

<i>Alberto Conci</i>	3	La chiesa sulla soglia
<i>Milena Mariani Puerari</i>	19	Una questione di stile
<i>Emanuele Curzel</i>	29	(Lo Spirito Santo) e noi. I primi duemila anni della ministerialità episcopale
<i>Paolo Marangon</i>	43	Spiritualità cristiana nell'oggi della Chiesa e della società
<i>Fulvio De Giorgi</i>	49	Considerazioni storico-pastorali sui ministeri
<i>Silvano Zucal</i>	60	Stupore e liturgia
<i>Rocco Parolini</i>	71	Verità e pluralismo
<i>Walter Nardon</i>	80	La pietà sullo sfondo. Note sul romanzo e la lettura
<i>Michele Nicoletti</i>	88	Corpo mistico e corpo politico
<i>Vincenzo Passerini</i>	96	In cerca della radura

### ***Mentre andiamo in stampa...***

Ecco ai nostri affezionati e riabbonati lettori gli atti del seminario dell'Associazione "Oscar Romero" e della rivista "Il Margine", tenutosi al monastero di Bose nello scorso autunno: un'occasione per riflettere sulla chiesa e sul nostro credere in modo forse non "scientifico", ma appassionato e convinto. È questo il momento di ringraziare tutti i numerosi partecipanti e per scusarci se la struttura del seminario è stata tale da dare meno spazio di quanto sperassimo alla discussione; con questa pubblicazione speriamo però di riaccendere l'attenzione e il dibattito su determinate tematiche che ci stanno a cuore.

Sembra quasi una profanazione (anche se, forse, non lo è affatto...) aggiungere una riga per parlare di politica: ma siamo nel mezzo di una preoccupante campagna elettorale, e forse qualcuno dei nostri lettori si chiederà cosa intende fare "Il Margine", o cos'ha da dire la nostra redazione. Ebbene, tutto ciò che potevamo dire è nel n. 9/2000, nei contributi di Paolo Flores d'Arcais, Roberto Scarpinato, Marco Travaglio e Alberto Conci. Di politica torneremo comunque a parlare nel prossimo numero.

## **La Chiesa sulla soglia**

ALBERTO CONCI

*Questo non è un vero e proprio articolo. È piuttosto una traccia, un po' disordinata, che intende mettere in rilievo alcune delle sfide e degli interrogativi che hanno provocato la Chiesa nell'ultimo decennio, partendo da alcune pubblicazioni che hanno fatto discutere a lungo. Ma come in ogni traccia, in queste pagine sono più i problemi lasciati in sospeso che quelli risolti e sono più le cose tralasciate di quelle affrontate. Me ne scuso anticipatamente. D'altra parte, per fortuna, la Chiesa che attende responsabilmente il ritorno di Cristo supera i nostri miseri tentativi di contenerla...*

**L'**immagine della porta, che dà il titolo a questo nostro seminario, prende spunto dalla porta che ha aperto il Giubileo, ma vuole essere assieme l'immagine della condizione della Chiesa alla soglia di questo terzo millennio. Una Chiesa nella quale uno degli interrogativi di fondo, sul piano storico prima ancora che su quello escatologico, è quello relativo al suo futuro e al suo destino.

È chiaro che l'orizzonte nel quale si colloca la Chiesa non può essere ridotto al suo destino terreno e che la misura della fedeltà della Chiesa e di ogni uomo a Dio non sta né nel successo, né nella programmazione pastorale, né nei progetti culturali. Ed è chiaro che ogni riduzione del cristianesimo ad fenomeno che abbia unicamente rilevanza sociologica ne tradisce l'essenza e non permette di coglierne il nocciolo, e che allo stesso modo bisogna fare attenzione a non cadere nelle trappole di una "apocalittica ecclesiale" dai toni foschi, che alla fine rende aridi di fronte all'irruzione di Dio, in modi sempre nuovi e inaspettati, nella storia umana.

Ma pur con tutte queste attenzioni, dobbiamo riconoscere che la condizione in cui si trova la Chiesa, ed in particolare quella europea, dovrebbe indurre a prendere con maggiore serietà la domanda sul destino del cristianesimo nel nostro continente e sulle sfide che, all'interno come all'esterno, esso dovrà in qualche modo affrontare.

Parlare di una Chiesa che si trova in qualche modo su una soglia non significa quindi fare un puro esercizio di astrazione intellettuale, ma aprire una riflessione sulla condizione quotidiana in cui i credenti in Cristo, popolo di Dio, vivono la loro condizione nel mondo. E questo con l'intenzione non tanto di ricostruire una sorta di sociologia della Chiesa, quanto piuttosto di far affiorare qualche sfida e qualche carattere della spiritualità del presente.

## Il distacco

Sono molti i teologi che riconoscono nel rapporto con la modernità uno dei caratteri peculiari della Chiesa occidentale. In proposito distinguerei due piani.

Ad un primo livello si può parlare di quello che Medard Kehl definisce "intreccio o distacco tra chiesa e cultura moderna". Scrive il teologo tedesco

"Le radici vere e proprie della problematica odierna del cristianesimo e della Chiesa in Europa risiedono nell'intreccio o nel distacco tra chiesa e cultura occidentale moderna emerso storicamente e attualmente entrato in una nuova fase. Poiché la cultura della modernità europea, forgiata dall'illuminismo, si trova a propria volta in una fase di forte trasformazione, tutte le maggiori associazioni o istituzioni sociali soggetti di cultura che vogliono trasmettere, a partire dalla loro rispettiva tradizione, una determinata convinzione ideologico-contenutistica, partecipano a loro modo alle difficoltà che nascono da questa generale fase di sviluppo culturale. La Chiesa cattolica, in particolare, è ancora più interessata da questa fase, dal momento che grazie al suo ambiente, cresciuto negli ultimi due secoli, e alle sue strutture guida di tipo centralistico e gerarchico, ha potuto condurre una vita autonoma di sub-cultura relativamente forte"<sup>1</sup>.

