

# La Chiesa al passaggio del millennio

LORENZO PREZZI

Presentiamo la relazione tenuta dal direttore de «Il Regno» di Bologna nell'occasione della presentazione del n. 2/3-2001 de «Il Margine» *Una porta per dove? La Chiesa al passaggio del millennio*, tenutasi a Trento il 14 settembre 2001.

**L**a mia riflessione non partirà direttamente dal testo degli atti del seminario che qui vengono presentati. Partirà piuttosto dall'intuizione e dalla domanda che ha avviato la riflessione della rivista «Il Margine» e dell'associazione Oscar Romero.

Più direttamente parto dal sottotitolo di questa serata: La Chiesa al passaggio del millennio. E il primo elemento che esso induce è il riferimento evangelico ai segni dei tempi.

«Diceva ancora alle folle: 'Quando vedete una nuvola salire da ponente, subito dite: Viene la pioggia, e così accade. E quando soffia lo scirocco, dite: Ci sarà caldo, e così accade. Ipocriti! Sapete giudicare l'aspetto della terra e del cielo, come mai questo tempo non sapere giudicarlo? E perché non giudicate da voi stessi ciò che è giusto?'» (Lc 12,54-57).

Vi è un movimento interessante nel testo evangelico fra la sollecitazione prodotta dal cosmo e quella prodotta dalla storia: pioggia e scirocco da un lato, tempo-xairos dall'altro. Come se la percezione della complessità e solennità del cosmo inducesse la sapienza nel valutare il procedere del tempo, o meglio quel procedere non per scansione quantitativa, ma per esplosione qualitativa. Il xairos è appunto la pienezza del tempo, il luogo dell'apertura del finito all'infinito.

Questo moto evangelico è riscontrabile anche nella storia della Chiesa. La prima affermazione della sovranità di Cristo è sui credenti e sulla loro trasformazione di grazia. Minor attenzione è data dalle prime generazioni cristiane al tema della sovranità di Cristo sul tempo. L'essere esigua minoranza, l'attesa di una escatologia imminente, la cura di provare il Cristo come esito di compimento della Scrittura riempivano il loro orizzonte. Ma già nella lettera agli Efe-

sini Paolo proclama la sovranità di Cristo sul cosmo. In lui si realizza «il disegno di ricapitolare... tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra» (Ef 1,10). La necessità di dare testimonianza verace sui martiri, di dare forma all'anno liturgico, di superare la strisciante idolatria connessa alla scansione del tempo determinata dal potere imperiale suggeriscono nei secoli successivi una diversa attenzione alla sovranità di Cristo sul tempo.

«Il computo cristiano del tempo viene fatto quindi, contrariamente ad altri computi, non a partire da un inizio, ma da un centro, e secondo il periodo anteriore o posteriore a questo punto intermedio. L'evento che determina il computo si colloca al centro della storia. Parliamo quindi a buon diritto di un 'capovolgimento del tempo'». (H. Maier, *Cronologia. Contare gli anni da cristiani*, EDB, Bologna 2000, p. 11).

Questa prospettiva che privilegia l'incarnazione si imporrà solo dopo il secolo VII e, in sede civile, dopo il XVIII. A questo si può aggiungere che nell'era moderna la consapevolezza della storia era considerata laterale e estranea alla coscienza ecclesiale, un territorio da conquistare, non un campo di forze capace di condizionare la propria identità. È stato il Vaticano II ha convincere la Chiesa a questo passo.

E al Vaticano II ci porta l'altro corno del sottotitolo, quello relativo alla Chiesa. Le immagini di madre, sposa, corpo di Cristo vengono riprese dal concilio assieme a quella di popolo di Dio, assemblea adunata dalla Parola, sacramento di salvezza. Lo scostamento delle immagini consente di cogliere la modalità caratteristica con cui la passione ecclesiale è stata vissuta da allora. Forse uno dei testi più espliciti è quello di Paolo VI nella sua prima enciclica, *Ecclesiam suam*:

«Deriva da questa illuminata e operante coscienza uno spontaneo desiderio di confrontare l'immagine ideale della Chiesa, quale Cristo vide, volle e amò, come sua sposa santa e immacolata e il volto reale, quale oggi la Chiesa presenta, fedele, per grazia divina, ai lineamenti che il suo divin fondatore le impresso e che lo Spirito santo vivificò e sviluppò nel corso dei secoli in forma più ampia e rispondente al concetto iniziale da un lato, all'indole dell'umanità ch'essa andava evangelizzando e assumendo dall'altro; ma non mai abbastanza perfetto, abbastanza venusto, abbastanza santo e luminoso, come quel divino concetto informatore lo vorrebbe. E deriva perciò un bisogno generoso e quasi impaziente di rinnovamento, di emendamento cioè dei difetti, che quella coscienza, quasi un esame interiore allo specchio del modello che Cristo di sé ci lasciò, denuncia e rigetta» (*Enchiridion Vaticanum* II, 167).

