

Comunità redona

PERIODICO MENSILE - Anno XXXIV
Poste Italiane Spa - Spedizione in Abbonamento Postale - D.L. 353/2003
(conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 2, DCB Bergamo



2008 Aprile **353**



Carissimi

Ogni volta che stampiamo Comunità Redona siamo presi dall'ansia e dal dispiacere di non potere scrivere tutto quello che vorremmo comunicare. Anche da un piccolo osservatorio com'è il bollettino di una parrocchia, comprendiamo come quello che riusciamo a registrare è una minima parte di ciò che succede nella comunità e, soprattutto, nelle persone che incontriamo e nella grande storia di cui facciamo parte. Ci sono momenti in cui il cuore è gonfio e vorremmo avere la possibilità di esprimere a qualcuno quello che abbiamo dentro e quello che ancora vorremmo conoscere e comprendere. Sappiamo pochissimo dell'uomo: c'è un oceano di umanità sul quale si muove la nostra piccola barca. Quanto è meschino il nostro cuore quando guarda con supponenza e con impazienza la vita della gente e il mondo che ci circonda! C'è un immenso tesoro nascosto sotto i nostri passi che merita un'infinita Tenerezza. E' questa dolcezza che suscita in noi un presentimento: ci vorrà proprio un'eternità per conoscere e gustare ciò che con tutti gli uomini stiamo vivendo su questa terra.

Il Concilio il '68 e Papa Ratzinger

Ci sono molte cose che in comunità, in maniera amichevole e informale, ci scambiamo, di cui è difficile rendere conto e che magari possono essere utili a qualcun altro per interpretare sensazioni e informazioni che ogni giorno ci raggiungono e di cui è difficile farsi un'idea coerente. Anche nella nostra redazione di "Comunità Redona" ogni tanto ci lasciamo andare ad alcune confidenze e riflessioni che poi non prendono mai una forma elaborata. L'anniversario del '68 sta suscitando molti dibattiti; ed è inevitabile che pure noi ne parliamo. Quelli sono anche gli anni del Concilio e della "crisi" o riforma che ha conosciuto la Chiesa: e questo è tema costante dei nostri confronti. Ci torneremo anche in maniera più sistematica. Intanto alcune cose che sono uscite tra noi le offriamo ai nostri amici lettori, anche se hanno un carattere poco elaborato.

La ricorrenza dei quarant'anni del '68 sta suscitando una serie di riflessioni e di dibattiti. E' comprensibile perché, al di là dei fatti, si tratta di una data simbolica di un passaggio culturale ed epocale. Per alcuni versi è il crinale che segna la crisi e la critica della tradizione e dell'autorità e introduce l'affermazione prepotente dell'individuo e dei suoi desideri. Per questo il '68 provoca divisioni e interpretazioni radicalmente diverse anche oggi: esso è il simbolo che costringe a prendere posizione circa la fine di un'epoca e l'ingresso in una fase nuova, incerta, e a molti sgradevole, della storia. Essere pro o contro il '68 è dire in qualche modo da che parte si sta nei confronti dell'esito per molti versi inquietante della modernità.

Quelli sono anche gli anni del Concilio, della sua difficile traduzione, della sua interpretazione e della crisi che ad esso è seguita e della quale il '68 rappresenta in qualche modo una sigla. E' diverso tra

noi cristiani il modo di riferirsi al Concilio, di valutare i cambiamenti che esso ha introdotto e l'impatto che esso ha avuto con cambiamenti culturali che sono avvenuti negli anni successivi. Il riferimento al Concilio e al '68 si intrecciano perciò anche nei nostri dibattiti ecclesiali e nelle scelte di direzione che si vorrebbero dare alla missione del vangelo in questo nostro mondo. Alcuni di noi erano giovani che hanno vissuto quegli anni; e quell'eredità è un patrimonio che si portano dietro; molti, soprattutto tra i giovani di adesso, di quegli eventi non conoscono niente. Ci sembra un dovere ricordare ciò che è molto più vivo di quel che si pensa e che può comunque aiutarci ad affrontare le sfide che ci troviamo di fronte. Di qualche discorso alla buona che si fa anche nella redazione di "Comunità Redona" ci pare utile dare conto, nella speranza che interessi anche qualcun altro. Lo facciamo in questo primo intervento prendendo spunto da alcune domande che anche in comunità qualcuno di noi si pone sull'attualità della vita della Chiesa e, in particolare, su alcune posizioni del Papa che fanno discutere e sono un'occasione per cercare di capire la difficile missione della Chiesa nel mondo d'oggi. Alcune prese di posizione sulla "messa in latino" per esempio, o sul dialogo tra le religioni, vanno riferite a una visione più ampia che ha sullo sfondo il Concilio e il '68. Il Papa ha elaborato una sua lettura del Concilio e della crisi che l'ha seguito. Questa lettura illumina le sue decisioni recenti: si tratti della liberalizzazione del rito tridentino, dell'affermazione che la Chiesa del Cristo sussiste nella Chiesa cattolica, o ancora dei limiti che egli fissa al dialogo con le altre religioni.

Il Concilio: rottura o riforma?

Per dare un'idea dei "due" atteggiamenti presenti nella nostra Chiesa, a proposito di questo periodo, ci si può riferire a due uomini – una stessa generazione, ma due visioni del Vaticano II –: Giuseppe Alberigo e Joseph Ratzinger. Il 7 febbraio 2007, il professor Alberigo, già malato (morirà quattro mesi più tardi), consegna al Papa la nuova edizione dei

“Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta” realizzata dal suo Istituto di storia di Bologna. In occasione di questo ultimo colloquio Benedetto XVI confidava ad Alberigo che nel suo testamento egli chiedeva che le note da lui prese durante il Concilio fossero affidate agli archivi dell'Istituto di Bologna. Confidenza sorprendente, che dice la stima del Papa per il lavoro svolto dall'“officina di Bologna”, dove si scrive con grande serietà e con il contributo di molti studiosi la storia del Concilio Vaticano II. Stima, al di là delle loro differenze; poiché tra il professore e il Papa ci sono due concezioni dello stesso Concilio che si oppongono, con ciascuna la propria chiave di lettura.

Luno e l'altro, il professor Alberigo e papa Ratzinger, sono stati in maniera diversa attori del Vaticano II. E l'uno e l'altro si sono sforzati, dopo, di decifrarne gli apporti arrecati alla Chiesa e di misurarne la portata effettiva. Ma la visione forgiata dal Papa e nutrita durante gli anni trascorsi a Roma differisce da quella di Alberigo e degli storici di Bologna. Per il Papa questi storici commettono l'errore di considerare il Concilio come una rottura nella storia della Chiesa cattolica, un cambiamento di natura nel suo rapporto col mondo. A partire dall'espressione utilizzata da Giovanni XXIII per qualificare l'evento conciliare, una “nuova Pentecoste”, quegli storici pensano che al di là degli stessi testi conciliari esiste uno “spirito del Concilio” che traccerebbe le linee del futuro. Non è questa la visione di Benedetto XVI. Attenzione: il teologo Ratzinger non mette assolutamente in discussione la novità del Concilio di cui egli stesso “si è atteso molto”. E nel suo primo discorso da Pontefice assicurava che il Concilio sarebbe stato la sua bussola. Ancora recentemente egli ha usato l'espressione “Magna Charta” della Chiesa cattolica per qualificare il Vaticano II. E' vero però che papa Ratzinger ha elaborato la sua lettura del Concilio e degli anni che sono seguiti alla luce della sua esperienza di arcivescovo di Monaco e soprattutto di guardiano della dottrina della fede a Roma.

Almeno in due occasioni il Papa si è spiegato lungamente: nel dicembre del 2005 con i responsabili della Curia; e recentemente, l'estate scorsa, per rassicurare color che temono, con la liberalizzazione del rito preconciliare, una messa in discussione delle acquisizioni conciliari. Per il Papa ciò che è avvenuto nel Concilio deve essere riletto in funzione della storia della Chiesa nella quale esso si iscrive. Egli si oppone dunque a quella che chiama “l'ermeneutica della rottura”, per comprendere il Concilio; e propone, al contrario, un'“ermeneutica della riforma”. Certo, Benedetto XVI considera il Concilio una riforma, ma non una rottura, una nuova partenza. Ai suoi occhi il Concilio è stato vittima del dopo-Concilio che esso non poteva prevedere: cioè la crisi dei valori occidentali del '68 e la fine delle ideologie. Secondo lui si è avuto spesso il torto di voler leggere il Concilio con gli occhiali del '68. Per esempio, la rimessa in discussione della

gerarchia. Niente di simile nel Concilio che parla di collegialità, cioè di consultazione dell'insieme dei vescovi tra di loro. E invece, con la grande crisi di tutto il sistema dell'autorità, alcuni hanno interpretato questa collegialità in maniera più radicale. Un altro esempio è rappresentato da quelli che egli chiama gli “eccessi liturgici” che vanno ben al di là delle affermazioni del Vaticano II.

Se Benedetto XVI vuol combattere “l'ermeneutica della rottura” è perché essa mette in pericolo l'unità della Chiesa. “L'ermeneutica della discontinuità rischia di stabilire una rottura tra la Chiesa pre-conciliare e la Chiesa post-conciliare”. Essa sarebbe all'origine di tutta una serie di contro-reazioni “anti-conciliari” che vogliono rimettere in discussione il Concilio; contro-reazioni che minano la Chiesa dall'interno e minacciano la sua integrità.

Conviene tener conto del percorso personale del Papa. Durante i venticinque anni trascorsi a Roma come prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, egli si è trovato in prima linea di fronte alle tensioni interne della Chiesa: teologia della liberazione, scisma integrista, deriva delle nuove comunità... Si tratta di un posto dove si passa tutto il proprio tempo a ricevere lettere di denuncia, di lamenti; un posto dove si vede continuamente ciò che non va. Benedetto XVI è certamente in parte tributario di questa visione. A torto o a ragione, egli porta sulla Chiesa un giudizio un po' pessimista: ha una preoccupazione forte delle lacerazioni che coglie qui e là.

Di qui la sua volontà, con il recente motu proprio sul rito della Messa, di permettere un'utilizzazione più libera del messale pre-conciliare. Per lui è falso pretendere che i due messali, quello di Paolo VI e l'antico, detto di Giovanni XXIII, siano incompatibili; la liturgia, che deve adattarsi, attinge alla stessa tradizione. Il Concilio non ha cancellato d'un tratto ciò che si faceva prima. La persistenza dello scisma lefebvriano ne è la prova. Benedetto XVI pensa che è l'ultima possibilità di ricondurre le pecore smarrite: non ci saranno più Papi dopo di lui che avranno vissuto il Concilio. Egli intende così dare ragione a una corrente della Chiesa che, secondo lui, ha il suo posto; non fosse altro che per ricordare la ricchezza della tradizione liturgica.

Stesso ragionamento per le relazioni ecumeniche. Il Concilio ha detto che la Chiesa di Cristo sussiste nella Chiesa cattolica. Questo significa, secondo lui, che degli elementi di questa Chiesa di Cristo esistono anche nelle altre confessioni cristiane, ma in maniera incompleta: solo la Chiesa romana dispone della pienezza dei mezzi della salvezza. E' un'interpretazione stretta del testo, che elude un po' rapidamente tutte le discussioni che ci furono anche al Concilio su questo “sussiste”; e soprattutto che non tiene conto a sufficienza dei passi e degli accordi ecumenici intercorsi dopo il Vaticano II con le altre Chiese. Benedetto XVI pensa sia necessario richiamarsi alla “giusta” interpretazione del Concilio, perché teme che la Chiesa

possa trovarsi oggi sui limiti di una rottura. La maniera migliore di preservare le acquisizioni del Concilio è di fissarne strettamente la portata. Ma in questo modo si scavalca il fatto che, sul filo di una significativa evoluzione storica, il “popolo di Dio” ha camminato e ha operato una serie di aggiustamenti, di reinterpretazioni e di difficili fedeltà.

Ratzinger e l'avventura del Concilio

Può essere utile per comprendere questi dibattiti che le scelte della Chiesa suscitano, ma anche per conoscere un po' di più il nostro Papa, ricostruire qualche momento della sua vita e della sua esperienza ecclesiale riferite a quegli anni. (Molti fatti e citazioni sono presi da *B. Lecomte: Benoit XVI, ed. Perrin, 2006*).

L'avventura di Ratzinger al Concilio può essere fatta partire da un episodio. A Bonn il cardinale Joseph Frings, arcivescovo di Colonia, sente parlare il giovanissimo professore di teologia Joseph Ratzinger e, colpito dalla qualità della sua esposizione, lo contatta e gli propone di lavorare per lui. Il 25 gennaio 1959 Giovanni XXIII annuncia la convocazione del Concilio. Ratzinger ha 31 anni.

