di grazia, di partecipazione si possono esprimere nella comunità, ma

soprattutto nella realtà quando ti imbatterai con l'affamato, con l'assetato, e non soltanto a livello individuale, ma anche col problema sociale nelle sue dimensioni macroscopiche, e dovrai dare una risposta di condivisione, una risposta partecipata e di responsabilità, e non fuggirtene, voltar le spalle e andartene per i fatti tuoi con un comportamento individualistico.

### **Credere in Cristo risorto**

Ma che significa, allora, nella storia, nella vita di tutti i giorni, nella vita quotidiana, credere nel Cristo risorto?

Questo è un punto molto importante, dove si annodano diversi discorsi fatti: perché la fede nel Cristo risorto — e quindi nel Cristo vivente tra di noi, che guida e convoca la sua chiesa e le dà il suo spirito — è necessaria per esprimere la speranza cristiana che la condizione degli umili, degli oppressi, degli sconfitti non sia mai una condizione perduta, ma sia sempre una premessa per una speranza di resurrezione.

Cristo è risorto fra di noi, è risorto nella comunità cristiana, senza che su questo si possa costruire una metafisica: se si vogliono costruire delle immagini si possono costruire, ma sapendo che sono delle immagini. Noi non sappiamo con esattezza in quale forma fisica è avvenuto; sappiamo che realmente Gesù è vivente fra i suoi perché questo è testimoniato dai discepoli che lo hanno visto vivo e lo hanno testimoniato vivo in mezzo agli altri.

Ma qui il discorso non finisce; qui il discorso comincia, perché Gesù risorto appare a uno sparuto manipolo di persone timide, appare a un gruppo di donne, un po' spaventate dall'avvenimento, appare a singoli discepoli, appare al piccolo gruppo degli apostoli, appare una volta al massimo a un gruppo di cinquecento discepoli.

In questo senso, dunque, non soltanto non ci è lecito fare della metafisica per chiederci in che forma riconoscibile dalla scienza umana Cristo sia risorto, sia vivente, sia presente in mezzo ai suoi nella comunità per dare speranza, una speranza possibile, a tutti gli umili, a tutti coloro che lottano, a tutti coloro che creano solidarietà e fraternità fra gli uomini; ma non ci è neanche lecito dare una versione politica di questo, perché Gesù stesso non lo fece.

Se avesse voluto dare un peso storico e politico alla sua resurrezione, Gesù, una volta risorto, sarebbe ricomparso, magari pubblicamente, a Gerusalemme.

Se rifacciamo il percorso di Gesù nella storia del suo popolo, vediamo che egli compare in pubblico nei territori del nord della Palestina, in Galilea, e cammina verso la città, verso Gerusalemme, dove, al culmine della sua predicazione e della sua attività, viene stroncato, condannato a morte, ed esce dal territorio, esce da un rapporto con la storia del suo popolo. Gesù come nome rientrerà nella storia soltanto dopo, quando vi entrerà la comunità cristiana: allora comparirà nei testi storici di Svetonio, e verrà citato, magari con un nome storpiato, Cresto, come un sobillatore del tempo, magari ritenuto vivente.

Gesù, quindi, esce dalla storia il giorno della sua crocefissione, e ci rientra quando la comunità cristiana diventa un soggetto storico.

Gesù non rientra nella storia con la sua resurrezione. Non ricompare davanti al procuratore romano, davanti al sinedrio o davanti alle folle, ma compare soltanto in presenza dei discepoli. La loro fede in Cristo che è vivo, quindi, è la fede in un Cristo che non è più politicamente «gestibile». Quella che prima chiamavo una lettura politica del passaggio di

Cristo fra gli uomini, e quindi anche della testimonianza evangelica, secondo me termina col Cristo ucciso in croce e sepolto. Dopo è consentita soltanto una lettura di fede.

Questa possibilità della resurrezione è vissuta con estrema passione, con estrema partecipazione dai discepoli, ed io stesso mi metto in questa scommessa; ma mi ci metto non perché lo dice Giuseppe Flavio, o Svetonio, o gli altri storici del tempo, ma perché lo dice Pietro, perché lo dice Maria, lo dicono le donne che son fuggite («l'abbiamo visto, ci precede in Galilea, abbiamo mangiato con lui»), lo dice Giovanni. Sulla fede, quindi, di questa scarna pattuglia di emarginati è costruita tutta la testimonianza della chiesa, che ha talvolta prevaricato e trasformato la testimonianza della resurrezione di Cristo in una testimonianza con una valenza politica, in quanto ha detto: siccome Cristo è risorto, deve regnare su questa terra, perciò bisogna costruire un impero cristiano, perciò si deve costruire una civiltà cristiana.