Il patrimonio conciliare è messo alla prova dal «passaggio del millennio», dall'attualità della Chiesa. I protagonisti e i testimoni del concilio sono quasi tutti morti (fra essi possiamo ricordare in questo luogo mons. Gottardi) e la me-

moria di quell'avvenimento è propria alla storia personale delle generazioni che veleggiano oltre i cinquant'anni. Sotto i quarant'anni è frutto di erudizione, di pensosità o, più generalmente, di portato storico non sempre percepito. Questa sottile tensione generazionale induce a esplicitare un passaggio di polarità, uno scivolamento di questioni: dalla passione per la Chiesa alla passione per la fede. La domanda prioritaria oggi non è quella del volto della Chiesa, che rimane tuttavia una attesa centrale, quanto piuttosto sulle possibilità della fede.

## **L'essenzialità della fede**

Posso quindi enunciare la tesi maggiore di queste mie schematiche parole: il futuro del cristianesimo è legato all'essenzialità della fede. In un contesto, come quello europeo, dove la permanenza del portato culturale del cristianesimo si coniuga alla sostanziale evacuazione della domanda su Dio è urgente dire l'essenziale della fede e solo in subordine sviluppare tutti i temi connessi, come quelli della Chiesa e della sua struttura.

«Di fronte alla profonda mancanza di Dio nella vita quotidiana e sociale, di fronte a un'ideologia della vita che, escludendo ogni senso trascendente e interpretando la vita come ultima occasione, di fronte a un mondo secolare che tendenzialmente conduce al logoramento del profilo cristiano non servono né l'arretramento su posizioni fondamentaliste, (né l'assimilazione culturale al moderno e al post-moderno), né una forte presenza che sia unicamente istituzionale nei sistemi sociali, per quanto prestigiosa e socialmente utile possa essere, né allargamenti dottrinali nella forma di nuovi dogmi e di giuramenti specifici richiesti al personale ecclesiastico su materie dottrinalmente controverse. Serve unicamente una concentrazione voluta e tenace sugli elementi essenziali della fede: in primo luogo su un Dio che è sì trascendenza assoluta, *mysterium absconditum*, ma che in Gesù è con l'uomo fino alla morte sulla croce e che da risorto dà speranza a ognuno di noi in un buon esito della nostra esistenza. È questo il messaggio che capovolge le cose e noi uomini. Il cristianesimo non ha altro messaggio con cui poter ricominciare» (D. Seeber).

Diceva Severino Dianich nel 1998:

«Io credo che le circostanze in cui vive la chiesa oggi ci portino a scoprire l'essenzialità dell'atto di fede. L'assenza di una simile esperienza dissesta l'equilibrio dell'esistenza ecclesiale perché l'esistenza ecclesiale, in qualche maniera, non individua il suo centro con esattezza. E la riscoperta di questo centro relativo a tutte le dinamiche della vita ecclesiale è un fattore di equilibrio di tutta l'esistenza cristiana».

L'indicazione della tendenza è possibile ottenerla anche soltanto guardan-

do al gesto che il credente pone in molti suoi gesti e pratiche: l'atto della fede. Per molto tempo l'atto di fede è inteso come assenso dell'intelligenza alla verità, implicando direttamente la volontà e l'intelligenza del singolo rispetto al contenuto di una verità data e garantita dalla Chiesa. Il nostro atto di fede non è certo in contraddizione con quanto affermato, ma contiene molto altro: una diversa concezione della persona, una diversa attenzione a forme come la narrazione e la storia, una diversa centralità della Scrittura.