Il cardinale Frings, membro della commissione centrale preparatoria, è come altri messo in allarme dal fatto che l'apparato romano ha praticamente confiscato l'iniziativa di Giovanni XXIII e rischia di soffocarne lo slancio di aggiornamento. Nel giugno del 1960 scrive al Papa perché il Concilio non si limiti alle questioni teologiche e dottrinali, ma venga costituita un'altra commissione preparatoria incaricata “de re pastorali”. E questa sarà la posta in gioco dei due anni precedenti l'apertura del Concilio: dal 1960 al 1962 il presidente della conferenza episcopale tedesca è uno dei destinatari di tutti i progetti di testi (“schemi”) che dovranno essere sottoposti ai Padri conciliari. Egli li fa leggere a Ratzinger per un suo parere. Il giovane professore di Bonn si trova a suo agio: è impressionato dalla mole di lavoro raccolto, ma pensa, come il suo mentore, che il rinnovamento biblico e patristico che ha arricchito la ricerca cattolica negli ultimi decenni (soprattutto nell'Europa del Nord) non si trova in questi testi che sono caratterizzati da rigidità e ristrettezza. Frings non ha tante precauzioni di linguaggio; non nasconde il suo disaccordo profondo con questi testi che, a suo parere, non corrispondono all'intuizione di Giovanni XXIII e alla sua volontà di cambiamento. Conduce in seno alle commissioni preparatorie una battaglia perché i laici non siano esclusi dal Concilio, perché il valore delle Chiese locali e il potere dei vescovi sia reale, perché i non cattolici siano associati al dibattito. La spaccatura è sempre più evidente tra i cardinali “conservatori” (Ottaviani, Lefebvre, Ruffini, Siri, Browne) e i “riformatori” (Alfrink, König, Léger, Liénart, Suenens, Bea, Montini, Lercaro). Frings di Colonia e Döpfner di Monaco fanno parte dei riformatori che, all'epoca, sono nettamente minoritari nella sfera dirigente della Chiesa. Ratzinger è testi-

mone diretto di queste manovre ed è convinto anche lui che il dispositivo bloccato dall'ambiente romano rischia di fare del Concilio un'assemblea docile chiamata solo ad approvare ciò che la Curia ha dottamente programmato.

Il lunedì 8 ottobre del 1962 il cardinale Frings si imbarca all'aeroporto di Colonia per Roma. Ratzinger lo accompagna come semplice “consigliere teologico”; ma dopo qualche settimana avrà la qualifica di “esperto”. Dei trecento esperti che assistono i vescovi, molti sono “romani” ben conosciuti dalla Curia: canonisti della Curia, insegnanti delle università romane e di ordini religiosi; altri, meno numerosi, quasi tutti europei, sono insegnanti di teologia delle Chiese di Francia, della Germania, dell'Olanda, del Belgio, della Svizzera; questi sono meno ligi alla Curia dalla quale hanno dovuto magari subire gli strali. I loro interventi, i loro pareri, le loro controversie avranno un peso enorme sullo svolgersi del Concilio. All'ombra di cardinali influenti, nelle pieghe delle congregazioni generali, nei corridoi delle commissioni e sottocommissioni incaricate di preparare o di rifare i testi degli “schemi”, gli esperti fanno un lavoro enorme e decisivo. Il gesuita svizzero-tedesco Karl Rahner, l'olandese Edward Schillebeeckx, i francesi Henri de Lubac, Jean Daniélou e Yves Congar, il belga Gérard Philips diventeranno delle “star” del Concilio: sollecitati dai media, i loro articoli e le loro interviste vengono letti, commentati, dibattuti. Il giovane Ratzinger, che già conosce alcuni dei suoi connazionali come Hans Küng, Hubert Jedin, Otto Semmelroth, Bernard Häring (sono una quindicina gli esperti della Germania), non tarda a simpatizzare con i francesi e con la loro “nuova teologia” che si alimenta ai Padri e alla Bibbia e si confronta con le sfide storiche del presente ed è lontana dalle concezioni giuridico-dogmatiche della Curia romana.

La prima riunione plenaria, del 13 ottobre, dà subito la svolta al Concilio. L'ordine del giorno precede l'elezione immediata dei 160 membri delle diverse commissioni conciliari. I cardinali e i vescovi presenti nella basilica sono sconcertati: i nomi che vengono proposti sono sconosciuti alla stragrande maggioranza di loro. Dal tavolo della presidenza, due cardinali si alzano tra lo stupore generale e protestano contro questa procedura: il cardinale Liénart (Lilla) e il cardinale Frings (Colonia) chiedono alcuni giorni di concertazione e di riflessione. La basilica scoppia in prolungati applausi. Il venerabile cardinal Tisserand che presiede accetta la richiesta. Gli organizzatori del Concilio – Ottaviani, Siri, Felici – sono impietriti.

Il primo tema che i vescovi tedeschi mettono in discussione con i loro esperti è quello della rivelazione; uno schema alternativo viene elaborato proprio da Ratzinger (che conosce bene il tema avendo poco prima sostenuto la tesi su questo argomento, sulla rivelazione in S. Bonaventura, un grande discepolo medievale di S. Agostino) e da Rahner. L'obiettivo era di rimandare la discussione

e di riproporla su basi profondamente diverse. E infatti sarà solo verso la fine del Concilio, il 18 novembre 1965, che sarà adottata l'importante costituzione "Dei Verbum" sulla Parola di Dio e sulla Sacra Scrittura nella Chiesa.

Ratzinger assiste il cardinale Frings anche in quella famosa seduta dell'8 novembre del 1963, quando l'arcivescovo di Colonia viene lungamente applaudito perché denuncia, per la prima volta, i metodi del Santo Uffizio "la cui procedura non è più adatta ai nostri tempi, nuoce alla Chiesa ed è oggetto di scandalo per molti". La sera stessa Paolo VI chiede a Frings delle proposte di riforma del Santo Uffizio; e Frings trasmette a Ratzinger l'incarico di pensare alle proposte da fare (senza nemmeno sognarsi che sarà un giorno lui stesso a capo di questo organismo così contestato).

Ratzinger si interessa a tanti altri argomenti. Nell'aprile del 1965 egli è coinvolto nella lunga e laboriosa discussione sull'atteggiamento della Chiesa nei confronti dei giudei. L'episcopato tedesco, venti anni dopo la guerra, è molto sensibile a questo tema. Quel lavoro sfocerà nella dichiarazione "Nostra aetate" del 15 ottobre 1965, prima tappa nel processo storico di riavvicinamento tra cristiani e giudei. Nell'autunno di quello stesso anno, nel dibattito animato sull'attività missionaria della Chiesa, egli contribuisce, in una sottocommissione, ad allargare la responsabilità dell'annuncio del vangelo ai laici e alle comunità locali nella redazione del decreto "Ad gentes" che verrà adottato quasi all'unanimità il 7 dicembre 1965.

Una linea di riflessione e di discussione costante nel Concilio è stata quella che ha ripensato lo statuto e il ruolo della Chiesa. I Padri conciliari sono stati coinvolti in un profondo ripensamento della natura e del funzionamento interno della Chiesa cattolica (ad intra) e del suo rapporto con il mondo esterno (ad extra). La Chiesa, con le sue attività, le sue strutture e il suo clero, è un'istituzione al di fuori del mondo, incaricata di trasmettere e di applicare le verità e la legge di Dio in maniera perentoria o è anzitutto una comunità di credenti, preti e laici, che cammina in una storia e nella condivisione delle angosce e delle speranze degli uomini del suo tempo? Questa attenzione si tradurrà nella costituzione pastorale "Gaudium et Spes", sulla Chiesa nel mondo del nostro tempo, uno dei documenti più importanti del Concilio. Il giovane vescovo Karol Wojtyła è stato molto attivo in questa discussione, mentre il giovane teologo Joseph Ratzinger si è dedicato di più alla costituzione dogmatica "Lumen Gentium", sulla natura e sulla missione della Chiesa. I due uomini non si sono incontrati direttamente nei lavori conciliari. Il polacco, che si è appassionato, per esempio, al tema delicato della libertà religiosa, non è stato molto interessato dal dibattito che invece ha molto animato il tedesco: la riforma liturgica. All'inizio del Concilio la riflessione sulla riforma liturgica sembrava quasi una questione "tecnica": un'operazione di pulizia e di sem-

plificazione dei riti e l'introduzione della lingua volgare più comprensibile dell'antico latino. In realtà è presto diventato un tema cruciale: dietro all'idea della partecipazione attiva del "popolo" di Dio si è ben presto profilata un'altra concezione della Chiesa e un altro rapporto tra la "parola" di Dio e le parole degli uomini. Ratzinger si è sempre interessato alla liturgia: per la sua formazione devota e nutrita dai riti; ma anche perché aveva partecipato allo spirito del rinnovamento liturgico sostenuto da Romano Guardini e da teologi tedeschi nel periodo tra le due guerre. La sua adesione e partecipazione al rinnovamento conciliare della liturgia è stato cordiale. Non poteva immaginare, all'epoca, che la riforma liturgica avrebbe provocato tanti scossoni, conflitti ed eccessi nel mondo cattolico. Avrà modo di sottolineare che il dibattito conciliare era stato sereno, senza tensioni profonde e il testo "Sacrosanctum Concilium", votato il 4 dicembre 1963, non era affatto una "rivoluzione" come si è detto in seguito. Il futuro Papa sarà più tardi costernato per la deriva generale della contestazione liturgica avvenuta in alcune parti della Chiesa, e in genere sarà preoccupato per la perdita di sacralità e di profondità delle celebrazioni.

Lo choc del '68

Sono passati solo alcuni mesi dalla fine del Concilio (8 dicembre 1965) e in un'importante conferenza sul "cattolicesimo dopo il Concilio" il giovane teologo protagonista della riforma conciliare parla di "malessere", di "disincanto", di "disillusione". Ratzinger mantiene una posizione di equilibrio tra le posizioni estreme; sostiene senza riserve i passi del Concilio su due punti fondamentali: il rapporto della Chiesa con il mondo moderno e l'apertura all'ecumenismo. E' molto sfumato invece sul rinnovamento liturgico. Certo si compiace dell'eliminazione di molti riti arcaici che finivano con il nascondere il senso profondo della liturgia, ma attenzione al "nuovo ritualismo" che, con la scusa di novità ingegnose, finisce anch'esso con l'occultare il vero senso della liturgia. Difende il ricorso alle lingue correnti, ma a condizione che non si arrivi a un nuovo "iconoclasmo" che impedisce, per esempio, di cantare il Kyrie nella Messa. Giustifica l'aspirazione alla semplicità del culto, ma a condizione che questa legittima esigenza non faccia dimenticare che un ufficio divino deve essere anche bello.

In realtà, in quegli anni, Ratzinger constata che il fossato si approfondisce tra ciò che volevano i Padri conciliari e ciò che ha caratterizzato in seguito la coscienza collettiva. L'aggiornamento voluto da Giovanni XXIII mirava a proporre la fede con ancora maggior forza; e invece la pratica postconciliare ha spesso diluito la fede. Molte cose sono andate "di traverso". In quegli anni confusi molti protagonisti del Concilio si sono chiesti se non era stato aperto un velenoso vaso di Pandora, confrontando troppo brutalmente la Chiesa con il mondo moderno: la Chiesa si precipita verso il mondo rischiando di per-

dere i suoi tesori, mentre il mondo non sembra per nulla muoversi verso la Chiesa e il suo messaggio. I "riformisti" del Concilio si dividono: alcuni sostengono una radicalizzazione della riforma e portano il libero dibattito intellettuale sui giornali, nelle scuole di teologia, nelle scelte pastorali; altri, preoccupati dagli avvenimenti, sono più impegnati a difendere l'istituzione, a chiudere le falle soprattutto attraverso riviste e ricerche specializzate. Così succede ai due amici teologi: Hans Küng è nella prima categoria; Ratzinger nella seconda.

E' proprio in quegli anni che le società occidentali sentono scuotersi le loro basi politiche e culturali. Dai campus della costa ovest degli Stati Uniti alle università millenarie della vecchia Europa, le nuove generazioni uscite dal baby-boom del dopoguerra prendono la parola, contestano i padri, criticano l'ordine stabilito, contestano l'autorità della tradizione, sognano una rivoluzione culturale, in nome di dottrine più o meno nuove (l'esistenzialismo, il marxismo, lo strutturalismo, il situazionismo) nutrite dalla miscela confusa ed esplosiva del freudo-marxismo. Ratzinger partecipa ai nuovi dibattiti, come sempre in maniera brillante. Ma per lui la posta in gioco delle discussioni è soprattutto di ordine intellettuale. Non comprende, probabilmente, che si sta alzando un'onda che trascinerà via tutto al suo passaggio: la teologia classica, il rinnovamento conciliare, i dibattiti sulla Chiesa, i fondamenti della fede, la religione stessa. Si comprende, leggendo le sue memorie, che ha vissuto molto male questi momenti: "Lo schema esistenzialista – racconta – si è sprofondato in una notte" per lasciar posto alla "rivoluzione marxista" che "si diffuse in tutta l'università". Ciò che esaspera Ratzinger è l'utilizzazione della fede cristiana per appoggiare ideologie "tiranniche, brutali e crudeli". Un giorno, a Tubinga, dove insegna, una delegazione di assistenti e di altri "non titolari" interrompe brutalmente il suo corso magistrale e gli impedisce di parlare. Per il professore è un trauma. Lui così tollerante, così rispettoso, viene sballottato da militanti senza fede e senza legge al servizio di un progetto intellettuale rivoluzionario e distruttore. Per tre anni Ratzinger cerca di lavorare e di scrivere in un clima di contestazioni e di demagogia. Egli è preoccupato della piega anarchica e libertaria che prendono gli avvenimenti del '68; vi vede una vera minaccia per la religione cattolica, messa sotto i piedi anche da coloro che dovrebbero difenderla. Per lui il '68 è un'esplosione di secolarismo che erode le fondamenta cristiane della nostra società. Non dimenticherà mai quel volantino fatto girare dalla facoltà protestante di teologia nel quale si diceva che la croce di Cristo è una glorificazione sadomasochista del dolore e che i vangeli sono un mezzo per ingannare le masse. Quel clima diventa per lui un incubo. Nel 1969, stanco e deluso, finisce con l'accettare una cattedra di dogmatica all'università di Ratisbona: una città meno agitata, dove lo accolgono il fratello Georg e la sorella Maria, nel calore di una

casa tranquilla e protetta; dove gli agitatori marxisti non occupano il centro della piazza e Dio non è un'invenzione della classe dominante né Mozart un artista borghese al soldo del potere capitalista.