L'integralismo, quindi, nasce proprio dall'aver collocato nell'ordine della necessità una presenza che, invece, è solo una presenza gratuita, una presenza possibile, una presenza nella fede.

La traduzione della fede nel Cristo risorto in regni storici competitivi con gli altri regni della storia è una forma di secolarizzazione e di mondanizzazione operata dalla chiesa.

Cristo, quindi, è risorto, ma è inutile per gli uomini. Gli uomini non potranno mai utilizzarlo come strumento di potere. Se Cristo è risorto non ce ne possiamo servire per vincere la battaglia di Lepanto. L'abbiamo vinta perché eravamo più forti, non perché c'era Cristo risorto con noi.

Questo senso della gratuità del dono rimanda anche a un aspetto fondamentale del messaggio di salvezza, quello che i teologi, con parola molto solenne e difficile, chiamano escatologico. Esso fa sì che il cristiano veda tutte le conquiste umane, storiche, di assetti più giusti e più fraterni, sempre come relative, mai come definitive, perché la definitività sarà soltanto nel regno di Dio alla fine della storia.

Mi viene in mente uno dei tanti dibattiti di sezione, in cui alcuni giovani si ribellavano all'idea che un marxista non possa credere alla instaurazione di una società perfetta nella storia.

### **Trascendenza e progetto umano**

Io sono perfettamente convinto che la proiezione e l'utilizzazione della speranza nell'al di qua sia sempre mistificante. Lo è soprattutto se ne facciamo uno degli ingredienti del nostro progetto razionale, perché attendiamo la realizzazione della felicità, del regno di Dio come dono, ma vogliamo prenderne già un anticipo: è come chiedere spazi, privilegi o rassegnazioni in virtù di questa speranza, come quando uno sulla garanzia della propria liquidazione chiede un prestito.

Questa operazione è altrettanto alienante quando viene fatta in nome di una speranza laica, di una speranza che non poggia magari sul rapporto con un Dio, ma su una vittoria del proletariato, vista come avvenimento mitico, che sarà però fra alcune generazioni, e quindi un pochino fuori tiro. Chiedere l'obbedienza di fede al militante rivoluzionario può essere non meno alienante che promettere a un credente il paradiso dicendo di averne le chiavi.

Come il cristiano deve sapere che il regno dei cieli è nell'ordine del *gratuito* e del *possibile*, e non può essere utilizzato come una carta vincente nel progetto umano, così anche il marxista deve sapere che la realizzazione del comunismo è *possibile* ma non certa. Non per questo sarà minore la disponibilità alla lotta o anche a dare la vita per la causa del proletariato. La razionalità che caratterizza l'agire del marxista non consiste nel fatto che egli possiede e sconta i risultati della lotta, ma nel fatto che non esiste alternativa razionale alla lotta. Quindi nessuna promessa di paradiso in terra, data e mercificata da pochi illuminati per guidare le lotte di massa, ma chiara presa di coscienza di tutti dell'oppressione e dell'ingiustizia in cui si vive e determinazione a uscirne collettivamente.

In questo agire razionalmente per un progetto politico non vedo la differenza fra chi nell'al di là del progetto vede solo il comunismo e chi vi vede il regno dei cieli; finora le scorrettezze e le incompatibilità sono sorte, fra cristiani e marxisti, per il malcostume di spendere con certezza, nell'al di qua, un po' della speranza nell'al di là.

Il riferimento del credente alla resurrezione di Cristo e il riferimento del marxista all'instaurazione di una società di uguali, di una società comunista, sono però un po' diversi qualitativamente: per i cristiani, cioè, l'avvenimento Cristo non sta solo nel futuro, ma sta anche nel passato. Questo *escaton*, quindi, questo momento ultimo è proprio un concetto un po' diverso del tempo: «nell'ora in cui voi non pensate il figlio dell'uomo viene».

Questo giudizio che incombe, dunque, non incombe tanto su tutta la storia (il concetto di storia nel Vangelo non è poi così chiaro), quanto proprio sull'accadere umano in ogni momento, per cui i tempi possono essere o estremamente allungati, o estremamente accorciati fino a dire: questa notte tutto può essere, tutto può avvenire.

Questo vuol dire che, mentre in un progetto politico io non posso chieder conto di una programmazione, di un piano economico, di una strategia politica — come quella del compromesso storico — se non alla fine di certi tempi, invece del mio riferirmi all'uomo come nudità, all'uomo come immagine di Cristo io debbo rendere conto — se mi si passa questa immagine biblica — entro mezzanotte, perché è a mezzanotte che il figlio dell'uomo viene e bussa; per cui io non posso fare una programmazione.