Il distacco fra Chiesa e modernità di cui parla Kehl affonda le radici nella partecipazione della Chiesa al destino stesso dei grandi orizzonti culturali e ideali europei. In altre parole la Chiesa parteciperebbe della fine di quelle che Lyotard ha definito "grandi narrazioni", fine che ha investito non solo le grandi ideologie politiche, ma in misura diversa anche il cristianesimo europeo svuotandolo della capacità di fornire un quadro nel quale collocare l'esistenza individuale e il senso globale della storia.

Similmente qualche anno fa Walter Kasper<sup>2</sup> aveva affermato che la modernità si caratterizza per il crollo delle utopie. Tale crollo coinciderebbe con la fine stessa dell'idea di storia. E Baudrillard qualche anno fa scriveva:

<sup>1</sup> M. Kehl, *Dove va la Chiesa?*, Queriniana, Brescia 1997 pp. 16 s.

<sup>2</sup> In questo paragrafo faccio riferimento ad una relazione tenuta a Rovereto da W. Kasper nel 1996.

"Non so come il sistema possa ancora ristrutturarsi. Ritengo che tutto sia già avvenuto. Il futuro è già arrivato, tutto è già qui. Non vale la pena di sognare o di alimentare una qualche utopia di sovvertimento o di rivoluzione. Tutto è già stato rivoltato. Io penso che tutto ha già perduto il suo posto".

Ciò conduce a una crisi della speranza in un compimento sensato della storia, che perde valore e si polverizza in una sequenza di attimi senza connessione né senso. E conduce alla perdita anche del valore del tempo nell'annuncio cristiano, se è vero quanto ha scritto Metz: "Il cristianesimo, in quanto messaggio del Dio biblico, è l'annuncio del tempo, l'annuncio di un tempo limitato, della fine del tempo. Non c'è un discorso cristiano su Dio che non abbia l'indice del tempo".

Questo indebolimento, almeno apparente, della capacità di reggere alle componenti più disgregative della modernità, avrebbe cinque conseguenze:

Prima di tutto una forte accentuazione della dimensione soggettiva, con l'esaltazione esasperata dell'autonomia del soggetto.

Non dobbiamo tuttavia ridurre questa tensione unicamente ad un più o meno diffuso relativismo culturale, contro il quale la Chiesa avrebbe il dovere di aprire nuove crociate. Piuttosto potremmo dire che ci troviamo di fronte alla prospettiva delineata già da Bonhoeffer quando parla di mondo divenuto adulto e critica duramente ogni tentativo di ricacciare in una condizione di minorità colui che abbia raggiunto la maggiore età.

In secondo luogo, il farsi strada di una prospettiva culturale nella quale predomina la dimensione del pluralismo radicale. Kehl ha descritto così questa condizione:

"è necessario accettare la condizione, emergente dal naufragio di questa fase della modernità, delle immense, non più integrabili, operanti senza legittimazioni universalmente valide, infinite storie singole degli uomini, dei popoli e delle culture, dunque ammettere la nostra finitudine, contingenza e prospettivismo radicale, cercando modi nuovi di agire e di pensare che, anche senza questa visione di un soggetto storico universale, siano in grado di garantire una convivenza umana: per esempio la virtù della tolleranza incondizionata verso l'altro e lo straniero, l'apertura per tutto ciò che non è in modo evidente autodistruttivo e sociologicamente o ecologicamente sostenibile, il nuovo senso di sensualità (E. Salmann) o anche l'arte della traduzione tra le diverse prospettive. Per quanto in un primo momento questa analisi del presente possa anche suonare interessante, tuttavia, in ultima istanza, questo postulato della pluralità radicale mi pare in sé contraddittorio"<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> M. Kehl, *Dove va la Chiesa?*, pp. 30 s.

Su questo versante ci troviamo di fronte a una sfida di enorme rilievo. In proposito si potrebbero ricordare il dibattito sulla *Dominus Jesus*, sulle tesi di Dupuis, sul ruolo delle diverse conferenze episcopali o sul senso di una elaborazione teologica anche dal rovescio della storia e dalla periferia di un mondo romanocentrico. In altri termini la prospettiva del pluralismo non investe solo i rapporti fra Chiesa e mondo, ma anche le relazioni e l'elaborazione teologica all'interno della Chiesa stessa, sollevando il problema della salvezza, quello dei confini della Chiesa, quello del senso dell'ecumenismo e magari anche quello dei cristiani anonimi. Non è un caso che Walter Kasper abbia voluto sottolineare la portata di questa prospettiva nella teologia, richiamando la posizione di P. Knitter e J. Hick. Secondo Kasper

"l'assunto principale di Hick è il seguente: 'Vi è una molteplicità di rivelazioni divine salvifiche che rende possibile una molteplicità di risposte salvifiche da parte dell'uomo.' In questo modo la fede viene ridotta a una modalità di esperienza interiore alla cui base sta la differenza kantiana fra fenomeno e noumeno secondo la quale non possiamo conoscere pienamente il reale, ma solo il modo in cui lo percepiamo. Gesù viene così ridotto a un genio religioso attraverso il quale gli uomini raggiungono la consapevolezza della propria figliolanza divina. Ovviamente Hick ritiene che non sia possibile sostenere la verità di una sola religione: tutte le pretese veritative delle religioni hanno la stessa dignità. Alla base di questa affermazione sta il postulato secondo il quale la verità religiosa può esprimersi solo in forma mitologica, non in forme razionalmente legittimabili e quindi stringenti sul piano formale e logico".

Non dobbiamo sottovalutare la portata di questa sfida. È ovvio che servono a poco anatemi lanciati contro il relativismo e richiami d'autorità alla dottrina. Piuttosto questa tensione con un carattere della modernità deve condurre ad una ricerca purificata di ciò che è essenziale e irrinunciabile nel messaggio evangelico.