E' a Ratisbona che, nell'aprile del 1970, Ratzinger prende conoscenza del nuovo messale, prodotto dalla riforma liturgica voluta dal Concilio. E' perplesso e dispiaciuto quando constata che invece di adattare la liturgia tradizionale alle decisioni e alle sperimentazioni introdotte dopo il Concilio, questo nuovo messale è destinato a sostituire il vecchio nei sei mesi successivi alla sua apparizione. Mai nella storia della Chiesa si è opposto in questo modo un messale a un altro. E' una rottura che avrà tragiche conseguenze: far credere che la liturgia possa essere un lavoro di eruditi e giuristi che fa tavola rasa del passato, vuol dire rinnegare che essa sia un processo vivente. Convinto che la crisi della Chiesa si basa largamente sulla disintegrazione della liturgia, ormai avrà sempre giudizi e parole dure su questa riforma.

Questi anni di forte agitazione intellettuale e politica hanno finito per divaricare anche il cammino dei teologi che avevano vissuto insieme il Concilio. Ancora prima della fine del Concilio, nell'autunno del 1964, tutti i teologi del rinnovamento conciliare, a una sola voce, hanno fondato una nuova rivista, chiamata appunto "Concilium". La fondazione della rivista è incoraggiata da Paolo VI, l'ex cardinale Montini che conosce bene tutti questi teologi con i quali ha lavorato durante tutto il periodo conciliare; spera in questo modo di incanalare la teologia post-conciliare e mettere una diga ai flutti dei dibattiti teologici che vanno in tutte le direzioni. Nel 1969 costituisce anche una Commissione pontificia internazionale di teologia dove si ritrovano molti dei teologi animatori di "Concilium", ivi compresi Rahner e Ratzinger, felici di poter fare da contrappeso al Santo Uffizio, considerato come il bastione del conservatorismo, anche se esso è stato trasformato, alla fine del Concilio, in "Congregazione per la dottrina della fede". Ma le trasformazioni radicali della cultura e della società e le provocazioni rivolte alla Chiesa e alla sua missione hanno fatto esplodere questa generazione di teologi. Alcuni hanno lasciato la Commissione e hanno affrontato radicalmente la sfida (è il caso di Rahner), altri hanno ricentrato il loro lavoro sugli obiettivi conciliari. Tra questi Ratzinger, che si ritrova accanto a Henri de Lubac, a Louis Bouyer e a Hans Urs von Balthasar. E' in questo gruppo che nasce, nel 1972, l'idea di fondare una nuova rivista internazionale di teologia, che intende condurre una riflessione teologica più pacata e che non "ha la pretesa di essere la nuova, vera Chiesa, un secondo magistero che ha in tasca la verità sul cristianesimo".

Ratzinger diventerà vescovo di Monaco e poi collaboratore decisivo di Giovanni Paolo II come custode della fede e infine Papa lui stesso con il nome di Benedetto XVI.



Il cristianesimo e la via dell'uomo



Honoré Daumier: Ecce Homo, 1850

Viviamo tempi di profondi cambiamenti. Anche la nostra fede e il nostro modo di sentirci cristiani vengono toccati in profondità. E' un bel po' che stiamo facendo questa constatazione: da almeno quarant'anni, dal Concilio Vaticano II. Abbiamo cambiato tanto, anche nelle nostre comunità parrocchiali, nei modi di fare e di pensare. Eppure ci sembra di non aver capito ancora dove stiamo andando: dove ci sta portando un'evoluzione storica sempre più inedita e sorprendente; e dove ci chiede di andare la testimonianza da dare del vangelo agli uomini di que-

sto nostro tempo. Occorre continuamente rimettersi in discussione, valutare, provare delle strade. Occorre ridire, senza stancarsi, ciò che ci pare di vedere e ciò che ci sembra di dovere scegliere.

Si fa sempre più chiaro che stiamo uscendo da un'epoca religiosa nella quale il cristianesimo ha avuto un ruolo centrale. Una società emancipata e secolarizzata costringe noi cristiani a uscire dal nostro "castello" religioso e ad incamminarci sulle vie degli uomini, ad ascoltare le loro domande e a scoprire in esse le vie del vangelo. Questo mutamento di prospettiva comporta una riformulazione di tutto il discorso cristiano. Abbiamo provato nella catechesi del giovedì a percorrere qualche passo in questa direzione. In una maniera artigianale, quella resa possibile dai nostri strumenti. Ci rendiamo conto che servono altri approfondimenti. Ma la linea indicata ci pare rispondere ad alcune esigenze vere; e, anche nella sua parzialità, ci sembra utile metterla in circolazione nella comunità che del resto da anni la sta esplorando. Tanto che, con ulteriori rischi – per la concentrazione e la semplificazione dei temi –, abbiamo riproposto il percorso nelle cinque prediche della Quaresima. Di queste prediche diamo qui uno schema.



Renato Guttuso: Crocifissione, 1941

LA PROPOSTA CRISTIANA ALL'UOMO D'OGGI

In missione

Ci proponiamo in questo itinerario di andare in “missione”, di uscire da queste nostre assemblee e di andare a portare il lieto messaggio, che qui ci viene consegnato, agli amici di queste nostre città. Non possiamo tener chiuso il vangelo dentro le nostre mura e pensare, spaventati e smarriti, a quello che succede là fuori, dove la nostra proposta interessa sempre meno. Il vangelo chiede di incontrare gli uomini; anche gli uomini di queste società. E la Chiesa in tutti questi anni, a partire dal Concilio, ci ha incoraggiato a uscire incontro a questo mondo; anche se è un rischio e una sfida. Quella che stiamo vivendo è una situazione sulla quale non possiamo più chiudere gli occhi. Noi abbiamo un tesoro – una bella notizia per l'uomo – ma quando vogliamo farlo conoscere, comunicarlo ai nostri amici, facciamo difficoltà: il tesoro è come impacchettato da idee complicate, da istituzioni pesanti che lo tengono prigioniero. Il messaggio cristiano appare a molti nostri amici inascoltabile. Evidentemente quello che loro capiscono non è quello che noi pensiamo di dire; le nostre formulazioni cristiane appaiono così lontane dal mondo quotidiano della gente, dai loro modi di pensare e dalle loro preoccupazioni di ogni giorno, che le nostre formule fanno l'effetto di una lingua straniera. Inascoltabile, la proposta cristiana appare anche inaccettabile: perché pare un discorso già confezionato che pretende di imporre la verità e dettare comportamenti anacronistici. Gli amici che abitano queste nostre città ormai hanno un'altra mentalità: la loro è una cultura “laica” che rifiuta gli argomenti di autorità; i problemi dell'uomo vanno affrontati ad altezza d'uomo; tutto è da costruire nella ricerca, nel dibattito, senza poter contare a priori su risposte che vengono dalla tradizione o da qualche istituzione autorevole, tanto meno da istituzioni religiose dal momento che la stessa credenza in Dio non costituisce più lo sfondo ovvio della vita dei singoli e delle società. I significati, i valori devono essere cercati a partire dall'uomo.

Di fronte a questo tipo di mondo e di cultura, la Chiesa rischia di proporre la sua fede con modi ed espressioni che solo i suoi fedeli già convinti capiscono. Si ha l'impressione che si trovino di fronte due universi di senso completamente diversi. E' possibile metterli in comunicazione? E' possibile ripensare, riformulare la fede cristiana in modo che il suo contenuto ridiventi ascoltabile da parte degli uomini del nostro tempo?

Noi diciamo "Dio": cosa vogliamo dire? Noi diciamo che "Gesù Cristo è nostro salvatore": cosa vogliamo dire? Noi diciamo di "credere alla Chiesa": cosa vuol dire? Certo, accettare questa sfida suscita paure comprensibili; avventurarsi in modi di pensare e in orizzonti culturali nuovi comporta di rinunciare a parole, immagini, abitudini mentali che ci vengono da una tradizione che abbiamo assimilato nella nostra storia personale e che costituiscono un riferimento intoccabile della nostra identità. Ma non dobbiamo aver paura di andare in regioni nuove del mondo, di metterci in discussione, di dialogare con i nostri amici: ci invita il vangelo stesso, "lui" che è sicuro di trovare le strade per arrivare al cuore dell'uomo, anche dell'uomo di questo tempo.

Il punto di incontro

Qual è il punto di partenza su cui incontrarsi? E' la ricerca del senso: chi è l'uomo? Quali sono le vie per realizzare e salvare la propria umanità, così fragile e così minacciata? Sono domande che anche l'uomo di oggi si pone. Partire da lì permette alla notizia cristiana di essere proposta a tutti; e le permette anche di porsi sul terreno su cui essa è nata: Gesù non si è presentato facendosi valere come Dio o come fondatore di una religione; ha vissuto da uomo le domande e le speranze dell'uomo così come si esprimevano nella sua epoca; e, andando fino in fondo alla sua umanità, ha aperto una via, ha tracciato una risposta tale alla domanda di senso che coloro che lo hanno seguito vi hanno riconosciuto la "Parola di Dio", il "Figlio di Dio".

Questa maniera di partire dalla domanda di senso per affrontare il problema del proprio destino è tipica della "modernità". Le società tradizionali non conoscevano questa domanda. Fin tanto che le società restano stabili, le convinzioni collettive sono forti e danno una risposta a tutto: un senso chiaro, stabilito, incarnato nei costumi, nei sistemi delle idee e dei riti, fondato sulla religione, sulla credenza collettiva in un altro mondo, superiore, che fonda e governa questo nostro mondo fragile e caduco. Il pensiero cristiano ha servito a lungo da supporto ideologico a società di questo tipo. Si parla di "cristianità". Le società moderne, invece, sono mobili e in continuo movimento. Poco alla volta il soggetto individuale prende coscienza della sua singolarità; il suo posto e il suo ruolo, in un insieme sociale diventato sempre più diversificato e complesso, non è più chiaro. I riferimenti tradizionali sono sconvolti: diventano fragili, precari, non trasmissibili; c'è una disaffezione per le istituzioni portatrici di senso e di ruoli (si tratti della famiglia, della scuola, delle ideologie, dei partiti). In questi tipi di società le Chiese e le religioni istituite vanno in crisi a favore di un soggettivismo religioso in cui ognuno prende ciò che gli conviene, ciò che gli piace. L'individuo è ricondotto al suo giudizio, non può affidarsi a pratiche o a certezze scontate; si fida ormai solo della sua esperienza personale; nessuna istituzione che pretenda di parlare a partire dalla sua autorità può pensare di offrire un codice globale di senso. Eccoci, noi uomini "moderni", soli davanti al senso della nostra vita. Le nostre società, d'altra parte, non possono far altro che incitarci a vivere alla giornata, rifuggendo le grandi domande sulle quali non hanno niente di sicuro da dire e non hanno prospettive su cui fondarsi. Il cristianesimo ha certamente qualcosa da dire sulle grandi domande dell'uomo. Ma non può farlo presentandosi come il sistema compatto di verità già stabilite dall'alto. Deve raccogliere la sfida di partire dall'uomo e dalla sua ricerca di senso.

La ricerca di senso

Ma cosa si intende per “senso”? Non si tratta anzitutto di una costruzione intellettuale, di un sistema di idee che ci spiegano la vita e ci dicono cosa dobbiamo fare. “Senso” è la via che ogni giorno si apre concretamente davanti a noi e che promette in qualche modo di realizzarci, di salvarci dallo smarrimento e dal senso dell’assurdo che nasce dallo scontro tra l’appello dell’uomo e il silenzio incomprensibile del mondo. Nonostante queste minacce ogni giorno noi partiamo per la nostra avventura con la speranza di trovare qualcosa di buono che risponda alla nostra attesa. Ora, l’evento primordiale che ci indica la strada buona, che fa “senso” (mi fa sentire bene, “a casa”, mi indica la direzione giusta, dà significato a ciò che faccio), è l’incontro: l’incontro con lo sguardo e la parola dell’altro. E’ soprattutto la relazione umana che produce senso. E’ l’esperienza di ogni giorno: ad accendere il senso, ad illuminare la nostra vita concreta è sempre uno sguardo benevolo, una parola di fiducia e di promessa. Perché ciò che noi viviamo abbia senso, bisogna che siamo riconosciuti attraverso i nostri atti, che essi siano significativi per qualcuno, che essi siano confermati da legami e da patti di parola. Quando un lutto ci porta via una persona cara, il senso vacilla: si sente allora che i gesti quotidiani che componevano la nostra vita erano tenuti insieme da quella relazione, e adesso rischiano di sembrarci insignificanti. Che cosa dunque dà senso, salva, giustifica la nostra vita se non una parola d’amore: una parola che ci lega e promette? Non si diventa uomini che nell’universo della parola: una parola benevolente, promettente, della quale fidarsi, su cui appoggiare il nostro cammino. Ne è una prova l’amore tra gli uomini – dal più umile e quotidiano al più impegnativo come è per esempio il matrimonio – che trova la sua solidità nella parola data e scambiata. Nonostante tutti i rischi dell’inautenticità, della menzogna, della labilità, è solo la parola che dona e promette a suscitare fiducia e speranza. A condizione che la parola non sia una parola vuota, ma si faccia carne: prenda la forma di un’esistenza umana che diventa parlante, che indica la maniera buona di diventare uomini, che aiuta chi fa più fatica a diventarlo. Il senso della nostra avventura è dunque quello di provare a diventare uomini, di spendere la nostra vita e le nostre energie per aiutare l’uomo – se ne può forse escludere qualcuno? – a diventare umano.