Ne è un primo segnale la forte connessione di fede e libertà personale così come l'ha evidenziata la dichiarazione sulla libertà religiosa del concilio (*Dignitatis humanae*):

«Un capitolo fondamentale della dottrina cattolica, contenuto nella parola di Dio e costantemente predicato dai padri è che l'uomo deve rispondere a Dio credendo volontariamente; che nessuno quindi può essere costretto ad abbracciare la fede contro la sua volontà. Infatti l'atto di fede è volontario per la sua stessa natura, giacché l'uomo, redento da Cristo salvatore e chiamato in Cristo Gesù ad essere figlio adottivo, non può aderire a Dio che si rivela, se attratto dal Padre non presta a Dio un ossequio di fede ragionevole e libero» (*Enchiridion Vaticanum I, 1070*).

Il linguaggio attuale della nostra fede, in coerenza con il Vaticano II, conosce non solo il dogmatico, ma anche il narrativo, il poetico, il retorico. La frequentazione della Scrittura e la consapevole accentuazione della Trinità economica (cioè della verità trinitaria non solo nella sua realtà immanente a Dio e nella sua formulazione di confessione, ma anche nella sua progressiva percezione nella Scrittura e nella Chiesa durante la storia dei grandi doni di Dio) tende a privilegiare non tanto la struttura ontologica, ma la dinamica storica, non la fermezza del concetto, ma la suggestività dell'immagine.

La fede più che un atto diventa un racconto e l'adesione propriamente intellettuale o l'obbedienza giuridico-etica si iscrivono in un più ampio riconoscimento che è anche impegno e che implica la totalità della persona, in sé e nella comunità che dà testimonianza. Al dato volitivo e razionale si sono aggiunte altre dimensioni dell'esistenza come la sensibilità e la relazione.

Un simile spostamento di accenti comporta la presa d'atto del cambiamento della concezione dell'uomo e della diversa consapevolezza delle esigenze della razionalità. Basti pensare alla nozione di dialogo che non è elemento successivo e nell'ordine dei mezzi circa la fede ma ne è una dimensione costitutiva. La fede cioè non è solo illuminazione, ma appartiene

«all'ordine della rivelazione, che avviene attraverso l'incontro della testimonianza portato dalla Chiesa e dalla fede che vi risponde. L'unica cosa che la Chiesa può fare

è portare testimonianza ... La parola di Dio che risuona nella Chiesa può essere accettata, sino a cambiare la vita di colui che ascolta, solo se l'istinto interiore della fede gli manifesta che Dio stesso è il Principio di tale parola ... [la Chiesa] è portata a prendere sul serio, in modo più accentuato rispetto al passato, il passo essenziale in cui san Paolo mostra che ognuno è salvato dall'obbedienza alla legge iscritta nel suo cuore, che non è senza relazione con il Vangelo (Rm 2,12-16) e a comprendere che la misericordia di Dio si estende anche alla debolezza, anzi all'errore dell'intelligenza» (G. Lafont, *Immaginare la Chiesa cattolica*, San Paolo, Cinisello Balsamo-Milano 1998, p. 87).

Posto l'orizzonte di fondo del compito cristiano oggi si possono sviluppare molti elementi più pratici e concreti. Mi limito a indicarne tre: una sottolineatura nell'ambito degli orientamenti pastorali della Conferenza episcopale per il primo decennio del 2000, una riflessione sul tema del passaggio istituzionale in Italia e la costruzione dell'unione in Europa, qualche suggestione per quanto riguarda la domanda di riforma della Chiesa.

### **Continuità e discontinuità nella CEI**

Nonostante la curvatura che ha portato il «progetto» ecclesiale ai più modesti «orientamenti», i dati di continuità che attraversano i decenni postconciliari sono maggiori delle discontinuità. Dal 1970 in poi la Chiesa italiana ha conosciuto un cammino omogeneo e sostanzialmente fedele all'indicazione conciliare. Se *Evangelizzazione e sacramenti* ha costituito una presa d'atto della fine della cristianità sollecitando le comunità alla priorità del vangelo sulla pratica sacramentaria sociologicamente indotta e non sempre liturgicamente avvertita, *Comunione e comunità* sposta l'accento dall'oggetto dell'annuncio al soggetto e riconosce nella comunità la protagonista della missione. È forse il punto più alto della ricezione conciliare e il massimo momento di valorizzazione delle Chiese locali. *Evangelizzazione e testimonianza della carità* continua il percorso, ma con una più esposta cura della visibilità e della efficacia storica.