In terzo luogo, la cosiddetta modificabilità di tutte le cose. Spiega Kehl:

"Un altro segno distintivo della nostra epoca attuale, strettamente in relazione con tutto ciò, potrebbe consistere nell'alta considerazione della fondamentale mutabilità di tutte le cose e di tutte le circostanze. Al riguardo oggi l'accento non è più posto solo sul semplice fatto di una mobilità e una flessibilità estremamente alte in tutti gli ambiti vitali e neppure solo sulla normatività largamente vigente delle massime. ... Il punto decisivo sta oggi nel vuoto di contenuto di questa costante mobilità e disposizione al cambiamento: essa non riceve il suo orientamento e la sua legittimazione né dalle tradizioni accettate come impegnative, né dalle utopie che integrano e motivano in via universale. La pura apertura per ciò che di volta in volta è diverso e nuovo e l'incessante cambiamento valgono qui come valore in sé; il futuro viene considerato come spazio

del possibile per tutto ciò che può servire all'incremento della qualità della vita agognata in modo diffuso presso i singoli, nei loro personali mondi vitali e in riferimento all'ambiente naturale"<sup>4</sup>.

Anche qui il problema non riguarda solo la relazione fra Chiesa e modernità, ma rappresenta una questione aperta che investe la Chiesa a livello pastorale, etico e dogmatico.

In quarto luogo il diffondersi di una "cultura dell'esperienza vissuta" (*Erlebnissesellschaft*) o l'orientamento all'esperienza (*Erlebnisorientierung*), ovvero l'imperativo "Vivi la tua vita!". Secondo quanto scrive Gerhard Schulze,

"ora in primo piano non sta più 'l'orientamento esterno', che con il lavoro, la promozione sociale, l'assistenza agli anziani o altro, deve assicurare la vita o la sopravvivenza, ma l'orientamento interiore. Che cosa mi procura una piacevole sensazione? Che cosa contribuisce a far sì che la mia vita diventi bella e degna di essere vissuta? Il progetto di una vita bella è il progetto di vivere l'esperienza di qualche cosa".

Questo porta a una nuova forma di divisione sociale, chiamata da Schütze "etnocentrismo di contesto". Fanno eco a queste parole quelle di Kasper, che afferma:

"l'uomo contemporaneo percepisce gli oggetti nella loro molteplicità, lascia che agiscano su di lui, li valuta secondo il loro valore esperienziale soggettivo, decide in maniera più o meno eclettica per ciò che sembra corrispondergli nel migliore dei modi, si serve *à la carte*, lascia sussistere le contraddizioni del molteplice, poiché la loro ricomposizione nell'ambito di un tutto incontestabile appare comunque senza senso. Per questo la società contemporanea è stata definita anche una *Erlebnissesellschaft*, una società fatta di impressioni".

Questa centralità dell'esperienza vissuta rappresenta una sfida proprio nel momento in cui il messaggio della Chiesa viene sentito come messaggio esterno, come orientamento che viene da fuori, come richiesta di conformazione a un ordine oggettivo che non riesce a parlare efficacemente agli uomini. Anche qui si commetterebbe un errore a pensare che un problema di questo genere sia un problema di carattere unicamente pastorale. Ad essere in gioco è invece la possibilità dell'annuncio e con questa la possibilità per gli uomini di oggi di vivere in profondità una spiritualità incarnata.

<sup>4</sup> M. Kehl, *Dove va la Chiesa?*, p. 32.

Infine, la scomparsa o la radicale mutazione delle funzioni sociali un tempo svolte dalla Chiesa. È questo un aspetto di carattere più sociologico, che alla metà degli anni Novanta ha messo bene in luce Heinrich Fries. Egli individua allora una domanda inevitabile per la Chiesa e la esprimeva in questo modo: "Le chiese diventano superflue?"<sup>5</sup>. La perdita di funzioni sociali svolte un tempo dalla Chiesa non significa, secondo Fries, che le Chiese siano diventate oggi superflue. Ma dal cambiamento esteriore dovuto alle funzioni cedute, deriva la necessità di un ripensamento profondo del posto nella Chiesa nel mondo e del suo compito di fronte agli uomini del nostro tempo. Fries indica in buona sostanza tre ambiti che la Chiesa in Occidente avrebbe ceduto ad altre istituzioni: la cura dei malati, l'assistenza ai poveri, l'educazione e l'istruzione dei giovani. Il dato può essere letto in molti modi: positivamente si potrebbe dire che la Chiesa ha fecondato la società; negativamente che ha perso un ruolo, che è stata ricacciata ai margini della società moderna secolarizzata. Probabilmente tutte due le dimensioni sono in parte vere. Da questa situazione occorre ripartire per ritrovare il senso della presenza della Chiesa nel mondo. Una presenza che sarà possibile solo se la Chiesa sarà capace, conclude Fries, di essere Chiesa in dialogo – al suo interno prima ancora che con il mondo –, in ricerca, Chiesa che si aggiorna, che trasmette coraggio e speranza, che incarna la promessa del Regno.

### "Nel centro del villaggio"

L'incontro problematico con la modernità non ha tuttavia solamente un risvolto di carattere culturale o sociologico. In realtà questo messaggio riporta alla luce, come già accennato, la domanda in qualche modo irrisolta relativa al rapporto fra la Chiesa e il mondo divenuto adulto cui Bonhoeffer ha dedicato pagine straordinarie poco prima di morire. Non si tratta di una questione di poco conto: la domanda sul rapporto con le realtà mondane investe da un lato il riconoscimento dell'autonomia di queste realtà e dall'altro la necessità di riscoprire l'essenziale del messaggio cristiano perché questo essenziale possa essere annunciato non ai margini ma al centro della vita.

Possiamo rileggere, in proposito, le parole ormai famose che Dietrich Bonhoeffer scrive nel 1944 all'amico Eberhard Bethge:

"Le persone religiose parlano di Dio quando la coscienza umana è giunta al limite (talvolta per pigrizia di pensiero), oppure quando le forze umane vengono

meno... Ma questo sistema funziona solo finché gli uomini riescono con le loro energie a spingere più avanti i limiti e Dio diventa superfluo come *Deus ex machina*. Io vorrei parlare di Dio non ai confini, ma nel centro, non nella debolezza, ma nella forza, non nella morte e nella colpa, ma nella vita e nella bontà dell'uomo. La chiesa non risiede là dove la capacità dell'uomo non ce la fa più, ma nel centro del villaggio ...