E’ questo, forse, il senso sul quale possiamo ritrovarci accanto a tutti gli uomini di queste società che diffidano così facilmente dei sistemi di idee e di appartenenze? E’ questo, forse, il luogo dove ci convoca oggi la missione cristiana? Qualcuno tra noi pensa che l’urgenza cristiana sia quella di ribadire il sistema delle verità cristiane e di riproporre un’appartenenza forte all’istituzione. E’ una scelta che ha le sue ragioni e i suoi rischi. C’è un’altra via che si propone ai cristiani: quella di porsi accanto agli uomini di questo tempo e cercare di condividere la ricerca di senso da sperimentare nelle presenti condizioni storiche e nelle sfide e nelle lotte che si impongono per salvare l’umanità dell’uomo. Cercatori di senso anche noi, “da cristiani”; e cioè con un certo stile; con il presentimento di una direzione; con una fiducia che attraversa le lotte e gli smarrimenti quotidiani. Noi cristiani siamo sorretti e avviluppati da un senso che ci è stato rivelato e regalato dalla parola-esistenza di Gesù; senso che apparirà pienamente solo quando l’opera di salvare l’uomo sarà compiuta, ma che si dà già in qualche modo a vedere nella storia caotica che stiamo costruendo. La fede cristiana non consiste nel credere che nelle nostre povere vicende di ogni giorno si sta costruendo un senso definitivo in cui ciascuna delle nostre storie personali verrà presa in considerazione? E’ una scommessa: che possiamo giocare perché si appoggia sulla Parola costituita dall’avventura singolare di Gesù di Nazaret.



Graham Sutherland:
studio per una crocifissione, 1947

ECCO L'UOMO!

Diventare uomini: un'impresa mai finita

Accettiamo dunque la sfida che ci lanciano tanti amici, i quali se partiamo dalle cose della religione non capiscono, non sono attratti. Partiamo da ciò che interessa tutti: il fatto che tutti stiamo provando a fare l'uomo e ci stiamo chiedendo che senso ha questa nostra impresa, se si può pensare di portarla a buon fine, di "salvarla". In questa direzione possiamo trovarci vicini a tante persone che hanno un senso profondo dell'uomo e si stanno impegnando, stanno lottando per il rispetto e la realizzazione dell'umanità in ogni uomo. Ci vuole passione, ci vuole impegno, perché l'uomo non è "naturalmente" umano; deve diventarlo. E' un valore che costa, che bisogna guadagnare. Questa impresa in realtà è continuamente minacciata da ciò che è disumano o non ancora umano. Tirar grande un uomo, riconoscere dignità umana a una persona menomata e indebolita nelle sue chances umane, rimediare agli egoismi e alle violenze di tanti, costruire un'umanità decente dentro di noi, favorire la costruzione di una società giusta e solidale: è il campo immenso nel quale si dispiega il senso della vita di tanti uomini. Nel mondo è in atto ogni giorno questa impresa mai finita di diventare uomini. La grandezza dell'uomo sta qui: egli cerca instancabilmente di superarsi; c'è sempre da andare oltre nel nostro sforzo di diventare uomini; ci sono sempre situazioni da riscattare e da guarire; ci sono sempre nuovi uomini da chiamare all'umanità.

Questo bisogno di superamento, di "trascendenza", nelle società tradizionali religiose, si riferiva immediatamente all'istanza del sacro, della religione. L'uomo moderno lo sente fondato anzitutto sull'uomo: è nell'uomo che va cercata la trascendenza cui l'uomo è chiamato. Tutti gli ideali per i quali l'uomo si mobilita e si leva al di sopra della ricerca immediata del suo benessere – gli ideali di libertà, di giustizia, di amore – sono una prova di questa trascendenza. Questi stessi valori, però, facilmente si spengono nella coscienza dell'uomo, facilmente deragliano. L'uomo ricade continuamente in comportamenti disumani: non gli interessa molto fare l'uomo, si disinteressa degli altri, li calpesta senza pensarci due volte. A trattenere l'uomo dal ricadere al di sotto della sua umanità è un richiamo fondamentale: un interdetto fondatore che nasce nella coscienza stessa nel momento in cui essa scopre il volto dell'altro. Il comandamento fondatore dice: "Non uccidere", rispetta l'altro, fa' alleanza con lui. In questa direzione puoi costruire la tua umanità. E' interessante che nella Bibbia il termine più antico per dire "Dio" sembra es-

sere lo stesso con cui si designa l'interdetto: Dio sarebbe anzitutto colui che dice il limite, impedisce all'uomo di precipitare nel disumano, lo chiama a trascendersi nell'alleanza con l'altro, in un cammino che non finisce mai e che lo porterà dove lui neanche sogna.

Questo impegno per salvare l'uomo, per tendere alla sua realizzazione sempre più alta e quindi per aiutare chi fa più fatica, per guarire le ferite, per raddrizzare l'umanità dai suoi deragliamenti, ci può far capire il senso che ha la costruzione delle leggi e del diritto. Il senso del "diritto" è quello di "raddrizzare" l'uomo che è così facilmente piegato e schiacciato dalla vita, deviato da comportamenti disumani; è quello di rimetterlo in piedi, di raddrizzare il suo cammino, di riprendere sempre da capo il lavoro di umanizzazione. Tutto questo ci fa apprezzare la nostra storia moderna, una prodigiosa avventura civile e antropologica costituita dalle democrazie moderne e dai loro valori guida: libertà, uguaglianza, fraternità. Attorno a questi valori da alcuni secoli gli uomini delle nostre società mobilitano i loro sforzi e giocano il senso della loro vita. Sono valori nei quali anche noi cristiani possiamo impegnare il senso della nostra vita ispirata al vangelo. Questi valori si corrompono spesso in pratiche e in ideologie libertarie e totalitarie; devono essere a loro volta liberati e guariti, tenuti continuamente aperti a una trascendenza dell'uomo. La libertà va incessantemente liberata dalle paure e dalle violenze che la minacciano; l'uguaglianza è un obiettivo da riconoscere e rendere possibile contro tutti gli egoismi e le prepotenze; la fraternità è un orizzonte che occorre perseguire contro tutte le chiusure e le gelosie. La proposta cristiana potrebbe avere una grande pertinenza in questa impresa che mobilita il mondo moderno (che del resto essa stessa ha in parte generato); essa che annuncia la liberazione della libertà dal peccato e dalla morte; e promette la dignità inviolabile di ogni uomo; e indica la fraternità come realizzazione del regno di Dio su questa terra. Di questa impresa la proposta cristiana indica anche la "Fonte": la Trascendenza di un "Dio" tutto dato e tutto speso nell'umanizzazione dell'uomo; un "Dio" che rinuncia alla potenza, si fa l'eguale dell'uomo e si mette a servirlo; un "Dio" che si dà nella forma di un uomo che realizza pienamente la nostra umanità.

C'è stato un Uomo!

La proposta cristiana dice che in un certo momento della storia c'è stato un uomo che ha totalmente realizzato il "programma" di umanizzazione e ne ha indicato la "Fonte" (il "Padre"). In lui ogni uomo può trovare il senso della sua vita. In lui anche noi oggi possiamo trovare il senso della nostra vita. Quest'uomo si chiama Gesù. La sua maniera di vivere, le sue parole, i suoi gesti possono fare da riferimento, possono costituire il senso di coloro che cercano la verità e la salvezza della loro vita. Seguendo lui (partecipando al suo "Spirito") la nostra vita può essere vera; e addirittura può sperare di essere eterna: di attraversare l'ostacolo della morte. La singolarità del cristianesimo consiste proprio nel confessare: "Ecco l'uomo!". Certo, noi siamo abituati a partire dalla divinità di Gesù. Ma l'affermazione cristiana originaria si riferisce alla storia di un uomo e al senso che questa storia fa nascere nella vita di coloro che la incontrano.

Diventa importante allora conoscere le condizioni di accesso a questa vita, a questa storia. Anche qui dobbiamo uscire da un'abitudine che può essere sviante: quella di cercare l'azione di Dio nel meraviglioso, nell'ex-

tra-naturale. L'azione di Dio rivolta a noi si lascia decifrare nella nostra vita e nella nostra storia perché la sua Parola rivolta a noi è Gesù, l'esistenza umana pienamente realizzata di Gesù. Siamo quindi invitati a ripartire dall'umanità di Gesù per cogliere l'azione e la parola che Dio ci rivolge; e quindi alla testimonianza dei vangeli e alla loro capacità di parlare di quell'uomo e di farcelo sentire vicino. Per questo è diventato così importante nelle nostre comunità in questi anni il testo della Scrittura e lo sforzo di leggerlo con tutte le risorse della lettura e dell'interpretazione che le scienze moderne ci offrono. Da una parte il testo della Scrittura; dall'altra il "corpo" della vita e della storia in cui siamo immersi. Anche qui le nostre abitudini religiose ci hanno indirizzato a uscire dalla nostra umanità concreta per trovare Dio, a cercarlo nello straordinario e nel miracoloso. In realtà non si capisce il cristianesimo se non si crede che il nostro "corpo" è capace di portare in sé la densità divina.

I testimoni

La proposta cristiana si riferisce dunque alla storia di un uomo e al senso che essa fa nascere nella vita dei primi testimoni. La storia di quell'uomo arriva a noi attraverso il racconto dei primi testimoni. Noi, per arrivare a quell'uomo, siamo debitori dell'esperienza vissuta da quei testimoni. Il primo passo per accostare la vita di Gesù è ascoltare ciò che dicono i primi testimoni a suo riguardo. Le prime comunità cristiane nascono su questa testimonianza e su questo annuncio: "Cristo è risorto". Con questo non vogliono dire che il suo cadavere è stato rianimato, ma che la sua persona, quale si è incarnata, rivelata nelle parole e nei gesti di Gesù, il senso della sua vita che è stato l'amore per l'uomo sino alla fine, il dono di sé a cui la croce ha posto il suo sigillo, tutto questo ha vinto la morte, è "presso Dio". Ed è la via aperta ad ogni uomo che vuole salvare la sua vita. I testimoni che hanno visto Gesù vivere e morire hanno riconosciuto nella "parola" loro rivolta da quella vicenda, nel senso della sua vita e della sua morte, il senso della loro vita e il senso della vita proposta ad ogni uomo. Fecondata dalla vita e dalla morte di Gesù e dal dono del suo Spirito, l'avventura cristiana nasce dal fatto che degli uomini e delle donne arrivano a dedicare la loro vita alla testimonianza di ciò che essi hanno vissuto accanto a Gesù e del messaggio di cui si sentono portatori. Il loro impegno e la loro opera – il nascere e il diffondersi delle comunità cristiane – non si spiegano se non in quanto è diventato chiaro il senso della loro vita. Nel vivere come avevano imparato a fare accanto a Gesù, sono sicuri di aver trovato il senso della loro vita. I testimoni – i "cristiani" – intraprendono a raccontare la vita di Gesù per invitare altri a leggersi e a trovarvi un cammino di senso e di salvezza.

Così – anche attraverso l'adesione e la fede di tanti altri – i cristiani comprendono e affermano un po' alla volta che nell'esistenza di quest'uomo Gesù, "Dio" si è reso visibile, ha parlato agli uomini. "Dio", che nessuno ha mai visto, si è manifestato in quell'umile esistenza: egli ce l'ha donata come fonte di salvezza per tutti gli uomini. Qui sta il centro dell'affermazione cristiana: nell'esistenza di Gesù si dice "Dio". E si dice in una maniera inattesa, singolarissima, che mette in discussione tutto ciò che a noi viene in mente quando pronunciamo la parola "Dio". La vita di Gesù, rivelando il senso vero della vita dell'uomo, parla di "Dio". Di quale Dio? Il "Dio" di Gesù non è forse quello che noi pensiamo. Di sicuro non si può conoscere se non mettiamo radicalmente in gioco la questione di chi siamo noi e che senso stiamo dando alla nostra vita.



Emil Nolde: Cristo e i bambini, 1910

IL "DIO" DI GESÙ CRISTO

Non nominare "Dio" invano

"Costretti" a partire dall'uomo siamo spinti a partire da Gesù per dire il nostro "Dio". E' la vita di un uomo, Gesù, che ci parla di "Dio". Per noi è una rivoluzione: eravamo abituati a partire quietamente da "Dio" come da un'idea scontata. Ci dobbiamo accorgere della fragilità di questa parola "Dio". "Dio" è una parola della quale dobbiamo in un certo senso diffidare. E' una parola pericolosa. "Dio" non è quello che istintivamente noi pensiamo. Quando l'uomo con le sue forze inventa il suo "Dio", arriva sempre a proiettare in lui i tratti amplificati dell'immagine di sé. L'uomo è una creatura bizzarra: debole, limitato e mortale, si sogna potente e dispensato da ogni limite; e compensa la sua angoscia con l'invenzione di un essere assoluto che, sfuggendo ai limiti della nostra condizione, metterebbe la sua potenza a nostra disposizione, ci strapperebbe ai nostri limiti, a condizione che noi gli siamo sottomessi. L'uomo moderno ha svelato e denunciato il carattere proiettivo e alienante di queste immagini di "Dio". E anche l'idea più razionale di "Dio" come un assoluto che fa da fondamento e spiegazione al carattere finito, relativo, corruttibile del nostro mondo, non convince l'uomo d'oggi che vi vede messe in discussione la sua autonomia e le sue scoperte scientifiche.