Il tracciato appena accennato conosce tuttavia anche qualche scarto, utile a indicare i mutamenti più marcati della sensibilità pastorale. Un primo scarto è avvertibile al convegno ecclesiale di Loreto (1985). L'indicazione per un ruolo guida della Chiesa non trova consensi generali e si trasforma non tanto in cambiamenti negli indirizzi pastorali, quando nelle scelte interne della CEI. Un secondo scarto vistoso è la pratica interruzione di ETC nel convegno ecclesiale di Palermo (1995) per favorire il progetto culturale.

Con questo doppio regime (continuità e discontinuità) si possono leggere

anche i più recenti orientamenti (*Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*, «Il Regno-documenti» 13,2001,441). Il testo ruota attorno al tema della missione e può esibire a ragione una significativa continuità ai progetti precedenti a partire dalla centralità dell'educazione alla fede. Le due parti («Lo sguardo fisso su Gesù l'inviato del padre» e «La Chiesa a servizio della missione del Cristo») sono legate: l'autocomunicazione di Dio nel Figlio è assunta quale figura missionaria nel disegno di salvezza, la missione del Figlio diventa missione della Chiesa.

La frizione interna si pone fra l'asse della speranza e quella della missione: la prima è parsa prevalere fino al consiglio permanente del marzo 2001, per poi cedere alla volontà di privilegiare la lettera apostolica *Novo millennio ineunte* e constatare il ritorno di un testo di affiancamento che porta il tono complessivo della missione. Per dare le diverse sfumature mi limito a citare due passi: uno tolto dalla traccia provvisoria, l'altro dal testo approvato.

[*traccia provvisoria:*] «Ci sembra che, privilegiando l'accento della speranza, la Chiesa, senza pretese e solo per un dono ricevuto da Dio, possa quasi prendere per mano l'uomo di oggi – spesso incerto, solo, a volte addirittura angosciato, privo di fondamento e di prospettiva per il futuro – e compiere con lui un cammino che conosce gioia e coraggio anche in mezzo alle difficoltà. Ci sembra pure che in questo modo, dopo aver accentuato nei decenni scorsi la fede e la carità, perseveriamo nella promozione della conoscenza e dell'esperienza della vita teologale, intessuta di fede, speranza e carità...»

[*testo approvato:*] «Per questo ci pare che compito assolutamente primario per la Chiesa, in un mondo che cambia e che cerca ragioni per gioire e sperare, sia e resti sempre la comunicazione della fede, della vita in Cristo, sotto la guida dello Spirito, della perla preziosa del Vangelo».

Al di là della scelta fra speranza e missione il testo mantiene una qualità apprezzabile e non manca di suggestioni utili. Accenno in particolare al richiamo fatto alle comunità per rafforzare i legami con i frequentanti saltuari o occasionali.

«Una rinnovata attenzione a tutti i battezzati» è il titolo che il documento dà alla preoccupazione missionaria di tornare a parlare a coloro che si sono allontanati dalle comunità o hanno con esse un rapporto saltuario. Si chiede alle comunità e ai singoli cristiani maggiormente consapevoli delle loro fede di «pensare a forme di dialogo e incontro con tutti coloro che non sono partecipi degli ordinari cammini pastorali» valorizzando all'interno della vita quotidiana le occasioni di testimonianza e di comunicazione del Vangelo, dando spazio ai cammini catecumenali che le Chiese locali hanno già avviato, creando occa-

sioni di dialogo culturale con coloro che pur non facendo una esplicita professione di fede si dimostrano attenti ai valori comuni.

Vi è sullo sfondo, irrisolta, la questione ecclesiologica del laicato. E il rischio che quell'equilibrio virtuoso possa nuovamente rompersi, dando vita da un lato ad un processo di ecclesiasticizzazione del laicato fedele e dall'altro a una definitiva marginalità del laicato stagionale, è tutt'altro che scongiurato. Gli orientamenti forniscono tuttavia in proposito alcune garanzie che tocca alle Chiese locali sviluppare: dalla formazione al dialogo. Aggiungo solo che

«oltre a insistere opportunamente sulla necessità di una comunione fraterna della fede, di fronte alla condizione antropologica attuale si debba, in un'unità dialettica con la comunità fraterna, insistere anche sulla solitudine della fede, non fosse altro per quel gran numero di decisioni personali che la coscienza individuale è oggi costretta a prendere da sola, non sorretta da alcuno» («Il Regno-attualità» 14,2001,436).