In questo senso, l'*escaton*, il definitivo, nella vita cristiana c'è sempre, è un sottrarre alla programmazione alcuni rapporti nella sfera del soggettivo.

E questo penso che sia possibile farlo anche fuori della chiesa, anche fuori della dimensione di fede cristiana. Quando, per esempio, un uomo e una donna crescono nel loro rapporto, il loro *escaton*, cioè il giudizio sulla loro vita insieme, può avvenire in qualsiasi momento della loro giornata, non c'è una scadenza per cui si dice: beh, adesso aspettiamo a valutare la nostra unione, perché dopo soli tre anni non si può chiedere conto di certi esiti.

Questo Cristo, quindi, che viene nella mia vita come giudizio definitivo, come richiesta di rendere ragione del mio rapporto con gli altri uomini, del mio servizio, dell'essere stato per gli altri un servo buono e fedele o invece un angariatore, dà una qualità particolare, una responsabilità particolare alla mia vita; una responsabilità particolare che non appartiene a un progetto diluito nel tempo, perché io devo essere in grado di rendere conto comunque e sempre.

Non per questo mi sembrerebbe valido rendere quasi istituzionale, come fanno alcuni, il ruolo dei cristiani nei confronti del socialismo, quasi che vedendo le cose da un osservatorio

privilegiato sarebbero sempre in grado di assolvere il ruolo di «coscienza critica» dei socialisti.

Quando ci si appella per questo alla famosa lettera di don Milani al comunista Pipetta, si dimentica il genere letterario di questo documento. Si tratta di un maestro che scrive a un suo ragazzo. Penso che don Milani per primo si ribellerebbe di fronte a un tentativo di interpretare il suo discorso nel senso che il prete è a fianco del comunista finché questi è nelle lotte, ma ne diviene *necessariamente* un oppositore quando questi è al potere, come se il potere fosse di per sé da esercitare in modo separato dalle masse e dai profeti. Se noi lottiamo è per arrivare a un potere partecipato, non per un cambio della guardia che ricacci la gente povera a mugugnare nell'emarginazione

### **Dove si ricompone la Chiesa**

Finora ho parlato lungamente e sotto aspetti diversi della mia esperienza di chiesa, della mia esperienza del Cristo risorto, della mia esperienza di fede, e l'ho prospettata in un modo che qualcuno potrebbe trovare diverso da quello che usualmente si richiede per essere dentro la chiesa: è problematico se e quando fare il battesimo, l'eucarestia altrettanto; d'altronde mi sento sempre prete, nonostante i provvedimenti presi dalla gerarchia nei miei confronti, e mi sento sempre membro della chiesa. Come possono andare insieme queste cose?

Su questo forse è necessario fare un po' di chiarezza, perché certamente una cosa è la riflessione, la speranza, la ricerca, e altro è l'appartenenza storica.

Io non credo — sia perché non ci credo, sia perché non è la mia storia — alla figura dell'uomo di riflessione, dell'uomo di fede che si chiude dentro quattro pareti e scava dentro se stesso, dentro le parole del Vangelo, dentro i libri degli altri, per costruire i suoi grattacieli, per quanto luminosi e belli.

Qual è stata la storia del mio percorso? Per gran parte della mia vita i giovani con cui ho vissuto nelle associazioni cattoliche o nei campi di lavoro terzomondisti mi hanno posto problemi molto più radicali e più essenziali dei problemi di struttura ecclesiastica: per esempio che cosa poteva significare credere, se era necessario o possibile; che cosa significava che Cristo era risorto, se era un fatto che poteva avere una valenza politica utilizzabile, oppure se era una speranza gratuita; che cosa significava celebrare l'avvenimento del Cristo risorto con un bambino che nasce, e quindi associarlo o meno a una proposta di fede mite, non costringitiva; che cosa significava spezzare il pane. Tutte le cose di cui si parla tanto sui giornali — se il magistero si fa così o si fa colà, quanto conta il papa, se conta quando fa un documento *ex cathedra* o quando dà un'indicazione politica in udienza — erano tutti problemi secondari.

Sappiamo benissimo — e qualsiasi altro prete o uomo di fede che ha fatto questi discorsi lo sa benissimo — che, quando la sera ci si trova con le persone intorno al fuoco, i problemi fondamentali sono quelli radicali, non sono i problemi delle strutture della chiesa.