Dobbiamo trovare Dio in ciò che conosciamo. Dio vuole essere colto da noi non nelle questioni irrisolte, ma in quelle risolte. Questo vale per la relazione fra Dio e la conoscenza scientifica, ma vale anche per le questioni umane in generale, quelle della morte, della sofferenza e della colpa. Oggi le cose stanno in modo tale che anche per simili questioni esistono delle risposte umane che possono prescindere completamente da Dio. Gli uomini di fatto vengono a capo di queste domande – e così è stato in ogni tempo – anche senza Dio ed è semplicemente falso che solo il cristianesimo abbia una soluzione per loro. Per quel che riguarda il concetto di soluzione le risposte cristiane sono invece poco (o tanto) cogenti esattamente quanto le altre soluzioni possibili. Anche qui Dio non è un tappabuchi; Dio non deve essere riconosciuto solamente ai limiti delle nostre possibilità, ma al centro della vita; Dio vuole essere riconosciuto nella vita e non solamente nel morire; nella salute e nella forza, e non solamente nella sofferenza; nell'agire e non solamente nel peccato. La ragione di tutto questo sta nella rivelazione di Dio in Gesù Cristo. Egli è il centro della vita, e non è venuto affatto per rispondere alle questioni irrisolte"<sup>6</sup>.

Questo parlare di Dio al centro non è questione di destinatari, ma di prospettiva. Da un lato il riconoscimento di questo compito nel mondo divenuto adulto significa per Bonhoeffer il superamento della tentazione apologetica del cristianesimo: "Io parto dal fatto che Dio viene spinto sempre più fuori dal mondo divenuto adulto..."<sup>7</sup>. Su un altro versante egli critica duramente "l'atteggiamento pretesco" che deriva dall'accentuazione della dimensione esistenziale della crisi del cristianesimo, atteggiamento che si caratterizza per "l'andar fiutando le tracce dei peccati degli uomini per riagguantarli".

L'accettazione della modernità e della maturità raggiunta dall'uomo non conduce tuttavia a una ritirata, visti i fallimenti dell'apologia e dell'atteggiamento pretesco. Il rispetto dell'autonomia del mondo conduce Bonhoeffer a prospettare invece l'assunzione piena della responsabilità per il mondo.

"Per chi è responsabile – scrive nel Natale 1942 – la domanda ultima non è: come me la cavo eroicamente in questo affare?, ma: quale potrà essere la vita della generazione che viene? Solo da questa domanda, storicamente responsabile, possono nascere soluzioni feconde, anche se provvisoriamente molto mortificanti. In una parola: è molto più facile affrontare una questione mantenen-

<sup>5</sup> H. Fries, *Di fronte alla decisione. Le chiese diventano superflue?*, Queriniana, Brescia 1995.

<sup>6</sup> D. Bonhoeffer, *Resistenza e Resa*, Paoline, Cinisello Balsamo, pp. 382 s.

<sup>7</sup> D. Bonhoeffer, *Resistenza e Resa*, p. 416.

dosi sul piano dei principi che in atteggiamento di concreta responsabilità”<sup>8</sup>.

Non so quanto sia stata metabolizzata questa assunzione dell'autonomia del mondo e questa ricerca di Dio nel “centro del villaggio” (che geograficamente può voler dire ai suoi margini). Anzi, a ben guardare dobbiamo riconoscere che nella Chiesa sono ancora presenti modelli ecclesiali improntati al rifiuto o alla conservazione, e che la Chiesa soffre spesso di una sindrome da accerchiamento che la rende diffidente e autoreferenziale e che alla fine può compromettere la limpidezza dell'annuncio e la responsabilità per il mondo.

### La tensione con le altre Chiese

È naturale essere concentrati sulle questioni di casa nostra e su quello che ci riguarda e ci tocca più da vicino. Ma se non perdiamo lo sguardo d'insieme dobbiamo riconoscere nella Chiesa la presenza di un'altra tensione, che investe in profondità il dibattito teologico, quella con le altre Chiese. Non a caso Bruno Forte, nell'aprire il suo recente libro *Dove va il cristianesimo?*<sup>9</sup>, ricostruisce i caratteri di questa tensione. Prendendo le mosse dalla sfida che viene alla Chiesa europea dalla *decadence* caratteristica della modernità, egli sostiene (dopo i sogni della teologia politica di Metz e della teologia della speranza di Moltmann)

“che la grande sfida che pare profilarsi per la coscienza cristiana soprattutto dell'Europa occidentale è quella di offrire orizzonti unificanti, non ideologici e non violenti, capaci di motivare l'impegno comune per la costruzione di una società equa e solidale per tutti. Ciò spiega il bisogno emergente nella teologia europea dei nostri giorni di tornare a proposte sistematiche, in grado di offrire una visione d'insieme della vita e della storia e quindi tali da fondare una prassi impegnata, vincente sulla deriva dell'indifferenza”<sup>10</sup>.

In tal modo dopo gli anni del rinnovamento ecclesiologico e dell'interesse per la cristologia, si tende oggi a riproporre la questione teologica pura. Questa tendenza non appare però come realmente unificante.

In proposito Forte mette a confronto la teologia europea prima di tutto con il diverso orientamento delle teologie del Nord America, nelle quali prevale da un lato un più deciso orientamento alla prassi (anche se questa, per la verità, non sembra una grande novità, visto che già all'inizio del Novecento non pochi teologi avevano rilevato questo aspetto) e dall'altro un certo ritorno del

<sup>8</sup> D. Bonhoeffer, *Resistenza e Resa*, p. 64.