### **Resa all'inevitabile?**

Il tema dell'essenzialità della fede come incrocia alcuni elementi critici della nostra vita sociale e politica? Ho provato a pensare a due di questi: la vicenda del mutamento istituzionale in Italia e la costruzione dell'Unione europea in corso.

La transizione istituzionale italiana è arrivata al decennio. Si sono ridefinite le famiglie politiche e partitiche, sono apparsi i nuovi leaders, si portano a compimento (seppur con molta fatica e lentezza) le riforme istituzionali coerenti. Un giudizio compiuto implicherebbe molte sfumature e qualche asprezza. Ma qui mi interessa sottolineare un paio di domande alla Chiesa italiana. La prima è relativa alla mancanza di ogni riflessione critica su questo passaggio. Un silenzio tombale sembra affidare tutto all'inevitabile. Si censura la questione del perché il patrimonio di un partito di ispirazione cristiana sia scomparso. Si tace sulle possibilità non colte agli inizi degli anni novanta. Vi è stato un evidente deficit di giudizio storico: non si è percepita la rilevanza dei cambiamenti istituzionali, né la gravità del fenomeno di tangentopoli, né l'urgenza di una democrazia governante, né il grado di consunzione degli strumenti partitici. E tuttavia la scelta avviata con la celebre espressione del papa a Palermo «La Chiesa non deve e non intende coinvolgersi con alcuna scelta di schieramento politico o di partito» si è mostrata saggia e promettente.

Ma qui si pone la seconda domanda. Che tipo di neutralità politica vive la nostra Chiesa? Ricorrendo a formule retoriche si dovrebbe parlare, in linea di prin-

cipio, di distanza amorevole o di neutralità appassionata. È davvero così? Le situazioni locali sono molto diverse, ma a livello nazionale il principio di riferimenti sembra essere il pragmatismo realista. È una scelta che ha le sue virtù, quanto meno impedisce identificazioni che possono rilevarsi deleterie. Ma credo che non sia sufficiente. La Chiesa dovrebbe interrogarsi sui valori contenuti e difesi dalla Costituzione, non per un fissismo conservativo, ma in ragione della straordinaria connessione che in quel testo si è prodotta fra le attese e le tradizioni culturali migliori del paese. Alcuni mutamenti sono inevitabili, ma ci si dovrebbe interrogarsi a quali valori si ispirano. La Chiesa dovrebbe esprimersi con maggior forza sulle radici etiche delle regole democratiche. La soluzione agnostica, quella che bada a quanto si può portare a casa a prescindere dalla qualità delle regole formali, mi sembra non solo di corto respiro, ma contraddittoria con il riconoscimento di un valore all'agire politico. Se al tempo dell'arrivo del primo governo D'Alema l'Osservatore romano ha giustamente notato l'assenza di una verifica elettorale, bisognerebbe che una questione come il conflitto di interessi non fosse appaltata unicamente allo scontro politico e a qualche competenza giuridica. La cura delle forme della democrazia non è meno rilevante degli interrogativi angosciosi sulle possibilità delle manipolazioni del vivente.

## **La Chiesa e l'Europa**

Ritengo che l'Unione europea sia, a livello mondiale, il maggior avvenimento storico dopo la caduta degli stati marxisti. La cura per il futuro dell'Europa è da sempre una delle più acute dei pontefici, in particolare dopo la seconda guerra mondiale. Limitandomi all'ultimo ventennio e ponendomi sul lato ecclesiale credo si debbano riconoscere tre rilevanti contributi della Chiesa cattolica europea alla costruzione dell'unità del continente. Il primo è relativo all'azione del Consiglio delle Conferenze episcopali europee. L'organismo, allora molto agile e leggero e con minore autorevolezza di quello attualmente in opera, è stato prezioso per affrontare temi di grande spessore per le Chiese d'occidente (le uniche allora rappresentate) ma non solo: penso alla questione della secolarizzazione o al significato del nascere e morire. Il secondo è l'azione diplomatica della Santa Sede e il suo contributo decisivo all'opera dell'OCSE, l'organismo che vedeva la partecipazione di tutti gli stati del continente (oltre a USA e Canada) e che ha prodotto una serie di accordi con una attenzione ai diritti umani e alla vita democratica utile per l'evoluzione dei sistemi orientali. Il terzo è la figura e l'opera di Giovanni Paolo II. La genialità del pontefice è stata duplice: da un lato mostrare e compiere la



crisi dello stalinismo marxista a vantaggio della forma democratica e contestualmente, a dispetto di ogni evidenza di allora, affermare l'unità del continente dagli Urali all'Atlantico e le sue anime maggiori: la tradizione occidentale e orientale.