Le cose su cui ci si confronta e si deve decidere sono altre: se oltre alla dimensione razionale c'è anche lo spazio di fede; se vale o non vale la pena di rivolgersi a Dio con la preghiera; se, una volta che nello spezzare il pane ti sei responsabilizzato a uscire dalla chiesa per andare a lottare con i fratelli, dopo c'è anche una molla di ritorno per cui dalle lotte con i

fratelli devi tornare a spezzare il pane. È sicuro, secondo me, che dal momento liturgico dello spezzare il pane io debba andare poi a servire l'altro; ma è soltanto possibile che poi dalle lotte io sia ricondotto la domenica seguente a spezzare il pane con i fratelli, perché Cristo mi attende ancora là, perché c'è ancora qualche cosa da dire.

Il rapporto dialettico, quindi, fra avvenimento «Cristo risorto» e condivisione delle lotte dei fratelli è un rapporto possibile. E allora, perché tornare ogni tanto alla dimensione di fede quando ormai si è percorsa fino in fondo e si sta immersi fino al collo in una dimensione di condivisione reale della condizione dei poveri? Questi sono i problemi che mi son sempre trovato di fronte come prete.

A un certo punto i discorsi vanno all'osso. E per dare delle risposte, bisogna talvolta arrivare a quelle famose zone di confine in cui si dice che non c'è ateo che, per quanto perfettamente ateo, non abbia dentro di sé degli elementi di riferimento a Dio, e non c'è credente, proprio nella misura in cui è effettivamente e fino in fondo credente, che non abbia dentro di sé delle suggestioni di ateismo. Ed è in quelle zone di confine che si devono dare delle risposte per una ricerca seria.

Per fare questo, non si deve uscire dalla chiesa storica e istituzionale; l'importante è che la chiesa consenta non soltanto di parlare nei colloqui appassionati che si hanno con le persone e i giovani che ti pongono gli interrogativi ultimi, ma di parlare anche pubblicamente, altrimenti si creano veramente due chiese: una formale, che gestisce e quasi commercializza una religione fatta di segni rassicuranti, di santuari, di pellegrinaggi e di medagline, di sacramenti vissuti come scadenze quasi necessarie e automatiche; e un'altra dove invece si parla effettivamente di fede, si parla di Cristo in termini più profondi.

È il rischio di una scissione tra credenti aristocratici da una parte, e religione popolare, «di consumo», dall'altra.

Proprio per saldare queste due componenti c'è la necessità di rimanere nella chiesa per fare maturare la pratica religiosa e porre lì gli interrogativi ultimi.

Ecco perché ho sempre voluto, personalmente, rimanere nella chiesa: perché si crescesse insieme, per non costituire un gruppetto, una pattuglia di credenti raffinati che si pongono tra loro i problemi importanti.

È nella comunità, nelle parrocchie che io vorrei che operasse questa crescita. Ecco, le comunità di base nascono in quanto sono esigenza non più di poche e belle anime, ma sono esigenza di popolo, per far maturare una religiosità vissuta fino ad oggi in termini piuttosto tradizionali, viverla fino in fondo come fede gratuita, come grazia, come autenticità di vita, come rischio e non come un'assicurazione, e, quindi, anche come responsabilizzazione, poi, a fare scelte umane e politiche diverse.

Ecco perché io non mi sento di scavalcare i nodi storici e di uscire dalla chiesa, perché si cresce con i tempi di crescita del popolo, della gente, e non si cresce individualmente, separati dalla storia, separati dalla chiesa storica e separati dal popolo.

Questo è il motivo di fondo per cui tante volte si devono subire le remore, le repressioni, le sospensioni, ma sempre stando *dentro* il tessuto, là dove cresce l'esperienza.

La mia paura, caso mai, è che i vescovi siano fuori: molti vescovi sono fuori di questo processo ed emarginati, perciò devono essere reinvitati a crescere con la gente, a porsi sia

i problemi ultimi (per esempio che cosa significhi oggi credere), che sono problemi radicali, sia i problemi di struttura, per far crescere la pratica religiosa, che è ancora convenzionale anche se sta entrando sempre più in crisi, saldandola con queste punte che ormai già da tanti decenni stanno avanzando con un cristianesimo critico.

Certo è un po' imbarazzante parlare dei vescovi per uno come me che in fondo è stato escluso dal loro consesso e che molti di loro considerano quasi come un avversario. Pur tuttavia, nell'esperienza di collaborazione e di lavoro comune vissuta per anni, ho dovuto constatare talvolta, purtroppo, una certa arretratezza. Soprattutto nelle riunioni assembleari, tante volte si è dovuti stare su posizioni sostanzialmente arretrate e su problemi in fondo secondari.