<sup>9</sup> B. Forte, *Dove va il Cristianesimo?*, Queriniana, Brescia 2000.

<sup>10</sup> B. Forte, *Dove va il Cristianesimo?*, p. 14.

fondamentalismo.

Il secondo polo, con cui la Chiesa europea del fare i conti, è quello delle Chiese del sud del mondo, le Chiese che hanno elaborato la riflessione teologica “dal rovescio della storia” e che la concepiscono come coscienza critica e tensione verso la liberazione. All'origine di questa teologia dobbiamo porre la domanda che Gutierrez stesso ha tenuto davanti a sé come punto di partenza per la sua teologia: “questa sera, dove andranno a dormire i poveri?”. Si tratta di una domanda radicale non tanto per la valenza sociale che richiama, ma per la “prospettiva ermeneutica” che impone alla teologia, che deve prendere le mosse dai poveri non solo come provocazione umana e politica, ma anche come destinatari e protagonisti dell'annuncio evangelico e, per usare le parole di Ellacuria, come “luogo teologico”.

“In che modo – dice Gutierrez – parlare di un Dio che si rivela come amore in una realtà marcata dalla povertà e dall'oppressione? Come riconoscere il dono gratuito del suo amore e della sua giustizia a partire dalla sofferenza dell'innocente? Con quale linguaggio dire a quanti non sono considerati persone che essi sono figli e figlie di Dio?”.

La sfida che viene dal sud assume tutta la sua importanza non solo perché il futuro della Chiesa probabilmente dopo secoli di eurocentrismo si svilupperà a sud, ma anche e soprattutto perché ci troviamo di fronte a una spiritualità feconda (si pensi all'idea del bere al proprio pozzo di Gutierrez...) e non di rado a una critica radicale delle elaborazioni dell'ecclesiologia, della dogmatica o della teologia morale dell'Occidente. Forse la teologia africana o quella asiatica, più ancora di quella latinoamericana, costituiscono oggi su questo piano una sfida perché capovolgono semplicemente i punti di partenza: i quaranta milioni di bambini orfani per AIDS nei prossimi anni o l'ingiustizia strutturale del sistema economico interpellano la teologia più di molte questioni interne e forniscono prospettive di giudizio e di analisi che saranno sempre meno liquidabili con provvedimenti d'autorità.

Il terzo polo è costituito dall'Oriente, dall'incontro con l'Ortodossia e con le grandi religioni. Sul versante dell'Ortodossia la sfida è quella ecumenica, una sfida che appare oggi in bilico a causa anche di qualche affermazione un po' azzardata. Bruno Forte sottolinea come

“l'ortodossia si trovi oggi di fronte alla prova di un profondo ripensamento della propria identità e missione, non solo in rapporto alle trasformazioni storiche accennate, ma anche sotto la spinta del dialogo ecumenico: la stessa struttura basata sull'autonomia delle chiese regionali (autocefalia) ha mostrato i suoi punti di debolezza, in quanto sembra aver esposto più facilmente le comunità dei credenti ai condizionamenti del potere politico e delle sue trasformazioni”<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> B. Forte, *Dove va il Cristianesimo?*, p. 35.



Oltre a ciò, anche se forse con un tipo di rilevanza diversa, vanno ricordati per Forte i rapporti con l'Ebraismo e con le grandi religioni orientali.

### La questione morale

Alcuni anni fa, all'indomani della *Veritatis Splendor*, Bernard Häring pubblicava un libricino dal titolo eloquente: *È tutto in gioco. Svolta nella teologia morale e restaurazione*<sup>12</sup>.

Già nelle prime righe egli metteva l'accento sulla portata della sfida cui doveva e deve far fronte la riflessione morale. Vale la pena di leggere quella pagina iniziale, che ci fornisce le coordinate della prospettiva di Häring.

"La svolta in teologia morale, quale è stata da me sperimentata, cui ho contribuito e per la quale ho sofferto nel corso della mia vita, si trova di nuovo a un bivio. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* e l'enciclica *Veritatis Splendor* sull'insegnamento morale della Chiesa ci inducono nuovamente tutti quanti a domandarci: qual è la posta il gioco, quale è stata essa in passato e come le cose continueranno ancora ad andare per un bel pezzo? La posta in gioco non sono solo alcune questioni concrete, ma la visuale complessiva, l'indirizzo complessivo. Si tratta della prospettiva e di tutto il complesso.

In discussione è la reciproca relazione fra concezione concreta della Chiesa (ecclesiologia), le strutture ecclesiali, da un lato, e il tipo di teologia morale, di predicazione della morale, dall'altro lato. Si tratta del rapporto fra teologia morale e dogmatica (dottrina della fede, esegesi e diritto canonico).

Un criterio assolutamente decisivo per valutare la genuinità della svolta in teologia morale è l'istanza ecumenica. La posta in gioco è una cristianità riconciliata, ma similmente anche tutta la terra abitata, quel tipo di inculturazione mediante cui la dottrina della fede e la morale cristiana possono mettere dappertutto radice e essere il lievito della vita. ...

Personalmente la cosa che mi sta più a cuore è il rapporto fra grazia e legge, con una chiara presa di distanza da un tipo di teologia morale in cui la grazia era solo un'appendice della legge. Mi sta a cuore la 'legge dello Spirito che dà la vita in Cristo Gesù'.

La posta in gioco sono la conversione radicale alla buona novella, alla vita in Cristo, nonché la 'conversione continua' a una vita conforme al Vangelo originario: 'Il Regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al Vangelo' (Mc 1,15) e precisamente una conversione non solo individuale, ma anche comunitaria. Tali problemi non possono essere trattati in maniera astratta, in uno spazio etero"<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> B. Häring, *È tutto in gioco. Svolta nella teologia morale e restaurazione*, Queriniana, Brescia 1994.

<sup>13</sup> B. Häring, *È tutto in gioco*, pp. 5 s.

Al cuore di questa come di altre riflessioni di Häring possiamo collocare alcuni elementi di rilievo.