Ma il nostro "Dio" non è quello creato dalle paure degli uomini. E non è neanche il "Dio dei filosofi". Il nostro "Dio" è il "Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe: il Dio di Gesù Cristo". La Bibbia non ci dà un'idea di "Dio" a partire da una riflessione puramente intellettuale: ne parla sempre a partire dalla storia e dalla vita degli uomini. "Dio" lo si scopre nella rilettura di una storia, attestata dalle Scritture: quella di un popolo, quella di Gesù. Rilettura che comporta una pratica della vita nella quale l'esperienza di questo "Dio" si rende possibile e leggibile. Il cristianesimo per dire "Dio" deve riferirsi all'esperienza che lo fonda: che è una storia di uomini e la storia singolare di un uomo in cui si inverte la storia del suo popolo e la storia di tutti. Questo "Dio" è un "Dio" singolare, che mette in questione ogni altra idea di "Dio". I primi cristiani venivano accusati di ateismo perché criticavano le concezioni di "Dio" che circolavano nel loro ambiente greco e romano. Anche noi, se vogliamo annunciare il nostro "Dio", dobbiamo smarcarci da molte idee correnti su "Dio". Con una difficoltà supplementare: che le idee precostituite su "Dio" sono ritenute essere idee cristiane. Noi siamo abituati a usare la parola "Dio" in ogni momento, in

ogni angolo. Finché eravamo in un mondo cristiano e religioso, questo non poneva problemi. Oggi rischiamo di riferirci a una parola vuota e confusa. E rischiamo anche di presentare uno stereotipo di Gesù a cui, senza conoscerlo e ascoltarlo, appiccichiamo a priori l'immagine generica di divinità.

Il Dio di Gesù Cristo

Stare attenti a nominare subito "Dio" non vuol dire negarlo, né ignorare la ricca tradizione cristiana che parla di lui: si tratta di tentare di rendere di nuovo udibile agli uomini di oggi quel "Dio" particolare che si è detto nell'esistenza dell'uomo di Nazaret; e di non legarlo a rappresentazioni religiose tipiche di società che avevano al centro la religione, ma di collocare questo "Dio" che parla in volto umano, dentro l'uomo e nel suo appello alla trascendenza: come fonte misteriosa da dove viene la tensione alla mai finita realizzazione o salvezza dell'uomo. Il "Dio" cristiano parla dentro l'uomo. La sua "Parola" ci è rivolta nella vita di Gesù. La rivelazione, la parola che "Dio" ci rivolge, non è un'illuminazione diretta, ma la decifrazione di una storia, di un'esistenza. Quando noi diciamo che "Gesù è Dio" vogliamo dire che l'esistenza di Gesù è l'espressione, il simbolo perfetto di "Dio": il quale è il Tutt'Altro e la cui identità si svela in noi attraverso il volto e il comportamento di quell'uomo. Dobbiamo stare attenti a deificare Gesù prima di entrare nella conoscenza della sua vita. Colui che noi chiamiamo "Dio" non può essere altro che ciò che l'esistenza di Gesù ci dà a vedere. La maniera di vivere di Gesù – ciò che essa inaugura, indica, testimonia –: ecco la "Parola di Dio" che noi siamo invitati a decifrare, per trovare il senso della nostra vita e per scoprire la Fonte da cui essa viene e dove essa ci può portare se seguiamo il cammino di senso che essa annuncia e apre.

Una maniera di essere uomo

Come fa Gesù a parlarci di "Dio"? Nella sua maniera di essere uomo. Ci sono due maniere di essere uomo, ci sono due vie: quella del primo e quella del secondo Adamo. Gesù si presenta rinunciando alla tentazione di farsi "Dio", di prendersi come "Dio". La tentazione di ogni figlio di Adamo è invece quella di cercare di farsi "Dio", di volersi o di sognarsi onnipotente, di decidere da sé e a proprio vantaggio il bene e il male, di imporsi sugli altri. Genesi 3 esprime bene la natura della tentazione: sarete come dèi. Impadronirsi dell'uguaglianza con "Dio": è questo l'asse diabolico sul quale gli uomini sono tentati di costruire la loro umanità. La tentazione è un corollario di una menzogna su "Dio". C'è in noi una rappresentazione falsa di "Dio", che è alla base dei nostri modi sbagliati di costruire la nostra umanità. L'uomo di Nazaret si comporta in modo diametralmente opposto. Egli fa la scelta contraria a quella di Adamo. La sua scelta è descritta chiaramente nella lettera ai Filippesi: egli non ha considerato l'uguaglianza con "Dio" come un potere di cui impadronirsi; al contrario, ha rinunciato volontariamente a tale potere, si è umiliato; e noi abbiamo visto un servo, uomo tra gli uomini. Si è abbassato, divenendo obbediente fino alla morte e alla morte di croce. Per questo "Dio" lo ha fatto Signore: lo ha reso via, guida di tutti gli altri uomini suoi fratelli. Gesù ci mostra come si è autenticamente uomini e la via per diventarlo. Essa è l'esatto contrario

del modo di vivere di cui l'Adamo della Genesi è un simbolo. L'uno accaparra per sé ciò che è e ciò che ha e scatena desideri di dominio e di violenza; l'altro si dedica a far vivere l'uomo fino a dare la sua vita. L'uno tende e rivaleggiare con il "Dio" onnipotente, terrorizzante e vendicatore (creato dai nostri deliri di potenza e di paura); l'altro si avvicina all'uomo per servirlo e aprirgli un cammino di vita.

Siamo di fronte a due forme di umanità, due cammini di senso: l'amore di sé fino al disprezzo dell'altro, l'amore degli altri nella dedizione di sé. La scelta di Gesù è chiara; ed essere cristiani – di Cristo – è riconoscere "Dio" in questa scelta e trovarvi il senso delle proprie scelte quotidiane. Credere nel "Dio" che si rivela in Gesù è fare una scelta tra due tipi di umanità: non si può dire che "Dio" si è incarnato in Gesù senza intraprendere il cammino dell'amore per l'uomo. E dire che Gesù Cristo è il Signore è dire, allo stesso modo, che dove è carità e amore lì c'è Dio. Ciò che i cristiani chiamano fede nella resurrezione dei morti è il risveglio nell'uomo della divina tenerezza per l'uomo.

I tratti del "Dio" di Gesù

Se osiamo dire qualcosa di "Dio" così come si manifesta in Gesù possiamo indicare tre tratti. Primo: è "Padre". Gesù non si sente mai solo. Può appoggiarsi su una Presenza affidabile e indefettibile: una fedeltà amante e reciproca nella quale trova il senso e la forza di tutte le sue scelte. Gesù attinge continuamente a questa "Fonte" la sua esistenza. Questa presenza, questa Fonte, Gesù la chiama "Padre"; e lo fa con una straordinaria familiarità: "Papà". Egli si sente in tutto "Figlio": ha la coscienza profonda che tutto ciò che è e che fa lo riceve in dono dal Padre suo. La seconda caratteristica del "Dio di Gesù" è che è un Dio intenerito dagli uomini. E' tutto dedito alla vita e alla salvezza dell'uomo. C'è in lui una tenerezza per la condizione umana che lo porta a incarnarsi, a immergersi nella condizione umana, a farsi corpo, a mettersi a servizio dell'uomo. Per questo manda "il Figlio": perché vuole rendere figli tutti gli uomini. Gesù non può dire "Padre mio" senza dire "Padre nostro". Terza caratteristica: Dio è un abisso d'amore. Gesù è immerso in un vertiginoso scambio d'amore. Il suo Dio è una circolazione d'amore che fa esistere, all'interno di se stessa, i tre movimenti dell'amore: il dono totale di sé (il "Padre"), l'accoglimento che dà espressione al dono d'amore (il "Figlio") e il riconoscimento gioioso che li unisce in un va-e-vieni incessante (lo "Spirito Santo"). Tutta la vita di Gesù esprime questo abisso d'amore da cui viene l'uomo: la fonte a cui l'uomo può attingere la fede e la forza per l'impresa mai finita e sempre minacciata di salvare l'uomo. L'abisso di amore che è in Dio si traduce in Gesù nell'amore che egli porta agli uomini. In lui l'amore di Dio e l'amore del prossimo fanno la stessa cosa. Questo segreto divino di Gesù (il suo essere Dio) i cristiani lo traducono nel nome originale che essi danno al Dio di Gesù: Trinità. Entrare in questo nome singolare del Dio di Gesù vuol dire percorrere la storia attraverso la quale i cristiani hanno provato a rendere ragione, con parole balbettanti, del mistero di Dio rivelatosi in Gesù. A noi qui basta intuire che anche le categorie cristiane più ardue per dire Dio sono articolate con la vita di Gesù e sono quindi pensabili nelle categorie dell'uomo d'oggi: si può cercare di dire Dio a partire dalla vita dell'uomo, quando essa va alla sua fonte, come nel caso di Gesù.



Paul Gauguin: Cristo nell'orto degli ulivi, 1889

GESÙ CI SALVA

L'esistenza di Gesù come via della salvezza

Accettiamo dunque, con gli amici di queste nostre città, di non poter partire da convinzioni religiose scontate, ma di dover partire dall'uomo e dalla sua ricerca di senso; e, da parte di noi cristiani, dal senso che propone Gesù, l'uomo che dice Dio. Questo ci costringe anche a reinterpretare tutti i temi cristiani e, per esempio, un tema centrale come quello della "salvezza". La proposta cristiana dice che Gesù "ci salva". Ma cosa vuol dire essere salvati? E come fa a salvarci Gesù? L'uomo d'oggi non sembra neanche più interessato alla salvezza; non si attende comunque una salvezza che venga da fuori. Fa difficoltà comunque a concepire la salvezza come una trasformazione magica della storia individuale e collettiva ad opera di forze estranee e soprannaturali. D'altra parte troppo spesso gli atteggiamenti degli uomini religiosi sembrano legati a una concezione magica che immagina confusamente un intervento diretto e immediato della divinità nelle cose degli uomini. La maniera nella quale siamo invitati oggi a porre la questione della salvezza è: come può l'esistenza di Gesù agire sulla mia vita e, addirittura, "salvarla"? L'esistenza di Gesù è per noi una luce, un senso, una parola; essa apre davanti a noi la via lungo la quale la nostra umanità può realizzarsi, può essere salvata. Coloro che l'hanno incontrato e hanno creduto in lui – i "cristiani" – sono convinti che la vita del Nazareno illumina, dice il senso della vita di ogni uomo. "In lui era la vita e la vita era la luce degli uomini". La vita di Gesù è una parola che indica il senso della libertà di ogni uomo che è alla ricerca di senso. L'uomo è un essere di parola: ogni giorno sente tante parole (avvenimenti, incontri, scelte) che gli indicano e gli propongono il modo di realizzare la sua umanità. Alla radice delle tante parole ce ne sono due, tra le quali bisogna scegliere: una parola pervertita, diabolica, menzognera e assassina, che propone un'illusoria esistenza basata su un'idolatria di sé; e una parola di vita, quella che Dio rivolge all'uomo in Gesù, il quale non esibisce la sua uguaglianza con Dio, ma assume fino in fondo la condizione umana, attraversa tutti gli ostacoli che culminano nell'angoscia della morte, ed apre la breccia al nostro cammino di umanizzazione. Questa parola dice che è possibile diventare uomini in quella maniera, si può credere all'impresa: si può amare la nostra umanità e l'umanità di tutti gli uomini; si può dare la vita all'amore della nostra umanità; l'amore è affidabile, perché si basa sulla promessa di quella "parola". Quella che Gesù ci rivolge è una parola giusta, che giustifica: essa dice

nel più profondo di noi stessi ciò che ciascuno di noi è nella sua singolarità inviolabile: una creatura fragile, mortale, degna di amore e capace di amare. Chi ascolta questa parola, libera la sua umanità e realizza il senso della sua vita: può affidare la sua vita a quella parola.

La parola che Gesù ci rivolge parla nella coerenza di un'umanità pienamente realizzata, vissuta nell'implacabile grandezza e tragicità di una storia che si è scontrata con la tentazione, con il male e con la prova della morte, e che ci ha aperto una via che ci illumina: la via del dono della propria vita per servire la vita degli uomini. Parola raccolta nel testamento che riassume tutto il senso della sua vita: il gesto dell'eucaristia e della lavanda dei piedi. Quel testamento rivela il senso della vita di Gesù proposto come senso della vita di ogni uomo: nei suoi tre livelli. Primo: restare alla presenza della Fonte della nostra umanizzazione, l'abisso di Tenerezza dalla quale l'uomo viene e alla quale è chiamato; e che Gesù chiama "Papà": "Sapendo che era venuta l'ora di passare da questo mondo al Padre". Secondo: andare fino in fondo a ciò che dà senso alla nostra esistenza, l'amore e le sue esigenze: "Avendo amato i suoi che erano nel mondo li amò sino alla fine". Terzo: assumere l'umile, concreta solidarietà con la quale ci si aiuta a vivere gli uni gli altri: "Si mise a lavare loro i piedi". Ascoltare questa parola e viverne, ci giustifica, ci raddrizza, ci mette sulla strada di salvare la nostra umanità. Esiste un modo di condurre la propria vita quotidiana che salva la vita: un modo di vivere che Gesù ha rivelato e realizzato pienamente.