Quando, per esempio, nella conferenza episcopale si discuteva della riforma liturgica, si poteva restare inchiodati per giorni e giorni sul problema se dare o non dare la particola sulla mano, oppure sulla questione del come dare l'abbraccio di pace.

Ho avuto, in definitiva, la sensazione che molti vescovi siano emarginati dal processo reale. E credo che il convegno su «Evangelizzazione e promozione umana», in fondo, abbia corso anche questo rischio: di accogliere alcuni vescovi, perché più efficienti, sotto la guida di quei laici e di quei religiosi, come padre Sorge, che hanno un'opinione più complessiva di dove si vada a finire, e di considerare gli altri come dei buoni nonnini, talvolta un po' stizzosi, coi quali bisogna aver pazienza.

In definitiva, è caduta quella visione della chiesa gerarchica, per cui il vescovo era come il vino che più era vecchio, più era buono, illuminato, vicino a Dio nella preghiera, e quindi guida e modello del popolo.

Questa immagine l'ha distrutta lo stesso Paolo VI quando ha posto il limite di età di settantacinque anni per i vescovi, e il limite di ottanta per i cardinali elettori nel sacro collegio.

E questo potrebbe anche essere giusto, in quanto non è affatto escluso, anzi potrebbe essere consigliabile, che la chiesa si dia anche delle forme organizzative democratiche. Ma allora la strada si deve percorrere fino in fondo, e mettere perciò i vescovi dentro strutture di base, attraverso le quali possano essere effettivamente a contatto con la realtà.

Altrimenti, si verifica che non c'è più la vecchia struttura monarchico-gerarchica, ma non c'è neanche una nuova struttura in cui il vescovo sia l'espressione di comunità di credenti che vivono i problemi nell'immediatezza, e si ha invece l'oligarchia di alcuni vescovi che, nella misura in cui sono funzionali alla linea del gruppo centrale, sono portati dentro i convegni di rilancio e dentro una strategia di rifondazione.

Se io potessi essere ascoltato e contare qualche cosa in questo, direi che il vescovo deve riscoprire le possibilità del suo ministero, in un rapporto, appunto, con le comunità, mettendosi anche lui alla ricerca di che cosa possano significare oggi i segni sacramentali, qual è la ricchezza dell'esperienza di preghiera che sta emergendo in alcune comunità, qual è un possibile rapporto diverso tra fede e impegno politico.

È lì, secondo me, che ci può essere una reale rifondazione del vescovo. Questa è una strada percorsa dagli episcopati di altri paesi. Non si tratta tanto della strada del riciclaggio e dell'aggiornamento del vescovo in sedi separate, quanto, piuttosto, di vescovi che cominciano a frequentare le comunità di base, ad ascoltarle, a non dover sempre dire delle opinioni conclusive.

Questa può essere una strada di ricomposizione. Io non userei, quindi, l'espressione che ha usato don Milani — in modo provocatorio, come lui sapeva fare — di rieducare il vescovo; io non vorrei parlare di rieducare i vescovi, anzi, temo che ci sia questo disegno nella linea del convegno su «Evangelizzazione e promozione umana».

Piuttosto io vorrei dire di ricomporre la chiesa; e che bisogna scegliere dove ricomporla. Si ricompone intorno alla struttura territoriale della parrocchia? Si ricompone intorno agli alti luoghi dei santuari e delle basiliche? Si ricompone intorno ai documenti del magistero? O la si ricompone intorno all'esperienza viva, per quanto duttile, precaria e talvolta discontinua, dei credenti che seguitano a mandar sassi, a mandar provocazioni, a sentire disagio nel matrimonio concordatario, nel battesimo dei bambini, nella prassi del confessionale, nella catechesi come è fatta in certi ambienti parrocchiali e da certe suore, a sentire il disagio di come sono gestite le opere di assistenza e beneficenza?

Secondo me, il luogo di coagulo e di riagggregazione, e quindi anche di riscoperta del proprio ministero — almeno io l'ho vissuto così — è proprio lì, dove sono i problemi, dove la gente comincia ad anticipare, a rompere il passo, a discutere, perché lì in fondo la fede è un fatto genuino, è una risposta, talvolta magari selvaggia, che ha però una sua qualità e non è inquinata dal pensiero che si possa essere all'interno di un disegno politico che voglia o ricondurre le cose a una omogeneità, a una compattezza preconciare, o guidarle invece verso mediazioni nuove che possano servire per un futuro compromesso con le diverse strutture politiche.