Per cominciare, la reciprocità fra immagine della Chiesa e morale ecclesiale. La teologia morale e l'approccio della Chiesa alle questioni morali sono decisivi per decidere dell'appartenenza alla Chiesa al punto che l'adesione si gioca spesso, a torto o a ragione, più su questo versante che non su quello della teologia fondamentale. Certamente questo può essere ricondotto alla grande sensibilità per le questioni di carattere etico nella storia attuale. Ma dobbiamo fare attenzione a non cadere nella trappola di considerare la teologia morale come una sorta di teologia seconda, cui spetterebbe più l'individuazione delle modalità dell'obbedienza che la riflessione sulla libertà e sulla fedeltà del cristiano al Vangelo di Gesù Cristo.

In secondo luogo, protagonista della svolta conciliare della teologia morale non è tanto la relazione con la dogmatica – con la quale rimane comunque sempre un rapporto strettissimo –, quanto quella, liberante, con le scienze bibliche. Accanto a ciò Häring ricorda il contributo portato dall'incontro con la spiritualità orientale e la riscoperta della struttura sinodale, comunionale, della Chiesa.

In terzo luogo il mutamento del destinatario. La teologia morale deve accettare oggi, ritiene Häring, che il destinatario della sua elaborazione non può essere il confessore, ma il cristiano divenuto maggiorenne. Lo spostamento è di portata fondamentale, in quanto comporta un rovesciamento radicale di prospettive, poiché si tratta di posare lo sguardo sul credente e in particolar modo su chi non ha voce: "Il teologo moralista deve prestar ascolto in particolare a coloro che non sembrano aver voce davanti al mondo"<sup>14</sup>. Ancora una volta possiamo ascoltare le parole di Häring che ci aiuta a comprendere questa prospettiva.

"Più tardi in Russia, allorché cercavo di essere utile alla gente meglio che potevo anche come sacerdote, domandai a una giovane insegnante come le fosse stata spiegata la 'preghiera di Gesù', ed ella mi ripeté il racconto che a suo tempo le era stato narrato: 'All'inizio dell'avvento Piotr disse ai figli: La vigilia di Natale Gesù verrà a trovarci. I bambini domandarono: Che aspetto ha? – Non lo so. Ma potrebbe succedere che siate ciechi e non lo riconosciate. Pregate perciò incessantemente: Gesù, figlio di Davide, Gesù, Figlio di Dio, abbi pietà di me. Fa' che non sia cieco. La vigilia di Natale qualcuno bussa alla porta. Piotr corre ad aprire. La stanza è invasa da un autentico fetore. Nel vano della porta appare un mendicante coperto di stracci e butterato di piaghe. Piotr lo accoglie con rispetto, lo lava, gli sfascia le ferite e le ulcere e lo riveste con dei nuovi panni. Quindi lo fa sedere a tavola e lo serve. In quel momento arrivano i bambini e gli domandano: Papà, quando viene Gesù? Al che Piotr risponde tra le lacrime: Figli miei, siete ancor sempre ciechi. Avete pregato veramente bene? Se non siamo disposti a onorare Cristo nel più piccolo dei nostri fratelli e delle nostre sorelle,

<sup>14</sup> B. Häring, *È tutto in gioco*, p. 27.

non capiremo mai nel modo giusto il suo messaggio in favore dei poveri, in favore di noi poveri"<sup>15</sup>.

Il mutamento del destinatario (i poveri) si rovescia in qualche modo nel mutamento della prospettiva di fondo (noi poveri).

In quarto luogo, il recupero della categoria della libertà del cristiano. Una libertà che deve liberare, secondo Häring, dal fascino delle leggi imposte; una libertà che non è solo la mia libertà, ma la liberazione di tutti; una libertà come guarigione dall'angoscia paralizzante; una libertà che è franchezza; una libertà che libera dalla mania del controllo centralistico; una libertà che cresce nella collegialità. Collegialità che è una dimensione irrinunciabile secondo Häring, che ritiene che sia ancora diffusa e molto forte la visione di una morale "per sudditi che stanno sotto la legge e l'autorità"<sup>16</sup>.

Questa morale per i sudditi, più che per uomini maturi e maggiorenni che si assumono le responsabilità del mondo, consuma secondo il teologo tedesco tutta la sua inefficacia sul versante della morale sessuale. Häring la chiama "accentuazione ossessiva", un'accentuazione che corre il rischio di far perdere di vista la vocazione creativa, liberante e sanante del messaggio evangelico. Heinrich Fries ha sottolineato con forza l'effetto di questa visione del mondo. Egli scrive:

"Il grande teologo Karl Rahner mi disse una volta che avrebbe desiderato che la Chiesa cattolica tacesse per cent'anni in fatto di morale sessuale. Lo scompiglio tutt'oggi in atto o già placatosi provocato dall'enciclica *Humanae Vitae* e soprattutto la contraccezione naturale là riconosciuta come unica moralmente lecita hanno cacciato la chiesa cattolica in un vicolo cieco, da cui ben difficilmente riuscirà più ad uscire, a meno che non riveda la propria posizione. La situazione è aggravata dal fatto che le direttive dell'*Humanae Vitae* sono ribadite in continuazione e dappertutto ... e sembrano sorde a qualsiasi argomento"<sup>17</sup>.

Certo si potrebbe dire che tali affermazioni non sono completamente slegate dal contesto in cui sono pronunciate; ma resta il fatto che la morale della vita fisica, e in particolare quegli aspetti legati alla gestione della sessualità e al comportamento di fronte alla vita nascente, rappresentano oggi una sfida di enorme portata per la Chiesa:

- perché accentuano una separazione di cui a Dio bisognerà rispondere;
- perché alla fine paradossalmente conducono al formarsi della cosiddetta "doppia morale", che induce a dare un peso diverso alla coscienza a seconda

<sup>15</sup> B. Häring, *È tutto in gioco*, p. 26.

<sup>16</sup> B. Häring, *È tutto in gioco*, p. 45.