La partecipazione alla salvezza

Come può ciascuno di noi divenire partecipe di questa salvezza che ci è data in Gesù? Negli schemi religiosi tradizionali era spontaneo ricorrere a "Dio": egli verrebbe direttamente a operare in noi la salvezza attraverso la pratica religiosa. Nella nuova prospettiva siamo portati a dire che la partecipazione alla salvezza rivelata in Gesù è possibile grazie alla messa in atto di una certa umanità, di un certo modo di vivere. La salvezza avviene nella vita secolare di ogni giorno, nella lotta da condurre ogni giorno contro le forze di disumanizzazione, a servizio dell'uomo. L'uomo è da fare di fronte a continue forme di fragilità e di schiavitù: il male dilaga, le forze di morte sembrano vincere. Non evadere in un immaginario religioso, ma arruolarsi in questo combattimento per l'uomo: ecco la via della salvezza che propone il cristianesimo. E' questa via, questo modo di vivere che alla fine avrà la meglio. Perché? Perché in Gesù Dio stesso – il "Padre" cui Gesù si affida – si è impegnato in questo combattimento: questo ha condotto Gesù ad attraversare il male e la morte, uscendone vincitore. Accogliere e vivere la salvezza è lasciarsi prendere da questa forza (che i cristiani chiamano "Spirito") – Dio in Gesù vincitore del male e della morte – e collaborarvi: entrare con la propria storia e con il proprio stile nella via aperta da Gesù. In questo modo la nostra vita è come dilatata, partecipa alla "vita divina". E' negli atti concreti di amore e di liberazione del prossimo che la vita divina passa in noi, si comunica a noi.

Ma allora, per essere salvati, per comunicare alla vita divina che si manifesta in Gesù, bisogna essere "cristiani", bisogna conoscere i racconti che parlano di Gesù, avere un rapporto esplicito con la persona storica di Gesù? Solo i cristiani possono salvarsi? Oppure i racconti su Gesù e i discorsi che i suoi discepoli fanno su di lui sono delle chiavi di

lettura per decifrare, nella vita quotidiana, gli atti in cui la "salvezza" si dà a vedere? L'agire come Gesù non è legato a una conoscenza esplicita di Gesù e del suo vangelo, ma anzitutto a un certo modo di vivere, di dare la vita perché l'uomo sia riconosciuto nella sua dignità. Il Cristo non può essere raggiunto che nell'amore ai nostri fratelli: così si entra nella via di Gesù; così ci si salva (cfr Lc 10, 29-37 e Mt 25,31-46) .

Ma non si dice, nella Scrittura prima e poi nel catechismo, che per salvarsi bisogna "credere e farsi battezzare"? C'è stato un tempo in cui questo veniva interpretato in maniera restrittiva: si salva solo chi è nella Chiesa, chi conosce Gesù ed è battezzato. Questa lettura, che era favorita dalla situazione di cristianità, oggi non è più in grado di esprimere la profonda intenzione della proposta cristiana. Ma se la salvezza è proposta a tutti, e la Chiesa – la comunità di coloro che conoscono Gesù e si fanno battezzare – riunisce pochi, cosa vuol dire quel "credere e farsi battezzare" che è necessario per partecipare alla salvezza? Credere non è solo aderire agli enunciati della Chiesa: questi sono il frutto di un'elaborazione avvenuta lungo i secoli, che i fedeli frequentando la Chiesa imparano a conoscere e ad amare. Alla radice "credere in Gesù" è andargli dietro, entrare in un certo modo di esistere: che è quello di dare la vita, di spenderla perché altri vivano di una vita sempre più umana. E' l'amore effettivo del prossimo la via della fede e della salvezza: "Noi sappiamo di essere passati dalla morte alla vita perché amiamo i nostri fratelli. Chi non ama rimane nella morte" (1 Gv 3,14). E questo "passare" è anche il senso profondo del "battesimo" che è necessario alla salvezza. Anche qui, a lungo, l'interpretazione è stata quella restrittiva: il battesimo che ci permette di entrare nella salvezza è il gesto dell'acqua che ci rende membri della Chiesa. Se proviamo a metterci nella situazione dei contemporanei di Gesù e ci chiediamo perché il credere a Gesù e l'andargli dietro comportasse il segno del passaggio nell'acqua, ci si apre un'altra prospettiva: immergersi nel Giordano voleva dire rinnovare il gesto di passare dal deserto alla Terra promessa, entrare in una nuova condizione di vita, rinnovare l'alleanza nuova ed eterna sigillata nella Pasqua di Gesù. Gesù chiede a coloro che lo vogliono seguire: "Potete voi essere battezzati del mio battesimo? Potete seguirmi nella mia via? Entrare nel mio modo di vivere e di dare la vita?". In questa prospettiva il battesimo è, radicalmente, immergersi e oltrepassare la frontiera tra due mondi, tra due stili di vita ed entrare nel tipo di umanità testimoniata e realizzata pienamente in Gesù. Colui che segue Gesù entrando in questo modo di vivere, realizza la sua vocazione di "figlio di Dio". La celebrazione del sacramento del battesimo da parte della Chiesa è, allora, un dare pubblicamente testimonianza di questa scelta di vita, legata a Gesù e a ciò che essa significa quanto a un modo "nuovo" di essere uomini.

Il ripensamento delle categorie per dire la salvezza comporta evidentemente anche lo sforzo di ridire la fede nella salvezza di fronte alla sfida della morte. E' tutto lo sforzo che le nostre comunità stanno facendo per ripensare la centralità della Pasqua di Cristo nell'annuncio cristiano e per tradurre i loro discorsi sull'aldilà espressi in termini cosmologici che oggi appaiono mitologici, in termini antropologici. Anche sui misteri dell'oltre la morte i cristiani sono invitati e ripensare i loro discorsi in rapporto all'esistenza di Gesù e al senso della vita degli uomini.



Georges Rouault: Nazaret, 1948

LA CHIESA UNA SCUOLA DI UMANITÀ

Il cristianesimo una religione singolare

La missione cui è chiamato il cristianesimo in questo nostro tempo, quella di annunciare il vangelo di Gesù a partire dall'uomo, chiede alla nostra Chiesa profondi mutamenti. Non si tratta solo di alcuni adattamenti o aggiornamenti. Essa è chiamata a ripensare la sua profonda natura, la sua originalità di una religione del tutto particolare. Abituata da secoli a presentarsi come la religione che sta al centro della società, è invitata a risalire al vangelo che la fonda e fa di essa una religione strana, non come le altre. Per capire questo conviene riflettere un momento su cos'è una religione. L'uomo da sempre – da quando lo conosciamo – è un animale religioso. Egli si costruisce cioè una visione del mondo in cui si pensa in rapporto con realtà misteriose, superiori, sacre: sono queste che forniscono una spiegazione del mondo e della condizione dell'uomo. L'ignoranza di tanti aspetti della vita e l'angoscia suscitata dal male e dalla morte spingono l'uomo a fare appello al sacro, al divino: a una potenza superiore ritenuta capace di spiegare e di reggere l'ordine del mondo; e alla quale ci si rivolge per accettare le cose così come sono o per ottenere una modificazione di questo destino, grazie alle preghiere e ai riti che sono regolati da istituzioni e persone che fanno da mediatrici del sacro. A seconda dell'idea che ci si fa del sacro, si hanno diverse religioni: quelle che sacralizzano le forze vitali della Terra madre (si parla allora di divinità sotterranee, dal basso); o quelle che sacralizzano l'ordine sociale gerarchico, dove il sacro è raffigurato sui potenti della terra e le divinità sono potenze dell'alto. Oppure – e questa è l'originalità dei giudei e dei cristiani – ci si avvicina al sacro e al divino come al Dio che parla.

Questo Dio appare per la prima volta nella lettura che dei gruppi di nomadi ebrei fanno della loro storia, quando nel XII secolo circa a.C. vengono liberati dalla condizione di schiavitù in cui erano tenuti in Egitto. Il popolo che allora si forma riconosce nella divinità la forza che ha reso possibile questa liberazione; ma non una forza anonima: si tratta invece di un'interpellazione, un intervento personale. "Qualcuno" ha preso l'iniziativa, ha ascoltato il grido del popolo oppresso e lo ha liberato non solo sul piano sociale e politico, ma anche sul piano religioso: gli Ebrei si liberano dall'onnipotenza sociale e divina del Faraone. Il loro Dio è infinitamente più trascendente: "Io sono colui che sono" non è nominabile, non è rappresentabile; lo si può conoscere solo

attraverso i suoi atti, attraverso la storia che libera il suo popolo. Nella linea di questa storia che configura l'attesa di un Messia, i cristiani riconoscono il divino nell'esistenza di Gesù; nella sua maniera di vivere e di donare la vita è proprio Dio che parla: non da sopra il mondo, ma nello svolgersi della storia, nell'intreccio dell'umano. La "religione" che nasce dall'incontro di alcune donne e di alcuni uomini con Gesù e dal loro impegno di seguirlo nel suo modo di vivere è dunque completamente diversa dalle religioni che credono in potenze sacrali, le quali inducono i popoli e gli individui a subire l'ordine del mondo e a tollerare l'inumano che si produce nella storia degli uomini. La fede nella "divinità" di Gesù, al contrario, apre la storia a un cammino di liberazione e a una lotta contro tutto ciò che è disumano. E' questa lotta per l'uomo che continua l'intervento tra noi del "Dio che parla". Questo Dio non assomiglia a nessun altro "Dio". Si spiega perché le comunità dei cristiani nate subito dopo la vicenda di Gesù non si sono presentate anzitutto come una nuova religione (anzi i primi cristiani sono stati accusati di irreligione e di ateismo), ma piuttosto come gli uomini e le donne della "via". Il cristianesimo è apparso all'inizio soprattutto come una sapienza, un modo di vivere che, ricordandosi di Gesù e pregandolo – di qui il formarsi di racconti e di riti –, si caratterizzava soprattutto per l'amore del prossimo. Nel giro di tre secoli il cristianesimo ha assunto più decisamente i caratteri di una religione, fino a diventare la religione ufficiale dell'impero con la svolta costantiniana e poi lungo tutta la storia della "cristianità". Si capisce allora come, nella fase storica attuale, caratterizzata dalla secolarizzazione e da un ritorno ideale alle origini del cristianesimo, qualcuno parli della specificità del cristianesimo come "uscita dalla religione". Senza arrivare a posizioni così radicali, e riconoscendo che il carattere comunitario e sociale del cristianesimo comporta necessariamente aspetti religiosi, si tratta di recuperare l'originalità rispetto a ogni altra religione. Il cristianesimo non è una religione del sacro, che collega attraverso gesti sacri il mondo degli uomini a realtà divine e sacre che lo sovrastano: è piuttosto una religione della parentela di Dio con l'uomo, religione dell'iniziativa della Parola di Dio che si incarna nella storia degli uomini. Ogni uomo e ogni storia umana è in parentela con Dio. Ogni uomo è una storia sacra: in lui e nel suo appello a realizzare ciò che può diventare, arriva a noi la voce del "Dio che parla". Il sacro cristiano è l'uomo; e sacra è la lotta per realizzare l'umanità dell'uomo come "santa", partecipe della vita divina.

Quale Chiesa?

Come deve essere allora la Chiesa, cosa deve fare per testimoniare questo Dio? E come pensare anche il suo funzionamento religioso perché possa dar corpo a questa Parola? Essa non può più presentarsi come l'istituzione del sacro che stabilisce le regole e i riti che ci permettono di partecipare al sacro e al divino. Essa è costituita anzitutto dal popolo dei battezzati che cammina nella storia: il popolo disseminato nel mondo nella forma di comunità di coloro che seguono la "via" di Gesù Cristo, di quelli che vivendo in mezzo a tutti gli altri uomini entrano nel modo di vivere di Gesù. Questa "via" mette i cristiani nel cuore della storia e della comune impresa di salvare l'uomo. E' una scelta che

ha un carattere drammatico: si iscrive nella lotta contro il male e il peccato; nella lotta tra la parola pervertita che ci parla di potenza e di dominio e la parola "giusta" che ci propone di dare la vita, di metterci al servizio dei fratelli fino a lavare loro i piedi.

Di questa vita nuova, raddrizzata, salvata, il popolo dei cristiani è sentinella e testimone. Sentinella che riconosce la presenza di Dio là dove gli uomini si amano e si aiutano. Testimone, in quanto con la sua maniera di essere è un umile segno che là – nel servizio alla causa dell'uomo – passa il cammino della vita.

Compiti della Chiesa

Il primo compito della Chiesa e dei cristiani è quello di riconoscere e testimoniare l'azione di Dio tra gli uomini. I cristiani non sono i detentori della via della salvezza che è – come abbiamo visto – l'amore del prossimo. I cristiani sono i servitori della salvezza. Prima ancora di pretendere di annunciare la buona notizia, essi accolgono questa buona notizia là dove essa si dice, si manifesta nella storia degli uomini: quando essa testimonia dell'amore di Dio. Meditare la parola e il vangelo che Gesù le ha lasciato in custodia, le dà una griglia di lettura per decifrare l'azione di Dio nella storia quotidiana degli uomini. I cristiani non devono sentirsi anzitutto i portatori di un senso della vita prestabilito, ma gli scopritori e i servi di un senso che spesso nasce – come il regno di Dio – là dove non lo si aspetta. E, di questo, la Chiesa rende grazie; il culto che essa celebra è anzitutto un'azione di grazie per l'opera che Dio compie nel mondo, e un attingere alla Fonte del servizio e dell'umanizzazione dell'uomo: che è la vera "gloria di Dio".

Un secondo compito della Chiesa è quello di riunire in unità i figli di Dio dispersi. Essa è il segno o sacramento della riunione di tutti gli uomini in Dio. Riunione nella quale ogni persona – e quindi soprattutto le più fragili e indifese – si trova valorizzata nella sua dignità e nella sua singolarità proprio nel legame e nella relazione con gli altri. I cristiani sono uomini di pace, di concordia, di dialogo, di solidarietà, di carità.