Alle spalle del cammino politico e del contributo ecclesiale vi era la condivisa volontà di Francia e Germania di evitare altre guerre nel centro del continente e l'invenzione delle Democrazie cristiane nell'asse centrale dell'Europa (Belgio, Olanda, Germania, Austria, Italia). Due le condizioni storiche di rilievo. La prima è stato l'abisso di sofferenza e di distruzione provocato dalla guerra mondiale, di cui la forma estrema di smarrimento dell'anima è stata la shoah. La seconda è stato l'affermarsi nell'Est del potere comunista.

Non casualmente il sinodo europeo del 1991 è stata la prima iniziativa continentale. Che sia stata realizzata dalla Chiesa cattolica non è occasionale. Ma poi qualcosa si è incrinato e il significato civile e storico del cattolicesimo non ha saputo mantenere la stessa capacità inventiva. È certo dovuto a molti fattori. Fra questi citerei: il processo secolarizzante, l'esaurimento progressivo della esperienza democratico-cristiana, la non adeguata percezione dell'urgenza ecumenica, la non sufficiente intelligenza del fenomeno politico dell'Unione europea, l'incertezza di una progettazione pastorale che si attarda nella difesa dell'esistente e non traduce nel corpo della Chiesa la pur riconosciuta istanza della rievangelizzazione. Le legittime richieste di riconoscimento costituzionale delle radici religiose del continente e delle pratiche concordatarie nei diversi paesi dovrebbero connettersi con un impegno sul versante della critica ai nazionalismi e agli etnicismi, con l'approfondimento del dialogo ecumenico e interreligioso (penso in particolare all'islam) e la comprensione del ruolo dell'Europa (più che degli stati) nella ridefinizione geopolitica che dovrà seguire al gravissimo atto di guerra contro gli Stati Uniti di tre giorni fa.

## **Cantieri aperti**

Il richiamo all'essenziale della fede ha significato per alcuni rendere irrilevante ogni richiesta di riforma ecclesiale, in particolare di quelle che non si accontentano di una pur decisiva domanda di conversione e di rinnovamento personale. È una posizione che mi sembra strumentale soprattutto quando è difesa da chi ha ruoli istituzionali di primo piano. E tuttavia ha delle plausibilità. Se non altro quella di ricordarci come la riforma della chiesa come semplice domanda di adeguamento alle abitudini civili (fossero pur buone come quelle democratiche) è largamente al di sotto delle esigenze del Van-

gelo e incapace da sola di infondere nuovo slancio alle comunità. Ma anche il solo richiamo alle necessità pastorali e alle urgenze del servizio alle comunità cristiane (penso ai *viri probati*) non mi sembra adeguato per fondare l'esigenza della riforma della Chiesa. Mi rifaccio per questo a von Balthasar:

«La riforma può darsi solo in riferimento all'origine del cristianesimo, all'evento originario della rivelazione; essa richiede anche oggi – come in ogni stagione della Chiesa – la conversione della Chiesa quale 'sposa di Cristo', con tutte le sue membra, all'amore originario dello Sposo ... Tutto questo non può mai essere distaccato dall'origine storica ... Ciò vuol dire che non si dà alcun'altra autocomprensione della Chiesa se non quella che essa riceve guardando alla verità tutta intera di Cristo, di cui essa è mera funzione».

Le parole del teologo svizzero dicono il carattere istitutivo delle pratiche di riforma per l'attuazione storica della Chiesa. Essa non è una qualità morale della fede, apprezzabile, ma esterna. La riforma fa la Chiesa in quanto è il vincolo pratico con l'origine cristologica, ed è la forma irrinunciabile mediante la quale la comunità cristiana attesta il suo legame a Cristo crocifisso e la sua destinazione al vissuto comune degli uomini. Questo impedisce ogni ipostatizzazione della tradizione e impone una attenzione alla forma della Chiesa come esercizio mai storicamente esaurito della corrispondenza fra Vangelo e mediazione ecclesiale.