<sup>17</sup> H. Fries, *Di fronte alla decisione*, p. 33.

del tipo di decisioni morali e dall'ambito in cui si devono volgere;

- perché in fondo rinforzano l'indifferenza di fronte a tutto l'ambito dell'annuncio;

- ma soprattutto perché, più profondamente, escludono a priori la possibilità di un concetto più allargato di magistero, che tenga conto anche delle riflessioni, delle scelte, dei dilemmi, delle sofferenze del popolo di Dio.

Il rischio di uno scisma sommerso è da questo punto di vista tutt'altro che secondario. Esso non emerge probabilmente solo perché nei fatti e nella quotidianità ormai ci sono ambiti dell'esistenza che non sono più sentiti come problematici e quindi in fondo ci si abitua a vivere, come credenti, senza dare troppo ascolto a quanto viene ordinato dall'alto.

Tuttavia si tratta di una questione che non può essere costantemente sottovalutata: sono in gioco il ruolo della coscienza del singolo, i criteri di fedeltà al Vangelo, il senso dell'appartenenza alla Chiesa e in ultima analisi la salvezza.

## Il posto dei laici

La questione morale ci apre la strada a un'ulteriore tensione, quella fra gerarchie e laicato. Si ha un bel dire che la Chiesa è popolo di Dio, che questo essere popolo è sottolineato dal Concilio in poi da una lunga serie di documenti, che il Codice di Diritto Canonico considera la dimensione del popolo come dimensione portante e fondamentale della Chiesa. Non ci si può nascondere, però, che sempre più spesso si assiste anche a uno scollamento fra laicato e gerarchie che non può essere tralasciato come se fosse un segnale insignificante e che non può essere liquidato come si trattasse di un fenomeno che riguarda frange estremiste e nel complesso irrilevanti sul piano quantitativo e su quello della qualità teologica.

Il fenomeno è stato sicuramente più diffuso nel Nord Europa. Con una prassi piuttosto inusuale per la Chiesa, alla metà degli anni Novanta abbiamo assistito, prima in Germania, ma poi anche in altri paesi (fino al nostro Alto Adige), alla raccolta di firme per aderire all'appello *Wir sind Kirche* (*Noi siamo Chiesa*), che ruotava attorno a cinque questioni chiave: maggiore spirito di fraternità nella Chiesa; parità di riconoscimento per le donne nella Chiesa; scelta libera fra forme di vita celibataria e non celibataria; valorizzazione positiva della sessualità; riscoperta dell'annuncio come lieta novella più che come annuncio normativo e come minaccia. In seguito (un milione e mezzo di firme nell'arco di due mesi in Germania), altri documenti sono usciti nell'Europa del Nord (il libro bianco nei Paesi Bassi) o in Austria, ma è soprattutto il dibattito sul manifesto *Noi Siamo Chiesa* che ha coinvolto, anche se forse in maniera non sempre convinta, il nostro paese. Certo le questioni poste dall'appello pos-

sono essere considerate sbrigative e i toni usati poco attenti ai linguaggi e alle dinamiche interne dei luoghi sacri dell'elaborazione teologica o magisteriale. Ma questo fenomeno, che si è riproposto in Germania con la vicenda dei consultori cattolici resi inefficaci dalle direttive vaticane di due anni fa, pone almeno cinque ordini di problemi a coloro che hanno a cuore il destino della Chiesa.

Il primo è un problema di contenuti. L'indice dei temi che questi documenti tendono a toccare è fatto di problemi che non possono essere rimandati in eterno chiudendo il dibattito con affermazioni d'autorità. La questione della fraternità, quella della collegialità, del ruolo del popolo di Dio nella nomina dei vescovi, la questione della donna e del suo riconoscimento, il problema della contraccezione o quello del divorzio, non possono essere considerati argomenti di fronte ai quali è sufficiente qualche poco convincente risposta dall'alto. Tantopiù se si tiene conto del fatto che da un lato il laicato è sempre più maggiore e – per fortuna o per disgrazia – ha cominciato a leggere ed elaborare teologia, e dall'altro che coloro che sollevano i problemi più urgenti non sono 'nemici' della Chiesa, ma proprio coloro che amano e vivono un intenso e talvolta sofferto impegno ecclesiale.

Il secondo è un problema di ermeneutica teologica: si tratta di capire quale sia e se ci sia ancora spazio per la ricerca teologica, quale sia e se ci sia spazio per la coscienza di fronte alla richiesta di ubbidienza a norme etiche presentate come oggettive fondate sul diritto naturale e annunciate infallibilmente (?) dal magistero della Chiesa, quale sia e se ci sia spazio per recuperare il senso profondo del messaggio liberante del Vangelo in ordine alla responsabilità e a quella che potremmo definire creatività etica.

La terza questione riguarda la comunicazione nella Chiesa. Non si tratta di un problema solo formale. È in gioco la dimensione sostanziale della fraternità e dell'amore. Il dialogo, la parola, non sono strumenti vuoti per comunicare verità indiscutibili: il dialogo è coesenziale alla struttura stessa del popolo di Dio. Lo stile stesso di Gesù, dialogante fino alla fine, dirà pur qualcosa alla nostra Chiesa in cammino... o dovrà essere accantonato come inutile. Sottovalutare l'esigenza di dialogo o chiuderla interrompendo lo sviluppo della riflessione è inopportuno, inutile, controproducente e sospetto, soprattutto perché induce ad approfondire quel fossato fra gerarchia e laicato che a parole si considera inesistente.