Un terzo compito che può essere indicato è che le nostre comunità diventino sempre più laboratori di umanità: luoghi in cui ci si esercita a diventare uomini in una certa maniera, reinterpretando l'umanità coltivata in queste nostre società alla luce del vangelo. In queste società secolarizzate siamo giustamente preoccupati di mantenere la nostra identità, i nostri segni distintivi. Ma non è presentandosi come un popolo a parte, un mondo a sé, un'istituzione che ha i suoi fini e i suoi valori, che i cristiani testimonieranno il vangelo; ma in piena pasta umana, in piena solidarietà con l'impresa umana di tutti, saranno identificati se il loro comportamento, ispirandosi al messaggio di cui sono portatori, manifesterà un "più di umanità". "Da questo vi riconosceranno: da come vi amerete gli uni gli altri". Questo stile di presenza metterà probabilmente la Chiesa in posizione marginale nella società; non una marginalità di rifiuto o di evasione, ma di profezia e di lievito. Una marginalità che permetterà una distanza necessaria per interpellare liberamente la storia; e che spingerà i cristiani a porre dappertutto dei segni che un'umanità nuova, diversa, è possibile. Sarà probabilmente una Chiesa molto più povera, più vulnerabile, più fragile, più umana; ma solo una Chiesa povera e serva potrà essere testimone del Dio povero, disarmato, così umano, del vangelo.



L'Italia sotto la lente del Censis

Rapporto 2007

Le cronache dei giornali sulla presentazione, nel dicembre scorso, dell'annuale Rapporto Censis circa la situazione sociale del paese hanno in buona parte insistito sul tono piuttosto negativo o pessimistico che caratterizza la "fotografia" della società italiana di questo 2007. In effetti, di solito, l'analisi del Censis sulla situazione del nostro paese (è il 41° rapporto sulla nostra società) appare fiduciosa nei confronti della vitalità e della creatività italiana; questa volta invece i termini sono più decisamente segnati da valutazioni piuttosto critiche. Nondimeno il Rapporto appare articolato e non privo di una attenzione ai segnali positivi presenti nella società; solo che questi segnali vanno collocati all'interno di processi sociali che oggi risultano più decisamente problematici. Proviamo allora a tracciare alcune di queste linee che caratterizzano la situazione attuale della evoluzione sociale italiana.

Il trend positivo in economia

Nonostante che buona parte delle famiglie italiane percepisca una 'vulnerabilità' nella propria condizione economica (il 74% dichiara di avere meno risorse di quante soggettivamente ritiene necessario ed il 36% ritiene di avere un rischio diretto di cadere in stato di povertà) e vive obiettive difficoltà di fronte a spese necessarie (luce e gas), il consumo complessivo non è diminuito in maniera significativa ma si è espresso invece in forme e con modalità più mirate. Indice di questa 'strategia' più differenziata è anche il ricorso a forme di finanziamento, di acquisto rateale e di low cost che permette alle famiglie di mantenere un certo livello di acquisto di beni anche durevoli.

Sul piano poi di alcuni settori lavorativi è da notare una crescita delle aziende maggiormente competitive sul mercato mondiale: "L'incremento del fatturato e degli ordini di gran parte dei settori industriali e l'andamento più altalenante, ma comunque tendente alla crescita, della produzione registrato in Italia nell'arco dell'ultimo anno e mezzo sono il risultato di un processo di riposizionamento del manifatturiero e del terziario dopo quattro anni di crisi di competitività" (p. 48). Si tratta certo di condizioni di ripresa riguardanti una minoranza di aziende che tuttavia svolgono una funzione trainante nei confronti della economia generale del paese.

Anche il campo del lavoro sembra presentare un segnale positivo dal punto di vista della direzione economica: cresce l'occupazione, sia pur nella forma della flessibilità tipica delle varieguate forme di contratto di lavoro: "E' indubbio che negli ultimi anni, a trainare la crescita occupazionale del sistema paese sia stato soprattutto il lavoro flessibile, la cui dinami-

cià ha controbilanciato le tendenze di un mercato che continua ancora a presentare il più basso livello di partecipazione al lavoro nell'ambito dei paesi UE" (p. 10). Certamente flessibilità significa anche maggiore precarietà e difficoltà a garantirsi un reddito stabile, e dunque incertezza sul futuro; tuttavia tale forma di lavoro rappresenta ormai un fattore non indifferente di sviluppo e di crescita economica.

Lo stesso PIL, continuamente al centro delle valutazioni economiche e quantitativamente in termini più ridotti rispetto alle attese e alle stime degli operatori, segnala una crescita seppur inferiore ad altri paesi europei, cosa che evidenzia il trend positivo dell'economia italiana.

La crisi del sociale

Si fa notare d'altra parte come sia in atto una serie di fenomeni che non sono proprio corrispondenti a quella direzione complessivamente positiva sopra richiamata ma indicano piuttosto una sofferenza sul piano della socialità e dei requisiti tipici di una società matura e strutturata in maniera robustamente solidale. Si può parlare di una vera e propria crisi dei processi di socialità, segnalata soprattutto da quattro fenomeni particolarmente rilevanti.

Il primo è una dinamica sociale caratterizzata soprattutto dalla prevalenza di fattori 'regressivi' rispetto a una cultura centrata sulla socialità: "Vincono le pulsioni in genere frammentanti e non le passioni, tendenzialmente, unificanti; tanto meno, vincono gli atteggiamenti razionali" (p. XIX). Si assiste cioè a una ricerca esasperata di emozioni anche nella forma più drammatizzata e ridondante, si compete costantemente per apparire a livello mediatico, perché solo così si pensa di poter 'esistere'. Il risultato, secondo un efficace linguaggio del Censis, è che "il mondo diventa null'altro che la sua rappresentazione: ci si adatta a vivere in un nirvana virtuale ma fragoroso (forse per dimenticare noia e sonnolenza)".

Il secondo consiste nella presenza di un senso di appartenenza sociale caratterizzato soprattutto dal riferimento al bisogno da soddisfare: "Ciò che tiene insieme la società italiana non è l'appartenenza ad uno stesso livello di status sociale, ma la confluenza su interessi e su bisogni disgiunti, quando non contrapposti, che non si collegano nella fase di formulazione delle domande, ma nel momento in cui queste ricevono risposte" (p. 67). Più che una solidarietà di "reciproca fiducia" e di lealtà civica che suppone un ethos morale condiviso ci troviamo in presenza di un legame garantito dalla convergenza di risultati verificabili dal punto di vista dei bisogni soddisfatti. Sem-

(continua a pag. 114)

37° Sinodo della Chiesa di Bergamo

LA PAROLA DI DIO

SCHEMA

“Parola di Dio” è nella sua pienezza Gesù Cristo che inviato come “uomo agli uomini” parla “le parole di Dio”. E’ nella umanità concreta di Gesù che Dio dona se stesso agli uomini: in Gesù la Parola di Dio entra nella storia umana che in tal modo diventa “luogo” della storia di Dio. Accogliere questa Parola significa ogni volta entrare in quel dialogo – l’alleanza – che Dio, prima attraverso la storia d’Israele e poi definitivamente in Gesù (con la sua vita, le sue parole, la sua morte e resurrezione), vuole da sempre fare con gli uomini di ogni tempo e in ogni luogo.

La Chiesa, generata da questa Parola, esiste per questo solo compito: custodire la sua memoria nelle Sacre Scritture, annunciarla e testimoniarla nella storia degli uomini vivendo sul suo fondamento. In questo senso, la parrocchia, la Chiesa tra le case, fa iniziare ogni azione e rinnovamento pastorali dalla Parola: in ogni tempo, sempre di nuovo cerca di promuovere l’incontro di questa Parola con le domande e le attese degli uomini.

Si può dire che in questi anni, a partire dalla riforma conciliare, nelle nostre comunità ci sia stata una rinnovata e fruttuosa riscoperta della Parola di Dio sia attraverso le letture liturgiche in italiano, sia grazie ai numerosi gruppi biblici, alle scuole della Parola, alla diffusa pratica della Lectio. Tuttavia, si ha spesso l’impressione che queste pratiche della Parola rimangano a volte aggiuntive e non riescano effettivamente a sostenere l’azione pastorale e a suscitare e a formare la fede che, anche per questa mancata comprensione, rimane ancora troppo incerta e indeterminata.


La centralità della Parola di Dio ha trovato la sua maggior espressione nella liturgia. In particolare, è nell’assemblea eucaristica della domenica, attraverso la proclamazione delle letture e il loro svolgersi lungo tutto l’anno liturgico, che si è visibilmente aperta la Scrittura ai fedeli. Ma questa vicinanza alla Parola ne ha, insieme, evidenziato la distanza: la predicazione, soprattutto, fa ancora fatica ad interpretare e a mettere in dialogo la Parola con la storia dell’uomo di oggi, il quale non di rado la sperimenta lontana dalle “parole” della sua vita e della sua cultura.

Una nuova comprensione della Parola di Dio è anche all’origine del rinnovamento della catechesi soprattutto nei cammini di iniziazione dei ragazzi e negli itinerari sacramentali dove si sono avviate significative esperienze. Nella catechesi degli adulti, invece, quando non ci si è limitati ad un livello nozionistico, è risultato più difficile. E tuttavia il compito è sempre più urgente di coniugare la Parola di Dio con una formazione etica delle coscienze e con un confronto critico con l’esperienza umana e le problematiche culturali e sociali del nostro tempo.

OSSERVAZIONI

In modo significativo, il libro del Sinodo fa seguire alla prima costituzione interpretativa, *La parrocchia e il suo volto in un mondo che cambia* (accompagnata da due temi in un certo modo corollari), quella su *La Parola di Dio*. La scelta non è casuale ma contiene in sé una forte portata teologica e pastorale. Prima di tutto, si vuole esprimere che tutto il movimento dell’esperienza della fede è reso possibile da una iniziativa gratuita e assolutamente proveniente di Dio stesso. Si vuole dire, in questo modo, che “in principio era la Parola”: che non c’è incontro di alleanza tra Dio e l’uomo, quindi la Chiesa, ogni esperienza cristiana e l’azione pastorale della parrocchia, se non perché Dio parla. In secondo luogo, partire dalla Parola vuol dire non solo considerare che Dio parla, ma significa pure comprendere chi è Dio: “Parola di Dio” è dire il desiderio di Dio di comunicarsi, di abbassarsi a favore dell’uomo. Per questo la Parola ha preso carne nella storia e nelle parole degli uomini: in maniera singolare nelle parole dell’alleanza con un popolo e in maniera definitiva e insuperabile nella storia di Gesù, il compimento di ogni altra parola. Questo modo di parlare di Dio ci è stato riconsegnato dal Concilio Vaticano II che, non per nulla, ha al suo centro la Parola di Dio; anzi si può affermare che la sua svolta epocale è partita proprio dalla *Dei Verbum*, la costituzione sulla rivelazione, che rappresenta il testo fondamentale non solo per leggere e comprendere la Parola, ma poi per intendere la Chiesa e il suo rapporto con il mondo e l’apertura alla cultura moderna che aveva ampiamente acquisito nei suoi modi di pensare le dimensioni del soggetto e della sua storicità. Non è difficile cogliere che tanti discorsi fatti in questi anni nelle nostre parrocchie sul modo di celebrare e predicare, che l’impostazione della catechesi, lo stile di fare il prete e tanti aspetti che hanno modificato la vita e lo stile delle nostre comunità hanno alla base questo modo nuovo di concepire la “Parola di Dio”. E’ la *Dei Verbum*, infatti, che ci ha fatti passare da una impostazione dottrinalistica della rivelazione ad una concezione storico-salvifica, dialogica e Cristocentrica. E ciò vuol dire che dalla rivelazione intesa come un insieme di verità si è arrivati alla rivelazione come autocomunicazione di Dio in una storia umana al cui culmine sta Gesù Cristo. La rivelazione è Dio stesso nel suo donarsi all’uomo, il quale è perciò costituito come il destinatario di Dio. La verità di Dio non è quindi sopra l’uomo, ma per il suo carattere dialogico si fa incontro alla libertà dell’uomo e alla sua storia. “In fatti e in parole” dice la *Dei Verbum*: la forma dell’incontro con Dio non è la “teo-

ria” ma la storia della libertà dell’uomo. Ecco perché è decisiva la storia di Israele come rivelazione di Dio, ed è decisiva la vicenda storica di Gesù, la pienezza, e in Lui, attraverso la comunità dei credenti, la storia di ogni uomo. Quindi, a partire dal Concilio, la Bibbia è tornata nelle nostre parrocchie e il documento del Sinodo articola i suoi capitoletti passando in rassegna le pratiche sorte intorno alla Parola di Dio: la liturgia si è rinnovata attraverso la valorizzazione della Scrittura; la predicazione e l’omelia sempre di più sono ispirate alle letture proclamate; la catechesi ha modificato radicalmente il suo metodo ispirandosi alla logica della rivelazione biblica e al suo linguaggio. Si è riscoperta la preghiera con la Bibbia, soprattutto con la diffusione della “lectio” e delle scuole della Parola e molti laici hanno imparato a familiarizzarsi con la Bibbia: nei gruppi biblici, nei gruppi di ascolto e di preghiera nelle case. Tuttavia, nello stesso tempo, il Sinodo non manca di osservare che “rimangono lacune circa l’uso e la familiarità col testo biblico” e che “la frequentazione delle Scritture non entra in dialogo con il vissuto e la storia di chi legge per plasmare un vissuto nuovo”. Come dire, c’è sì una maggior conoscenza del testo biblico, tuttavia questa non produce ancora nella coscienza dei fedeli una consapevolezza “cristiana” della fede e alla fine la Scrittura rischia di restare lontana ed estranea rispetto alle pratiche concrete della fede e alle iniziative della comunità. A titolo di esempio, il Sinodo lamenta che “la predicazione non risulta sufficiente a plasmare una conoscenza e una coscienza cristiana, e l’atto di fede rimane esposto a una forte incertezza e indeterminazione”. Ciò che è detto della predicazione, lo si può sostenere per la liturgia (il documento pur nella forma esortativa fa diversi rilievi sulla qualità della liturgia della Parola e in particolare sull’omelia); per l’anno liturgico (la Parola di Dio riesce a strutturare cammini e itinerari formativi?); per la celebrazione dei sacramenti (dove la liturgia della Parola spesso manca o non riesce ad interpretare l’esperienza umana e di fede); per la catechesi, in specie quella degli adulti per la quale il Sinodo auspica che si curi maggiormente la “dimensione etica della formazione cristiana, mostrando come il testo biblico presieda al fecondo dialogo tra la dottrina della Chiesa, l’esperienza umana universale e le problematiche storico-culturali particolari”. Il documento del Sinodo, anche se non mette a tema esplicitamente la posta in gioco, sembra suggerire che la diffusa fragilità della lettura della Bibbia non è data tanto da qualche particolare mancanza o competenza (per cui potrebbe bastare un qualche aggiornamento) ma, piuttosto, essa è legata ad una fragilità complessiva della pastorale che