Se l'imperativo della riforma ha questo legame cristologico e si pone come dato originario allora dovrebbero cadere per inconsistenza le nostalgie tradizionaliste che fanno della stagione intransigente l'insuperato modello della fedeltà della Chiesa la suo Signore.

Porto due esempi dei molti cantieri aperti: verso l'alto e verso il basso.

Verso l'alto è la richiesta di un nuovo modello di esercizio del primato di Pietro. L'ha richiesto lo stesso Giovanni Paolo II nell'enciclica *Ut unum sint*:

«Ciò che riguarda l'unità di tutte le comunità cristiane rientra ovviamente nell'ambito delle preoccupazioni del primato. Quale vescovo di Roma so bene ... che la comunione piena e visibile di tutte le comunità, nella quali in virtù della fedeltà di Dio abita il suo Spirito, è il desiderio ardente di Cristo. Sono convinto di avere a questo riguardo una responsabilità particolare, soprattutto nel constatare l'aspirazione ecumenica della maggior parte delle comunità cristiane e ascoltando la domanda che mi è rivolta di trovare una forma di esercizio del primato che, pur non rinunciando in nessun modo all'essenziale della sua missione, si apra a una situazione nuova ... Compito immane, che non possiamo rifiutare e che non posso portare a termine da solo» («Il Regno-documenti» 13,1995,414).

Verso il basso, cioè nei molti tentativi di ridisegnare le parrocchie e i servi-

zi e ministeri in esse operanti. Le riflessioni e le sperimentazioni al riguardo sono numerosissime. Mi limito soltanto a indicare quello che ritengo un nesso costitutivo, quello che lega le comunità al loro territorio. Lo faccio con le parole di un teologo come Franco Giulio Brambilla:

«Il territorio, che abbiamo visto essere il connotato tipico della parrocchia occidentale, riveste un duplice significato, geografico e antropologico. Il primo suggerisce che l'habitat nel quale io vivo è un fatto e una possibilità. Il secondo apre la possibilità perché la vicinanza di abitato sia vissuta come un'opportunità di relazioni e di prossimità. Le due accezioni del termine territorio alludono, perciò, a due possibilità per il localizzarsi dell'evangelo: la parrocchia territoriale fornisce una possibile appartenenza territoriale per tutto; insieme, essa intende rendersi presente a tutti e per ogni condizione di vita. Proprio questa simbolicità del territorio in ordine all'annuncio evangelico per tutti e per ciascuno si intreccia con l'intenzione del localizzarsi della Chiesa. La parrocchia come realtà di Chiesa è il segno storico dell'annuncio evangelico offerto a tutti e accolto in una fraternità credente».

\*

Chiudo tentando di dare una indicazione su cosa significhi l'essenzializzazione della fede per il singolo credente. Mi pare che abbia un nome: la spiritualità. Ma non nella forma di una rincorsa alle spiritualità pur grandi della tradizione (monastica o di vita religiosa) o a una generica spolverata di pratiche e di forme di pensiero spirituali rimesse alla buona volontà dei singoli. Essa dovrebbe includere l'insieme del vissuto e essere ancorata a una alta consapevolezza teologica ed ecclesiale. Potrei sintetizzarla nella proposta che ha fatto P. Sequeri.

«Il punto di accensione verrà probabilmente dalla disseminazione di una nuova santa alleanza fra il principio monastico e il principio domestico della tradizione cristiana... Da questa frequentazione il monachesimo dovrà apprendere a fare i conti, una volta per tutte, con la permanente seduzione dell'interpretazione gnostica, e non cristiana, della sua separazione dalla vita del mondo. Il cristianesimo domestico, a sua volta, dovrà trarre dalla diaconia della vocazione monastica (che non significa necessariamente estraneità di insediamento e di vita) la forza per abbandonare il proprio stato di soggezione (un po' patita e un po' cercata) nei confronti della possibile radicalità evangelica della vita più comune. Il più elementare, nella forma cristiana, è anche il più radicale. L'ascolto affettuoso della Parola che fa memoria del Signore, la celebrazione dell'eucaristia che fa la presenza del Signore, l'azzardo della fraternità di un comune sentire e operare che fa l'attesa del Signore» («Il Regno-attualità» 19,1998,643). ■