Il problema della comunicazione investe in maniera drammatica non solo le relazioni istituzionali o quelle interpersonali, ma anche la liturgia. Non può essere considerata secondaria la crisi della comunicazione e della liturgia. Nel

commentare i risultati di una ricerca effettuata in Germania una decina di anni fa, R. Köcher ebbe a scrivere: "Fede e Chiesa corrono in genere il rischio di divenire parte della cultura di una determinata fascia di età. Infatti la stragrande maggioranza degli ultrasessantenni crede in Dio (oltre l'80 %), ma solo uno su due al di sotto dei venticinque anni". E se la maggior parte degli anziani descrive come "assai importante il significato di Dio per la propria vita, questo vale solo per il 15 % di coloro che sono al di sotto dei venticinque anni". Le percentuali non corrispondono a quelle misurabili sul nostro territorio, ma è certo che l'analisi di Köcher mette in luce un dato con il quale è difficile non concordare: il cristianesimo europeo sta invecchiando (forse anche perché esso riaffiora vicino alla morte) e tale processo, che investe naturalmente anche il nostro mondo giovanile, appare difficilmente reversibile.

Anche questo ha a che fare con la "crisi" che investe il linguaggio della liturgia. Nonostante questo sia stato il secolo della grande "riforma liturgica", ricercata con vigore e convinzione da figure di notevole spessore culturale e teologico (basti citare Guardini o l'abate Herwegen...), proprio la liturgia appare oggi come uno degli anelli più deboli nel rapporto fra la Chiesa e il mondo. Tuttavia non possiamo dimenticare che se la liturgia non sa più parlare agli uomini di un'epoca, perché il suo linguaggio non comunica più il senso del sacro, o perché risulta oggettivamente incomprensibile, o ancora perché non porta con sé né senso della memoria, né senso della comunità, non è in gioco un elemento marginale, ma l'essenza stessa dell'esperienza religiosa. Certo, questa crisi va collocata e compresa a partire da una cultura che ha accentuato il primato e l'autonomia del soggetto, ha superato le modalità tradizionali di rapporto con il mondo, ha vissuto profondi processi di secolarizzazione. Ma non c'è dubbio che si tratti di uno dei problemi più complessi e spinosi per le Chiese europee.

Tale problema viene reso più acuto se si tiene presente il fatto che vengono a mancare le coordinate per la comprensione delle radici culturali e ci si trova gettati sempre più radicalmente in una sorta di nuovo analfabetismo religioso di fronte al quale si sperimentano difficoltà a due livelli: da un lato la difficoltà a trasmettere l'esperienza di fede nella Catechesi e dall'altro la mancanza di volontà politica di dare un posto più serio di quello attuale (i pasticcini del concordato...) allo studio della religione a scuola.

L'ultima questione riguarda l'esigenza di partecipazione. La Chiesa non è (per fortuna...?) una democrazia. Tuttavia non si può negare che una Chiesa che rimanesse sorda alle esigenze di partecipazione dei suoi fedeli si condannerebbe presto a vedere andarsene qualcuno di coloro che essa non ha saputo ascoltare. Certamente dobbiamo riconoscere che qui non si tratta di cosa da poco: modificare i criteri della partecipazione dei fedeli non solo a livello passivo, ma anche alle decisioni cruciali della vita ecclesiale e alla rielaborazione teologica significa modificare le cose in profondità. Senza arrivare alla domanda ra-



dicale di Metz, che si chiede se siano conciliabili monoteismo e democrazia, a partire dal carattere debole del monoteismo cristiano, possiamo dire che la questione della partecipazione non è un fatto secondario proprio perché la Chiesa non ha più a che fare con sudditi, ma con uomini che hanno maturato un senso della propria dignità personale che non si può evitare di riconoscere.

Non sono queste che poche sfide. Forse nemmeno le più importanti, certamente quelle che ci hanno spinto a tornare a riflettere, in questo piccolo convegno, sul destino della Chiesa di Dio in Europa e nel mondo.

Probabilmente ha ragione Forte quando individua, alla fine del suo libro, nella *marturia*, *koinonia* e *diaconia* le priorità per la coscienza cristiana, definendoli caratteri del cristiano maturo. Tutto sta nel vedere come la testimonianza del Cristo morto e risorto, la comunione con i fratelli e il servizio ai più poveri si giocano sul piano ecclesiale. ■

## Una questione di stile

MILENA MARIANI PUERARI

**N**on potrei incominciare questa riflessione senza una premessa riguardante l'atteggiamento che mi pare necessario per affrontare il tema di questo convegno. Userei il termine *consolazione*. Non evidentemente nel senso di una favorevole condizione psicologica, che non sempre ci è data, quanto piuttosto invitando allusivamente a recuperare le ricchissime risonanze bibliche e tradizionali del tema. Frutto di questa consolazione è uno sguardo che si posa sulle traballanti vicende personali e storiche e le abbraccia affettuosamente, misericordiosamente, cogliendole come aperte e promettenti.

“Consolatevi – diceva il grande teologo Karl Barth<sup>1</sup> – non significa: pensate a qualche cosa d'altro! Compilate un balzo al di là di ciò che vi incute paura! Fuggite dalla vostra paura rifugiandovi in una distrazione, o in qualche occupazione particolare, o in qualche esaltante impresa! ... Consolatevi! Aprite gli occhi e guardate in alto: verso i monti dai quali vi viene l'aiuto (Sal 121, 1) – e guardate avanti: sui pochi, immediati passi che avete da percorrere! E camminate, poi, sicuri sui vostri piedi: fatevi coraggio! Siate persino un po' lieti, proprio là dove dovete vivere, e anche in mezzo alla paura, alla grande paura per la vita e per la morte che certamente avete!”

Credo che questo atteggiamento debba funzionare da antidoto contro le ondate di catastrofismo, che rischiano di sommergerci ogni volta che il discorso si posa sul futuro del cristianesimo e delle Chiese in Occidente. Non ignoro, dunque, le tendenze all'*apocalittica ecclesiale*, ricordate da M. Kehl<sup>2</sup>; prendo atto della ricorrenza del termine *crisi* nelle analisi dedicate al presente

<sup>1</sup> *Ma fatevi coraggio!* (Gv 16,33), in K. Barth, *Iniziare dall'inizio*, Queriniana, Brescia 1990, p. 76.

<sup>2</sup> M. Kehl, *Dove va la Chiesa? Una diagnosi del nostro tempo*, Queriniana, Brescia 1998.