non ha pienamente colto il dinamismo profondo della Scrittura. Sembra che le grandi intuizioni conciliari del primato della Parola di Dio e del suo statuto storico e simbolico non abbiano ancora ispirato in profondità il rinnovamento della pastorale che, invece, continua sulla forza della parola ecclesiastica e della pratica tradizionale. In altre parole, la “conversione” e la “svolta antropologica” della pastorale a cui ci si faceva appello nella prima scheda implica di cogliere il carattere intrinsecamente “dialogico” della Parola di Dio: veramente è una conversazione tra Dio e l’uomo, una Parola di Dio e dell’uomo indissociabilmente; una Parola che non si può cogliere se non attraverso l’impatto e l’interpretazione che essa fa dell’intera storia umana, il cui senso sorprendente si rivela nell’evento di Gesù. Le nostre comunità fanno ancora fatica a mettere in “dialogo” la lingua dell’uomo di oggi, le sue domande e le sue attese, e la Parola di Dio; a far incontrare, nella fede, la verità del Libro, la verità che è Gesù, e il senso della vita e della storia umana; e a capire che non è possibile comprendere la Bibbia e accedere alla verità di Gesù senza coinvolgere in qualche modo nella lettura e nella fede la propria storia, le proprie parole, le parole con le quali gli uomini costruiscono la loro esperienza. Dare alla testimonianza della fede una forte connotazione “antropologica” non è, allora, semplicemente una opportunità, ma è praticare l’essenza propria, il compito, la natura della Parola, della proposta cristiana, che è quella di incarnarsi nel tempo e nella storia. Per entrare in questa prospettiva dialogica, imparare ogni volta a “legare” la Parola e le parole occorre lavorare sempre di nuovo sulle intuizioni conciliari: il Cristocentrismo o la centralità di Gesù. E’ l’umanità di Gesù l’unico luogo per parlare della verità di Dio e dell’uomo: riportare al centro di tutto il discorso di fede Gesù Cristo è la fatica che presso tanti preti e fedeli è ancora tutta da fare. Il carattere unitario e vivo della Scrittura, del conversare di Dio con l’uomo: c’è molto impegno nelle parrocchie per capire la formazione dei testi, dei generi, autori e significati; è più difficile, invece, entrare in una lettura più sapienziale a partire dalla figura di Gesù attraverso le grandi figure della fede che attraversano tutto il Libro e insieme l’esperienza umana. Infine, occorre lavorare sulle parole degli uomini: sulle grandi questioni dell’umano e sulla cultura del nostro tempo. Ripetiamo, la Parola di Dio è la verità dell’uomo, ma non si può entrare nella Parola se non decifrando l’umano. E’ questa continua circolarità tra la Parola, la fede e la cultura umana che le comunità sono chiamate a praticare per realizzare il compito pastorale: far incontrare l’uomo con la Pasqua del Signore, con il Cristo risorto, in definitiva con il vangelo. 

brerebbe dunque trattarsi di una solidarietà molto labile se non fosse che comunque non mancano segni e testimonianze di dedizione al bene comune e di impegno etico-civile.

Il terzo è rappresentato da un indicatore significativo di questo processo che è la presenza di violenza e di fenomeni trasgressivi nelle mura domestiche. Il paradosso (o forse non è proprio tale) italiano in questo caso è quello di un accentuato 'familismo', che vede un riferimento privilegiato alla famiglia intesa come legame affettivamente protettivo e insieme come interesse prioritario su tutto, combinato però con comportamenti lesivi, anche in forma drammatica e tragica, della dignità dell'altro. "Violenze che, contrariamente a quanto si ritiene, non sono sempre estemporanee, dettate da un impulso immediato e incontrollato. Sono anzi il frutto di una lenta elaborazione, come testimoniano gli operatori dei servizi sociali, di una conflittualità interiore che affonda le sue radici lontano e che è strettamente connessa al cambiamento nel tempo dei ruoli familiari e sociali dei membri del nucleo d'appartenenza" (p. 71). Una situazione quasi di eccessiva eccitazione di pulsioni e di incapacità a 'sopportare' che accentua sempre di più la "paura di tutto" (terrorismo, immigrati, malattie, criminalità...).

Questo atteggiamento ovviamente va di pari passo con, e insieme produce, una forte disaffezione nei confronti delle istituzioni: fenomeno questo non certo nuovo e non strano nel costume italiano, ma che coniugato con l'accentuarsi dell'individualismo economico dei consumi può portare a derive piuttosto problematiche nella vita collettiva, come il crescere della 'furbizia' e dell'arte di arrangiarsi con detrimento dei più deboli. Così "ci portiamo appresso la furbizia del piccolo borghese, limite endemico, tanto da diventare idealtipo comico, sempre pronti al mezzuccio, alla piccola scorrettezza, alla furberia come tratto strutturante della personalità. Chiediamo raccomandazioni, evadiamo il fisco perché ci sentiamo legittimati a farlo, perché sentiamo le istituzioni lontane, la scorrettezza viene percepita quasi una risposta fisiologica, sana: e allora, in ogni settore, dall'economia ai media, dalla medicina all'università, è tutto un tessere di astuzie, piccole illegalità, connivenze" (p. 71). Se a ciò poi si aggiunge quello che viene considerato "vero problema del nostro paese" cioè la criminalità organizzata, si vede come la crisi sociale appaia rilevante. Soprattutto in alcune zone d'Italia il peso di questo fenomeno, cioè della criminalità organizzata, appare più che consistente ed erosivo di ogni processo di sviluppo sociale, dal momento che si usa il legame istituito per scardinare i legami sociali più grandi. Qui si fa appello a una socialità perversa in quanto si praticano forme fortemente lesive di ogni solidarietà civica e di ogni rispetto delle persone. Il Censis ritiene che questo fenomeno (più che quello della criminalità individuale che presenta livelli non troppo superiori a quelli dei grandi agglomerati cittadini dei paesi industrializzati e occidentali) sia il problema di fondo della società italiana. Dunque la questione è soprattutto civile (di ethos e di cultura sociale) e insieme politico-statuale (di capacità di garantire una presenza autorevole, piuttosto che autoritaria, delle istituzioni politiche).

Disattenzione alle risorse umane

Se da un lato vi sono segnali positivi sul piano del progresso economico, dall'altro ci si trova dentro un processo di impoverimento che è dato non solo dal diminuire di quote di reddito, ma anche dal venir meno di risorse intellettuali soprattutto a livello tecnico-scientifico che certo impoveriscono il paese. La ragione di questo arretramento è, a parità di qualifica, il livello di reddito mediamente inferiore in Italia rispetto all'estero per i giovani laureati o per le persone dotate di capacità e di competenze tecnica. In questo contesto si colloca anche il problema della difficoltà a trovare lavoro da parte di giovani che hanno un buon bagaglio di preparazione culturale e tecnica. Si tratta del fenomeno della fuga all'estero di persone giovani e dotate di capacità e professionalità, interpretabile non solo come espressione naturale della globalizzazione e della liberalizzazione del movimento di persone e di saperi, ma anche come fenomeno di impoverimento obiettivo, dal momento che non necessariamente queste risorse poi rientrano ad arricchire il paese; nello stesso tempo non è automatico che risorse umane di altri paesi arrivino in Italia come luogo di opportunità lavorative.

I soggetti trainanti del sociale

Il rimedio a questo stato di cose, secondo il Rapporto 2007, non sta nel richiamo alla figura di un "uomo forte con idee forti", richiamo presente in certi settori della società italiana, quanto piuttosto nella valorizzazione e nell'incremento di capacità e di vitalità di quelle minoranze creative che hanno fatto la qualità innovativa del "fare italiano". E questo non è solo un appello al "dover essere", quanto piuttosto il tentativo di reperire le diffuse risorse già presenti nella società che possono funzionare da antidoto alle tentazioni fondamentalistiche e carismatiche. Da questo punto di vista occorre riconoscere come siano stati proprio la creatività e lo spirito di impresa, assieme alla forte capacità di relazioni a vasto raggio di alcune figure nel campo sociale ed economico, a trainare lo sviluppo della società italiana. Per questo se di una possibilità di crescita si può parlare, è necessario sempre far leva, secondo il Censis, su queste dimensioni e su questi fattori minoritari ma significativi per una evoluzione positiva della società italiana. Ciò che viene 'offerto' da queste minoranze va soprattutto "a supportare l'avventura personale e a promuovere l'ampliamento degli scambi relazionali" (p. XXII). Probabilmente una società pluriculturale e variegata, anche dal punto di vista etico-religioso, è compatibile con uno sviluppo sociale solo se non si mira alla creazione di grandi sistemi e di assetti onnicomprensivi. Occorre invece puntare su soggetti sociali e su "minoranze" significative che interagiscono e creano relazioni diffuse nella società. Certo quella espressa, conclude il Censis, è forse "una indicazione segnata da una logica minimalista, lontana dalla nobile consistenza degli obiettivi di sistema che hanno caratterizzato gli ultimi decenni. Ma è bene ricordare che oggi abbiamo il problema di innescare processi di lenta ma profonda evoluzione: solo le minoranze possono trovare la base solida da cui partire, possono fare innesco di nuovi processi sociali sfuggendo alla tentazione del breve termine e quella di diventare la maggioranza che fa e governa il sistema" (p. XXIII).

Feste e Ricordi

Defunti



FRANCESCO
STOCCHI
(di anni 84)
† 13-3-2008



GIOVANNI
LOVATO
(di anni 77)
† 22-3-2008



RENTA
MOSCHENI
(di anni 84)
† 26-3-2008



ROSARIO
BETTONI
† 3-4-2007
S. Messa
celebrata
il 3-4-2008



RENZO
ROTA
† 17-4-1981
S. Messa
alle ore 18.30
del 19-4-2008



BATTISTA
ROSSINI
† 17-4-1995
S. Messa
alle ore 18.30
del 17-4-2008



BORTOLO
GERRA
† 24-4-1958
S. Messa
alle ore 18.30
del 24-4-2008



CESIRA
CASTELLI
ROSOLINI
† 24-4-1987
S. Messa
alle ore 8
del 23-4-2008



LEONARDO
MIRABELLI
† 25-4-2004
S. Messa
alle ore 10.00
del 25-4-2008



GIULIO
ARNOLDI
† 26-4-2007
S. Messa
alle ore 8
del 26-4-2008



ROSA
PALLARO
SARTIRANI
† 30-4-1991
S. Messa
alle ore 8
del 28-4-2008



GIUSEPPE
PERICO
† 6-5-2002
S. Messa
alle ore 18.30
del 6-5-2008

a Maria

In questo periodo di primavera ci vengono offerte diverse occasioni per vivere la nostra devozione mariana:

Lourdes

Dal 22 al 28 aprile una trentina di parrocchiani parteciperanno al pellegrinaggio diocesano dell'Unitalsi. E' un gesto sentito da tutta la comunità, perché le persone che ci vanno tengono poi costantemente vive, in comunità, la spiritualità mariana e l'attenzione ai malati.

Rosario e Pellegrinaggio

Il mese di maggio riproporrà il Rosario del giovedì da recitare in diversi luoghi del quartiere. Il 14 maggio si organizzerà poi un pellegrinaggio per gli anziani al Santuario di Ardesio.

Corsi e Convegni

La Caritas parrocchiale organizza un percorso di sei incontri, il sabato pomeriggio, tra il 12 aprile e il 24 maggio, sull'assistenza ai malati in casa. Rivolto soprattutto ad alcuni volontari e familiari di malati, si tratta di trasmetterci alcune informazioni sanitarie e di compiere alcuni esercizi pratici per imparare a star vicini ai malati in maniera efficace.

Ancora la Caritas della parrocchia propone, sabato mattina 17 maggio, un interessante convegno su "handicap e territorio". A partire dall'esperienza di alcune nostre famiglie e del nostro gruppo "Handy", si riflette su possibili politiche sociali e urbanistiche volte a inserire nel territorio e nella solidarietà di quartiere la condizione svantaggiata e il peso che essa costituisce per le famiglie interessate.

Il Gruppo di attenzione al sociale organizza, tra la fine di aprile e i primi di maggio, tre incontri sul '68 di cui ricorre il quarantesimo anniversario. E' una data simbolica di profondi cambiamenti che hanno coinvolto i nostri modi di vivere e hanno interessato anche la Chiesa che, dopo il Concilio, si è trovata di fronte a una sfida culturale inedita.



I giorni di Pasqua ancora una volta sono passati tra noi; e hanno toccato i cuori, li hanno resi ardenti nell'attesa di qualcosa di bello che sta nascendo per tutti noi; e hanno sollevato nella nostra anima un movimento di infinita compassione per le fatiche e le attese degli uomini.

